L'ISLAM AU QUOTIDIEN

Enquête sur les valeurs et les pratiques religieuses au Maroc

Religion et Société

collection dirigée par Mohamed–Sghir Janjar

L'ISLAM AU QUOTIDIEN

Enquête sur les valeurs et les pratiques religieuses au Maroc

Mohammed El Ayadi

Hassan Rachik

Mohamed Tozy

Editions Prologues

L'enquête sur les valeurs et les pratiques religieuses au Maroc qui s'est déroulée en 2006 a pu être réalisée grâce au soutien de la Fondation Friedrich Ebert

© Editions Prologues

Résidence Hanane, Apprt. 5
8, rue Bab al-Mandab – Casablanca 20050
Téléphone : (212-22) 36 80 91
Télécopie : (212-22) 36 40 74
Email : prologues@menara.ma

ISBN : 9954-0-2038-1
Dépôt légal : 2007/3042

Religion et Société

Pourquoi cette collection ?

La collection "Religion et Société" est dédiée à l'étude des problématiques de l'islam dans ses diverses dimensions. Elle vise les chercheurs, les étudiants et le public cultivé en général qui, depuis plusieurs années, manifestent un intérêt particulier pour les débats relatifs à la religion et qui demandent autre chose que la littérature apologétique ou polémique dominante.

Elle a pour objectifs de faire avancer de tels débats par le biais de :

- la contribution à la connaissance des réalités plurielles des musulmans contemporains, leurs traditions religieuses et leurs attitudes à l'égard de celles-ci, selon les paramètres de la connaissance scientifique moderne que représentent les apports des sciences humaines et sociales ;

- l'analyse des traditions religieuses et du patrimoine culturel des musulmans en dehors des visions essentialistes d'un islam monolithique et éternel, qu'elles proviennent des traditionalistes musulmans ou des orientalistes occidentaux, en les soumettant aux approches critiques et modernes développées par les chercheurs des deux rives de la Méditerranée ;

- la présentation aux jeunes chercheurs maghrébins et au public cultivé en général d'un ensemble d'outils conceptuels et méthodologiques susceptibles de donner accès à des textes qui explorent les faits religieux dans les sociétés des musulmans aujourd'hui.

- la déconstruction des discours idéologiques et des théories de la confrontation entre "Islam" et "Occident", et la remise en question de l'idée de frontières culturelles intangibles entre l'Europe et le « monde de l'islam ».

Table des matières

Introduction 11

Chapitre I : **Pratiques rituelles et croyances religieuses** 43

Introduction 45

1– Pratique individuelle et piété occasionnelle 50

2– Des pratiques en régression ? 57

Les confréries 58

La ziara 60

3– Les innovations 63

4– Les croyances 71

5– Les connaissances 73

6– La portée du religieux 76

Les loisirs 78

La mixité 80

Religion et politique 81

La tolérance 83

7– La religiosité rurale ? 85

Conservatisme religieux ? 88

Pratiques rituelles et structures communautaires 90

Conclusions 96

Chapitre II : Les jeunes et la religion 99

Introduction 101

1– Les générations passées, les générations actuelles et la religion 105

2– Les pratiques religieuses : effet d'âge et effet de génération 109

Plus on est âgé et plus on est pratiquant 111

Les jeunes, la mosquée et la prière collective 116

Les jeunes moins orthodoxes et plus tolérants 118

Plus on avance en âge, plus on devient prédicateur 122

Les jeunes, la femme, la société et la religion 123

L'égalité des sexes à l'épreuve de l'héritage 124

L'âge favorable à la polygamie 127

3– Le code vestimentaire islamique 128

4– Homme et femme, mixité ou séparation des sexes ? 130

5– Identité et tolérance 131

6– La conversion religieuse, une liberté à géométrie variable 134
7– Socialisation et sources de l'information religieuse 135
8– Le livre et les médias, nouveaux supports
de la diffusion religieuse chez les jeunes 140
9– Religion, tradition et savoir 143
10– Le Coran, un livre de chevet 145
11– Les jeunes et les croyances populaires 147
12– Les jeunes, l'art et la religion 149
13– Une doxa islamique pour tous les âges 150
14– La sécularisation en question 154
15– Religion et politique 158
Conclusion 170

Chapitre III : Religiosité au féminin 177
Introduction 179
1– Les pratiques religieuses :
obligation canonique et effet de la rationalisation 185
La Prière 185
Prières surérogatoires 189
Le jeûne 192
2– Connaissance du religieux 195
Les femmes : pour ou contre une sécularisation 196
3– La religion et le politique 199
4– Religion et comportement 203
La femme et le hijâb 204
Les fissures de la tradition 210
La femme cette sorcière ! 216
Conclusion 221

Conclusion 225

Annexes 233

Références bibliographiques 267

Note sur la transcription

Comme il ne s'agit pas d'une étude linguistique, nous avons opté pour un système de transcription qui permet d'identifier la racine des mots berbères et arabes.

‘	ع
Ç	ص
D	ض
Gh	غ
H	ح
H	ه
KH	خ
Q	ق
R	ر
T	ط
W	و
Y	ي
Z	ظ

Le reste des lettres est employé comme en français. Sont également adoptés, les noms propres et les mots consacrés par l'usage dans la langue française.

« Toutes les sciences sociales sont victimes de l'illusion qu'il suffit de nommer quelque chose pour l'avoir compris (…) Nommer les choses est en soi une activité utile et nécessaire, surtout si les choses ainsi nommées existent. Mais ce n'est guère qu'un prélude à la pensée analytique ».

Clifford Geertz, 1992 : 38

Introduction

M. El Ayadi, H. Rachik, M. Tozy

La place de la religion dans le champ de la recherche académique est largement influencée par les conditions épistémiques de production d'une connaissance « scientifiquement recevable ». Quand nous parlons d'épistémè, nous suggérons, comme l'écrit M. Foucault, les questions primordiales sur les possibilités de connaître, mais aussi sur l'utilité politique et sociale de cette connaissance. Le religieux comme préoccupation de chercheur, dont la performance est conçue au sein d'une modernité construite contre la subjectivité et l'émotion, est nécessairement sensible à ce parti pris. L'analyse de la religion par les sciences sociales est ainsi assise sur l'hypothèse de l'irréversibilité d'un progrès désenchanté fondé sur des partis pris rationalistes hérités des Lumières. Pourtant, la tendance (courbe) qu'on croyait linéaire d'un désenchantement du monde, du moins d'une sécularisation homothétique d'une décléricalisation, est de plus en plus chahutée par la présence du religieux dans la vie politique et sociale.

Les sciences sociales de la religion s'inscrivent ainsi, comme un dépassement d'un clivage qui opposait les religieux et les anticléricaux, voire les antireligieux. Jusqu'au milieu du XIXe siècle, en Europe et un siècle plus tard au Maroc, l'establishment de la connaissance a été dominé par la figure du clerc (Laroui, 1974). L'intelligibilité du monde, comme sa maîtrise, présupposaient le statut central de la foi. La connaissance était ainsi centrée sur l'exégèse, l'interprétation du sens des textes sacrés et la normalisation des pratiques religieuses par la fixation des standards de piété. A l'opposé le discours objectivant et prétendant à la scientificité, notamment depuis les Lumières, a souvent été un discours idéologique critique, voire antireligieux. La religion y est assimilée au délire, aux fantasmes, aux mensonges, etc. ; elle est qualifiée, métaphoriquement, d'« opium des peuples », de « soupir de la créature opprimée ».

Le discours naissant des sciences sociales, qui allaient prendre pour objet le phénomène religieux, n'a pas été homogène. Selon une conception évolutionniste, la religion appartiendrait à un stade préscientifique, elle serait un résidu d'un passé que la science est appelée à éliminer. L'approche marxiste l'a envisagée comme une idéologie – dans un sens péjoratif –, une inversion de la réalité, un déguisement des intérêts de classe. Dans le même sens, on parlait aussi du déclin, du dépérissement de la religion. Par la suite, les réactions antipositivistes et antiévolutionnistes ont contribué à l'émergence de nouvelles attitudes à l'égard de la religion. Des sociologues et des anthropologues ont souligné l'efficacité sociale de la religion, son importance dans l'orientation des comportements sociaux, en matière de cohésion sociale du groupe (Weber, Durkheim). Max Weber montre la congruence entre l'éthique puritaine et l'esprit du capitalisme. Selon lui, la rationalité n'est pas opposée à la religion et plus est c'est au niveau des croyances religieuses qu'il analyse le processus de rationalisation. Tocqueville, pour sa part, souligne l'importance de la religion pour la démocratie libérale aux Etats Unis. Il ramène l'opposition que connaît la France entre raison et religion à l'opposition politique et idéologique entre les « intellectuels » et l'Eglise. La religion occuperait une place centrale même pour les sociétés modernes. Elle ne disparaîtrait pas, mais changerait de forme et de contenu. On parle alors de « religion civile », de « religion séculière ».

Au Maroc, la rencontre entre religion et sciences sociales est relativement récente. Les premières études à caractère académique datent de la fin du XIXe siècle. Elles portent la marque des modèles théoriques dominants alors en Occident. Si la présente étude ne se prête pas à une présentation exhaustive des principales études sur la religion au Maroc, il est néanmoins nécessaire de donner de brèves indications pour mieux situer cette étude.

1 – Legs et héritages

La connaissance produite dans le cadre de l'entreprise coloniale a déjà été évaluée à plusieurs occasions pour nous dispenser de nous appesantir sur les présupposés d'une collusion entre savoir et pouvoir.

L'autorité coloniale a fait de la connaissance l'un des piliers de sa politique de domination au Maroc. Outre la contribution des chercheurs et des académiciens, la mobilisation des fonctionnaires, civils et militaires, a été un élément principal dans cette entreprise de domination par la connaissance. Prospecteurs et enquêteurs sur le terrain au départ,

plusieurs de ces officiers ou contrôleurs civils sont devenus des producteurs de savoir sur la société marocaine, sur la religion des Marocains, notamment Michaux Bellaire, Edmond Doutté, Georges Drague (le capitaine Georges Spillmann), Emile Laoust, Louis Massignon, Lévy Provençal, Henri De Castries, Edouard Montet, Georges Salmon, Henri Basset, Alfred Bel, Robert Montagne, Jacques Berque, etc., pour ne citer que ceux qui sont devenus célèbres par leurs études sur le fait religieux au Maroc.

La connaissance de la société marocaine, dans ses différents aspects, a servi les visées politiques de l'administration du Protectorat et lui a aussi permis d'asseoir sa politique, en se basant sur une connaissance de terrain qui met en exergue les spécificités du pays, les mentalités, les coutumes et les traditions des populations. Bien entendu, ce savoir avait une dimension idéologique évidente de par ce lien étroit entre la connaissance et la politique coloniale. Le contraire aurait été étonnant pour un savoir produit dans des conditions politiques si particulières. « Pour gouverner et administrer les Indigènes de ce pays, écrit Alfred Bel, pour exercer sur eux une tutelle avisée, il y a un intérêt primordial à bien connaître leurs croyances et leurs mœurs. Leur mentalité est avant tout une mentalité de croyants » (Bel, 1938 : 9). « Il est peu de pays, écrit toujours Alfred Bel, où la religion ait eu un rôle aussi marqué sur la civilisation, une emprise aussi puissante sur la société, une aussi grande influence sur l'histoire politique. Les mouvements populaires, les luttes et les révolutions, depuis l'avènement de l'Islam dans ce pays, à bien peu d'exception près, ont eu pour cause ou parfois pour prétexte la religion. C'est que celle-ci influe sur toute l'existence de ces populations et nulle part peut-être la connaissance du passé n'est plus utile à celle du présent qu'en Berbérie. Ici vraiment les morts commandent » (Bel, 1938 : 9).

Le Maroc précolonial, décrit par l'historiographie coloniale (Terrasse, 1952), est un Maroc divisé entre deux aires : une aire du pouvoir et une aire d'anarchie. La première est sous la domination du makhzen, qui est une coalition d'intérêts, alors que la deuxième est contrôlée par les tribus qui s'entredéchirent et sont incapables de se réunir et de s'organiser pour affronter l'exploitation du makhzen. L'histoire du Maroc selon cette vision serait une histoire de conflits infinis entre des tribus en révolte permanente pour défendre leur indépendance et un makhzen cherchant à leur imposer son autorité. Et derrière cette opposition, il existerait une autre opposition, de nature sociale et ethnique plus profonde encore, entre les Arabes et les Berbères. Henri Terrasse parle, dans ce cadre, de la religion au Maroc et présente le pays comme

celui où l'islamisation n'a été que de façade et n'a pas réussi à unifier les composantes de la société marocaine. L'islam des Berbères, tel que décrit par Terrasse, est une coquille fragile à l'intérieur de laquelle ceux-ci avaient gardé vivaces leurs croyances païennes originelles. Le conflit entre le makhzen et les tribus, selon Terrasse, n'est pas seulement un conflit entre l'administration et les tribus insoumises, il est aussi le prolongement d'une profonde et ancienne résistance de l'élément berbère à la civilisation arabo-islamique étrangère. La résistance des Berbères dans leur région au makhzen et à son administration est aussi, pour Terrasse, une résistance des coutumes traditionnelles locales face à la loi islamique (Terrasse, 1952 : 412, 418, 433). Le Maroc décrit par Terrasse est un pays très renfermé sur lui-même. C'est un pays qui n'a connu aucune évolution et qui est arrivé au vingtième siècle avec son système monarchique islamique hérité du Moyen âge (Terrasse, 1952 : 361).

L'historiographie coloniale portait sur le contenu de ce qu'elle appelait l'« islam marocain » ainsi que sur les forces qui composaient le champ religieux marocain.

Elle a ainsi mis en valeur la hiérarchie des croyances religieuses dans l'islam marocain en insistant particulièrement sur l'opposition entre l'enveloppe et le contenu de cet islam. « Quand on connaît l'Islam marocain, dit Michaux Bellaire, on se rend compte qu'il est surtout constitué par le culte des marabouts locaux et par une quantité de rites superstitieux qui n'ont pas grand-chose de commun avec la révélation. On pourrait dire que les Berbères du Maroc sont encore aussi loin du Dieu Unique de l'Islam que les Arabes d'Arabie l'étaient de Allah Tahala avant le prophète » (Michaux Bellaire, 1928 : 492). Face à cet islam populaire des campagnes et de la majorité des Marocains, en particulier des Berbères qui avaient trouvé dans les saints l'incarnation des anciens dieux païens, il y a, selon Bellaire, un autre islam, l'islam orthodoxe des élites citadines et du makhzen, un islam formel, abstrait et surtout la « religion de la minorité arabe des envahisseurs ».

L'approche anthropologique la plus ancienne, qui fut appliquée de façon systématique aux phénomènes religieux, mettait l'accent sur les notions d'origine et de survivances. Cette approche évolutionniste dominait les études anthropologiques en général et celle de la religion à la fin du XIXe siècle et au début du XXe. Doutté (1867-1926) est le premier à avoir appliqué cette approche à « l'islam marocain ». Selon lui, l'un des traits essentiels de l'islam est qu'il « imprègne profondément de son caractère religieux toutes les manifestations sociales de ses sectateurs ».

Le droit, la morale, l'organisation politique de la société, la guerre, etc., tout cela est religieux. L'islam envahit la vie publique et privée : « Le musulman strict est astreint à des obligations multiples : non seulement les prières rituelles se renouvellent tout le long de la journée, mais ses paroles, ses gestes, ses pas sont soumis à une multitude de règles… » (Doutté, 1908 : 8) Ce postulat est fondé sur la structure sociale des sociétés primitives et traditionnelles. Comme dans toutes les sociétés peu différenciées, où l'individu est soumis au groupe, l'islam domine la vie sociale. Cependant, Doutté recourt à un autre postulat qui contredit le précédent : « C'est une remarque devenue banale qu'une religion n'en supplante jamais entièrement une autre, mais qu'elle se l'assimile qu'en partie […Si] terrible que soit la force de nivellement de l'islâm, il n'a pas totalement anéanti les anciens cultes ; si les croyances ne nous sont plus directement connues, les rites ont souvent persisté, tantôt déracinés, gisant à côté du culte orthodoxe, relégués dans les pratiques méprisées des femmes et des enfants, tantôt incorporés et fondus dans le culte musulman lui-même » (Doutté, 1908 : 15). La question est de savoir ce qui reste des anciens cultes, des pratiques et croyances religieuses antérieures à l'islam. La préoccupation centrale, d'un point de vue évolutionniste, concerne les survivances païennes dans les pays musulmans. Cette approche oriente la démarche de Doutté et influence son choix des phénomènes religieux à étudier. Elle privilégie les rites et croyances antiques et permet de montrer comment certains de leurs aspects sont islamisés et comment d'autres, survivances, débris, vestiges, etc., échappent toujours à la vague d'islamisation. Sur les pas de Frazer, Tylor, et d'autres, Doutté rattache les faits localement observés (lois de la magie, transfert du mal, usage des chiffons et des nœuds…) à une pensée universelle (Doutté, 1908 : 27-50, 496-525, 540 ; 1905 : 57-108).

La même approche se retrouve chez d'autres chercheurs contemporains. Dans ses travaux sur l'origine de la religion des Berbères, René Basset considère les cultes de montagne, de rocher, de grottes, d'astres, des rois, etc. (Basset, 1910) Il voit, par exemple, dans les fêtes saisonnières les traces d'un culte naturiste. Ces fêtes « semblent d'autant plus anciennes qu'elles sont pratiquées sans l'intervention de ministres spéciaux, qu'elles ne sont point célébrées dans les mosquées, mais près des tombeaux des marabouts populaires, qu'elles s'adressent à des formes invisibles et non à des personnalités sacrées. Les principales sont celle d'*Ennaïr*, décisive pour toute l'année ; celle de l'ansera qui peut être appelée fête de l'eau, celle de l'achoura. Mais il est à remarquer que les traits qui caractérisent ces fêtes, renaissance ou mort de la végétation,

purification par le feu ou l'eau, n'ont rien de particuliers aux Berbères et qu'on les trouve chez les populations les plus diverses » (Basset, 1910 : 32). Emile Laoust a également étudié différents rituels privés liés aux maladies, à l'habitation, et des rituels collectifs comme les carnavals et les feux de joie. Il les envisage aussi comme des débris d'antiques cérémonies. (Laoust, 1921 : 254).

Alfred Bel, qui a publié un ensemble de conférences sur l'islam dans un livre sous le titre « *La Religion musulmane en Berbérie, Esquisse d'histoire et de sociologie religieuses* », reproduit l'ensemble des thèses partagées par les ethnologues et les historiens sur les différentes composantes de cet « *islam marocain* »[1].

L'étude de Alfred Bel commence par une présentation de ce que l'auteur pense être les croyances originelles des Berbères de l'Afrique du Nord. Elle passe ensuite en revue l'histoire des dynasties au Maroc depuis l'entrée de l'islam jusqu'à la fin du XVIe siècle. Elle se termine par un exposé sur l'histoire religieuse du Maroc durant les siècles suivants avec une description détaillée du phénomène du *charaf* et de l'expansion du soufisme dans la société marocaine du XVIe siècle.

L'une des principales références sur l'histoire de l'Islam au Maroc pendant le Protectorat, ce livre fut utilisé par l'administration coloniale dans la formation des officiers des Affaires indigènes. Il reste à ce jour l'une des sources les plus citées dans les travaux sur l'histoire religieuse du Maroc. Les théories ethnologiques de Lévy-Bruhl sur la « mentalité primitive » et de James Georges Frazer sur la hiérarchie des croyances religieuses et sur le totémisme et la magie, dominantes à l'époque, sont très présentes dans la description d'apparence objective de l'histoire religieuse du Maroc esquissée par Alfred Bel. La définition que donne ce dernier de l'« islam marocain» est une illustration de l'influence de ces théories « L'Islam malgré son monothéisme sévère, dit Alfred Bel, n'a pas plus aboli que ne l'avait fait le christianisme avant lui, le vieux concept religieux des Berbères. Aujourd'hui, comme hier, le trait dominant des idées religieuses des Indigènes de l'Afrique du Nord est la

1. Ce livre est en fait le premier volume d'une triade dont l'auteur envisageait de consacrer le deuxième volume à la présentation de « l'islam tel qu'il s'offre à nous dans la vie religieuse des musulmans orthodoxes ou sunnites» et le troisième volume aux « survivances qui, dans l'islam comme dans les deux autres religions monothéistes, nous reportent à un très lointain passé, antérieur ici à l'arrivée de la religion musulmane »[1]. Seul le premier volume fut accompli ; il a été consacré à l'histoire de l'islam au Maroc depuis son avènement jusqu'au vingtième siècle. L'auteur essaie d'y retracer les interférences entre les croyances religieuses et l'évolution historique de la société marocaine.

croyance générale que le monde est peuplé d'esprits, mauvais et bons, qui peuvent prendre des formes variées, se loger de façon plus au moins temporaire dans des pierres, des arbres, des animaux, des êtres humains (…) c'est une croyance assez commune à l'humanité primitive et que la science des religions appelle aujourd'hui l'animisme. On peut penser, avec vraisemblance, que les modernes berbères ont hérité ce concept religieux de leurs lointains ancêtres païens. Cette vieille croyance aux démons, aux puissances mystérieuses et innombrables, expliquerait assez la mention que font quelques auteurs anciens, à propos de divers groupes berbères, de cultes de montagnes et de pierres, de sources et de rivières, d'arbres et d'animaux comme le taureau, le bélier, le serpent, etc. » (Bel, 1938 : 75) «Comme chez tous les primitifs, ajoute Bel, magie et religion se mélangeaient de façon intime. Et c'est dans cette uniformité fondamentale de l'esprit religieux que l'on pourrait trouver les traits communs du tempérament religieux des Berbères (…) dans sa complexité, la religion des Berbères nous apparaît chargée de nombreuses survivances païennes faites de rites magico-religieux, dont les plus abondants et les plus curieux relèvent de cérémonies agraires » (Bel, 1938 : 72, 76). « Credo monothéiste de l'Islâm primitif, contre la trinité chrétienne, avec l'idée très floue de la prédestination – le *mâktûb* populaire – législation cultuelle dans le *madhab* mâlikite, croyances et pratiques du sûfisme, tel est l'ensemble qui a fini par constituer la religion musulmane des Nord-Africains. Ce n'est pas encore tout, précise Bel, cet ensemble s'est superposé aux pratiques de la magie, qui n'est du reste pas absente du tout premier islâm, mais qui a pris en Berbérie une particulière extension jusque dans des cérémonies proprement islamiques ; il n'a pas non plus entièrement refoulé les survivances magico-religieuses de l'antiquité berbère […] Ces survivances païennes, dans les manifestations auxquelles elles donnent lieu, ont elles-mêmes emprunté parfois des formules ou des usages, tant à l'Islâm primitif qu'à l'Islâm mystique » (Bel, 1938 : 406).

L'histoire religieuse du Maroc et son histoire politique sont liées chez Alfred Bel. La religion est même présentée comme la clef de l'histoire politique du pays. L'histoire de la Berbérie musulmane, durant les treize siècles écoulés, depuis la conquête arabe, selon Bel, est la confirmation d'un fait essentiel : « l'Islâm étant une religion d'Etat, le souverain de l'Etat est d'abord le gardien de la constitution religieuse, au nom de laquelle il gouverne : d'où il découle que tout mouvement politique contre le gouvernement se fonde plus au moins sur la religion » (Bel, 1938 : 400). Bel précise encore : « Cette islamisation, qui avait

jusque-là rencontré la résistance des Berbères, semble dès lors être accueillie avec sympathie par un grand nombre d'entre eux. C'est en effet au nom de l'Islâm, désormais, qu'ils vont chercher leur indépendance, accomplir leurs plus redoutables soulèvements, d'abord dans les schismes, plus tard dans la prétendue orthodoxie » (Bel, 1938 : 401). L'histoire religieuse du Maroc explique ainsi toute l'histoire politique du pays : « C'est autant par désir permanent de se soustraire à l'autorité gouvernementale que par besoin religieux inné chez eux, que les Berbères vont entrer dans les schismes de l'Islâm, adhérer aux réformes religieuses qu'on leur prêche et qui peuvent leur permettre de s'affranchir du gouvernement du moment, surtout si la puissance et l'autorité de celui-ci semblent fléchir. On ne saurait expliquer autrement la plupart des bouleversements politiques et religieux qu'a subis la Berbérie, depuis l'Islâm, et notamment le kharijisme au VIIIe siècle, le chiisme au Xe, l'ach'arisme almohade au XIIe, le chérifisme maraboutique au XVIe et, dans cet ordre d'idées, que penser du mouvement wahhabite qui s'esquisse sous nos yeux, au XXe siècle » (Bel, 1938 : 112).

Nous retrouvons là, à travers cette description de « La Religion Musulmane en Berbérie », le cadre théorique commun à l'ensemble des études coloniales sur l'histoire religieuse du Maroc. C'est un cadre qui a été élaboré par les ethnologues, les historiens et les sociologues durant la première moitié du XXe siècle.

Toutes ces études évoquaient la présence au Maroc de deux islams : l'islam formel des villes et des Arabes, l'islam de l'élite des oulémas, et l'islam populaire des campagnes et des Berbères au substrat païen et magique. Ce dernier n'aurait de l'islam que l'apparence qui cacherait en fait la vitalité des anciennes croyances païennes. Il importe de noter à ce propos la grande influence des travaux effectués en Algérie dans le domaine religieux, notamment ceux de Rinn (Rinn, 1884) et de Depont et Coppolani (Depont, Coppolani, 1897), sur les études menées au Maroc sur la religion. Cette influence est perceptible à travers l'image que les premiers prospecteurs, venus d'Algérie, avaient faite du Maroc et selon laquelle le pays était divisé sur le plan religieux notamment. Image que les ethnologues, sociologues et historiens allaient perpétuer après eux dans leurs différents écrits. Les principaux traits de cette image ont été dessinés en Algérie avant d'être appliqués au Maroc par les experts français, militaires, administratifs et scientifiques versés dans l'étude des coutumes et des traditions des Marocains (Burke III, 1973 : 175-199). A l'opposition entre Blâd al-Makhzen et Blâd Siba, entre les Arabes et les Berbères correspondait, sur le plan religieux, l'opposition juridique entre

le *char'* et l'*urf,* et l'opposition dogmatique entre l'islam des villes, l'islam des Arabes et l'islam de la campagne, l'islam des Berbères.

Westermarck (1862-1936) n'échappe pas totalement aux postulats évolutionnistes (Westermarck, 1935 : 7, 178, 183-185). Cependant, ses recherches sont plus centrées sur ce qu'il appelle « religion actuelle », entendre par-là la religion telle qu'elle est pratiquée par les Marocains. Influencé par l'empirisme de l'école philosophique anglaise, il accorde à la religion des générations disparues, la religion perdue, une place secondaire. Ce changement d'approche des croyances et des coutumes joue un rôle primordial dans l'émergence d'un intérêt pour la pratique de terrain. Westermarck se démarque des études spéculatives et conjecturales et aussi des études orientalistes fondées sur la tradition écrite. Il restreint explicitement l'objet de son œuvre à la religion et à la magie populaires des Marocains et ne traite qu'occasionnellement de l'Islam savant. Son objectif principal est de rendre compte de façon systématique de ce qu'il a vu et écouté des lèvres des indigènes (Westermarck, [1926]1968 : 8-34). Le point de vue empiriste de Westermarck, son intérêt pour le sens actuel, l'abandon relatif des théories sur les origines des phénomènes culturels vont de pair avec la place centrale accordée aux informateurs et à la pratique du terrain. Il soutient, à plusieurs reprises, qu'une description externe des faits est insuffisante, que les faits restent insignifiants jusqu'à ce que les indigènes les expliquent, leur donnent un sens. L'étude de la baraka illustre sa démarche. Pour définir son domaine, il identifie les personnes, les animaux, les arbres, les plantes, les lieux, les objets, les astres, les jours, les périodes, réputés posséder la baraka. En tête des personnes, il y a le Prophète, puis ses descendants (*chorfa)*, le sultan et les saints. La baraka est attribuée à d'autres personnes comme les vieillards, l'étranger, le marié et la mariée, les idiots et les déments (Westermarck, [1926]1968, vol i : 35-146 ; 1935 : 111-148). Devant un si large domaine couvert par la baraka, il note qu'il est parfois impossible de distinguer, comme le fait Durkheim, entre le sacré et le profane. L'attitude religieuse majeure des Marocains est ainsi résumée : ils s'efforcent de bénéficier de la baraka et d'échapper au mal (*lbâs*) (Westermarck, [1926]1968, vol i : 261). C'est l'opposition entre baraka et *lbâs*, clé de lecture de la pensée religieuse et magique des Marocains, qui structure les travaux de Westermarck. Les trois premiers chapitres de *Ritual and Belief* sont consacrés à la baraka : son domaine, ses manifestations et ses effets, sa vulnérabilité. Les chapitres suivants traitent des sources du mal (*jnouns*, mauvais œil, malédictions, sorcellerie). L'opposition baraka/*lbâs* structure surtout son

interprétation du rituel. Trois types de rituels sont étudiés : ceux célébrés suivant le calendrier musulman, ceux en rapport avec le calendrier julien – pour la majorité des rites agraires – et les rites de passage : naissance, circoncision, mariage, mort. Tous ces rituels sont systématiquement interprétés en fonction de l'opposition baraka/ lbâs. Chaque rituel est composé de rites au moyen desquels les gens s'attirent la baraka et d'autres au moyen desquels ils conjurent le mal.

Il faut rappeler que la majorité des études ethnographiques ne s'inscrivent pas toutes dans un cadre théorique explicite. Il y a les études ethnographiques générales où les pratiques religieuses sont décrites à côté d'autres pratiques sociales et culturelles. Souvent la description donnée dans ce genre d'études est superficielle et ne retient que les rites exotiques (Biarney, 1924 ; Bourrilly, 1932). Une autre catégorie est celle des études qui prenait comme objet d'étude un rituel religieux ou une organisation religieuse : sainteté, culte des saints, confrérie… (Dermenghem, 1954 ; Brunel, 1926, 1955) Jaques Berque occupe une place à part dans l'héritage colonial et post-colonial. Ses travaux portent sur différents aspects de la vie religieuse communautaire et de l'histoire sociale et religieuse. Il ne s'est pas limité, dans son travail de terrain, à rapporter les pratiques rituelles, mais il les a décrites en les rattachant aux structures et aux activités sociales, politiques et économiques communautaires (voir infra).

Le choix des phénomènes religieux à étudier était en grande partie orienté par une division du travail entre la tradition orientaliste, qui étudie l'islam, sa civilisation et ses institutions, et l'ethnologie, qui s'intéresse à la religion dite populaire. Dans le premier cas, l'écrit est privilégié, dans le second c'est l'oralité et le gestuel qui s'imposent. On a reproché aux ethnologues de la période coloniale d'avoir négligé des rites comme la prière et le sacrifice musulman qu'ils ont associés aux villes et à l'islam de la haute culture, et d'avoir concentré leurs recherches sur les jeux et mascarades, considérés comme des rituels païens et antéislamiques. Inspirée par l'idéologie de l'islamisation superficielle de l'Afrique du Nord, la recherche d'une religion berbère perdue rendait invisible tout ce qui rappelle l'islam orthodoxe. La littérature coloniale sur le religieux était, pour ainsi dire, hantée par la découverte (et la répétition) des oppositions, notamment celles entre l'islam formel et l'islam populaire, l'islam des villes et l'islam de la campagne, entre l'islam de l'élite et l'islam du peuple.

L'historiographie coloniale s'était aussi beaucoup intéressée aux forces religieuses du Maroc de l'époque. L'accumulation des données et du savoir sur les principales composantes du champ religieux avait conduit à l'élaboration de théories portant sur le sultan et sur la nature de son pouvoir – Etait-il politique, religieux ou les deux à la fois ? – ainsi que sur la place des oulémas et la nature de leur institution en comparaison avec l'organisation cléricale dans les pays chrétiens, sur les *chorfa* et leur statut social, que l'on interrogeait à la lumière du statut de la noblesse dans la société européenne du Moyen-âge, et sur la place des saints dans la société marocaine, dont on voulait faire un contre-poids face au makhzen et aux oulémas.

Les oulémas, les chorfa, les saints et le sultan, en sa qualité d'imâm et de détenteur du pouvoir religieux, ont fait l'objet de plusieurs études et monographies qui visaient à en saisir le poids et le pouvoir politique. Les oulémas ont été présentés comme faisant partie du makhzen et le sultan/imâm comme un «empereur» et un « Pape », détenteur à la fois du pouvoir temporel et du pouvoir religieux à l'image des Rois d'Europe au Moyen-âge. On distingua en même temps le pouvoir temporel du sultan de son pouvoir religieux, le premier ayant été considéré limité à l'espace du pays makhzen, c'est-à-dire aux villes et à leur environnement, et le second tenu pour un pouvoir symbolique dont la reconnaissance ne se traduit pas par la soumission au makhzen. Eugène Etienne, le chef de fils du « parti colonial » à Paris, fera de cette thèse un argument pour dire que le sultan du Maroc n'est qu'un chef religieux dont l'autorité se limite à un tiers du pays et le Marquis de Segonzac en tirera profit pour affirmer le caractère théocratique du sultanat et pour dénoncer l'autoritarisme du makhzen par opposition aux « assemblées démocratiques berbères » (de Segonzac, le Marquis, 1910). Cette conception du sultanat était partagée par plusieurs auteurs, mais c'est Michaux Bellaire qui en est le théoricien et le propagateur principal. Celui-ci opposait le Maroc officiel, le Maroc diplomatique d'Algésiras, au Maroc profond des tribus et des forces locales. Le premier Maroc est celui du makhzen et celui-ci est, selon Bellaire, un syndicat des vainqueurs descendants des envahisseurs arabes. A la tête de cette coalition d'intérêts on trouve le sultan tandis et à sa base les tribus arabes qui constituent l'armée du sultan. Entre la tête et la base on trouve les ministres et les gouverneurs, qui représentent le pouvoir «laïc», et les oulémas et les chefs de zawiyas makhzéniennes, qui représentent le pouvoir religieux. Le makhzen en fin de compte réunit deux pouvoirs, l'un « laïc » et l'autre « religieux », les deux pouvoirs étant entre les mains du sultan. Michaux Bellaire insista, d'autre part, sur

le caractère despotique et étranger du sultanat au Maroc (Michaux Bellaire, 1909 a : 1-43, 1927 : 293-312, 1909 b : 313-342.).

Edmond Doutté et Eugène Aubin ne partageaient pas cette définition du sultanat marocain. Le premier attira l'attention des décideurs politiques sur l'invalidité de la position précédente et mettra l'accent sur l'importance de la *bay'a* dans le système politique marocain et par conséquent sur l'impertinence de l'opposition entre Blâd Siba et Blâd al-Makhzen, car tout le pays obéit, à des degrés divers, au Makhzen. Edmond Doutté dénonça également l'inanité de la tentative d'élaboration d'une carte du Maroc distinguant les zones relevant de l'autorité du pouvoir des zones qui lui seraient insoumises parce que, dit-il, la conception de l'Empire en islam, basée sur la notion de *bay'a* est totalement différente de la conception européenne de l'Empire, basée sur la territorialité (Doutté, 1901 : 171). Doutté écrira un texte sur le sultanat en 1909 où il réaffirmera ses thèses pour mettre en garde contre la politique dite des tribus qui négligerait l'autorité du sultan ou qui sous estimerait le soutien de l'ensemble des populations à celui-ci (Doutté, 1909).

Cette même conception du sultanat est défendue par Eugène Aubin qui définit l'Etat marocain comme une fédération unifiée par l'islam et l'autorité du sultan en dépit des conflits entre le pouvoir central et les tribus au sujet des taxes et des impôts, car si certaines tribus ne s'acquittaient pas des taxes et impôts cela ne voulait pas dire qu'elles ne reconnaissaient pas le sultan/imâm (Aubin, 1903 : 238-239, 241). Le sultan décrit par Eugène Aubin est un commandeur des croyants, imâm et charif, occupant la place centrale dans un système politique dont l'équilibre dépend de sa double fonction de prince et d'imâm à la tête d'une société composée de croyants et de sujets.

Les historiens et les sociologues coloniaux se sont également adonnés à l'étude du phénomène maraboutique au Maroc. En 1923, après avoir constaté le manque de connaissance sur les confréries et les zawiyas marocaines, Michaux Bellaire, lançait un appel à l'adresse des élèves officiers du cours des Affaires Indigènes du Maroc pour investir ce domaine[2]. Plusieurs agents de l'administration, civils et militaires, se sont

2. « Il faudrait, dit Edouard Michaux-Bellaire, que nous puissions arriver, par une collaboration méthodique, à réaliser une œuvre comme celle qui a été accomplie pour l'Algérie par le Commandant Rinn, par Depont et Coppolani, par le Colonel Trummelet et par d'autres ; pour le Soudan par le Capitaine interprète Marty. Cela n'est pas un travail de quelques semaines ; mais, si chacun étudie avec soin sa région, le groupement de toutes ces études particulières permettra de

penchés par la suite sur l'étude du phénomène maraboutique laissant derrière eux d'innombrables monographies et aussi des fresques générales comme l'*Esquisse d'Histoire religieuse du Maroc* de Georges Drague (Pseudonyme du capitaine Georges Spillmann) qui constituent toujours des sources inépuisables sur les zawiyas marocaines.

Trois thèses sont communes à toutes ces études ; elles se déclinent comme suit :

– celle de l'opposition entre l'islam fiqhiste (de fiqh) et l'islam soufi. Il y aurait d'un côté les *fuqaha* et le fiqh et, de l'autre côté, le soufisme et les saints. Et derrière cette opposition, il y aurait trois autres, l'une d'ordre socio-spatial entre la ville et la campagne, la seconde de nature sociologique de classe entre l'élite et le peuple, et la troisième de type ethnique entre les Arabes et les Berbères ;

– celle selon laquelle les saints dans l'islam marocain maraboutique sont les figures des anciens dieux païens des Berbères avant l'islamisation de la Berbérie. Le soufisme musulman d'origine oriental ne serait en fait que la couverture qui cache la vitalité des croyances locales anciennes ;

– celle qui veut que le soufisme marocain soit l'une des manifestations de l'esprit d'indépendance des Berbères.

L'appréhension du rôle de la zawiya comme une force politique et de la politique du makhzen vis-à-vis de cette force, à travers l'histoire, était le principal objectif de toutes ces études. En incitant ces zawiyas et les encourageant, l'administration du Protectorat pensait au rôle qu'elle devrait leur réserver dans le cadre de sa politique indigène.

L'historiographie coloniale rencontra le fait charifien quand elle s'est mise à écrire l'histoire politique du Maroc, notamment à travers l'histoire des dynasties charifiennes, saadienne et alawite. L'intérêt fut porté en particulier à la « vague charifienne » que le Maroc a connue à partir du XVe siècle pour expliquer ses causes et connaître ses conséquences sociales et politiques. Toutes ces études avaient insisté sur l'importance sociologique et politique du fait charifien. Toutes avaient également considéré les chorfas comme s'ils formaient une «aristocratie religieuse » ou une «noblesse religieuse» (Erckmann, 1885 : 156, Drague, 1951 : 54 ;

---

constituer un travail d'ensemble du plus grand intérêt et d'une très grande utilité pour la politique indigène.» Les principales thèses de Michaux Bellaire sur les zawiyas au Maroc sont contenues dans les textes suivants : « Essai sur l'histoire des confréries marocaines », in *Hesperis*, I, 1921, pp. 141-158. « Les confréries religieuses au Maroc », *Archives marocaines*, XXII, 1927, pp. 7-86

Bel, 1938 : 433 ; Salmon, 1905 : 169) à l'image de la noblesse dans l'Europe médiévale en raison, comme l'affirme Abdallah Laroui, de deux caractéristiques communes aux deux classes : la naissance et la non productivité. Les chorfa du Maroc comme la noblesse européenne vivaient à la charge de la société (Laroui, 1977 : 92-93).

Alfred Bel lie l'expansion du charifisme au Maroc au soufisme et à l'idée du Mahdi. Il dit à ce propos : « Or le Mahdi, dont la prochaine venue est annoncée par les soufis berbéro-arabes […] devant être de la postérité de 'Ali et de Fatima, la fille du Prophète, on imagine tout de suite le prestige que cela donnait aux descendants du Prophète. Il n'en faut pas plus pour expliquer l'autorité qu'en retirèrent dès lors les charifs et pseudo-charifs, pour prévoir le rôle important qu'ils allaient jouer sur la scène religieuse, politique et sociale, à partir du XVe-XVIe siècle dans la Berbérie occidentale » (Bel, 1938 : 354).

Georges Salmon, de son côté, s'est intéressé aux généalogies charifiennes à travers *Kutub al-'Ansâb*. Ces livres de généalogie au nombre impressionnant constituaient pour lui une source importante pour l'étude du rôle social du charaf et du pouvoir du cette noblesse de sang dans la société marocaine. En reprenant les principaux livres de généalogie, il a aussi essayé de reconstituer la distribution géographique du *charaf* et le pouvoir des *chorfa* sur le plan local.

Ce sont des chercheurs anglo-saxons qui, quelques années après l'indépendance du Maroc (1956), vont renouveler de façon systématique l'approche théorique du religieux au Maroc. Gellner étudie les rapports entre la religion (la sainteté) et la politique dans une tribu agro-pastorale. La question pour lui était de savoir comment l'ordre était maintenu – avant le Protectorat – en dehors de l'intervention du gouvernement. La réponse résidait pour lui dans la structure segmentaire des sociétés tribales – l'ordre est maintenu grâce à l'équilibre et à l'opposition des groupes – et dans la fonction médiatrice des saints. Les saints étudiés sont des charifs, les Ihansalen, descendants du prophète. Pour Gellner, être saint consistait à accomplir un certain nombre de rôles. Il établit ainsi une longue liste comprenant les services accomplis par les saints. Parmi ces services, il y a la supervision des élections des chefs de tribus, la médiation entre les groupes en conflit, la protection des voyageurs. Les saints garantissent également le bon déroulement des serments collectifs et donnent la bénédiction (Gellner : 70-79, 150-154). La sainteté et les autres pratiques religieuses comme le serment collectif, etc., sont

expliquées en rapport avec les structures sociales. Peu de place est accordée aux croyances religieuses jugées relativement secondaires.[3]

En étudiant l'islam marocain, Geertz (1926-2006) ne s'est pas intéressé aux pratiques et croyances religieuses isolées, mais à saisir le tableau d'ensemble de cet islam marocain (Geertz, 1992 : 14-18). Pour lui, les frontières d'une religion – ou celles de ses variations – peuvent coïncider avec celles d'une nation, d'une culture nationale. Il y a une nation et un islam marocain – comme il y en a un indonésien – dont il situe la période de formation entre 1050 et 1450. Il insiste sur l'homogénéité culturelle du Maroc. Citadins et ruraux ne vivent pas dans des mondes culturellement différents. La société rurale et la société urbaine sont des variations d'un même système culturel. L'homogénéisation culturelle et religieuse est due à une interaction continue entre les cités et les tribus. Son étude, tout entière, est consacrée à la manière dont les Marocains – et les Indonésiens – ont imprégné l'islam de leurs caractères. « Peut être en est-il des civilisations comme des être humains : si grands soient les changements qu'ils connaissant par la suite, les traits fondamentaux de leurs caractères, on pouvait dire la structure des possibles entre lesquelles elles continueront toujours à évoluer, se décident dès cette période de malléabilité où elles se sont d'abord formées. » Dès le début, l'islam marocain était caractérisé par un rigorisme sans compromis, un perfectionnisme moral et religieux, un fondamentalisme agressif, une détermination à établir des croyances purifiées et uniformes à la totalité de la population. L'islam marocain est militant, rigoureux, dogmatique et plutôt anthropolâtre (Geertz, 1992, 22-26).

Le titre du livre d'Eickelman, *Moroccan Islam* (1976), laisse penser qu'il s'inscrit lui aussi dans un projet de construction d'une configuration religieuse globale. En fait, il s'agit plutôt d'une étude de l'islam tel qu'il est localement conçu et compris. Le travail de terrain fut conduit entre 1968 et 1970 dans une ville moyenne et ses environs. La ville a la particularité d'être le siège de la Zawiya Charqawiya et un centre régional de pèlerinage. L'analyse met l'accent sur le rôle des marabouts, sur l'idéologie du maraboutisme et sur des concepts, ne référant pas tous à la religion. C'est à travers ces concepts que les Marocains (et non seulement les habitants de Boujad) conçoivent la réalité sociale : la

3. Raymond Jamous reproche à Gellner de ne retenir de la notion de baraka que son aspect fonctionnel et non sa valeur idéologique. Comme lui, il étudie, dans une tribu rifaine, la place des chérifs comme médiateurs dans les conflits sociaux. Mais contrairement à lui, il approche la baraka comme une idéologie, un ordre de valeurs, un ensemble de croyances et de comportements inscrits dans les relations sociales (Jamous, 1981).

volonté de Dieu/*mektoub*, la pudeur (*hechma, hya*), la raison (*'aql*), la compulsion (*'ar*) et l'obligation (*haqq*).

A la même période (1967 et 1968) Crapanzano étudie la confrérie des Hmadcha dans la ville de Mekhnès et ses environs (massif de Zerhoun). Les adeptes de cette confrérie se considèrent et sont considérés comme guérisseurs, et c'est cette caractéristique qu'il se propose d'étudier. « Le dispositif hamadsha sera dès lors considéré comme un système thérapeutique. La thérapie sera envisagée comme un ensemble structuré de procédés de réadaptation d'un individu souffrant d'une incapacité… » (Crapanzano, 2000 : 32) En plus de l'analyse détaillée de l'organisation sociale de la confrérie (moqadem, adeptes et sympathisants), de ses finances, de ses cérémonies (litanies, transe, danse…), il consacre une analyse détaillée à la théorie et au processus thérapeutique : comment se fait le choix d'une thérapie, la symptomatologie, le diagnostic, l'explication des maladies en rapport notamment avec les djinns, les rites de guérison (*hadra*, danse extatique ; *ziara ;* sacrifice…)

Le choix des objets d'étude tels que la confrérie, le culte des saints, l'islam populaire, etc., semble être un choix conservateur. Cependant, il y a maintes innovations à noter et qui ont plutôt trait à la construction de l'objet d'étude et à la dimension théorique et ethnographique de l'étude des phénomènes religieux. Les anthropologues américains, qui ont conduit leurs enquêtes de terrain au Maroc entre 1967 et 1974, ont examiné les phénomènes religieux à partir des approches les plus récentes en anthropologie. Il s'agit d'études détaillées (microscopiques si l'on veut) des différents aspects de la confrérie : histoire, structure spatiale, organisation interne, idéologie religieuse et pratiques rituelles. Une autre innovation qui mérite, elle aussi, d'être rappelée, c'est la dimension des groupes étudiés : petites villes ou villes moyennes (Séfrou, Boujad, Meknès, etc.) Ceci s'inscrit dans une dynamique qui a amené plusieurs anthropologues à travailler sur/avec des communautés urbaines plus complexes que les communautés tribales et rurales. Cependant, la comparaison entre religiosité urbaine et religiosité rurale est quasi inexistante.

Le « conservatisme » au niveau du choix des objets s'applique aussi, en grande partie, aux anthropologues marocains. En considérant les travaux anthropologiques des deux dernières décennies, on constate que les phénomènes religieux étudiés semblent être les mêmes que ceux de l'anthropologie coloniale : confrérie, sacrifice, mascarade, culte des

saints, rites de passage, voyance, etc. Cependant, là aussi le changement porte davantage sur la dimension théorique que sur l'objet. Mettant l'accent sur des processus sociaux concrets et sur leurs cadres culturels de référence, les problématiques et les approches anthropologiques actuelles permettent de reconstruire autrement les objets 'traditionnels' de l'anthropologie religieuse (Pascon, Tozy 1984, 1986 ; Hammoudi, 1988 ; Rachik, 1990, 1992 ; Naamouni, 1993 ; Bourqia, 1996 ; Mahdi, 1999). Il faut aussi remarquer que les approches anthropologiques ont tendance à privilégier les pratiques collectives. Et souvent lorsque des pratiques individuelles sont décrites, elles le sont à titre d'illustrations des pratiques collectives. L'essai de Jean-Noël Ferrié sort de ce cadre traditionnel en conduisant une recherche auprès d'une trentaine de Marocains et de Marocaines à Marseille et à Casablanca (1990-1992) où il s'est intéressé à « deux ordres de pratiques : le respect des présuppositions de l'islam … – jeûner durant le mois de Ramadan, ne pas consommer le porc, ne pas boire de l'alcool, ne pas avoir des relations sexuelles en dehors du mariage – et la prière de demande, c'est-à-dire l'invocation de dieu pour lui demander quelque chose » (Ferrié, 2005 : 11).

L'intérêt des historiens pour l'histoire religieuse va se prolonger dans le cadre des recherches menées par les Marocains, une fois l'indépendance acquise, dans les domaines où la religion est pensée comme un révélateur des enjeux politiques. En dépit d'une critique idéologique virulente, les postulats épistémologiques ne vont être que faiblement remis en cause ; les mêmes thèmes développés par les prédécesseurs vont être à l'honneur : les confréries, la sainteté et les oulémas.

L'intérêt porté par les historiens marocains à l'histoire religieuse en tant que domaine spécifique et autonome est récent. Il s'est progressivement affirmé durant les deux dernières décennies avec l'augmentation du nombre d'études consacrées aux différents aspects de l'histoire religieuse du Maroc. L'histoire religieuse faisait, en effet, partie surtout de l'histoire générale et son approche se faisait à travers l'inclusion de l'histoire d'une institution religieuse ou par l'évocation du rôle joué par un savant ou un saint dans l'histoire politique d'une époque. La première étude historique consacrée par un historien marocain à l'histoire religieuse du Maroc remonte à l'année 1963, elle est consacrée à la Zawiya Dila'iyya et elle est l'œuvre du doyen des historiens marocains Mohamed Hajji. Durant vingt ans, entre 1963 et 1983, l'intérêt des historiens pour l'histoire religieuse a été relativement faible ; sur les soixante quatre études de diplômes de Hautes Etudes, soutenus en

histoire durant cette période on ne compte que six études d'histoire religieuse. Au cours des années quatre-vingt, les études sur l'histoire religieuse sont devenues de plus en plus nombreuses. Elle sont autant l'œuvre d'historiens (Farhat,1968 ; Taoufiq, 1984 ; Chadli, 1989…) que de sociologues (Pascon, 1984, 1988 ; Hammoudi,1980) et de littérateurs ou de philosophes (Miftah,1981 ; Sghier, 1988).

Le contenu de ces travaux est dominé par des études consacrées à la place de la zaouiya et du soufisme dans le champ de l'histoire religieuse du Maroc. Les corpus de jurisprudence, notamment les sommes de *nawazil* et des *fatawa* (al-Wancharissi, Ibn Sahl, Mahdi al-Wazzani, et d'autres), et la littérature hagiographique et généalogique, ont également fait l'objet d'un intérêt particulier dans ces études. Ces études d'histoire religieuse concernent trois époques de l'histoire du Maroc : l'époque médiévale, l'époque moderne et l'époque contemporaine. La période antéislamique est, en revanche, quasiment ignorée.

Le cumul des connaissances multidisciplinaires au sujet du soufisme, de la sainteté et du phénomène maraboutique a permis de saisir les différents aspects du phénomène que ce soit au niveau de la pensée (Mohamed Miftah) ou au niveau social et anthropologique (Paul Pascon, Abdallah Hammoudi) ou encore au niveau politique (Mohamed Hajji, Mohammed Kabli, Lhachmi Berradi, etc.) L'aspect événementiel de l'histoire de plusieurs zawiyas ainsi que les caractéristiques du soufisme Chadili-Jazouli, en tant que pensée intégrée dans la vie sociale des Marocains à certaines époques, sont aujourd'hui bien connus. Certaines de ces études ont mis en exergue les liens étroits entre la religion d'une part et les aspects sociaux, économiques et politiques d'autre part à travers l'étude de l'histoire de certaines zawiyas comme la Naciriya, la Wazzaniya ou la Samlaliya en utilisant certains concepts des sciences sociales comme le concept de capital symbolique.

La prise en charge de la religion par la science politique s'est faite dans le cadre d'une exégèse des fondements théologiques du système politique. On pourrait croire que *Le commandeur des croyants*, ouvrage emblématique de J. Waterbury était coupable de cette orientation et qu'il serait à l'origine d'une tradition politologique qui surdétermine la dimension religieuse du roi ; il n'en est rien, le titre du livre *Le Commandeur des croyants. La monarchie marocaine et son élite* ne correspond que partiellement au contenu qui s'évertue malicieusement à caricaturer le paradoxe de l'époque. Un monarque qui se donne pour

horizon de rattraper l'exemple de la Cinquième République française et qui manipule le religieux en conséquence.[4]

Ballottés entre une tradition française, attachée à la description des institutions politiques, la patine du temps faisant partie du décor historique, et la tradition anglo-saxone, soucieuse du détail empirique qui permet de réinventer les liens avec une tradition de la sainteté, les politistes marocains ont déployé leur activité intellectuelle plutôt dans le sens d'une nouvelle exégèse par réaction à un positivisme attaché au texte de la constitution marocaine. Cette activité visait à offrir un cadre analytique de la dualité d'un régime qui mobilise en même temps la Shari'a et le droit moderne. On a parlé à ce propos de droit politique, voire de droit califien (Agnouche, 1986). Les légistes étaient fascinés par le statut politico-religieux du Roi-calife et s'intéressaient à la relation de celui-ci avec la Ouma. Les politistes ont, par ce travail, contribué à asseoir la suprématie constitutionnelle de l'institution monarchique en prenant en charge l'explication de la dualité du référentiel doctrinal des lois fondamentales et en élargissant l'assiette interprétative du dispositif constitutionnel à la sphère théologique[5].Dans le registre du droit, c'est la théorie d'une constitution à deux étages qui a permis aux exégètes de prendre en charge la dimension autoritaire du pouvoir. Agnouche parle de l'étage supérieur qui exprime le droit califien et le consacre et l'étage inférieur qui crée le droit constitutionnel, c'est à dire l'ensemble des règles et de techniques juridiques permettant le jeu parlementaire, se situant uniquement au niveau du gouvernement et du parlement, ne jouissant que d'une suprématie relative... En fait, c'est au travers de l'article 19 que les politistes ont restauré le pouvoir « absolu » du commandeur des croyants. La lignée des chercheurs qui se sont essayés à un rapprochement entre la religion et l'organisation du pouvoir est relativement riche. Parmi les plus en vue, on peut citer Mohamed Moatassime et Abdellatif Mennouni[6] qui ont assis une doctrine de différenciation des normes en proposant une exégèse de l'article 19 de la Constitution.

---

4. J.Waterbury s'est expliqué sur ce titre lors de la présentation de la traduction officielle de son livre en arabe en 2006 à la faculté de Droit de Rabat

5. En droit constitutionnel marocain note Agnouche, le droit califien pré-existe au droit constitutionnel. Celui-ci fut le fruit de l'influence étrangère, de la modernité, à partir de la colonisation ainsi que la conséquence de la lutte qui opposa le Roi et l'élite nationaliste à la puissance coloniale. Quant au droit califien, il traduit l'histoire marocaine la plus lointaine et la plus ancrée dans les esprits et les mœurs.

6. Commentant le qualificatif de *amir al mûminin,* Mennouni note qu'il s'agit : « d'un des attributs fondamentaux de la royauté qui fait de son titulaire, le monarque, le support d'une légitimité religieuse ». (35)

Dans le domaine de la sociologie politique, l'intérêt pour la question religieuse a été initié par les travaux de Bruno Etienne, nommé professeur à Casablanca en 1978, dans un contexte dominé par le révolution iranienne, et par un regain d'intérêt pour le religieux à l'approche du début du quinzième millénaire de l'hégire.

Durant les années quatre-vingt-dix, la religion est devenue l'axe central de toute explication des enjeux politiques. En plus des travaux de Mohmed Tozy, de Mohamed Darif et de Mohammed El Ayadi, sur le mouvement islamiste, on verra fleurir des thèses sur la nature religieuse du système politique au point que la variable religieuse finira par masquer d'autres dynamiques en cours au sein du système politique.

Ainsi, derrière l'activité de recherche initiée par Bruno Etienne, la question de la religion est posée à travers deux questions :

– Une critique de la thèse du retour du religieux. Les recherches ont discuté l'idée du retour qui suppose une absence du religieux à un moment donné de l'histoire de ces pays. Pour elles, le fait que la recherche se soit désintéressée du phénomène religieux ne signifie pas que celui-ci avait disparu. Aussi ne fallait-il pas confondre ainsi la myopie des sciences sociales et les partis pris idéologiques des élites à un moment donné avec la réalité des sociétés.

– L'idée est que le Maroc est engagé dans un processus de sécularisation et que la religion malgré sa présence apparente est de plus en plus confinée dans un espace et temps circonscrits. Ses usages idéologiques n'engagent que ponctuellement les hommes de religion et passent souvent par des relais situés en dehors du champ religieux comme le droit, etc.

Les enquêtes sociologiques en général et celles portant sur la religion en particulier sont peu nombreuses. Concernant le Maroc indépendant, l'enquête la plus ancienne, menée par André Adam date de 1961 ne s'est intéressée qu'indirectement au religieux. Ce travail, relativement rudimentaire, a le mérite d'explorer les attentes des jeunes lycéens au lendemain de l'indépendance (cf. Rachik, 2000). A la fin des années 1990, Bruno Etienne initie, dans le cadre de son cours de méthodes de sciences sociales, deux campagnes d'observation sur les pratiques religieuses à Casablanca. Ce travail a permis de mettre en exergue les dynamiques religieuses en cours et surtout de traiter sur le même pied d'égalité les pratiques orthodoxes et les pratiques hétérodoxes. L'association d'une approche empirique et d'un référentiel théorique

« syncrétique webero-durkheimien » a donné lieu à une réhabilitation de l'observation *in situ* du religieux. Le *Maghreb musulman* (1979) sera le cadre de publication d'une série de textes qui couvrent un large spectre des pratiques religieuses. L'instrumentalisation du religieux dans le champ politique est esquissée à travers une description du processus de monopolisation de la production des valeurs symboliques par la monarchie (Tozy, 1981). L'observation de terrain a permis d'établir une cartographie de la sainteté à Casablanca. Dans les textes publiés « Magie et thérapies à Casablanca » et « Le glissement des obligations islamiques vers le phénomène associatif à Casablanca », Bruno Etienne affiche son projet de prolonger en les discutant les travaux de Gabriel Le bras[7]. Si la description des *ziara*s des saints et des pratiques magiques des voyantes s'inscrivaient dans la tradition anthropologique de l'observation de l'islam des marges, les descriptions des nouvelles formes militantes de religiosité annonçaient la naissance de l'islamisme politique. C'est dans ces textes qu'on a pu lire l'une des premières descriptions du profil d'un islamiste[8] (Clément, 1983). En fait le projet s'inscrivait dans une approche plus globale qui visait de rendre compte des liens qu'entretiennent le type de religiosité pratique et les rapports d'autorité dans le système politique.[9] (Etienne, 1983)

En 1984, dans le cadre de son travail de thèse, Mohamed Tozy reprendra certaines questions posées par A. Adam sur le rapport à la religion. Les conditions d'une comparaison rigoureuse n'étaient pas réunies, mais les réponses enregistrées permettaient quelques rapprochements. Alors qu'en 1962, l'enquête révèle que les répondants pensent que la religion était en crise, en 1984, les étudiants donnent une impression différente ; pour eux les jeunes sont de plus en plus pratiquants. Et même ceux qui pensent que la religion était en recul donnent des explications moins valorisantes pour la modernité et pour l'idée de progrès. Globalement, le problème pour eux se situe en dehors de l'islam qui ne peut pas être accusé d'être incapable d'évolution ; ils

7. « A partir d'une enquête de type européocentriste établie par G. Lebras nous avons essayé de vérifier si les cinq pratiques religieuses canoniquement obligatoires étaient assumées en commençant par la prière et l'aumône.» p. 235

8. « Les islamistes sont des musulmans qui, en général après une conversion brutale, décident de respecter rigoureusement ce qu'ils estiment être les principes de la loi. Ce projet individuel créateur d'une image positive de soi s'accompagne d'un projet social. », p. 251

9. Le travail présenté ici ne peut être compris que comme une partie d'un tout car il s'intègre dans un ensemble qui s'intitule : Les Arcanes du sultanat, essai d'interprétation de la monarchie marocaine.

incriminent pêle-mêle le colonialisme et la génération des pères (Tozy, 1984).

On assiste depuis le milieu des années 1990, à une multiplication relative des enquêtes sociologiques. En 1996, une enquête sur les pratiques et valeurs religieuses a été réalisée auprès de plus de 800 étudiants et lycéens de Rabat. Elle a été centrée sur l'expression religieuse de cette catégorie de la jeunesse, sur son rapport au sacré, à la famille, à la tolérance… (Bourqia, El Ayadi, El Harras, Rachik, 2000) L'enquête World Values Survey (WVS), conduite dans d'autres pays notamment européens, s'est déroulée au Maroc, en 2001, auprès de plus de 1200 personnes, âgées de plus de 18 ans. Le questionnaire comprend plusieurs axes dont un réservé à la religion et à la morale. Celui-ci comprend plusieurs questions relatives aux croyances (le bien et le mal, le paradis et l'enfer, l'âme…), la pratique religieuse, les rapports entre religion et politique, etc. En 2004, une équipe marocaine conduit la première Enquête nationale sur les valeurs (ENV), auprès de plus 1000 répondants âgés de plus de 18 ans. Quatre domaines ont été choisis : la famille, la tradition et la religion, la politique, le travail et les loisirs. Concernant le domaine religieux, les questions ont porté sur quelques pratiques religieuses, les sources d'information dans le domaine religieux, et le degré d'attachement à la religion et à la tradition (ENV, 2004). Les résultats et les conclusions de ces enquêtes seront examinés plus loin.

Les enquêtes par questionnaire permettent d'atteindre directement le « consommateur » du religieux. Les techniques d'enquête (observation directe et questionnaire) ne permettent pas de produire des données comparables. Ce qu'on gagne, avec le questionnaire en extension, on le perd en intensité. Cependant, la complémentarité entre les deux types d'étude, qualitative et quantitative, n'est pas négligeable. Sans les études qualitatives antérieures sur le religieux, notre questionnaire aurait peu de profondeur empirique. Les questions se sont en majorité inspirées des études qualitatives. Nous espérons aussi que les études quantitatives bénéficient aux études ethnographiques de la religion, non seulement en termes factuels mais aussi en termes d'approches, de suggestion de nouvelles pistes de recherche, etc.

2 – Défi de la mesure de la religiosité

Loin des affirmations générales sur l'avenir de la religion, sur le retour ou la sortie de la religion, nous avons opté pour rester très proches

de ce que les gens font et de ce à quoi ils croient lorsqu'il s'agit de religion ou de toute autre expression similaire. Nous avons déjà noté que le concept de religion renvoie à des phénomènes sociaux complexes. Les rites – prière, sacrifice, jeûne…– et les croyances – représentations, mythes, dogmes…– sont au centre des études sur la religion. Le concept implique aussi des organisations religieuses diffuses ou structurées, un personnel religieux qui renvoie à plusieurs types de statuts sociaux, depuis les spécialistes – 'alems et intellectuels – qui assurent le maintien et le renouvellement des idées et des pratiques religieuses, jusqu'au simple pratiquant, 'consommateur', en passant par les différents gestionnaires du culte, prédicateur, imam, etc. Par ailleurs, le choix des questions et des problématiques est tributaire du contexte sociopolitique. Sont mises en avant celles qui auraient un intérêt actuel, politique, scientifique, lucratif… Depuis quelques décennies, les études sur le fondamentalisme, l'islam politique, l'islam radical, etc., foisonnent. On s'intéresse davantage au « retour », au « réveil » de la religion, à la ré-islamisation de la société, aux aspects « pathologiques » de l'islam, à la violence, au jihad, etc. Le rôle du chercheur n'est pas de récuser ces thèmes qui ont leur place dans les études religieuses, mais de contribuer à un équilibre des objets d'étude qui permet de comprendre le rapport à la religion, dans une société donnée, sous ses différentes facettes et non seulement les plus effervescentes d'entre elles, les plus visibles, les plus affichées, les plus activées et, peut être, les plus sollicitées par les médias et le public occidentaux.

L'islam au quotidien, l'islam ordinaire, est le parent pauvre des études sur la religion. Nous avons montré que la religion ordinaire était réduite à la 'religion populaire' aux 'pratiques magiques', aux « cultes naturistes », etc. La présente enquête vise, tout en dialoguant avec notre héritage scientifique, à initier une socio-anthropologie des pratiques religieuses quotidiennes. Il faut encore rappeler que loin de nous l'idée de substituer un objet à un autre, ni de privilégier des pratiques dites orthodoxes au détriment de celles jugées hétérodoxes. Prendre en considération la prière, mais aussi le culte des saints, la voyance, les cérémonies du mariage et même les pratiques quotidiennes comme le fait d'écouter la musique, de regarder des films, d'aller à la plage, est une manière de rompre avec des divisions très artificielles des pratiques sociales des gens. Il est intéressant pour nous de savoir, par exemple, si la personne qui fait la prière, écoute ou non la musique et choisit ou non un type de musique, préfère ou non se rendre sur une plage mixte pour se baigner, visite ou non les sanctuaires des saints, etc. Les frontières entre

« religion savante » et « religion populaire », entre pratiques orthodoxes et pratiques hétérodoxes, entre pratiques sacrées et pratiques profanes, qui sont nécessaires quoique discutables sur le plan conceptuel, ne devraient pas systématiquement informer et orienter la construction de l'objet d'étude. Les pratiques se confondent au quotidien et il est temps de prendre, scientifiquement, en charge cette confusion. Sans vouloir choquer, citons à titre d'exemple les cas de gens qui prient et boivent de l'alcool, les gens qui ne prient pas mais vont de temps à autre à la Mecque. Le fait de prendre en compte ce changement de perspective a des implications sur le choix des dimensions du concept de religion et des indicateurs des pratiques et croyances religieuses.

Les définitions de la religion retiennent, dans leur grande majorité, deux dimensions constantes et essentielles : les croyances et les rites. La religion sera d'abord entendue comme un système de croyances – de valeurs, de représentations, de dogmes, de mythes…– et de rites – actes et paroles – visant à établir des relations entre les hommes et Dieu et, plus généralement, entre les hommes et des êtres et lieux sacrés.

Les rites

L'activité religieuse se traduit par des rites positifs (comme la prière et le sacrifice) ou négatifs (comme le jeûne). C'est au niveau de la dimension rituelle que les indicateurs sont nombreux et relativement simples à déterminer. Comparées aux croyances et aux sentiments religieux, les pratiques rituelles seraient plus faciles à observer, à décrire et à mesurer. Seulement, c'est au prix d'une réduction du comportement religieux à un acte observable de façon externe qu'on arrive à le décrire de manière plus simple – ou « mince » quand on pense à la description dense de Geertz. Le questionnaire exploratoire ne permet pas d'aller, en profondeur, au-delà de la mesure des fréquences des pratiques ; il ne permet pas de connaître de façon approfondie les significations et les motivations qui orientent les comportements religieux.

Le choix des indicateurs de la religiosité est fonction de la religion étudiée et de la manière dont elle est vécue et perçue. En Islam, la prière est un indicateur central (voir encadré : *salat*) Il est évident que plus un indicateur renvoie à une pratique religieuse centrale et complexe, comme la prière ou le jeûne, plus nous serons astreints à l'analyser en plusieurs aspects impliquant à leur tour des sortes de sous indicateurs. Nous touchons ici à une autre limite qui n'est pas cette fois-ci inhérente à l'outil de l'enquête mais à l'usage qui en est souvent fait. Dans plusieurs

enquêtes, les questions sur les pratiques religieuses restent simples et indépendantes. Une question sur la prière, une autre sur le *hijâb* et une troisième sur la polygamie, etc. Nous comprenons, pour avoir participé à des enquêtes similaires, les contraintes de toute enquête exploratoire dont l'objectif est d'avoir le maximum d'informations sur les valeurs et les pratiques religieuses. Notre étude n'y échappe que partiellement. C'est uniquement pour certaines pratiques, comme la prière, que nous avons à dessein multiplié les questions et les indicateurs. Ainsi, les questions portent sur les cinq prières quotidiennes obligatoires, les postures à observer, les prières surérogatoires, les manifestations individuelles et communautaires de la prière, l'âge à la première prière, l'influence – qui a poussé le répondant à prier et qui lui a appris les règles de la prière ?–, etc. L'objectif est d'avoir des informations complémentaires sur les différents aspects d'une même pratique religieuse.

Les indicateurs de la dimension rituelle permettent d'apprécier à la fois la fréquence et l'intensité de la pratique en question. La prière comprend les prières obligatoires (notamment les cinq prières quotidiennes) et les prières surérogatoires. L'intensité peut être mesurée en prenant en compte la pratique des différents types de prière. On n'aura pas seulement les pratiquants et les non pratiquants, mais en plus les différentes catégories de pratiquants selon les types de prière accomplis. Les pratiquants « ordinaires » seraient ceux qui se contentent des prières obligatoires.

Glock distingue les indicateurs de degré et les indicateurs de nature et pense que ceux-ci sont plus nombreux au niveau des croyances que celui du rituel. Dans la religion chrétienne, qu'il prend comme exemple, prier à genou ou debout, faire ou ne pas faire des génuflexions sont des indicateurs de nature qui permettent de classer autrement les pratiquants, c'est-à-dire non seulement selon la fréquence et l'intensité de la pratique mais aussi selon sa nature (Glock, 1971 : 53-54). Nous pensons que la distinction entre les croyances et les rites n'est pas absolue, que le lien entre eux n'est pas direct, qu'une même croyance peut se manifester dans différents rites et inversement. Mais nous pensons aussi que l'importance et la fréquence des indicateurs de nature au niveau du rituel dépendent de l'enjeu que représente un rite déterminé pour définir la communauté (ou les sous communautés) religieuse en question. Pour une religion donnée, la classification des pratiquants, la manifestation de leurs croyances ne peut se passer du rituel. En islam, la prière peut se faire les bras tendus et parallèles au corps (*sadl*) ou joints à la poitrine (*qabdh).* Un autre

indicateur de nature que nous avons utilisé concerne le costume et notamment le voile (*hijâb*).

Nous n'avons pas retenu en fin de compte des indicateurs qui, en dépit de leurs valeurs religieuses, ne sont pas discriminatoires c'est-à-dire qu'ils ne permettent pas d'établir une classification de la population concernée. Ces indicateurs référèrent à des rites pratiqués ou non par la quasi-totalité de la population. Par exemple, 99,1% des répondants célèbrent la fête du sacrifice. Inversement, le pèlerinage et la *'umra* ne concernent qu'une proportion infime de la population interrogée (respectivement 4,1% et 1,7%).

Les croyances

Nous venons de rappeler que ce que les gens font dans le domaine religieux est plus facile à identifier et à observer que leurs croyances et leurs sentiments. Nous avons peiné à trouver des indicateurs des croyances, c'est le domaine où le consensus est fort. La croyance en Dieu, question qui est posée dans des enquêtes similaires en Occident pour mesurer le degré de religiosité d'un pays est presque inconcevable dans un pays comme le Maroc. Comparé à la dimension rituelle, la majorité des indicateurs relatifs aux croyances religieuses, notamment celles consacrées par l'orthodoxie et entourées de l'aura d'un consensus communautaire, ne sont pas discriminatoires. La 'déviance', 'le non conformisme' sont plus tolérés au niveau rituel qu'à celui des croyances. Par ailleurs, il est plus facile d'apprécier le degré d'intensité d'une pratique religieuse que le degré d'attachement à une croyance. On peut classer les pratiquants en catégories différentes selon la fréquence et l'intensité de la prière. Une personne qui tient à pratiquer la prière à l'aube à la mosquée est facilement identifiable par rapport à d'autres qui la font chez eux ou ne la font pas du tout. On ne peut faire de même pour la croyance en Dieu, dans les *jnun (djinns)*, dans le mauvais œil, la magie noire, etc. Le choix, que permet le questionnaire, est souvent binaire : croire ou ne pas croire.

Toutefois, la distinction entre ce que les gens font (leurs actes, comportements) et ce qu'ils pensent est une distinction analytique. Les dimensions sont reliées entre elles. Le lien entre la prière et la croyance en Dieu, entre la croyance en la magie noire et le recours aux rites pour la combattre, est supposé être clair. Le questionnaire ne permet pas de poser la question du rapport entre la croyance et la pratique rituelle. La posture adoptée lors de la prière, le port du voile manifestent certes des croyances

mais de façon vague. De plus, les gens qui pratiquent les mêmes rites ne partagent pas forcément des croyances communes. Une même pratique rituelle peut être associée à des croyances différentes, voire divergentes.

Le rituel est un outil dont il est maladroit de fixer théoriquement la nature ou la fonction. Il peut manifester la communauté des croyances, comme il peut exprimer une solidarité sociale sans consensus, voire les tensions et conflits sociaux (Kertzer, 1988 : 67-69). Le fait de prier d'une certaine façon trace certes une frontière entre soi et le reste des pratiquants, mais cela ne suffit pas pour autant pour affirmer que tous ceux qui pratiquent le même rite partagent les mêmes croyances. Les pratiques surérogatoires qui peuvent indiquer un degré d'intensité religieuse, peuvent être liées à des croyances religieuses différentes. Une communauté rituelle n'implique pas nécessairement une communauté de croyance. Ceci invite à plus de précautions lorsqu'il s'agit de traiter de nombres (dans une étude quantitative). On ne peut directement et simplement inférer de pratiques rituelles similaires des croyances homogènes. Tous ceux qui optent pour la posture du *qabd* ne sont pas forcément fondamentalistes. Par ailleurs, nous supposons que plus les idéologies religieuses identitaires se durcissent, plus fréquent sera le recours aux emblèmes rituels. Pensons aux idéologies autoritaires et totalitaires et de la manière dont elles ont utilisé le cérémonial, le corps, le gestuel, le vestimentaire etc., pour marquer l'allégeance à la communauté qu'elles valorisent (une classe sociale, une nation, une race…)

Les connaissances

Les connaissances, que les gens ont à propos des rites et des croyances, constituent une dimension importante de l'étude des valeurs et pratiques religieuses. Lorsqu'il s'agit de pratiques rituelles dites « coutumières », (non orthodoxes), le savoir accompagnant ces pratiques consiste dans l'exégèse, les explications que donnent des gens quant à l'histoire du rite en question, son sens, ses finalités, etc. Ces connaissances peuvent être partagées par l'ensemble des intéressés comme elles peuvent être le monopole des hommes, des femmes, des adultes, des initiés, des spécialistes du rituel tels un gardien de sanctuaire, un chef de confrérie, etc. Ce n'est pas ce type de connaissances qui est considéré ici ; ce dont il s'agit appartient à ce qu'on peut qualifier, avec beaucoup d'hésitations, de « haute culture ». Nous entendons par-là les connaissances religieuses qui transitent notamment par l'école, les livres, les prédicateurs, etc. Cependant, comme la population étudiée est à

moitié analphabète, nous avons choisi des indicateurs qui sont en rapport avec des idées simples et dont la connaissance ne dépend pas exclusivement de l'accès à l'écrit. Il s'agit de citer les quatre « *madahib* » (rites ou écoles), les quatre premiers califes, et des personnalités vivantes et décédées considérées par les répondants comme des autorités religieuses. Des questions sur les sources d'informations religieuses donnent aussi une idée sur cette dimension de la religion.

L'expérience religieuse

Comme pour la connaissance, l'expérience religieuse est une dimension de la religion que tous les pratiquants ne sont pas censés partager. Elle réfère aux sentiments et aux sensations vécues, individuellement ou collectivement, dans le cadre de rituels impliquant une communication avec des êtres sacrés (Glock, 51-54). La pratique et le savoir religieux ont été liés à la mosquée, alors que l'expérience religieuse a été prise en charge par d'autres agences religieuses (courants mystiques, confréries, etc.) Ceci est proche de la distinction faite entre l'église, dont les membres sont enclins à la pratique, et la secte, dont les membres expérimentent sensiblement leur religion. Deux manières de vivre la religiosité qui, selon les lieux et les époques, ont été considérées comme antinomiques ou complémentaires. Le peu d'études dont nous disposons, en rapport avec cette dimension, sont plutôt qualitatives et monographiques. Une telle dimension est difficile à approcher à l'aide d'un questionnaire, les indicateurs pris ici ne concernant que la pratique (appartenance à une zaouïa). Selon d'autres indicateurs difficiles à apprécier – échos dans les mass media, reportages télévisés sur certaines confréries, festivals en rapport avec le chant mystique, édition de livres de maîtres soufis, etc.–, il semble que le nombre des personnes qui optent pour ce type d'expérience religieuse soit en augmentation. Il semble aussi que l'expérience religieuse demeure encore plus collective qu'individuelle.

Religion et vie quotidienne

Nous avons jusqu'à présent analysé le concept de religion par rapport à quatre dimensions que sont le rituel, les croyances, les connaissances et l'expérience. Glock ajoute une autre dimension qui, selon lui, diffère des précédentes, par sa nature même. « Elle concerne ce que les gens font, ainsi que les attitudes qu'ils adoptent, par suite de leurs croyances, de leurs pratiques, et de leurs expériences religieuses… [elle] diffère des autres dimensions, en ce qu'elle s'intéresse plus au mode de relation des

hommes entre eux, qu'au mode de relation des hommes à Dieu. » Cependant, il remarque, à cet égard, la difficulté de déterminer le caractère religieux ou non des motivations et des comportements observables (Glock, 1971 : 51).

Nous pensons qu'il est indispensable de prendre en compte les effets des croyances religieuses sur l'activité et les relations sociales quotidiennes des gens, mais nous supposons qu'il n'est pas nécessaire de prendre ces effets comme une dimension du concept de religion. Le faire rendrait les contours de celui-ci très vagues. Pour nous, les effets sociaux de la religion renseignent sur la portée et les manifestations de celle-ci dans la vie de tous les jours. La difficulté est que la séparation de ce qui est de l'ordre du religieux de ce qui ne l'est pas n'est pas fixée une fois pour toutes. Une conception totalitaire de la religion tend à se subordonner toutes les sphères de la vie quotidienne des gens : mariage, transactions commerciales, éducation, enseignement, droit positif, politique, sexualité, etc. A l'opposé, il y a des conceptions et des processus sociaux – désenchantement, rationalisation, sécularisation, etc. – qui favorisent et appuient la diminution du poids de la religion dans les sphères publiques ou privées. Bref, nous étudierons la portée du religieux, non pas comme une dimension du concept de religion, mais comme un aspect d'un processus social révélateur de l'extension du religieux ou de son recul.

3 – Déroulement de l'enquête

En l'absence d'une tradition d'enquêtes sociologiques au Maroc et de surplus dans le domaine des sciences du religieux, nous avons été obligés de refaire tout le processus d'implantation. Il a fallu d'abord vaincre les réticences des autorités qui nourrissaient certaines craintes quant à la réception de certaines questions concernant la vie religieuse, ensuite entreprendre une pré-enquête pour mettre au point la formulation des questions et de tester le passage de la conception des questions en français à leur formulation en *darija* (dialectal marocain). Cette pré-enquête a été conduite par questionnaire et entretien auprès d'un échantillon de cinquante personnes, dont une partie était composée d'une population témoin appartenant à des mouvements religieux. Le recours à un sous-échantillon de référence, développant un idéal de piété, nous a permis de tester certaines formulations et surtout d'approcher de façon plus précise les différentes facettes de l'intensité des pratiques, notamment les prières et le jeûne surérogatoires. Une fois le questionnaire finalisé en *darija*, des séances de formation ont permis aux

enquêteurs de se familiariser avec les situations de formulation dans des contextes régionaux très différenciés. Les enquêteurs avaient la possibilité ainsi d'expliquer à leurs interlocuteurs le sens de la question chaque fois que celui-ci posait problème. Toutefois le questionnaire a été administré et rempli dans une seule et unique version. Il a été administré durant l'automne et l'hiver 2006 par une vingtaine d'enquêtrices et d'enquêteurs, tous étudiants chercheurs en sciences sociales, dans une situation de face à face. Le questionnaire porte essentiellement sur des pratiques cultuelles et sur les croyances. Il comporte majoritairement des questions fermées.

La population enquêtée est de 1156 personnes, réparties sur les 16 régions administratives du Maroc. Il s'agit d'un échantillon représentatif tiré par les soins du Haut Commissariat au Plan à partir d'une population mère qui a fait l'objet des enquêtes périodiques sur l'emploi. Les personnes à enquêter émargeaient sur des listes nominatives avec leurs adresses. La programmation de l'enquête au lendemain du recensement de l'année 2004 nous a laissé un regret. Nous aurions aimé disposer d'un échantillon tiré à partir de ce recensement ; malheureusement les délais de livraison étaient trop longs pour nous pousser à nous contenter d'un échantillon qui présentait quelques inconvénients. En effet, il a été difficile, voire parfois impossible, de retrouver certaines personnes consignées dans les fiches de l'échantillon et ce pour différentes raisons (décès ou déménagement). Certaines personnes ont refusé de répondre aux enquêteurs. Dans tous les cas, à chaque fois qu'il ne fut pas possible de questionner une personne indiquée dans l'échantillon de base ou de critère, on a procédé à son remplacement par une autre, en veillant au respect de toutes les caractéristiques indiquées dans la fiche d'identification. Lors de la conception de l'échantillon représentatif, on a privilégié certaines variables indépendantes que l'on pense significatives : le sexe ; l'âge, la résidence, l'état matrimonial, l'activité et l'instruction. La population enquêtée présente ainsi les caractéristiques suivantes : les hommes sont légèrement moins nombreux que les femmes (47,3% contre 52,7%), les urbains sont plus nombreux que les ruraux (58,2% contre 41,8%), les enquêtés résidant dans une grande ville de plus de 100 000h sont de 32,4%. D'autres caractéristiques méritent d'être mentionnées : les jeunes de moins de 25 ans représentent 28,3% des enquêtés, alors que les personnes âgées de plus de 56 ans en représentent 16%. Par ailleurs, on peut remarquer la forte proportion de personnes analphabètes et de célibataires qui représentent respectivement 40,4% et 40%, le très bas niveau du revenu mensuel des ménages, 63,3% disposent

de moins de 2000 dh. Sur moins de la moitié de la population enquêtée qui travaille (43,2%), les fonctionnaires ne sont que 3,8% de l'échantillon, alors que les employés du le privé ou les personnes établies à leur propre compte en constituent 26,1%.

L'enquête est très riche en informations dont le traitement, même partiel, nécessite plus d'un livre. Vu le temps dont nous disposions, nous avons jugé utile de commencer par donner un aperçu général sur les caractéristiques des pratiques et croyances religieuses (chapitre I) et examiner ensuite les variations de certaines de ces pratiques et croyances selon l'âge (chapitre II) et le sexe (chapitre III).

Chapitre I

Pratiques rituelles et croyances religieuses

Hassan Rachik

Introduction

Nous avons noté que l'étude des croyances et des rites dits populaires – cultes des saints, carnavals, confréries, magie, sacrifice… – ont été privilégiés, et que les pratiques religieuses canoniques, notamment la prière, étaient négligées. Comment expliquer le fait que la prière, qui doit être accomplie quotidiennement, ne soit guère étudiée ? André Adam doutait de la possibilité de mener, au Maroc, des enquêtes sur des pratiques religieuses semblables à celles effectuées en France par les disciples de Gabriel Le Bras. Les raisons avancées sont d'abord liées à la religion en général et au système politique marocain en particulier. Comme en France, les questions sur la pratique religieuse suscitent les réserves des acteurs religieux. Cette contrainte serait accentuée par « le caractère religieux de la monarchie marocaine ». Cependant, le handicap majeur résidait dans le statut religieux du chercheur occidental. « *Il est de toute façon inconcevable que de telles enquêtes soient menées par des non-musulmans* » (Adam, 1972 : 57). Cette explication serait plausible si l'indigence d'enquêtes de terrain était compensée par un développement des études de seconde main[10]. Il n'en est rien. De plus, la visite des sanctuaires est également interdite aux chrétiens, mais cela n'a pas empêché plusieurs ethnologues de décrire les cultes des saints.

Nous pensons que l'explication doit être plutôt recherchée du côté des traditions théoriques dominantes orientant le choix des objets d'étude. C'est moins la fréquence et la nature d'une pratique qui la rendent étudiable que l'intérêt théorique qu'elle peut susciter. La cécité théorique devant des pratiques familières et quotidiennes est quasi proverbiale. Anthropologues et ethnographes nous ont légué maintes descriptions des pratiques communautaires religieuses et non religieuses. La mosquée, notamment en milieu rural, qui était au centre du droit local, de la religion, de la politique a été décrite sous maints aspects sauf comme lieu des prières collectives (Doutté, 1908 : 100, 282, 473, 543 ; Westermarck, 1926, vol. I : 50, 204-206, 402, 495 ; Berque, 1979 : 33, 414, 416). Les différentes approches mentionnées dans le chapitre introductif ne conduisent pas – en tout cas elles n'ont pas conduit – à l'étude de la prière. Faite de gestes apparemment simples, la prière

10. Bousquet écrit qu'il avait, au début des années 1950, l'idée de procéder à une enquête sociologique sur les pratiques cultuelles en Afrique du Nord, mais il a renoncé à ce projet pour des raisons qu'il ne précise pas (Bousquet, 1962 : 495). A part quelques courts articles où il compare les textes aux pratiques rituelles effectives – usage de la pierre d'ablution, circoncision …–, son étude de la prière et du jeûne se contente de l'exégèse des textes (Bousquet, 1944 : 99-118 ; 1949 : 29-66).

n'offre aucun intérêt pour un chercheur évolutionniste qui puise ses illustrations dans les rites et croyances présentant un caractère primitif. Il faut préciser que le choix des faits à étudier n'est pas toujours déterminé par leur caractère orthodoxe ou hétérodoxe, mais surtout par leur intégrabilité dans l'orientation théorique du chercheur. Doutté retient les rites orthodoxes qui se prêtent à une interprétation en termes d'origine et de survivances. Il applique la même démarche évolutionniste à la *zakat* (aumône légale), au sacrifice musulman, au *hajj* (pèlerinage), à la prière de l'*istisqa* (prière de rogations de la pluie), etc. Même le mot « *çalât* » (prière) est cité mais comme une trace linguistique de la pratique de l'holocauste, car sa racine renferme à la fois le sens de « rôtir » et de « prier ». La prière est également invoquée lorsqu'elle est liée à des pratiques exotiques « *Dans une foule de cas, chez les sauvages, le fer est tabou lorsqu'on se livre à une cérémonie magique ou religieuse : les Mozabites ne doivent pas avoir de fer sur eux lorsqu'ils font la prière.* » Dans tous ces cas, étudier des rites ou des croyances, jugés hétérodoxes ou orthodoxes, c'est montrer qu'ils sont des débris de religions antiques, les manifestations d'une croyance primitive universelle (Doutté, 1908 : 41, 484, 454, 491-493, 591-593). Dans le cas de Westermarck, c'est le souci d'exhaustivité empirique qui l'aurait poussé à décrire plusieurs pratiques orthodoxes comme la prière du mort et les prières collectives en cas d'éclipse et de sécheresse (Westermarck, vol. I : 123, 128, 134, 254-258, 488).

L'approche d'une religion en tant que style ou configuration générale n'a pas conduit à l'observation de la prière (Geertz, 1971). Observer l'islam sans prêter attention à la prière mérite réflexion. L'étude de la prière doit fournir des indicateurs permettant d'apprécier le style religieux, l'ethos, d'une population. Si le Marocain était un musulman fanatique, cela devrait se manifester au niveau du rite le plus fréquent. Il y a différents types de prières : si un 'modéré' se contente de l'observance des cinq prières quotidiennes obligatoires, que feront alors les fanatiques, les fondamentalistes, etc. ? Opteront-ils pour les prières collectives à la mosquée, pour les prières surérogatoires ? Il serait intéressant de voir comment des styles religieux, des idéologies religieuses s'emparent de la prière, du jeûne et des autres pratiques rituelles canoniques. Nous sommes encore loin de trouver des réponses à ce type de questions. La description des pratiques religieuses canoniques est encore à faire.

Il faut ajouter que sur le plan ethnographique, la description de la prière serait ennuyeuse. Comparé, par exemple, aux carnavals, au culte

des saints, aux rites magiques dont la complexité et la diversité charment les chercheurs, la répétition de rites simples rend la prière ethnographiquement peu attirante. Ni le chemin théorique ni celui ethnographique ne conduiraient à l'étude de la prière. Nous avons commencé, suite à la présente enquête, à réfléchir à une étude anthropologique de la prière. Nos premières investigations montrent que la prière mérite aussi une description dense et complexe.

Enfin, nous n'écartons pas, comme élément explicatif, le fait que nous ayons affaire à des chercheurs qui sont des individus que les aléas des carrières et des biographies font qu'ils optent pour tel phénomène religieux plutôt que pour tel autre. Il est possible que leurs choix ne soient la conséquence ni d'une cécité théorique, ni d'une répulsion ethnographique, ni encore moins d'un « complot idéologique » – « ne pas montrer la réalité pure de l'islam », « centrer sur les pratiques populaires les plus hétérodoxes », « diviser les Berbères et les Arabes en cherchant une religion berbère antique», etc. – Nous avons, nous-mêmes, étudié des rituels, des sacrifices et des saints dits marginaux, populaires... (Rachik 1990, 1992, 1999) Et nous n'avons ressenti le besoin d'avoir des informations – ce qui est encore loin d'un projet de description – sur la prière que lors des enquêtes sociologiques menées à l'échelle d'une population très large. Dans ce cas, l'étude des pratiques et valeurs religieuses ne peut se contenter des questions relatives à la *baraka*, à la *ziara*, etc., et ignorer des rites comme la prière et le jeûne (Bourqia, El Ayadi, El Harras, Rachik, 2000 ; Rachik, 2005)

Nous souhaitons dépasser un certain 'conservatisme' dans le choix des phénomènes religieux à étudier. Nous visons aussi à dépasser les traditions anthropologiques qui seraient mieux outillées à décrire les pratiques communautaires que les pratiques individuelles. Les rites et croyances étudiés y sont souvent attribués à des collectivités dans leur ensemble (une confrérie, une tribu, les Marocains…) Ce point est atténué par les études qui prennent en compte les variations suivant le milieu de résidence, le statut social, le sexe ou l'âge. Cependant, même lorsque les études anthropologiques évitent le biais de la réification des collectivités, elles ne se situent guère au niveau des membres du groupe pris individuellement. Nous espérons grâce à ces enquêtes entamer des descriptions anthropologiques des pratiques religieuses collectives et individuelles qui ne seraient pas coupées de la vie de tous les jours.

La présente enquête permet d'élaborer des hypothèses de travail et d'esquisser un background empirique pour des études ethnographiques

plus intensives. Elle est, à notre connaissance, la première à avoir abordé sous différents aspects la pratique de la prière. Les questions portent non seulement sur la fréquence mais aussi sur l'intensité de la pratique de la prière. Les indicateurs choisis sont en rapport avec le temps, le lieu et la dimension communautaire de la prière. Il s'agit de savoir si le répondant fait les cinq prières obligatoires à l'heure, s'il les fait collectivement ou individuellement, collectivement à la mosquée ou en dehors de la mosquée. L'idéal, selon la norme religieuse, étant de faire la prière collectivement à la mosquée (à l'heure nécessairement), il est crucial, pour une description sociologique de la prière, de prendre en compte sa dimension individuelle ou communautaire. Savoir si la religiosité est associée à l'individu ou à la communauté permet d'apprécier le rapport entre l'idéal communautaire de l'islam et la pratique effective. L'intensité des pratiques rituelles est également examinée à partir de la pratique des prières surérogatoires (*nawafil*) et du jeûne en dehors du mois de ramadan.

Nous considérons quelques aspects de la dynamique religieuse à savoir l'abandon de certains rites traditionnels et l'adoption de nouveaux rites. En plus des pratiques et des croyances religieuses, la dynamique religieuse sera examinée au niveau de la connaissance religieuse et au niveau de la portée de la religion dans la vie de tous les jours. Pratiquer une religion, connaître son dogme et son histoire sont deux dimensions de la religiosité dont l'importance dépend des changements des sociétés musulmanes : scolarisation, accès à l'écrit, *mass media*, mobilisation de la religion sur la scène politique, etc. La connaissance religieuse tendrait à être aussi valorisée sinon plus valorisée que la pratique rituelle. Compte tenu du taux d'analphabétisme élevé – plus de 40%–, nous avons choisi, pour apprécier le degré de connaissances religieuses, des thèmes dont la connaissance n'exige pas la maîtrise de l'écrit.

La portée d'une religion est étudiée en considérant les effets des croyances religieuses dans des domaines « non religieux. Ceci permet de connaître la religiosité non seulement dans le domaine qui lui est strictement réservé –prière, jeûne, etc.–, mais aussi dans d'autres domaines de la vie quotidienne. Il faut rappeler, cependant, que la distinction entre pratique religieuse et pratique mondaine n'est pas toujours évidente, notamment lorsque les conceptions religieuses tendent à infiltrer tous les domaines sociaux. Ecouter la musique, par exemple, est une pratique qui peut être considérée comme illicite, comme religieuse (musique mystique) ou encore comme mondaine et sans rapport avec la religion. A partir de certaines pratiques liées aux loisirs et

à la mixité, nous avons appréhendé la relation entre des croyances religieuses et des pratiques sociales quotidiennes. Dans le même ordre d'idées, nous avons examiné les représentations de la tolérance et les représentations des rapports entre la religion et la politique. Nous terminons ce chapitre par une brève comparaison entre les pratiques rituelles en milieu urbain et en milieu rural. Ceci nous donne l'occasion de reconsidérer la 'spécificité' de la religiosité rurale.

Encadré 1

Prière (la *salât*)

La salât est le second pilier de l'islam […]

Du point de vue du fiqh, la salât est définie comme étant un ensemble d'actes qui commencent par le *takbir* (prononcer la formule : « *allahou Akbar* » (Allah est le plus Grand)), suivi de génuflexions et de prosternations, et qui se terminent par le *taslîm* (prononcer la formule « *assalamou 'alaykoum* » (que la paix soit sur vous).

La *salât*, par les actes qu'exécute l'orant, les sourates ou les passages coraniques qu'il récite et les invocations qu'il prononce, représente un moment de recueillement, de soumission et d'humilité vis-à-vis de Dieu, le Tout Puissant. Ainsi, debout devant Dieu, les mains liées, incliné sur les genoux, et les mains au sol et assis avec une attitude d'humilité, le croyant se déclare être le serviteur de son Sauveur, auprès duquel il sollicite le Secours et la guidance, et auquel il renouvelle la déclaration de son obéissance et de sa soumission.

Les cinq prières quotidiennes

Dieu a ordonné aux musulmans d'accomplir quotidiennement cinq salât obligatoires, réparties au cours de la journée et une partie de la nuit.

1 – La prière du sobh (l'aurore) :

Elle comporte deux *rak'a* [génuflexion, on s'incline en mettant son dos à l'horizontale, la tête au même niveau et en s'appuyant des paumes des mains sur les genoux. On écarte les coudes des flancs] durant lesquelles le Coran doit être récité à haute voix. Elle doit être accomplie pendant la période qui s'étend entre l'apparition de l'aube véritable (c'est-à-dire cette lueur qui apparaît à l'est à travers l'obscurité de la nuit) et le lever du soleil.

2 – La salât du dhohr (midi) :

Elle comporte quatre *rak'a* durant lesquelles la récitation du Coran doit être faite à voix basse. Son moment commence dès que le soleil dépasse le zénith (vers midi passé) et prend fin avec l'arrivée de l'heure de la salât suivante (*al 'asr*).

3 – La salât du 'asr (l'après-midi) :

Elle comporte quatre *rak'a* durant lesquelles le Coran doit être récité à voix basse. Son moment commence lorsque la longueur de l'ombre d'un objet dépasse de quelques centimètres sa hauteur. Ainsi, si on plante un bâton au sol et on constate que son ombre a la même mesure que lui ou le dépasse de quelques centimètres, l'heure de la salât du 'asr est arrivée. Elle s'étend alors jusqu'à ce qu' à peu avant le coucher du soleil.

4 – La salât du maghrib (coucher du soleil) :

Elle comporte trois *rak'a* au cours desquelles le Coran doit être récité à haute voix dans les deux premières et à voix basse pendant la dernière. Le moment de cette salât commence

juste après le coucher du soleil et prend fin avec la disparition du crépuscule et la tombée effective de la nuit.

5 – La salât du 'icha' (la prière du soir) :

Elle comporte quatre *rak'a* au cours desquelles le Coran doit être récité à haute voix pendant les deux premières et à voix basse dans les deux dernières. La période de cette salât commence avec la tombée effective de la nuit et prend fin avec l'apparition de l'aube. Pour les malékites, elle s'achève avec l'écoulement du premier tiers de la nuit.

Site du Ministère des Habous et Affaires Islamiques

Source : http : //dev.habous.gov.ma (voir aussi *Encyclopédie de l'islam*, art. salât, 1995)

1– Pratique individuelle et piété occasionnelle

Rappelons d'abord que l'étude de la fréquence de la prière doit prendre en compte le fait qu'il s'agisse d'une pratique quotidienne. La question de savoir, comme le fait l'enquête *World Values Survey*, si une personne prie une fois par semaine, une fois par mois ou une fois par an n'a pas de sens dans le contexte de l'islam. Relativement à la pratique de la prière, les différentes enquêtes distinguent trois catégories : les pratiquants réguliers, les pratiquants irréguliers et les non pratiquants. Or ces catégories ne permettent pas de classer de façon précise les différents types de pratiquants. Un répondant qui prie au moment de l'enquête peut être identifié suivant la formulation de la question comme pratiquant ou pratiquant irrégulier. Il en va de même pour une personne qui ne prie pas au moment de l'enquête et qui peut être classée comme non pratiquante et, éventuellement, comme pratiquante irrégulière si la question porte également sur son passé. Le pratiquant irrégulier est un statut mouvant qui peut être défini de façon plus précise quand la question posée porte à la fois sur le présent (au moment de l'enquête) et sur le passé de la pratique.

Tableau 1 :

Avec quelle fréquence priez-vous hors de la mosquée ?

Variable	**%**
Tous les jours	67,1
Plus d'une fois par semaine	6,6
Une fois par semaine	0,9
Au moins une fois par mois	0,9
Quelques fois par an	2,5
Moins fréquemment	7,2
Jamais	14,2
NSP	0,6
Total	100

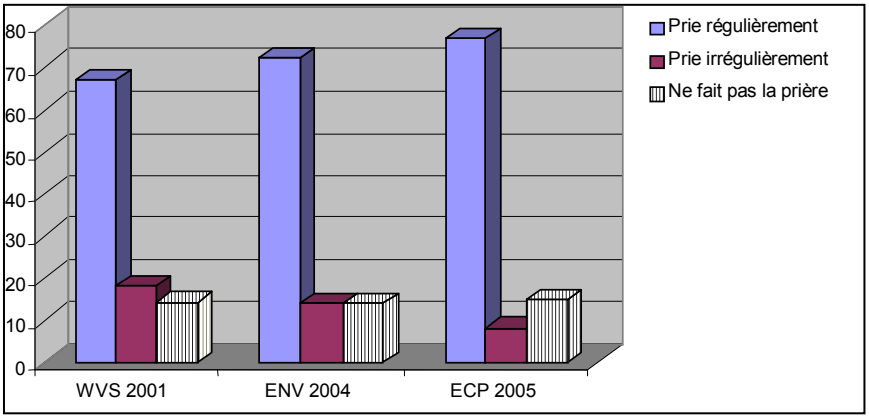
Source : World Values Survey 2001, Maroc, www.worldvaluessurvey.org

Lorsque nous comparons les résultats de trois enquêtes menées à une échelle nationale (WVS, 2001 ; ENV, 2005 ; ECP, 2005), nous constatons que la différence entre les taux des pratiquants réguliers et des pratiquants irréguliers atteint 10%. Ces taux varient pour la première catégorie entre 67% et 77% et pour la seconde entre 8% et 18%. Par contre, s'agissant des non pratiquants, les taux sont très proches, entre 14% et 15%. Nous supposons que ces divergences s'expliquent – en plus de la composition de l'échantillon qui n'est pas la même : par exemple la part des femmes au foyer change sensiblement – par le caractère ambigu des pratiquants irréguliers. Tenant compte de ces difficultés de classification, et afin d'en limiter l'ambiguïté, nous distinguons quatre classes : parmi ceux qui prient au moment de l'enquête, il y a les pratiquants réguliers et les pratiquants irréguliers – c'est-à-dire ceux qui « coupent», « *qta'* », rompent souvent la pratique de la prière – et parmi ceux qui ne prient pas au moment de l'enquête, il y a ceux qui ont cessé de prier et ceux qui n'ont jamais prié. Suivant cette classification, les résultats de l'enquête sont les suivants : 65,7% des enquêtés pratiquent régulièrement la prière, 8% prient mais de manière irrégulière, 11,7% ont cessé de prier et 14,6% ne l'ont jamais fait (pour une classification similaire, cf. Bennani-Chraïbi, 1994 : 86-96).

Quand on prend en compte l'ensemble des enquêtes citées, on constate que 65% de la population au moins font la prière régulièrement

et que le taux de ceux qui n'ont jamais prié ne dépasse pas 15%. A défaut d'enquêtes antérieures, aucune comparaison dans le temps, en termes de régression ou de progression, ne peut être faite.

Figure 1 : Pratiques de la prière selon trois enquêtes



La place que la prière occupe dans la définition du musulman est une question controversée. A cet égard, certains docteurs tiennent la prière pour une condition nécessaire, d'autres estiment que celui qui ne fait pas la prière reste quand même un musulman, mais un musulman désobéissant *('açi)* ou incomplet (*naqeç*). Dans notre enquête, 54,8% des répondants trouvent qu'une personne qui ne fait pas la prière peut être considérée comme musulmane et 28% pensent le contraire. Ceux qui recourent aux catégories de musulman « désobéissant » ou « incomplet » sont faiblement représentés (1,4%).[11]

Par rapport à la pratique de la prière, la question de l'influence est considérée à travers quatre questions. Deux d'entre elles concernent l'appréciation de l'influence de la famille en général. 65% des enquêtés déclarent que leurs familles ont une influence religieuse sur eux. Parmi

11. « La prière et le jeûne sont des piliers de l'islam. Cependant, ils ne constituent pas l'islam. Cela ne veut dire que celui qui ne prie pas ou ne jeûne pas n'est pas musulman. C'est comme si tu as construit une maison que tu n'as pas achevée. Un jour tu l'achèveras. Le problème c'est que tu peux mourir avant de l'achever. Etre musulman, c'est de croire qu'un jour on pratiquera la prière et le jeûne » (femme célibataire, 35 ans, en situation de chômage, bachelière).

و "الصلاة الصيام أركان من أركان الاسلام، ولكن ما تيكونوش الإسلام. ماتيعنيوش بأن اللي ما تيصليش او ما تيصومش ماشي مسلم. بحال الا بنيتي دار أو ما كملتيش شي قنت، حتى لمن بعد عاد تكملو. غير هي يمكن لك تموت قبل ما تكملو. زعما ماشي هما الاسلام، تيكونوه، ماشي هما كلو. ماشي يتخلا عليهم كاع، زعما يآمن بهم، لأن واحد النهار غا دي يطبقهم."

les membres de la famille qui ont exercé une telle influence, le père vient en premier (62,3%) ; il est suivi de loin de la mère (28,5%). L'influence de la parenté et du conjoint est fort limitée (oncle paternel : 4,9%, grands-parents : 6,0%, conjoint : 6,8%). Le modèle de l'influence familiale qui se dégage a deux traits essentiels : la famille conjugale, au sein de laquelle le père joue un rôle primordial, serait le cadre principal de la socialisation religieuse. Pour la femme mariée, c'est la famille d'origine – et non la famille d'orientation – qui constitue le cadre de la socialisation religieuse. Ceci ne confirme pas l'idée selon laquelle la femme ne commence à prier qu'une fois mariée.

Deux autres questions portent sur les manifestations de l'influence dans des cas déterminés. La première vise à identifier la personne qui a poussé le répondant à la pratique de la prière. Il y a 32,1% des enquêtés qui déclarent qu'ils l'ont fait de leur propre chef, 23,8% citent le père, 5,4% la mère, 5,8% les amis et 4,2% le conjoint. Quant à la question de savoir qui a appris au répondant les rites de la prière, c'est encore le père qui vient en premier lieu avec 22,1%. La mère et le conjoint ont un rôle secondaire (respectivement 5,4% et 5,0%). Par contre, le taux de ceux qui citent les amis augmente légèrement à 11,2%. A noter aussi que, s'agissant de l'apprentissage de la prière, le cercle s'élargit, quoique faiblement, à d'autres acteurs, l'école avec 12,3% et le personnel de la mosquée (imam et fqih) avec 5,9%. Ces résultats montrent la dominance des relations personnelles dans la socialisation religieuse. Les répondants qui citent les manuels d'initiation à la prière ne dépassent pas 11%. Cependant, compte tenu du niveau encore élevé d'analphabétisme, ce taux est significatif et indiquerait l'amorce d'un processus d'individuation dans l'accès à la connaissance religieuse.

Nous avons aussi cherché à savoir à quel âge l'expérience de la première prière est faite. Les réponses montrent que 3 personnes sur 4 ont fait l'expérience de la première prière avant l'âge de 25 ans. Ainsi, l'initiation à la prière est largement associée à l'étape de la jeunesse. Il en va de même pour la question de la rupture de la prière : 64,1 % des enquêtés qui ont cessé de prier l'ont fait avant l'âge de 25 ans.

Tableau 2

Initiation à la prière et rupture de la prière selon l'âge

Classes d'âge	A quel âge avez-vous prié pour la première fois ?	A quel âge avez-vous cessé de prier ?
Moins 10 ans	9,4	00,0

10-14 ans	24,2	8,6
15-19 ans	24,5	26,6
20-24 ans	15,3	28,1
25-29 ans	08,3	10,9
30-34 ans	08,1	10,2
35-39 ans	04,1	7, 0
Plus 40 ans	06,1	8,6
Total	100,0	100,0

Les pratiquants ne constituent pas forcément un groupe homogène. Eux-mêmes peuvent être rangés en plusieurs catégories suivant l'intensité de leurs pratiques rituelles. Deux raisons nous poussent à centrer notre analyse sur les pratiquants. Il y a d'abord le besoin d'affiner cette catégorie dont les contours, définis à partir de la pratique des cinq prières obligatoires, restent vagues. Ensuite, et surtout, nous supposons que les changements en matière de pratiques religieuses sont à déceler davantage au niveau de l'intensité de la prière et d'autres rites recommandables (*mandûb*, *mustahab*).

Pour apprécier l'intensité de la pratique religieuse, nous avons choisi plusieurs indicateurs. Les pratiquants peuvent faire les cinq prières obligatoires à l'heure ou les différer, les faire collectivement ou individuellement, collectivement à la mosquée ou en dehors de la mosquée. Cependant, il est recommandable de les faire à l'heure, ce qui exige une discipline (une foi) plus forte. La prière collective est fortement recommandée (*sunna muakkada*) pour les cinq prières quotidiennes. La prière du vendredi, les prières des deux fêtes, etc., étant par définition collectives. Pour montrer la valeur accordée à la prière collective, le site du ministère des Affaires islamiques rapporte un hadith du Prophète Mohammed :

> *« Quand l'homme fait sa salât dans un groupe elle vaut vingt cinq fois plus que celle dont il s'acquitte seul chez lui ou sur le lieu de son commerce car lorsqu'il fait correctement ses ablutions puis se rend à la mosquée, à la seule fin d'accomplir la salât, chaque pas qu'il fait l'élève d'un degré et le décharge d'un péché. Tant qu'il demeure sur le lieu de salât et aussi longtemps qu'il conserve son état de purification, les anges ne cessent de prier pour lui en répétant : «Seigneur ! Bénis-le. Seigneur ! Accorde-lui Ta miséricorde !»*

Le temps, l'espace et la dimension communautaire sont donc des critères qui hiérarchisent sur un plan normatif les différentes modalités de la prière. Pour résumer, il est recommandé et méritoire de faire la prière à l'heure, collectivement, à la mosquée. Le pratiquant qui respecte l'une ou l'ensemble de ces trois conditions recevrait plus de rétributions (*ajr*). A cet égard, l'échelle de la pratique de la prière va de l'accomplissement différé des prières jusqu'à la pratique collective à la mosquée, en passant par la prière individuelle à l'heure et la prière collective en dehors de la mosquée. L'intensité religieuse peut être donc appréciée en considérant le taux de ces différentes catégories de pratiques.

La prière de l'aube à l'heure est pratiquée régulièrement par 18,9% des enquêtés et irrégulièrement par 30,8%. La part des pratiquants qui la font à la mosquée est plus faible, 5,7% régulièrement et 11,1% irrégulièrement. Pour le reste des prières de la journée, le taux des pratiquants qui vont à la mosquée ne change guère (5,9%), mais augmente de 20 points pour ceux qui y vont de façon irrégulière (31,2%). Cela veut dire que pour une bonne partie des pratiquants, le temps constituerait une contrainte pour l'accomplissement de la prière collective. Les conditions de vie actuelles rendraient difficiles l'accomplissement des pratiques recommandables. La part des répondants qui pratiquent la prière collective chez eux est encore plus faible : ils sont 1,5% à la faire régulièrement et 21,8% irrégulièrement[12].

Nous remarquons que la dimension communautaire des prières quotidiennes n'est pas très prononcée et que l'accomplissement des prières reste une pratique largement individuelle.

Considérons maintenant les prières qui sont par définition collectives. Ce type de prières ne peut avoir lieu que si certaines conditions, notamment celle liée au nombre, sont remplies : un minimum de priants, une douzaine, est exigé. La dimension communautaire de la prière du vendredi prend plus d'importante avec 37,9% de répondants qui y participent de façon régulière et 15,1% de façon irrégulière. Les prières des deux fêtes religieuses, du sacrifice et de la rupture du jeûne, connaissent les mêmes taux des pratiquants réguliers (37,3%) et irréguliers (10,6%). C'est la prière de la nuit du destin (pendant le mois du Ramadan) qui connaît le taux le plus élevé (47,9%).

---

12. Selon l'Enquête sur la Culture politique de 2005 (question 71), 5,1% des enquêtés font les cinq prières quotidiennes à la mosquée, 17,4% d'entre eux y vont rarement, 14,5% n'y vont que pendant les fêtes religieuses, 22,6% n'y vont pas. 25,4% des enquêtés groupent les prières et s'en acquittent une ou deux fois par jour.

Les prières individuelles surérogatoires (*nawafil*) sont pratiquées régulièrement par 36% des répondants et irrégulièrement par 17,4%. Le jeûne constitue également un indicateur de l'intensité des pratiques rituelles. Il s'agit d'un jeûne facultatif à des jours déterminés. Il est recommandé de jeûner les six jours qui suivent la fête de la rupture du jeûne ; 42,5% des répondants l'accomplissent régulièrement et 14,4% irrégulièrement. Puis il y a le jeûne le jour de *'arafat* – la veille de la fête du sacrifice musulman – avec respectivement 31,1% et 12,0%, et celui que l'on fait le jour de *'achoura* avec respectivement 22,2% et 8,8%. Le taux baisse sensiblement dans le cas du jeûne hebdomadaire (les lundis et jeudis de chaque semaine) pour atteindre respectivement 4,2% et 17%.

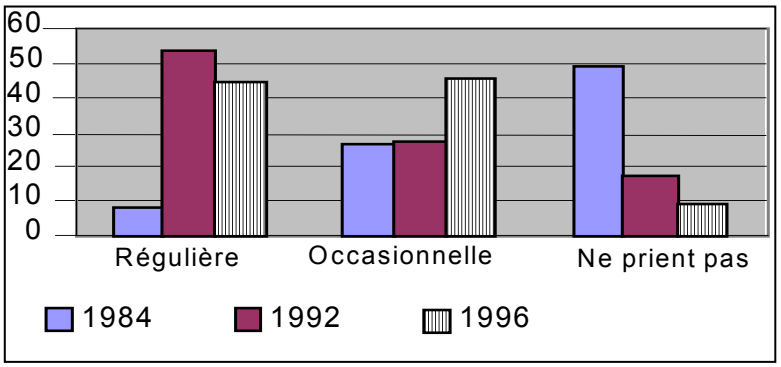
La lecture facultative du Coran, en dehors des prières, renseigne également sur l'intensité des pratiques religieuses. Les répondants sont 87,0% à déclarer avoir une édition du Coran chez eux. S'agissant de sa lecture, ils sont 5,6% à le lire tous les jours, 28,1% à le faire de temps à autre et 58,9% à ne jamais l'avoir fait. Traditionnellement la récitation du Coran se faisait collectivement, à voix haute et dans des lieux de culte (mosquée, confrérie, sanctuaire). Avec l'alphabétisation, on a commencé à lire le Coran individuellement, à voix basse, voire en pensée. Les lieux de lecture sont aussi significatifs ; on commence à lire le Coran, en dehors des lieux cultuels, chez soi, dans les trains, les autocars, les lieux de travail, etc. Toutefois, la grande majorité de ceux qui lisent le Coran le font chez eux (94,7%) et 29,9% à la mosquée. La lecture sur les lieux de travail et dans les moyens de transport est une pratique d'une forte minorité de personnes (respectivement 3,9% et 2,7%).

L'examen des pratiques rituelles révèle que la pratique individuelle et la piété occasionnelle constituent deux caractéristiques de la pratique religieuse. A cet égard l'effet de l'instruction peut être double et contradictoire. Selon le sens commun, il serait anormal que les gens instruits n'accomplissent pas la prière. Ce serait moins l'instruction en tant que ressource que les attentes de l'entourage qui pousseraient les personnes instruites à se conformer aux normes religieuses. On serait moins exigeant vis-à-vis d'un non pratiquant analphabète. Par ailleurs, il n'est pas nécessaire d'être instruit pour pouvoir pratiquer la prière, l'analphabétisme ne constitue pas un handicap sérieux à ce sujet. Là aussi, le sens commun pousserait l'analphabète à compenser le manque d'instruction par une piété plus ou moins ostentatoire. Il est plus facile d'aller à la mosquée, de faire la prière et de jeûner que d'accéder à l'école et au monde de l'écrit.

Du point de vue du sens commun, l'instruction aussi bien que l'analphabétisme constituent des raisons de et des contraintes pour pratiquer la prière. A cet égard, la variable de l'instruction serait ambiguë. C'est peut être pourquoi les variations selon l'instruction sont faibles et ne sont pas constantes : 69,3% des analphabètes font régulièrement la prière contre 62,7% d'instruits ; 27,1% d'analphabètes, contre 24,1% d'instruits, font régulièrement la prière de l'aube à l'heure. La tendance s'inverse au profit des personnes instruites lorsqu'il s'agit des prières collectives à la mosquée : 59,5% d'entre eux assistent régulièrement à la prière du vendredi contre 42,5% chez les analphabètes. Il en est de même pour la prière de la nuit du destin (70,6% contre 59,3%) et de la prière des deux fêtes (55,1% contre 45,9%). Cependant, les taux sont relativement plus importants du côté des analphabètes lorsqu'il est question seulement de l'intensité des pratiques individuelles. Plus de la moitié des pratiquants analphabètes (55,0%) font des prières surérogatoires contre 44,6% des pratiquants instruits.

Figure 2 : Pratique de la prière chez les étudiants

Source : Tozy, 1984 ; Bourqia, 1995 : 88, 129 ; Bourqia, 2000 : 44



2– Des pratiques en régression ?

La religion est un système de croyances et de rites, fondé sur un système d'organisations. L'interdiction de toute prêtrise en islam est un principe organisationnel. Néanmoins, d'autres types d'organisation et de rôles différenciés et hiérarchisés existent tels que la secte, la confrérie, les maîtres, les adeptes, les oulémas, le *fqih*, etc. Deux options théoriques extrêmes se présentent en rapport avec l'organisation religieuse. L'attachement peut se faire à une communauté unie par une foi commune indépendamment des appartenances sociales de ses membres ; la communauté islamique (*umma*) en est une. La seconde option consiste en

une adhésion à des communautés religieuses plus restreintes où l'accent est mis sur l'inter-connaissance et l'expérience religieuse collective (Baechler, 1992).

Les confréries

Selon un recensement des confréries religieuses effectué en 1939, il y avait 227.400 adeptes, soit 3,8% de la population musulmane marocaine (5.880.986 personnes). Le taux le plus élevé est enregistré à Fez (13%), suivi de Meknès (5,3%), El Jadida (5,3%) et Oujda (5,2%) (Drague : 117-121). La première remarque est que le pourcentage des adeptes est faible relativement à des préjugés, alors dominants, faisant de tout Marocain un adepte d'une confrérie. L'administration coloniale, qui aurait encouragé le maraboutisme pour contrecarrer le nationalisme, aurait eu tout intérêt à gonfler ce genre de recensements[13]. Elle ne l'a pas fait.

Crapanzano, qui a étudié la confrérie des Hmadcha, écrit que les instruits « *ont une mauvaise opinion des pratiques des Hmadcha ; ils les considèrent comme sauvages, non orthodoxes et même dégoûtantes, et sont souvent embarrassés lorsque des étrangers y font référence devant eux.* » Il ajoute qu'il a l'impression que cette désapprobation est accompagnée d'une crainte respectueuse qui est en rapport avec la qualité dramaturgique et 'spectaculaire' de leurs cérémonies. Par contre, les Hmadcha se considèrent comme orthodoxes et trouvent dans le Coran le fondement de leurs croyances et pratiques. Il y a aussi des désaccords internes. Les adeptes de la médina de Meknès trouvent que les pratiques de leurs confrères de la zaouïa située en bidonville sont « grossières et spectaculaires mais pas particulièrement pieuses » Crapanzano rapporte aussi, suite à une visite du festival d'Essaouira (fin des années 1990) qu'il était étonné de la place accordée aux Hmadcha : « *Je me suis souvenu de la manière dont les officiels du gouvernement m'avaient dit, en 1967, que je perdais mon temps à étudier un ordre religieux qui était entrain de disparaître. Aujourd'hui le gouvernement – sans doute ces mêmes*

13. Drague note qu'il ne faut pas accorder une valeur absolue à ces statistiques. Elles sont basées sur des indications données par les chefs religieux. Elles ne concernent que les adeptes pratiquants et non les sympathisants, que les confréries affiliées aux grands ordres religieux (les petites zaouias locales sont ignorées), etc. Ajoutons que le recensement n'a concerné que la zone du protectorat français, le nord du Maroc, sous occupation espagnole, n'est pas pris en compte. Compte tenu de ces limites, les sept plus grandes confréries du Maroc étaient les suivantes : Tijaniya (47.300 adeptes), Derkaouia (34.000), Nassiriya (33.100), Qadiriya (26.600), Ouezzaniya (22.100), Aïsaouiya (21.600), Kittaniya (13.500) (Drague : 117-120).

officiels qui m'avaient découragé, les honoraient …» (Crapanzano, 2000 : 14, 35, 203)

Pour des raisons différentes, peut être contradictoires, réformistes religieux et nationalistes modernistes ont préconisé et encouragé la disparition des pratiques religieuses communautaires 'populaires'. Récemment, on assiste à une valorisation d'une pensée mystique plus intellectuelle et plus rationalisée par l'entremise d'émissions et de films documentaires consacrés à la mystique, du festival de la musique sacrée de Fez, de la réédition de livres de mystiques 'classiques', etc. Des chercheurs et des journalistes parlent même d'une instrumentalisation du soufisme et des confréries en vue de contrecarrer l'islamisme politique. Nous sommes en présence d'un processus complexe où certaines pratiques religieuses 'populaires' sont discréditées, d'autres revalorisées. Celles-ci sont de plus en plus fondées sur un discours savant employant un vocabulaire emprunté aux sciences sociales et humaines contemporaines. C'est dans ce contexte, brossé à grands traits, qu'il faut situer les questions posées au sujet des confréries.

Nous venons d'avancer que la pratique individuelle et la piété occasionnelle sont deux traits caractéristiques des pratiques rituelles étudiées. Des agences religieuses, comme les confréries, favorisent des pratiques communautaires régulières. Or, l'enquête révèle l'étiolement de ces agences traditionnelles. En effet, moins de 2% des répondants déclarent appartenir à une zaouia et à une *tariqa*. Il faut noter que la faible propension à l'action collective ne concerne pas seulement les organisations religieuses traditionnelles mais également d'autres domaines. Selon notre enquête, 7% des répondants sont membres d'une association de la société civile. Pour avoir une idée sur les prédispositions des répondants, nous leur avons demandé de choisir le type d'association auquel ils souhaiteraient adhérer. Les réponses montrent que 43% rejettent toute adhésion future à une association, 24,0% optent pour les associations de bienfaisance, 16,5% pour les associations religieuses et 11,3% pour les associations des droits de l'homme.

Pour la majorité des enquêtés, l'appartenance vague à une communauté de croyants sans contours spécifiques sur le plan rituel ou idéologique serait suffisante pour pratiquer la religion. Etre affilié à une agence religieuse ne constitue guère une condition de la pratique religieuse.

La ziara

Des études anthropologiques affirment l'existence de traits distinctifs de l'islam marocain. Celui-ci se manifesterait dans le culte des saints, la doctrine soufie diffusée par les confréries et le principe chérifien associé au makhzen (Geertz, 1971 : 63-68). Seuls les deux premiers aspects nous intéressent ici. Il y a assez d'études qualitatives sur le culte des saints, sur les pèlerinages privés et collectifs, mais elles ne permettent aucune généralisation quant à la régression ou à l'accroissement du phénomène en question. Des cultes tombent en désuétude, d'autres se maintiennent et se développent, et d'autres encore re/naissent. Ces différents processus n'impliquent pas seulement la dimension religieuse mais aussi des enjeux de pouvoir, à l'échelle locale comme à l'échelle nationale. De ces études qualitatives, on ne peut pas déduire que l'islam marocain soit un islam de culte des saints. Ce genre de proposition devrait être également fondé sur des données statistiques. Une autre manière de poser la question est de considérer non pas des processus collectifs mais des comportements et des attitudes individuels envers le culte des saints. Mais, nous éviterons de partir d'individus pour émettre des propositions générales sur un phénomène collectif.

Le culte d'un saint correspond à des rituels privés et collectifs. Au Maroc, c'est le mot *ziara* qui désigne généralement le pèlerinage individuel ou en petit groupe. Dès les années 1920, les jeunes nationalistes, influencés par le réformisme religieux, prêchaient le retour à la pureté primitive de l'islam et attaquaient tout ce qu'ils jugeaient hétérodoxe comme les visites des sanctuaires, les confréries, les pratiques ostentatoires lors de fêtes privées, les dépenses somptuaires… (Laroui, 1977 : 423-429 ; Fassi, s.d. : 134, 155, 359 ; Julien, 1978 : 151-152). Le culte des saints ainsi que les autres pratiques similaires ont été aussi critiqués au nom de la modernité et du progrès. Depuis quelques décennies, nous constatons qu'il y a, parallèlement au discours critique des pratiques religieuses populaires, des tentatives de réhabilitation des pèlerinages collectifs et l'organisation de festivals et de semaines culturelles autour des sanctuaires (Reysoo, 1991 : 25).

D'un autre côté, il y a de la part des différents acteurs accusés d'hétérodoxie un effort constant visant à prouver la conformité de leurs pratiques à l'islam. On ne met plus toutes les confréries dans un même sac, certaines soutenant pratiquer une mystique conforme à la tradition du Prophète Mohammed *(tasawuf sunni*). Officiellement, la mystique inspirée de al-Jounaid est présentée comme l'une des dimensions

essentielles de l'identité marocaine (voir encadré 2). Le même effort est observé au niveau du culte des saints (Pascon et Tozy, 1984), de la voyance, etc. Dans un souci de conformisme, des voyantes ne travaillent pas le vendredi et pendant le mois de Ramadan. On croit aussi que les djinns sont impuissants pendant ce mois sacré. Certaines spécialistes de la divination récusent même le terme 'voyance'. Voici comment une « voyante » parle de son métier :

« *Des gens croient que je travaille avec Satan, d'autres croient que je mens. Mais moi, je sais que c'est Dieu qui a voulu que je sois ainsi, c'est Dieu qui m'a créée et c'est lui qui a créé les djinns. Si Dieu ne voulait pas que je sois comme ça, je ne le serais pas. Les gens croient que j'ai choisi de faire ça. Moi je ne peux pas faire autrement, je suis obligée de suivre la volonté de Dieu. Je suis musulmane, je fais les prières, le jeûne pendant le mois de Ramadan et je donne l'aumône. » Durant une séance de voyance, elle dit : « .... je ne suis pas une voyante, je suis une servante. Le voyant c'est Dieu, et celui qui dit que je suis une voyante commet trois mille péchés* » (Radi, 1996 : 195-197).

Notre enquête nous apprend que plus de la moitié (56%) des répondants désapprouvent la *ziara* contre 32,5% qui la valorisent[14]. Nous venons de voir que les critiques des pratiques populaires s'inspirent du réformisme religieux et d'une pensée « rationnelle » moderne. Deux notions résument vaguement ces deux types d'attitudes, celles de « *haram* » et de « *cha'wada* ». La première, qui peut être traduite selon les contextes par « tabou » ou « sacré », réfère ici à la notion d'interdiction rituelle. Elle est associée à des arguments « religieux » du type : « il ne faut compter que sur Dieu », « compter sur un saint serait l'associer à Dieu (*chirk*) », « tout sacrifice dédié à d'autres destinataires autres que Dieu est illicite ». La notion de « *cha'wada* », qui n'a pas de connotation religieuse, est un mot assez galvaudé par les *mass media* et s'applique de façon péjorative aux pratiques telles que la voyance, le culte des saints, les transes, etc. Elle est proche des notions de superstition et de balivernes. Parmi les répondants qui désapprouvent la *ziara*, 37,2% invoquent la notion de *haram* et 33,7% celle *cha'wada*, alors que 21,9% utilisent la notion de « *takhalluf* » (sous-développement, archaïsme).

14. Selon l'ENV, 2005 : 47% désapprouvent la *ziara*, 53% ne visitent jamais les sanctuaires, 11% pratiquent la *ziara* de façon régulière et 33% la font occasionnellement.

Tableau 3 :

Dates de la dernière *ziara* effectuée par le répondant

Dates	%
Jamais	68,0
Avant 1989	3,1
1990-1999	5,5
2000-2004	10,3
2005-2006	13,1

Le culte des saints, dont la *ziara* est le rituel central, serait-il en régression au profit d'une religiosité plus 'purifiée' et plus 'abstraite' ? La pratique religieuse connaît-elle une rationalisation au sens de Max Weber ? Nous pensons que, même si le processus d'une 'purification' religieuse est avérée au niveau des pratiques individuelles, cela n'exclut aucunement la possibilité d'un renouveau intense du culte des saints. Une nouvelle fois, on ne peut déduire de façon automatique des pratiques et des opinions individuelles le devenir d'un phénomène collectif. Car la survie, voire le renforcement d'un phénomène collectif n'est pas incompatible avec une diminution des pratiques individuelles. Nous avons observé maintes situations où un rituel collectif est maintenu grâce à l'action d'un petit nombre d'acteurs (Rachik, 1990, 1992). D'ailleurs, théoriquement, une action collective peut se passer d'une adhésion massive. Aussi nos conclusions doivent-elles se limiter aux attitudes et pratiques individuelles sans préjuger de l'état actuel ni du devenir du culte des saints. Concernant la pratique de la *ziara*, 68% des enquêtés ne l'ont jamais faite et 23,4% l'ont faite après l'an 2000. Ce taux ne serait-il pas suffisant pour le maintien et le renforcement d'une pratique rituelle ?

Encadré 2 :

Les constituants de la pratique religieuse au Maroc

Depuis la séparation politique du Maroc des Abbassides en 172 de l'hégire, le pays a connu une unité politique qui lui a permis d'avoir une unité idéologique et doctrinale. Cette unité apparaît dans l'adoption du Maroc, tout au long de son histoire, de la doctrine Ash'arite, du rite malékite et du soufisme de Jounayd.

1 - Doctrine Ash'arite : La doctrine ash'arite est fortement liée à l'histoire du Maroc. L'ash'arisme dont le principe fameux conseillé au croyant est : "avoir la foi sans demander comment (*biilâ Kayfa*), affirme la transcendance de Dieu, la réalité des attributs divins distincts de l'essence, détermine la responsabilité directe et absolue de Dieu dans tout acte humain. Le Coran pour l'ash'arisme est la parole éternelle de Dieu sans début et sans fin : la

nature de la Parole divine ne se limite pas aux mots dont elle est composée. Le souci majeur d'Al-Ash'ari a toujours été de concilier durablement les différentes écoles du Sunnisme dont il soulignait le profond accord malgré les divergences en matière d'applications.

2 - Le rite malékite : Depuis 14 siècles, les Marocains ont choisi le malékisme comme rite officiel. Il est le symbole de leur unité cultuelle et de leur authenticité. Le Maroc a adopté le malékisme afin de se protéger des schismes religieux dont souffrait la région de l'Orient (Al Machreq). Il est distingué par ses « *al-maçalih al-moursala* » et *« ma jara bihi al âmal 'inda Ahl al-madîna* » (les traditions des médinois) et les us et coutumes *(al'orf*). L'école malékite, suivie par près d'un quart des musulmans à travers le monde, est considérée la deuxième école en nombre d'adeptes.

3 - Le soufisme de Jounayd : Le soufisme (*tasawwouf*) constitue la doctrine ésotérique de l'Islam. Le soufisme commença avec le prophète puisqu'il offrait lui-même le modèle mystique lorsqu'il se retirait pour s'abandonner à Dieu. C'est une quête continue vers la « haqiqa » (la vérité). Le soufisme de Jounayd est fondé sur la doctrine de la génération des dévots (Assalaf) qui insiste sur les principes et les valeurs de l'Islam.

La pratique du soufisme est basée sur la connaissance, sur la contemplation, la prière collective et le samaâ.

Ces trois constituants de la pratique religieuse au Maroc reflètent le choix décisif des Marocains de les suivre et de les transmettre de génération en génération. La doctrine Ash'arite, le malékisme et le soufisme font partie de l'identité culturelle et sociale de la société marocaine.

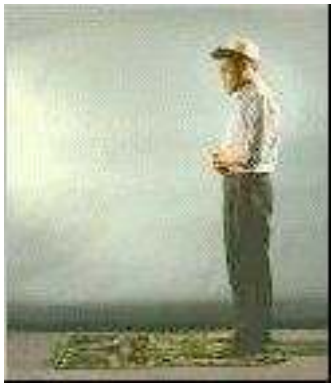
Source : Site du Ministère des Habous et Affaires Islamiques, http : //dev.habous.gov.ma

3– Les innovations

Nous entendons par innovation l'adoption de pratiques qui sont nouvelles pour – ou perçues comme telles par – la société concernée. Ces pratiques peuvent être traditionnelles dans d'autres sociétés. Parmi ces pratiques citons le voile et la posture rituelle du *qabd*.

Dans une même prière collective, les pratiquants recourent selon leurs convictions soit au *sadl* soit au *qabd*. Un priant qui opte pour le *sadl*, doit prier, durant la station debout, les mains jointes au corps. Celui qui opte pour le *qabd* doit poser la main droite sur la main gauche et positionner les deux mains sur la poitrine ou juste au-dessus du nombril. Jusqu'aux années 1970, la norme dominante au Maroc a été le *sadl*. Le roi du Maroc perpétue encore cette tradition. Le ministre des Habous et des affaires islamiques et la majorité des ministres font de même. Nous avons pu remarquer, grâce à la diffusion officielle des prières à la télévision, que, priant à côté du roi, un membre de la famille royale et le ministre de la culture – poète et membre d'un parti politique de gauche – optent pour le *qabd*. Sur le plan rituel officiel ou dans son rapport à la politique, il n'existe pas de tensions apparentes entre les adeptes des deux

postures rituelles. Les deux sont valables et le choix est plutôt individuel que collectif. Il en va de même dans les mosquées où on peut trouver dans une même rangée côte à côte des priants optant pour des postures différentes. Cependant, l'usage actuel qui est fait du *qabd* laisse penser qu'il est vécu comme un signe d'un nouveau rapport à la prière, et qu'il est approprié aux nouvelles formes d'engagement religieux évoquant une dévotion accrue, un sentiment religieux plus fort, etc. Il est courant dans les entretiens et dans les conversations ordinaires qu'on reproche à des priants trop 'engagés' d'exagérer l'humilité de la posture du *qabd*, de trop écarter les pieds jusqu'à gêner les priants voisins, etc.

« Positionner les deux mains juste au dessus du nombril, la droite au dessus de la gauche… »	

	« Puis, après le *takbîr*, il faut poser la main droite sur la main gauche.
On place les mains sur la poitrine, en posant la main droite sur la main gauche, le poignet et l'avant-bras.	

Les résultats de l'enquête révèlent que les adeptes du *qabd* sont largement plus nombreux (42,9%) que ceux du *sadl* (12,5%). Pour le reste des enquêtés, ils sont soit indifférents (21,1%) soient indécis

(21,5%). A cet égard, le changement religieux se traduit par le passage d'une situation caractérisée par l'existence d'une norme unique ou dominante à une situation d'hétérogénéité normative qui peut s'accentuer dans l'avenir et qui peut être accompagnée de tensions sociales, voire politiques. On rapporte de plus en plus le fait que des groupes de pratiquants, adoptant de nouvelles postures, s'isolent dans une mosquée pour prier à part. La justification de cette 'sortie' de la communauté est normative. Selon eux, la prière derrière tel *imam* ou avec tels pratiquants n'est pas valide. Toutefois, rien ne confirme, jusqu'à présent, l'hypothèse, souvent et rapidement invoquée, selon laquelle l'adoption d'une posture rituelle opposée serait le signe d'une résistance politique. Comme le *sadl* est la posture 'officielle' sur le plan pratique, opter pour une posture différente signifierait le rejet de la vision officielle de la religion. Ce type d'interprétation hâtive, qui ne s'applique pas seulement à la prière, soutient que, dans des sociétés non démocratiques, l'espace public de contestation est tellement limité que les gens s'emparent de certaines pratiques sociales (la blague, la corruption) et religieuses (porter la barbe, le voile) pour manifester leurs désaccords (Rachik, 2004 : 469-472).

Encadré 3 :

Posture rituelle

Le site du Ministère des Habous et des Affaires Islamiques, qui devrait représenter la position officielle, donne l'impression qu'il opte davantage pour le *qabd*. Ainsi dans la version française du site on peut lire parmi les pratiques méritoires (une vingtaine) des cinq prières : « *L'action de mettre la main droite sur la main gauche au niveau du cou ou au niveau du nombril pendant la station debout* », « *L'action de poser la main gauche sur le genou gauche lors de la position assise pour le tachahhoud et de poser la main droite sur le genou droit en remuant l'index* », « *L'action de ne pas appliquer les bras contre le sol, à la manière d'un chien, pendant la prosternation* », « *Le fait d'écarter légèrement les jambes lors de la position debout* ».

La description de la prière étape par étape, décrit ainsi la deuxième étape : « Après la formulation in petto de l'intention, on se tient debout, en direction de la qibla (la Mecque), on lève les mains, les paumes orientées vers la qibla, au niveau des épaules ou des oreilles et on prononce la formule « *Allaho Akbar* » (Allah est plus Grand). Puis on pose l'avant bras droit sur l'avant bras gauche ou la paume de la main droite sur celle de gauche. » La version arabe est plus détaillée et donne un aperçu historique sur la question. Au début le qabd était recommandé par le rite malékite. Ce sont les docteurs malékites ultérieurs (Khalil dans son Mukhtasar et Ibn Achir) qui ont recommandé le sadl lors des prières obligatoires.

Dans la version arabe on peut lire :

مندوبات الصلاة [...]

2- القبض، و هو وضع اليد اليمنى على اليسرى فوق الصدر أثناء القيام، و قد عده القاضي عياض و ابن رشد الجد وابن جزي من مندوبات الصلاة، و ألف فيه المسناوي رسالة قيمة، كما ألف فيه الشيخ محمد المكي بن عزوز المالكي التونسي (ت 1916 م) رسالة " هيئة الناسك في أن القبض في الصلاة هو مذهب مالك "، و ما روي عنه من كراهته خاص بما إذا قصد به الاعتماد كما حقق ذلك غير واحد من علماء المذهب، و اشتهر عند متأخري المالكية سدل اليدين في الصلوات المفروضة، و عليه مشى

خليل في المختصر، و ابن عاشر في المرشد المعين و غيرهما، و الخطب في ذلك سهل.

http : //dev.habous.gov.maSource : Site du Ministère des Habous et Affaires Islamiques,

Le costume, un autre domaine d'innovation religieuse, constitue un rite au sens général du terme. Qu'il soit religieux ou profane, il informe sur le statut social et/ou religieux des gens. Il peut être utilisé comme un signe révélateur des croyances politiques et religieuses, un emblème identitaire. En se durcissant, les différentes idéologies, à référence profane ou religieuse, insistent sur l'aspect externe et visible, le gestuel, le corps, le costume, etc. Suivant les religions, le costume est défini selon le sexe, soit pour les spécialistes du religieux (moines, prêtres, etc.) soit pour l'ensemble des gens. Les normes vestimentaires qui nous importent ici sont des normes ordinaires, telles qu'elles sont perçues par les gens, et non celles des savants et docteurs, sachant que les deux points de vue, ordinaire et savant, ne sont pas exclusifs.

Explorateurs et ethnologues ne manquaient pas de remarquer le fait que les femmes marocaines ne se voilaient guère (le visage, les cheveux) en milieu rural[15]. En ville il y avait plusieurs modes de porter le voile. Traditionnellement, les femmes citadines portaient un *hayek*, une vaste pièce de cotonnade, souvent blanche, dans laquelle elles se drapaient pour sortir. Le *hayek* cachait aussi bien le corps que le visage. A partir des années 1950, il fut sérieusement concurrencé, puis supplanté, dans plusieurs villes du Maroc, par la djellaba portée avec un voile dit « *ngab* », « *nqab* » ou « *ltame* » : ce voile cache le nez et la bouche, les

15. Lors de son voyage au Maroc en 1883, Foucauld rapporte plusieurs témoignages concernant le costume des femmes. Dans son chemin de Tanger à Tétouan : « … j'ai rencontré beaucoup de passants en chemin, surtout en plaine : ils étaient presque tous des piétons, paysans qui se rendaient aux champs ; peu étaient armés : il y avait un assez grand nombre de femmes ; la plupart ne se voilaient pas. » Au Moyen–Atlas (tribus zaïans), «les femmes s'entourent plus ou moins la tête de chiffons ; jamais elles ne se voilent » (Foucauld, 1939 : 57, 110 ; cf. Doutté, 1914 : 48, 75-78, 165-66).

cheveux étant cachés par le capuchon de la djellaba. Garder la djellaba tout en ôtant le voile, puis le capuchon était un des signes remarquables d'ouverture des jeunes filles sur l'espace public. Les modernistes rappellent le fait que la fille de Mohamed V, la princesse Lalla Aïcha ôta le voile en 1947. C'est le travail de la femme à l'extérieur et surtout la scolarisation des jeunes filles, notamment depuis les années 1960, qui a favorisé l'adoption de la mode vestimentaire occidentale.

Dans les années 1960 et 1970, le clivage passait entre le costume traditionnel (*beldi*) et le costume européen (*roumi*) : 63% des élèves interrogés par A. Adam, en 1961, souhaitent que leurs femmes soient habillées à la manière européenne, 15% à la traditionnelle sans voile (*ltame*) et à 11% avec voile (Adam, 1963 : 94). Depuis les années 1980, Le clivage s'inscrit, dans un cadre idéologico-religieux. Le port du nouveau voile (*hijab*) est une pratique religieuse dont les usages et l'enjeu dépassent le domaine religieux. Pour les jeunes filles, il est aussi une manière de se distinguer de la génération des mères. Sur un plan strictement religieux, la mode ancienne de se couvrir le corps et le visage est conforme aux exigences religieuses. Elle est cependant abandonnée par les jeunes filles. Là aussi, le costume manifeste le clivage entre générations, mais les moyens utilisés dépendent de l'offre du marché. Auparavant, ceci consistait à ôter le '*ltame*' ou le '*ngab*', à abandonner la djellaba ou la porter sans capuchon. Depuis deux décennies, une nouvelle possibilité est offerte : porter le voile mais autrement que la génération précédente. Le plus important à retenir est que la décision est souvent liée par les intéressées elles-mêmes à l'instruction et à des expériences individuelles. Une fille instruite ne doit pas se voiler comme les femmes analphabètes. Au '*ngab*' et au '*ltam*' associés à la « petite tradition » (coutumes marocaines), les jeunes filles adoptent le hijab associé à la « grande tradition » (l'islam) (voir Bennani-Chraïbi, 1994 : 97-100 ; Bourqia, 2000 : 52-62).

Encadré 4 :

Témoignages à propos du port du voile

« Dans le passé, la femme portait des habits de pudeur et de respect, malgré le fait qu'elle ignorait que cela était lié à la religion. La pudeur était une éthique des gens. Aujourd'hui nous portons le voile par connaissance de la religion pure (*ma'rifa diniya mahda*) parce que nous nous retrouvons sous le poids de la culture occidentale à laquelle nous devons résister avant de porter le *hijâb*. La femme qui porte le voile aujourd'hui est plus forte que celle d'autrefois parce qu'elle est instruite. » Wafae, étudiante en Economie (Rabat).

« La première année à l'université je ne portais pas le *hijâb*. Mais ma mère, mon grand-père et puis mon père sont morts le même mois ; j'ai réalisé que la vie ne valait rien et j'ai porté le voile. J'ai rencontré aussi des amies qui portaient le voile. C'est ainsi que la bonne compagnie et la lecture des livres sur la religion m'ont amenée au voile. » Najat, étudiante en Littérature arabe, Rabat.

(Bourqia, 2000 : 57, 62).

Sur les femmes interrogées, 38,9% (237 sur 609) portent le voile. Cependant, le costume n'est pas seulement une affaire de femmes, même si sur le plan idéologique et politique les projecteurs des médias portent davantage sur le voile. Nous avons également cherché à savoir si les répondants pensent qu'il existe un costume musulman (*zay islami*) masculin : 53,3% des enquêtés répondent négativement et 24,4% positivement. Concernant le costume musulman féminin, le taux des réponses négatives diminue (24,1%) alors que celui des réponses positives augmente (66,1%). Toutefois, quand on pose directement la question de savoir quelle attitude avoir à l'égard du port du *hijab*, la part des répondants qui l'approuvent atteint 83,2%, dont 64,9% pour des raisons religieuses et 17,2% pour des raisons non religieuses (pudeur, respect). Cependant, approuver le port du *hijab* est une chose, mais en faire une obligation pour la femme musulmane en est une autre. En effet, 75% des répondants trouvent qu'une femme peut être considérée comme musulmane sans porter le *hijab* (9,9% pensent le contraire).

Nous remarquons que, contrairement à la tradition religieuse savante qui pose des normes pour les deux sexes, les exigences vestimentaires concernent majoritairement les femmes. Comme pour la prière, nous avons pris en compte l'âge des femmes au moment de l'adoption du voile. Et comme pour la prière, la décision de le porter intervient pour la majorité (69,6%) avant 25 ans. Celles qui l'ont adopté après 35 ans représentent 11,2%.

Tableau 4 :

A quel âge les femmes concernées (237 sur 609) ont-elles porté le voile ?

Classes d'âge	**%**
Moins 15	26,2
15-19	27,4
20-24	16,0
25-29	10,1
30-35	9,3
Plus de 35	11,0

La question de savoir qui a poussé la répondante à porter le voile nous renseigne également sur le contenu social de l'influence dans le domaine religieux. A cet égard, 48,9% des enquêtées disent n'avoir été influencées par personne. Il est difficile dans le cadre d'une enquête par questionnaire de faire la part des réponses toutes prêtes (dont la sincérité n'est pas mise en doute) et des processus d'influence tels qu'ils se sont réellement passés. Ce qui serait plus sûr pour nous, c'est que presque la moitié des répondantes *croient n'avoir été* influencées par personne. Par ailleurs, plus du tiers (35,6%) des femmes portant le voile ont été influencées par leurs familles (10,5% la mère et autant le père, 5,1% l'époux…) En outre, elles sont 8% à citer comme source d'influence les amies, 1,7% un prédicateur et 2,1% la télévision. L'adoption du *hijab* révèle aussi l'importance du réseau interpersonnel et notamment familial et la faiblesse du réseau impersonnel (*mass media*). Il faut aussi noter que 31,7% des femmes voilées ont déclaré avoir convaincu d'autres femmes de porter le *hijab*.

Le fait de penser que l'on a été influencé par personne – ce qui revient à assumer en matière religieuse une initiative individuelle – ou par la famille est aussi un indicateur de la faiblesse des organisations religieuses dans la pratique quotidienne des gens. A partir de ce qui précède, nous pouvons ajouter aux caractéristiques déjà mentionnées, la pratique individuelle et la piété occasionnelle, la quasi-absence et la faiblesse des cadres religieux collectifs, qu'ils soient traditionnels ou modernes.

4– Les croyances

Nous avons déjà mentionné les difficultés relatives à l'observation des croyances religieuses. Rappelons qu'il est plus facile d'observer un rite qu'une croyance, de mesurer le degré d'intensité d'une pratique rituelle que le degré d'attachement à une croyance. D'un autre côté, il est également plus facile de trouver des indicateurs des pratiques rituelles que les indicateurs des croyances. Cependant, ce ne sont pas les questions et les thèmes qui font défaut, la liste est longue (Dieu, anges, paradis, âme, baraka, etc.) Ce qui manque ce sont les thèmes qui ne font pas l'objet de consensus et qui permettent de classer les gens au moins en deux catégories, « croyant en… » et « non croyant en… »

Cinq items ont été choisis en rapport avec l'existence des djinns, la magie noire, le mauvais œil, le *tqaf* et la voyance. Quelques mots sur ces différentes croyances. Les représentations des djinns sont variées et ne peuvent être ramenées à un seul système cohérent. Pour se faire une idée de ces représentations, on peut dire qu'elles sont davantage fondées sur la notion de séparation que sur celle de communication avec le sacré. Les djinns sont représentés comme des esprits dangereux auxquels on attribue plusieurs malheurs et maladies, aussi doivent-ils être évités et tenus à l'écart. Pour ce faire, on observe des rites (prononcer des versets du Coran, manipuler du sel ou un instrument en fer, etc.) La communication avec ces esprits, dans le cadre de rites sacrificiels, de guérison, de magie noire, etc., est l'affaire de spécialistes (fqih, lettré, maître dans une confrérie, etc.) (Westermarck, vol. I, : 296-322 ; Doutté, 1908 : 112-118 ; Rachik, 1990 : 125-133). Il faut noter que les croyances dans les djinns situent l'origine des malheurs en dehors de la société, contrairement aux croyances relatives au mauvais oeil et à la magie noire (*shour ou sihr*) où les « coupables » sont des personnes avec qui les « victimes » sont engagées dans des relations sociales souvent conflictuelles. Plusieurs événements malencontreux sont attribués à des personnes qui ont le mauvais œil. On dit que « le mauvais œil vide les maisons et remplit les tombeaux », « c'est au mauvais œil qu'appartiennent les deux tiers du cimetière ». L'œil, mais également la bouche, sont considérés comme des véhicules d'envies malveillantes. Un compliment, une manifestation d'admiration comme louer la santé, la beauté d'une personne, etc., risquent d'être mal interprétés. Aussi est-on obligé d'ajouter à tout compliment la formule « *tbark allah* » (Dieu soit béni) (formule proche de « toucher du bois », *unberufen,* etc.) (Doutté, 1908 : 317 ; Westermarck, 1935 : 34-75). Le *tqaf* est un autre exemple des croyances en l'origine sociale des malheurs. Conséquence d'un sort jeté par une

personne envieuse, il se traduit par l'impuissance sexuelle de la personne visée. Traditionnellement, il est surtout craint lors des cérémonies de mariage, et plusieurs rites ont pour but la protection de la mariée et du marié contre le *tqaf* et les autres malheurs[16]. La voyance, métier exercé par les femmes, vise, entre autres, l'identification des actions et des personnes malveillantes.

Les répondants croient à 90,9% au mauvais œil et à plus de 85% aux djinns et à la magie noire. Ils sont 70,7% à croire au *tqaf* et 37,6% à la voyance. Ces variations seraient liées au degré d'autorité des croyances elles-mêmes. Celles qui sont relatives aux djinns, à la magie noire et au mauvais œil sont consacrées à la fois par les croyances orthodoxes et par les traditions locales alors que le tqaf et la voyance ne relèvent que des traditions locales. Il y a des croyances qui sont l'objet d'une adhésion plus forte que les gens soient instruits ou pas. Des taux élevés sont observés chez les répondants ayant le niveau des études supérieures : plus de 77% croient dans les djinns, le mauvais œil et la magie noire. C'est en rapport avec les croyances fragilisées que les taux baissent sensiblement : 43,2% croient à l'existence du *tqaf*, 18,9% à la voyance et 5,3% sont favorables à la visite des sanctuaires.

Il faut noter par ailleurs que les pratiques rituelles et les croyances ne coïncident pas forcément : 67% des répondants font la prière alors que 91% croient aux djinns. On peut dire que c'est plus au niveau des croyances religieuses que la cohésion et l'adhésion les plus larges possibles sont réalisables. Pour apprécier la force ou la portée des croyances religieuses, considérons les répondants qui déclarent n'avoir jamais prié et qui forment 15% de l'échantillon : ils sont à 50,3% analphabètes, à 66,9% ruraux et à 76,4% jeunes (18-34 ans). Leur profil peut être ainsi esquissé : des jeunes ruraux analphabètes. Ils sont pourtant 38% à se considérer comme religieux (contre 55 % qui ne se considèrent comme tels). Pour eux, la pire des omissions rituelles consiste plus dans le fait de ne pas jeuner (58,0%) que dans le fait de ne pas prier (7,1%) Pratiquer le jeun sans faire la prière rend la notion de pratiquant floue. Lorsqu'un musulman affirme être pratiquant, on penserait plutôt à la pratique de la prière qu'au jeûne. Considéré comme beaucoup plus obligatoire que la prière, le jeûne, peut constituer pour les non pratiquants

[16]. Il existe une autre pratique du *tqaf*, apparemment moins répandue, qui ne concerne que la jeune fille. La finalité des rites accomplis dans ce cas consiste dans la protection de la virginité de la femme. Aucun homme, croit-on, ne peut déflorer une fille qui a été l'objet du tqaf. Durant les cérémonies du mariage, la mariée fait l'objet de rites dont la finalité est d'annuler le tqaf (Westermarck, 1921, p. 134 ; sur les attitudes à l'égard du *tqaf (*cf. Bourqia, 2000 : 69-71),

un lien qui les rapproche de la religion. Toutefois ce sont les croyances religieuses qui constituent le socle commun entre les pratiquants et les non pratiquants. A cet égard, 88,2% des répondants qui n'ont jamais prié croient au mauvais œil, 86,4% au *sihr*, 81,7% aux djinns, 75% au *tqaf* et 60,4% à la voyance. L'identité religieuse des non pratiquants peut être assumée à d'autres niveaux que celui de la pratique de la prière :

« En effet, je suis musulman et je ne prie pas, …mais je suis musulman … Par exemple, tu es musulman et tu ne prie pas, [mais] tu crois en Dieu, le prophète, tu lis le Coran… Si quelqu'un ne veut pas jeûner, c'est son affaire, il est musulman, son père et sa mère sont musulmans. Celui qui veut prier prie, celui qui ne veut pas ne prie pas. Je ne dis pas que la prière n'est pas obligatoire du point de vue de la religion, cependant les gens sont libres de la faire ou de ne pas la faire »[17] (Etudiant, 23 ans).

5– Les connaissances

Traditionnellement, la connaissance la plus valorisée est celle détenue par les spécialistes du religieux (théologiens, juristes, notaires etc.) L'élite religieuse fonde sa religiosité et son prestige non seulement sur des pratiques et des croyances, mais sur la connaissance des textes qui leur donne sens. L'accès à cette « haute culture religieuse » était très limité dans le passé. Une minorité arrivait à apprendre le Coran, et parmi cette minorité quelques chanceux continuaient leurs études dans des écoles traditionnelles. Avec la généralisation de l'enseignement et des *mass media*, l'accès à la connaissance religieuse est devenu plus facile. On assisterait à un nouveau rapport à la religion qui serait de plus en plus fondé sur la valorisation de la connaissance religieuse. Il ne suffirait plus de prier, de jeuner et de croire, il faudrait en plus pouvoir tenir, sur ses pratiques et ses croyances, un discours religieux référant au Coran, à la tradition du Prophète et à d'autres textes fondateurs.

L'identification des sources d'information religieuses permet d'apprécier le degré et la nature des connaissances dans le domaine religieux. Certaines agences religieuses traditionnelles jouent encore un rôle dans la diffusion de la connaissance religieuse. Ainsi la principale

---

[17]. "دابا أنا مسلم أو ما تنصليش ... و لكن مسلم ... بحال دابا انت مسلم أو ما تتصليش، كتآمن بالله، بالرسول، كتقرى القرآن ... ما بغاش يصوم ما يصومش، شغلو هذاك ... ياك هو مسلم، باه أو مو مسلمين ... ما بغاش يصوم شغلو. اللي بغى يصوم يصوم، اللي ما بغاش يصوم ما يصومش. الي بغى يصلي يصلي، أو اللي ما بغاش يصلي ما يصليش ... ما قلتلكش ماشي لازمين فالدين، هو الدين قال لك صلي أو صوم، ولكن بنادم اللي ما بغاش يصلي أو يصوم، شغلو هداك، حقو، الحرية".

source en la matière est représentée par les imams des mosquées pour 24,7% des enquêtés et par les prédicateurs pour 5,8%. Sur ce plan, le poids des zaouias et des associations religieuses est quasi inexistant (moins 1%). La famille et les parents, assez présents lorsqu'il s'agit des pratiques rituelles comme la prière et le port du *hijab*, n'ont plus qu'un rôle secondaire au niveau des connaissances religieuses (11,4%). Par contre la part accordée à l'apport des amis s'élève à 23,7%. Cependant, le changement le plus remarquable par rapport au dispositif traditionnel consiste dans l'avènement de la télévision qui constitue la source première de l'information religieuse pour plus du tiers des répondants (34,5%). Parmi ceux-ci, 61,2% citent des chaînes arabes orientales spécialisées en matière religieuse, 47% des chaînes marocaines, et 24,1% des chaînes arabes orientales généralistes. Les autres nouveaux supports, comme la cassette audio (11,9%), le DVD (6,1%) et l'Internet (1,7%), sont peu utilisés.

Cette configuration, dominée par les relations personnelles et la télévision, est conforme à la structure d'une population dont presque la moitié est analphabète. Comme sources de connaissance religieuse, l'école est citée par 2,2% des enquêtés et le livre par 15,2%. 19,5% des répondants déclarent être en train de lire un livre au moment de l'enquête, dont 6,9% lisant un roman et 6,7% un livre religieux. Il y a 16,7% des enquêtés qui disent avoir lu ces trois dernières années (2004-2006) un livre religieux. La fréquence des titres cités est faible, le taux le plus élevé ne dépassant pas 2% : *Riad Salihine* cité par 1,6% des répondants et *al Muwatta* de Imam Malik par 0,6%. Aucun livre ne peut être indiqué comme une source dominante de connaissance religieuse.

Pour apprécier le niveau des connaissances religieuses, nous avons choisi des indicateurs simples dont la connaissance ne dépend pas exclusivement de l'accès aux textes écrits. La première question a porté sur les quatre rites ou écoles (« *madahib* ») Il y a 26,3% des répondants qui affirment les connaître, mais cette proportion baisse à 16,3% lorsqu'il s'est agi de les citer. Lorsqu'on demande aux enquêtés de les classer selon leur degré de souplesse, 10,5% déclarent ne pas savoir le faire, 8% classent le rite malékite en premier et 5,9% déclarent que tous les rites sont souples. La seconde question concerne l'histoire de l'islam ; il y a 39,8% des répondants qui déclarent connaître les quatre premiers califes, mais ils ne sont que 28,1% à être en mesure de les citer tous et 16,2% à les classer chronologiquement.

Une question ouverte relative à une personnalité vivante qui représente pour l'enquêté une autorité religieuse a été également posée. Là aussi, la majorité des répondants (78,8%) n'ont avancé aucun nom, 16,5% citent une ou plusieurs personnalités religieuses originaires d'Orient et 7% citent des personnalités marocaines dont plus de la moitié n'a qu'une réputation locale (imam du village par exemple). Concernant les autorités religieuses décédées, les répondants déclarent à 84,8% ne pas savoir, 11,8% citent le nom d'une autorité orientale et 4,2% celui d'une autorité marocaine.

Le taux élevé d'analphabétisme peut expliquer cette faible propension à la connaissance religieuse ; il peut aussi expliquer pourquoi les répondants dans leur grande majorité (75,4%) préfèrent que le prêche soit dit dans la langue que les gens comprennent (entendre la *darija* et les dialectes berbères) contre 12,3% qui préfèrent l'arabe classique. Cependant, il est clair que le taux des personnes qui ont une faible connaissance religieuse représente le double du taux des enquêtés analphabètes. On peut comprendre que l'analphabétisme soit un handicap à la connaissance religieuse savante : parmi les analphabètes 3,9% déclarent connaître les quatre rites et 12% les quatre califes. Les taux sont évidemment plus élevés chez les personnes instruites, mais ne révèlent pas pour autant une propension significative à la connaissance religieuse. En effet, 44,5% d'entre elles déclarent connaître les quatre rites et 62,2% les quatre califes. C'est pourquoi, nous supposons que l'explication peut être aussi recherchée dans la manière dont les gens, instruits ou non, pensent vivre leur religion. Pour la majorité des répondants, la connaissance ne serait pas un domaine privilégié de la manifestation de la religiosité – ce qui commence à le devenir pour les personnes « engagées » dans la vie religieuse – ; les pratiques rituelles seraient largement suffisantes. Dans tous les cas, celles-ci sont plus faciles à investir. La connaissance religieuse exige, au contraire, en plus de la foi et de la volonté, du temps et des ressources intellectuelles et matérielles. Ce changement est perçu par la majorité des répondants qui associent davantage la forte connaissance religieuse à la génération des jeunes et la pratique rituelle intense à la génération passée : 56,7% trouvent que les générations actuelles connaissent la religion mieux que les générations passées alors que 18,9% pensent le contraire.

Nous pouvons conclure que la connaissance religieuse n'est pas centrale dans la vie religieuse des répondants, et qu'il existe un grand décalage entre la pratique rituelle et la connaissance religieuse.

6– La portée du religieux

Les faits à étudier, lorsqu'il s'agit du religieux, débordent les contours de la religion conçue comme un système d'idées et d'actes en rapport avec le sacré. C'est pourquoi nous avons également pris en considération des pratiques sociales susceptibles d'être motivées par des croyances religieuses. Ceci nous permet d'examiner la religiosité non seulement dans le domaine qui lui est strictement réservé (rites et croyances) mais aussi dans le domaine de la vie sociale en général.

Relativement à la portée du religieux dans la vie de tous les jours, nous pouvons théoriquement distinguer deux situations extrêmes : la première, souvent associée aux sociétés primitives et traditionnelles, où le religieux n'est pas cantonné dans une sphère distincte, mais infiltre et affecte profondément toutes les activités humaines, qu'elles soient domestiques, économiques, politiques ou autres.

« *Dans les sociétés à solidarité mécanique où la communauté domine l'individu et le respect de la tradition l'emporte sur l'innovation, écrit Durkheim, la religion comprend tout, s'étend à tout. Elle renferme dans un état de mélange confus, outre les croyances proprement religieuses, la morale, le droit, les principes de l'organisation politique et jusqu'à la science, ou du moins ce qui en tient lieu. Elle réglemente même les détails de la vie privée. Par conséquent, dire que les consciences religieuses sont alors identiques, – et cette identité est absolue –, c'est dire implicitement que, sauf les sensations qui se rapportent à l'organisme et aux états de l'organisme, toutes les consciences individuelles sont à peu près composées des mêmes éléments* » (Durkheim : 1968, p. 105).

La situation opposée est souvent associée à la modernité. Ceci se traduit par une distinction entre des activités séculières – juridiques, politiques, économiques, etc. – et des activités spécifiquement religieuses confinées de plus en plus dans la sphère privée. Cela n'empêche pas la diffusion du religieux dans les activités séculières, mais les deux domaines sont en principe maintenus séparés (Baechler, 1992 : 429-432).

L'idée de la prégnance de la religion est souvent appliquée aux sociétés musulmanes. Contrairement aux autres sociétés – notamment modernes – où la religion ne représente qu'un élément parmi d'autres, l'islam imprègnerait toutes les manifestations sociales de ses adeptes qu'elles soient juridiques, économiques, politiques, domestiques, sexuelles, artistiques ou autre (Doutté, 1908 : 5-14). Nous pensons que la

principale limite de ce type d'affirmation consiste à ne pas distinguer l'idéal d'une religion, qui se veut totalitaire, des manifestations historiques et empiriques qui n'en sont que des réalisations partielles. Rappelons la distinction que fait Geertz entre *la force* d'un modèle culturel et sa *portée.* La première réfère à la profondeur à laquelle des croyances religieuses sont intériorisées, foi forte ou légère, par exemple, et la seconde aux différents contextes sociaux dans lesquels les croyances religieuses en question sont à l'œuvre. Geertz affirme qu'au Maroc, la force est plus importante que la portée et la quotidienneté est largement laïque (Geertz, 1992 : 125-126). Le concept de portée est plus simple à opérationnaliser que ceux de force et d'intériorisation. Avant de déterminer les indicateurs de la portée des attitudes religieuses, il faut préciser qu'il n'est pas aisé de dessiner *a priori* des limites entre ce qui est strictement religieux et ce qui serait non religieux, échappant au religieux ou imprégné par lui. Les religions ne règlent pas seulement les relations entre les hommes et Dieu – et le sacré en général – mais aussi les relations sociales. Cependant, pour des raisons analytiques et en dépit de cette imbrication entre le religieux et le séculier, nous distinguerons le domaine des relations sociales, le domaine de la vie de tous les jours, le travail, les transactions commerciales, le voisinage, les relations familles, la politique, etc. – domaines qui peuvent être influencés par différentes croyances y compris les croyances religieuses – du domaine du religieux qui peut être influencé par des idées et des intérêts non religieux. Pour nous, il ne s'agit pas de tracer des domaines aux contours définis et clairs, mais d'apprécier, du point de vue des intéressés, l'importance des croyances religieuses dans des domaines dont la spécification est fondée sur le même point de vue des intéressés. Les cérémonies du mariage peuvent être tantôt traitées de religieuses tantôt de profanes suivant les rites et les croyances impliquées. La question des limites n'est pas seulement une question théorique, elle constitue aussi un enjeu politique. Théoriquement, nous pouvons être devant deux conceptions implicites ou explicites de la religion : une totalitaire en ce sens qu'elle vise à organiser tous les aspects de la vie sociale et une autre qui tend à restreindre le religieux au domaine rituel, au domaine des rapports entre les hommes et Dieu. Ce qui importe pour nous ici, c'est de voir comment les intéressés eux-mêmes conçoivent la relation entre le religieux et la vie de tous les jours.

Les loisirs

La portée du religieux sera considérée à partir de thèmes en rapport avec les loisirs et la mixité. Demander aux gens, dans une étude sur les pratiques et les valeurs religieuses, s'ils écoutent de la musique, s'ils regardent des films peut paraître insolite, voire hors propos. Mais, que dire alors des gens qui n'écoutent pas la musique, qui ne regardent pas les films pour des raisons religieuses ? Les liens entre les phénomènes, entre des thèmes sont affaire de point de vue. Ce n'est pas au chercheur de déterminer de façon solitaire et autoritaire l'existence ou l'absence de liens entre la musique et les attitudes religieuses. Au contraire, il devrait être amené à prendre en compte les liens que les gens eux-mêmes tissent entre les différents types de domaines.

L'enquête montre que 33,6% des répondants écoutent fréquemment la musique, 49,0% le font de temps à autre et 17,3% ne le font jamais. Les raisons invoquées par ces deniers sont diverses. Pour 10,4% d'entre eux il s'agit d'une question de goût, ils n'aiment pas simplement écouter la musique. Pour 3,3%, les motivations sont religieuses ; écouter de la musique, disent-ils, est illicite (*haram*). En plus de l'assiduité, nous avons demandé aux gens de citer les genres de musique qu'ils écoutent fréquemment. Les répondants placent la musique populaire (*chaabi*) au premier rang (57,6% des réponses) ; elle est suivie de la musique orientale, écoutée par 36,5% La musique occidentale et le 'raye' sont respectivement écoutés par 13,4% et 5,6%. Il y a 14,3% qui arrivent, pour ainsi dire, à un compromis en écoutant des chants religieux (*sama'* et *madih).* Nous avons là un indicateur de la quête d'une expérience religieuse qui dépasse les pratiques rituelles canoniques.

Le fait d'écouter la musique peut être considéré comme un acte individuel. Une même famille peut réunir différentes sensibilités et attitudes à l'égard de la musique. Cependant, il y a des occasions où la décision à prendre engage les familles. Par exemple, pour la célébration des fêtes domestiques, on fait appel aux troupes musicales et/ou aux *tolba* qui récitent le Coran. Les fêtes domestiques, notamment les noces, représentent une occasion où le compromis entre le religieux et le 'profane' est, des fois, âprement négocié. De telles fêtes sont l'occasion de surenchères quant au respect de la morale et de la religion, de malentendus, de tensions et de conflits entre familles. La forme de compromis la plus fréquente consiste à séparer les deux phases du rituel, c'est-à-dire commencer par la lecture du Coran et de faire place, le lendemain, à la musique, à la danse, aux réjouissances, au plaisir, etc.

Une description dynamique des différentes solutions adoptées par les familles nous renseignerait sur les changements d'attitudes et de comportements à l'égard du religieux. Le mariage et les rites de passage en général ont été un lieu de tensions entre « la religion savante et réformiste » et « les traditions locales ».

A ce sujet, l'enquête révèle que 26,1% des familles célèbrent les fêtes familiales en faisant appel exclusivement aux *tolba*, 10,7% ont recours exclusivement aux troupes musicales et plus de la moitié (59,9%) opte pour la solution de compromis. Est-ce là une énième illustration du pragmatisme attribué aux Marocains en matière religieuse ? Peut être ! Nous ne savons pas si les familles qui recourent exclusivement aux *tolba* le font pour des raisons religieuses ou pour des considérations économiques. Les fêtes avec troupe musicale reviendraient plus chères[18].

Le film soulève, en général, des controverses liées au contenu des films beaucoup plus qu'au fait de les regarder. Cependant, le sens commun veut qu'une personne religieuse et pieuse doive s'abstenir de ce genre d'occupation. L'enquête montre que 28,5% des répondants regardent fréquemment des films, que 51,5% le font de temps à autre et que 20,0% ne le font jamais. Pour ces derniers, les motivations sont diverses et les considérations religieuses sont quasi absentes : 1,4% d'entre eux invoquent la notion de « *haram* » (illicite) et 10,7% déclarent ne pas aimer regarder les films. Il faut rappeler à ce propos une limite de l'enquête par questionnaire qui ne permet pas de savoir ce qu'il y a derrière les mots utilisés ou choisis par les répondants. Le mot « *haram* » peut être employé dans le sens d'interdiction religieuse, mais aussi, dans le parler quotidien, dans une acception morale plus proche des expressions comme « c'est honteux », « ce n'est pas bien ».

Par rapport au genre de films regardés, 40,1% des enquêtés regardent les feuilletons égyptiens et mexicains (doublés en arabe), 26,3% regardent des films d'action et 17,4% les séries religieuses. La portée religieuse peut se manifester de deux façons, celle du tabou et celle de l'influence. Les attitudes religieuses peuvent être catégoriques en ce sens qu'elles orientent les gens à s'interdire une pratique sociale comme d'écouter la musique ou de regarder les films. Elles peuvent être souples en favorisant une adaptation des pratiques sociales à l'ethos religieux :

---

[18]. Nous pouvons seulement constater que les personnes qui optent exclusivement pour les *tolba* sont plus nombreuses (entre 25% et 31%) parmi les familles ayant un revenu mensuel inférieur à 3000 dh et nettement moins nombreux chez celles dont le revenu mensuel dépasse 6000 dh (11,9%), les revenus étant estimés par les répondants.

écouter de la musique mystique, éviter la musique dite « vulgaire », regarder des séries relatant des épisodes de l'histoire de l'islam, etc. Cependant, dans les deux cas, que ce soit en termes d'interdiction ou d'influence, la portée religieuse quant aux loisirs est faible.

La mixité

L'interaction entre les hommes et les femmes, notamment dans l'espace public, varie selon les pays et le degré du caractère totalitaire de leurs conceptions religieuses. Cela peut aller de la mixité plus ou moins contrôlée à la séparation rigoureuse des hommes et des femmes à la mosquée, dans les lieux publics comme les transports, l'école, les lieux de travail, les plages, les piscines, les bureaux de vote, etc., et privés comme lors des fêtes domestiques. La question relative à la mixité a été posée par rapport à deux types d'espaces : la mixité dans l'espace public et dans l'espace domestique. S'agissant de l'espace public, nous avons choisi l'école et la plage. A part les établissements privés, l'école publique n'est pas mixte dans la majorité des cas. C'est au niveau des études universitaires que la mixité devient la règle. Quant aux plages, et à part les tentatives éphémères de certains courants religieux tendant à imposer sur les plages des normes jugées orthodoxes, notamment la séparation des sexes, la mixité y est la règle. Il en est de même pour les piscines qu'elles soient publiques ou privées. On peut dire que dans l'espace public, y compris les lieux de travail, les moyens de transports, etc., la norme sociale et la norme juridique sont favorables à la mixité. Comparé à l'espace public, dont l'organisation revient aux pouvoirs publics, l'espace domestique est un lieu contrôlable et où il est possible d'imposer ou de négocier ses croyances. Pour ce qui est de l'espace privé domestique, la question de la mixité se pose lors des fêtes et notamment les noces où les invités sont nombreux. C'est en de telles occasions que la mixité serait associée à la promiscuité. La mixité lors des petites fêtes, où seules les proches et les intimes sont invités, pose moins de problèmes.

Les résultats de l'enquête montrent que 50,7% des répondants approuvent la mixité lors des mariages et 40,9% la rejettent. Néanmoins les comportements sont plus souples : dans la pratique, 67,1% des répondants assistent à des cérémonies mixtes. On peut parler, à cet égard, d'un léger décalage entre l'idéal – la séparation des sexes – et le comportement qui serait davantage orienté par des contraintes sociales et familiales. Par ailleurs, la mixité à l'école est largement approuvée (77,2%). C'est la plage, un espace où le corps, notamment celui de la femme, poserait problème, qui constitue un lieu où la mixité acquiert un

sens particulier. Il y a 57,4% des répondants qui désapprouvent la mixité sur les plages.

On peut conclure que l'attitude à l'égard de la mixité n'est pas absolue, et qu'elle varie selon les lieux et les contextes. Notre outil d'enquête, le questionnaire, ne peut fournir des informations systématiques sur les motivations qui permettent de connaître la part des convictions religieuse et morales, et la part du bon sens dans les attitudes négatives à l'égard de la mixité (voir Bourqia, 2000 : 72-76).

Religion et politique

Nous avons souligné à maintes reprises que la religion est une notion complexe. Ne pas tenir compte de ses différentes dimensions et facettes conduit souvent à des malentendus et à de faux débats. Souvent, on affirme (certains crient) tantôt « la mort de la religion », la « sortie de la religion »…, tantôt le « réveil », le « retour » de la religion. L'affirmation de l'un ou de l'autre processus se fait en insistant sur certains aspects tout en négligeant d'autres. Considérer les pratiques et croyances religieuses des gens, savoir si la religion est encore une source de l'organisation politique et du droit, considérer le degré de sécularisation dans le domaine politique et administratif, etc., sont des questions qui relèvent de champs si différents qu'on ne doit pas les confondre sous prétexte qu'ils ont le religieux en commun. Le rapport du ministère des Finances, comme ceux d'autres Ministères à caractère « technique », à la religion n'a rien avoir avec celui du ministère de l'Education nationale, ni *a fortiori* celui du ministère des Affaires islamiques. Nous avons noté que les études de sciences politiques ont davantage insisté sur les relations entre la religion et l'organisation politique (au Maroc entre la monarchie et la religion). Les études sociologiques et anthropologiques ont plus insisté sur la religion en rapport avec les gens. Nous espérons dépasser, quoique partiellement, cette division du travail entre disciplines en invitant les répondants à se prononcer sur des thèmes relatifs aux rapports entre la religion et la politique.

Nous avons conclu l'analyse des pratiques rituelles à la dominance des pratiques individuelles. Cependant, compte tenu des décalages éventuels entre les pratiques rituelles et les croyances, rien ne nous autorisait d'inférer des pratiques rituelles étudiées une interprétation des conceptions de la religion. On ne pouvait conclure, par exemple, à la dominance d'une conception privée de la religion opposant pratique privée et pratique communautaire, ni à la faiblesse de la religion dans

l'espace public, etc. Même les réponses suivantes, obtenues à la suite de questions directes, quant au rapport de la religion et de la politique, nous invitent à plus de prudence.

L'une des questions a été formulée comme suit : « A votre avis, la religion doit-elle guider la vie personnelle seulement ou la vie politique aussi ? » Selon 26,3% des répondants, la religion doit être limitée à la vie personnelle et 28,9% pensent que la religion doit guider la vie politique. Cependant, ce qui est remarquable, c'est le taux élevé des répondants qui ne savent pas quelle position prendre (44,8%). Sur le rapport entre la religion et la politique, les résultats obtenus sont proches des précédents : il y a 24,9% des répondants qui trouvent que la religion devient dangereuse quand elle se mêle de politique et 26,1% pensent le contraire. Dans ce cas aussi, le taux des répondants sans opinion est élevé (48,8%). Mais lorsque la question concerne directement les acteurs et les organisations politiques, alors le taux des répondants voulant séparer la religion et la politique augmente. En effet, 41,5% pensent que les hommes politiques ne doivent pas se mêler de la religion et 18,1% pensent le contraire. D'un autre côté, 35,4% pensent que les spécialistes du religieux (oulémas, prédicateurs…) ne doivent pas traiter de politique et 25,2% pensent le contraire. Concernant particulièrement le prêche du vendredi, 33,4% pensent qu'il doit éviter les questions politiques alors que 32% pensent le contraire. L'opinion des répondants est relativement plus tranchée lorsqu'il s'agit de partis politiques qui se présentent comme religieux : 47,6% sont contre ce type de parti politique, 10,3% y sont favorables et 39,6% n'ont pas d'opinions. Nous avons aussi demandé aux enquêtés de classer par ordre de préférence trois qualités de l'homme politique. Ils sont 46,1% à classer l'honnêteté (*ma'qul*) en premier, 37% à le faire pour la piété, et 14,4% pour l'efficacité.[19]

Ces résultats semblent ambigus. Tantôt les répondants séparent la religion de la politique, tantôt ils font de la foi une condition idéale de l'activité politique. Cependant, ces résultats renseignent sur les nuances d'appréciation que les gens peuvent avoir sur un thème général et sur la variation des attitudes selon les situations, les domaines, les acteurs, etc. On peut par exemple facilement comprendre qu'une personne qui aime la couleur rouge puisse trouver insupportable une cravate rouge. Compte

19. Selon *le World Values Survey 2001*, 80,9% des personnes pensent que les politiciens qui ne croient pas en Dieu sont inaptes à l'exercice de l'activité politique, 62,1% des répondants approuvent l'idée que les leaders religieux ne doivent pas influencer le vote des gens pendant les élections et 72,0% d'entre eux approuvent le fait qu'ils ne doivent pas influencer le gouvernement.

tenu du nombre réduit de questions (sept) en rapport avec ce thème, et du caractère forcément général, ambigu et vague du mot « *siyasa* » (politique), il nous est difficile d'avoir une idée précise sur les valeurs attachées aux différents rapports entre la religion et la politique. Nous pouvons dire, par rapport aux thèmes analysés, qu'une personne sur quatre pense que la religion et la politique ne doivent pas être séparées. Cependant, il importe de noter le taux élevé des répondants qui se déclarent sans opinions. Cela veut dire que pour une bonne partie de la population, la question du rapport entre la religion et la politique ne se pose pas, et ce en dépit du débat politique qui a suivi les attentas du 16 mai 2003 à Casablanca. Cette incapacité d'évaluer le rapport entre la religion et la politique, que nous avons remarqué dans un autre travail mérite à elle seule une étude à part (Rachik, 2004 : 67-68). Ceci serait lié à la faiblesse de la dimension cognitive de la religion, à un déficit d'information, à un manque d'intérêt pour les questions qui dépassent la sphère des pratiques rituelles. Nous pouvons conclure que c'est le rapport rituel et métaphysique à la religion qui l'emporte sur le rapport politique à la religion.

La tolérance

Le rapport à l'Autre est l'un des domaines où les croyances religieuses peuvent avoir un effet notable. La notion de tolérance est duelle, en ce sens qu'elle suppose une relation entre des personnes ou des groupes sociaux ne partageant pas les mêmes croyances, les mêmes coutumes…. Elle réfère à une attitude valorisant le fait d'accepter que l'Autre puisse vivre tranquillement sa différence religieuse et culturelle. L'Autre peut être, symboliquement, lointain – ne partageant pas la même religion – ou proche. Nous avons vu qu'un non pratiquant serait perçu, suivant les croyances, comme Autre (non musulman) ou comme faisant partie du Nous (musulmans). Par ailleurs, l'identification du Marocain juif pose souvent problème, il est différent sur le plan religieux et proche sur maints plans culturels et politiques. Il serait à la fois assimilé à l'Autre, en tant juif, et au Nous, en tant que citoyen marocain

Nous savons que, par rapport à la pratique du jeûne, le degré de tolérance est plus faible. On accepte plus facilement une personne qui ne fait pas la prière qu'une personne qui casse le jeûne : 59,9% des enquêtés ne considèrent pas comme musulman quelqu'un qui ne fait pas le jeûne contre 27,9% qui pensent le contraire. Quelle attitude observer à l'égard d'une personne qui ne jeune pas ? Ils sont 44,1% à considérer que cette personne doit être punie jusqu'à ce qu'elle reprenne le droit chemin,

40,8% à trouver qu'il s'agit d'une question privée et qu'on est libre de ne pas jeûner et 14,2% à penser qu'il faut jeûner par conformisme. Par ailleurs, 82,7% des enquêtés ne sont pas d'accord pour que les cafés et les restaurants restent ouverts, la journée pendant le mois de ramadan, pour les musulmans ne pratiquant pas le jeûne. S'agissant de leur ouverture pour des non musulmans, le taux des « non tolérants » baisse (41,7%).

Les attitudes à l'égard des Marocains juifs sont examinées à partir d'une série d'indicateurs. Traditionnellement, maints sanctuaires sont visités par des Marocains juifs et musulmans (Voinot 1948 ; Ben-Ami, 1990 112-116) Tout récemment, les pèlerinages de Marocains juifs de la diaspora (résidant en Europe, au Canada, aux USA et en Israël) ont donné une nouvelle impulsion aux fêtes célébrées en l'honneur de saints juifs. On peut dire que le contexte officiel est favorable pour ce genre de pèlerinage. 40,0% des répondants sont au courant de l'existence de ce type de sanctuaires. La question d'interdire les cultes juifs ne se pose pas, la tolérance est plus facile à afficher lorsque chacun prie dans son sanctuaire ; mais dans notre cas, il s'agit de cultes interconfessionnels. Il y a 41,6% des enquêtés qui pensent qu'il faut interdire ces cultes et 19,2% pensent qu'il faut les maintenir. Par ailleurs, 45,6% des répondants n'approuvent pas que des chaînes de télévision marocaines retransmettent ces cérémonies et fêtes, alors qu'ils sont 24,1% à l'approuver. Nous constatons donc que 40% au moins des répondants désapprouvent toute interaction entre juifs marocains et musulmans marocains, ceux-ci ne doivent partager ni un sanctuaire, ni un rituel, ni le petit écran. Chacun devant pratiquer séparément sa religion et ses coutumes (sur des questions similaires, voir : Rachik, 2000 : 217-233).

Laissons de côté le plan religieux, où le rapprochement serait plus difficile, et considérons d'autres aspects de la vie sociale. Sachant que la religion musulmane n'interdit pas le mariage avec une femme juive, nous avons mis les répondants devant une situation hypothétique : « un ami vient vous demander conseil à propos de son fils qui envisage d'épouser une juive marocaine, quel sera votre conseil ? » La majorité des répondants (71,7%) y est défavorable. Par contre, s'agissant d'affaires commerciales entre juifs et musulmans, le taux des répondants qui les approuvent augmente sensiblement (54,1%) Concernant l'ouverture sur d'autres religions, y compris le judaïsme, 40,4% des répondants sont favorables à ce qu'à l'école soit enseignée l'histoire d'autres religions que l'islam.

Juridiquement la nationalité marocaine a un caractère laïc. Mais tel n'est pas le cas lorsqu'il s'agit des représentations dominantes de la nation marocaine fondées sur l'islam. A ce sujet, 41,0% des répondants approuvent l'idée que la nation marocaine soit composée de Marocains de différentes confessions religieuses, musulmane, judaïque et chrétienne. La cohabitation de croyants et de non croyants dans un même pays serait plus difficile à admettre. Toutefois, 38,8% des répondants pensent qu'une telle situation est acceptable.

Théoriquement, l'hypothèse que toute relation religieuse, matrimoniale et commerciale, avec l'Autre soit bannie, n'est pas exclue. Cependant, la tolérance, comme système d'attitudes, ne peut être définie de façon cohérente et systématique sans sacrifier les nuances consécutives aux situations sociales de sa réalisation (ou son objectivation) Les attitudes de tolérance varient selon les domaines, elles sont plus catégoriques dans le domaine religieux (culte et mariage) et plus souples dans le domaine commercial.

7– La religiosité rurale ?

Théoriquement, on peut définir ce qu'est une religiosité rurale et une religiosité urbaine. Cependant notre questionnement n'est pas seulement théorique, il vise, à partir des résultats de notre enquête, à examiner aussi le changement des pratiques religieuses en milieu rural. Max Weber étudie comment la situation des couches sociales – chevalerie, fonctionnariat politique, paysans, bourgeois, etc., – conditionne leur religiosité. Les paysans dont l'activité économique dépend de la nature recourent à la magie. La forme primitive de leur religiosité est affectée par les conditions de leur existence économique. La maîtrise technique du processus de production étant faible, les paysans ont recours aux rites magiques pour contraindre les forces naturelles à être bienveillantes à leur égard. D'un autre côté, les états extatiques de « possession » provoqués par des stupéfiants ou par la danse « *prennent chez les paysans la place de la 'mystique' chez les intellectuels* ». Les couches « bourgeoises » (artisans, commerçants etc.), en dépit de la diversité de leurs positions religieuses, ont en commun « la tendance au rationalisme pratique du mode de vie », tendance conditionnée par la nature du mode de vie de cette couche sociale qui est davantage détachée des contraintes économiques naturelles. Artisans, commerçants, industriels ont plus de maîtrise sur leurs activités économiques que les paysans. Ces différents rapports à l'aléa conditionnent le type de religiosité, rationnel dans un cas

et magique et extatique dans l'autre (Weber, 1992 : 26-27, 44-45 ; 1995, vol. II : 224-228).

Berque distingue deux niveaux étagés de la vie religieuse. Au niveau supérieur, on trouve le sacré figuratif, associé à des noms, des légendes et des personnes. Il est lié à la sainteté des grands individus et des grands espaces. En bas, le niveau communautaire dominé par le sacré naturiste anonyme. Celui-ci réfère à tous ces petits sanctuaires ruraux, sans appellation, qui sont le lieu de rituels rythmés par le cycle agricole. Les rituels célébrés dans le Haut-Atlas relèvent, dans leur majorité, de ce qu'il appelle « culte naturiste », « un sacré d'efficace agricole » en raison de leurs liens étroits avec le calendrier agricole : l'ouverture des irrigations, la nouaison des amandiers et des noyers, les semailles, la récolte, le dépiquage, etc. Berque montre comment la gestion communautaire du sacré naturiste et anonyme dominent la religiosité des tribus du Haut-Atlas. Pour apprécier l'importance de ces deux catégories du sacré, il a effectué un sondage portant sur une centaine de lieux rituels, situés dans neuf cantons (*taqbilt*-s) et groupant environ 8000 âmes. Ce sondage dénombre moins d'une dizaine de saints à figure personnelle, le reste des saints étant anonymes et indéterminés (Berque, 1978 : 249-260).

Gellner s'inspire de Weber dans son approche de la religion rurale qu'il oppose à la religion urbaine. Au Maroc, la ville favorisait le développement d'une religion modérée qui fait peu de place à la transe, à l'extase, etc. L'accent était mis davantage sur une piété quotidienne tranquille, sur un mysticisme contemplatif et, en général, sur l'observation stricte des règles religieuses que sur l'émotion. La vie religieuse urbaine était caractérisée par la sobriété du culte, par l'insistance sur les textes écrits et par le puritanisme qui se traduisait par l'absence ou la faiblesse des conceptions figuratives de la religion. Gellner insiste sur l'instruction comme phénomène urbain favorisant le développement d'une religion urbaine. C'est elle qui permet un accès direct aux textes. En revanche, la vie religieuse en tribu était caractérisée par l'analphabétisme qui favorisait le recours à l'expérience extatique et l'utilisation de ce que Gellner appelle les « aides audiovisuelles » de la religion. Les ruraux développent une religion incarnée dans des personnes – d'où la tendance à l'anthropolâtrie–, des objets rituels, des lieux sacrés, etc. (Gellner, 2003 : 21-27).

Geertz développe un point de vue totalement opposé en affirmant l'homogénéité culturelle du Maroc. Selon lui, citadins et ruraux ne vivaient pas dans des mondes culturellement différents. Le milieu rural et

le milieu urbain étaient des variations d'un même système culturel. Les raisons de cette homogénéité résidaient dans une interaction continue entre les cités et les tribus. Celles-ci créaient les cités qui, à leur tour, contrôlaient les tribus. Le « Maroc disparu » n'était pas aussi hétérogène qu'il le paraît. Le trait principal culturel est que le centre de gravité était constitué des tribus et non des grandes cités. C'est des tribus que la civilisation islamique tirait ses sources. Elles ont laissé des traces sur l'islam marocain. Les cités et leurs oulémas étaient marginalisés. L'islam marocain était – et il demeure dans une large mesure – l'islam du culte des saints, de la sévérité morale, du pouvoir magique et de la piété agressive. Il était, dès le début, caractérisé par un fondamentalisme agressif et déterminé à établir une croyance purifiée des autres croyances et uniforme. Selon Geertz, un seul type de religiosité, qui serait plus proche de la religiosité rurale, dominait aussi bien dans la ville qu'à la campagne (Geertz, 1992)

Il faut remarquer que l'idée de savoir quel type de religiosité domine au Maroc est une question à laquelle les études de type ethnographique, menées en dehors de tout contexte statistique, pouvaient difficilement répondre. Nous pouvons théoriquement distinguer des types de religiosité dont l'inscription spatiale n'est pas absolue, c'est-à-dire distinguer entre religiosité urbaine et religiosité rurale sans confondre totalement l'urbain avec la ville, ni le rural avec la campagne. Ainsi la ville peut-elle abriter à la fois une religion modérée et une religion extatique. Gellner suggère que ces deux modes recoupent également une division en classes sociales :

« *La religion modérée, lettrée et rationnelle peut satisfaire une bourgeoise bien installée, elle peut en fait correspondre admirablement à ses goûts ; cependant les classes inférieures peuvent avoir un peu plus grand besoin d'émotions et se tourner vers la religion non comme une forme de savoir et de contemplation mais comme un moyen d'apaiser la souffrance ou d'échapper à la vie ordinaire. Ils ont besoin d'une religion non pour justifier un style de vie, mais pour s'en échapper. Ce besoin est satisfait par les confréries religieuses plus incandescentes avec leurs techniques mystiques parfois assez violentes* » (Gellner, 2003 : 21-27).

On distingue aussi les confréries composées de couches sociales riches et lettrées de celles dont les membres sont issus de couches populaires. « Les actes pratiqués dans les ordres populaires tendent vers l'extrême : entrer dans des transes sauvages induisant de frénétiques transes extatiques, boire de l'eau bouillante, manger des cactus épineux et diverses saletés, charmer des serpents et s'automutiler d'innombrables

façons » (Crapanzano, 28). A la campagne, la règle serait une religiosité basée sur l'émotion, la profusion du rituel, la prolifération d'images concrètes du sacré et la médiation personnelle. Mais, cela n'exclut pas l'existence d'un type de religiosité proche de la religiosité urbaine. Dans le passé, des leaders qui voulaient conquérir une ville recouraient à des versions puritaines de la religion. Suite à l'introduction du réformisme religieux en milieu rural, une partie de la population s'est opposée aux cultes locaux traités d'idolâtrie (*lasnâme*) (Berque, 1978 : 138, 246) Nous utilisons les concepts de religiosité urbaine et de religiosité rurale comme modèles théoriques de référence (des idéaltypes si l'on veut) plutôt que des descriptions de réalités concrètes, tout en sachant, néanmoins, que les traits de tel ou tel modèle ont plus de chance de se retrouver dans tel ou tel espace social.

Conservatisme religieux ?

Le culte des saints, les croyances magiques, les carnavals, etc., sont souvent présentés comme le signe du conservatisme religieux des ruraux et de leur attachement à la tradition. Toutefois, les différences entre la ville et la campagne sont minimes lorsqu'il s'agit des croyances. 83,8% des citadins et 87,5% des ruraux croient aux djinns. Il en est de même pour la magie noire (*sihr*) et le mauvais œil (les taux sont respectivement de 81,5% contre 89,6%, et de 87,9% contre 93,5%). La particularité de ces croyances, rappelons-le, est qu'elles sont fondées sur la grande tradition (islam) et la petite tradition (coutumes locales). Les croyants peuvent invoquer le fait que les djinns, le mauvais œil et la magie noire soient mentionnés dans le Coran et dans les Traditions du Prophète. Ils peuvent également recourir aux traditions locales, aux légendes, aux histoires rapportant les mésaventures de leurs parents ou voisins. Ce double fondement expliquerait la fréquence élevée de ces croyances aussi bien à la ville qu'à la campagne. A cet égard, citadins et ruraux sont conservateurs. Concernant le *tqaf* qui n'aurait qu'un fondement local, le taux baisse chez les citadins d'une vingtaine de points (59,3%), alors que les ruraux enregistrent encore un taux très élevé (80,4%). C'est la croyance à la voyance, bannie par l'orthodoxie et critiquée par une certaine vision « moderniste », qui marque une nette différence entre la campagne et la ville. La moitié (50,0%) des ruraux croit à la voyance contre 23,0% des citadins.

La *ziara* qui résume les traits de la religiosité rurale (médiation personnelle, profusion des rites, sacré anonyme etc.) trouve ses adeptes beaucoup plus à la campagne que dans la ville, respectivement 40,6%

contre 23,0%. Mais on doit aussi remarquer que 47,8% des ruraux sont contre la ziara. Ce taux reste certes inférieur à celui enregistrée dans la ville (65,7%) Dans tous les cas, la situation est complexe et ne peut être ramenée à une opposition binaire : la *ziara* reste une pratique plutôt rurale, mais cette pratique n'est plus/pas partagée par la majorité des ruraux. Le changement religieux n'épargne pas la campagne. Les raisons qui motivent la désapprobation de la *ziara* indiquent un rapprochement au niveau des valeurs religieuses entre la campagne et la ville : 21,7% de citadins et 22,2% de ruraux associent la *ziara* au sous-développement, alors que respectivement 35,8% et 38,7% la trouvent illicite (*haram*).

Sans préjuger du sens du changement social, nous pouvons affirmer qu'une conception réformiste est en train de gagner le milieu rural. L' « homogénéisation » des attitudes religieuses se ferait par l'extension d'une religiosité urbaine et le recul des pratiques rituelles traditionnelles rurales. Le port du *hijab* est une pratique qui est également en train de s'étendre à la campagne (46% contre 54% en ville). Cependant, d'autres innovations sont moins pratiquées à la campagne. La posture rituelle du *qabd* est jugée nécessaire par 37,1% des ruraux contre 51,0% de citadins.

La célébration du nouvel an agricole, correspondant au 13 janvier du calendrier grégorien, est un autre exemple significatif. Il s'agit d'une pratique traditionnelle observée aussi bien à la campagne que dans la ville. Elle est connue sous plusieurs appellations locales (*Yennayr*, *asuggas ujdid*, *haguza*…) La fête se résume en général en un repas rituel pris en famille, suivi de rites et des pronostics sur l'année nouvelle. Le repas, qui diffère selon les régions, doit être copieux. La croyance veut que tout le monde doive être rassasié le jour de la fête, sinon il ne le sera pas de l'année. Les animaux doivent aussi être bien nourris. Les rites en rapport avec les pronostics, les présages et les vœux sont très répandus. Par exemple, on dépose la nuit une partie de la nourriture consommée, et le lendemain matin on tire des pronostics concernant l'année suivante selon qu'elle est humide ou sèche. Dans certaines régions, on a coutume, avant de servir la bouillie, de jeter dans la marmite une petite pièce de monnaie ; celui ou celle qui la trouve dans sa boulette est censé devenir riche… (Westermarck, 1926 vol. II. : 157-173 ; Laoust, 1920 : 195-199 ; Doutté, 1908 : 544-552).

Les études ethnographiques, conduites en dehors de tout contexte statistique, laissent entendre que toutes les familles marocaines célèbrent le nouvel an agricole. Aussi n'avons-nous aucune idée de la fréquence de ces rituels par le passé. Les résultats de notre enquête révèlent que 34,5%

des citadins et 45,5% des ruraux célèbrent le nouvel an agricole. Il y a certes une différence entre la ville et la campagne, mais elle n'est pas aussi manifeste qu'elle l'est pour la *ziara*. De plus, nous constatons là aussi que le taux des ruraux qui ne célèbrent plus/pas le nouvel an est assez important (38,7%) contre 43,6% de citadins. A ceux là, il faut ajouter les répondants qui, non seulement ne célèbrent pas le rituel, mais ne savent même pas de quoi il s'agit (15,7% à la campagne contre 21,9% à la ville).

D'après ces résultats, la campagne n'est pas un lieu exclusif d'une religiosité rurale ; les ruraux se détachent des pratiques rituelles traditionnelles. Les influences que connaît la ville s'étendent aussi au milieu rural. Concernant d'autres attitudes, nous constatons également un rapprochement entre la campagne et la ville : 48,4% des ruraux (contre 53,4% des citadins) sont pour la mixité lors des fêtes. La différence est encore plus faible s'agissant de la mixité à l'école (76,4% contre 78,3%)

Pratiques rituelles et structures communautaires

D'autres approches et définitions de l'urbain et du rural s'inspirent des oppositions classiques entre communauté et société, entre solidarité mécanique et solidarité organique, etc. La communauté est définie comme « *une unité absolue qui exclut la distinction des parties* ». […] elle « *est une masse indistincte et compacte qui n'est capable que de mouvements d'ensemble […] C'est un agrégat de consciences si fortement agglutinées qu'aucune ne peut se mouvoir indépendamment des autres […] Le tout seul existe ; seul il a une sphère d'action qui lui soit propre. Les parties n'en ont pas.* » (Durkheim, 1975 : 383-390) Suivant une telle conception de la communauté, les pratiques religieuses ne peuvent être que collectives. La religion n'a de cadre que communautaire, les pratiques individuelles seraient inexistantes et dans le meilleur des cas faibles et marginalisées. La contrainte sociale, l'exigence d'une grande conformité aux normes sont fortes dans les communautés dont la cohésion est basée sur la similitude entre ses membres. Pour qu'il y ait des pratiques individuelles, il faut qu'il y ait des individus. Or dans ce type de communauté, l'individu n'a pas de place. L'autonomie individuelle est associée aux sociétés urbaines et industrielles qui offrent les conditions matérielles de différenciation entre ses membres telles que la taille des villes, l'anonymat, la division sociale du travail fondée sur la spécialisation et autres.

Au Maroc, la description des pratiques religieuses a privilégié des acteurs collectifs tels que la tribu, le lignage, la *zaouia*, etc. Selon Berque, les structures communautaires (tribus, villages, lignages etc.) constituent des cadres essentiels à l'intelligence des pratiques religieuses locales. Les rituels étudiés, notamment les repas rituels communs (*ma'roufs*), comprennent plusieurs phases. Les plus importantes sont le sacrifice, la consommation d'un repas en commun et les enchères. Berque montre l'articulation entre les pratiques rituelles, les structures communautaires et le droit local. Les animaux sacrifiés ne sont pas tous consommés sur place, une bonne partie est vendue aux enchères pendant lesquelles les villageois convoitent ce que leur communauté vient de sacrifier. L'émulation est d'autant plus vive que les créances ne sont exigibles qu'une année après. Berque parle d'un embryon de crédit qui comporte des inscriptions sur des rôles écrits et note la conjugaison des préoccupations comptables et des pratiques rituelles propitiatoires ou purificatoires (Berque, 1978 : 310-312).

Dans l'étude des pratiques religieuses, il faut distinguer deux situations différentes. Dans la première, la pratique rituelle est nécessairement communautaire. C'est le cas des mascarades, des repas communs, de la prière du vendredi, des prières des deux fêtes etc. Dans ces cas, les individus ont le choix entre participer et s'abstenir. Une pratique communautaire peut survivre tant que des organisateurs – descendants de saints, assemblée villageoise, ministère des affaires islamiques, etc. – la supportent et tant que le taux des défaillants est maintenu à un seuil tolérable. Dans le second cas, la même pratique est susceptible d'être accomplie, soit en groupe, soit individuellement, comme par exemple pour les cinq prières quotidiennes ou pour les pratiques mystiques (transe collective ou contemplation individuelle). Or, la majorité des études sur les pratiques rituelles et religieuses n'ont pris pour objet que des rituels nécessairement communautaires.

On tient pour évidente l'idée que l'aspect communautaire soit plus prononcé à la campagne qu'à la ville et qu'il soit dû aux formes rurales de l'habitat. Les régions traditionnellement sédentaires, Rif, Haut-Atlas Occidental, Sous, Anti-Atlas, etc., adoptaient, la plupart du temps l'habitat groupé. La plupart des villages du Haut-Atlas et de l'Anti-Atlas sont formés de groupements de maisons juxtaposées, souvent à structure compacte. Le village est constitué de quelques blocs de maisons que des ruelles séparent. Dans le Haut-Atlas occidental, « la forme d'habitat est celle du hameau (*lmud'a*) aux maisons soudées, opposant à la menace externe un périmètre sans fissure ». La maison isolée est très rare

(Berque, 1978 : 31-32). Dans le sud-est du Maroc, le *ksar* constitue une variante du groupement en ordre compact. Depuis la période coloniale, l'habitat groupé a été adopté par les groupes récemment sédentarisés (Rharb, Tadla, Rhamna, une partie du Haouz…) Plusieurs régions rurales connaissent encore un habitat dispersé, mais la tendance est celle du groupement. Retenons que l'habitat groupé est une condition qui favorise l'action collective et, en ce qui nous concerne, les pratiques rituelles collectives (Rachik, 1992).

Cependant, le rural connaît d'autres dynamiques qui ne vont pas toujours dans le sens de la consolidation des structures communautaires. Certaines institutions qui symbolisaient la solidarité communautaire ont tout simplement disparu. La plus connue parmi ces institutions est celle de la *touiza* (*tiwizi* en berbère). Lors des moissons, par exemple, les foyers d'un village mettent leurs efforts en commun pour moissonner collectivement et successivement l'ensemble des champs des foyers concernés. Dans plusieurs régions rurales, l'entraide collective n'est plus qu'un souvenir. Au travail bénévole, au don et au contre-don, à l'échange de services se sont substituées progressivement de nouvelles formes de rémunération de travail. La majorité des jeunes refuse de travailler gratuitement alors qu'ils ont l'occasion de vendre leur force de travail, souvent loin du village (Pascon et Bentahar, 1969 : 185 ; Rachik, 2006).

D'autres institutions, pratiques et biens communautaires disparaissent comme la *jma'a*, les greniers collectifs, les parcours collectifs, etc. Plusieurs villages sont réduits à leur aspect morphologique le plus simple : des agrégats de maisons. Le changement social n'étant pas toujours à sens unique, on assiste aussi en milieu rural à la réactivation ou à l'invention de nouvelles structures communautaires en rapport avec des biens collectifs introduits par les pouvoirs publics, les organismes internationaux, les associations et d'autres intervenants : eau potable, électrification, dispensaire, école, etc. La même chose vaut pour les pratiques rituelles. En partant d'études monographiques, on peut affirmer à la fois le recul, la disparition, le développement, la réactivation, voire l'invention, de certains rituels collectifs. Toutefois, la mosquée rurale, qu'elle soit gérée par des communautés, des bienfaiteurs privés ou pour les pouvoirs publics, est souvent la seule à connaître une extension en milieu rural et à définir les contours des communautés rurales.

Récapitulons. Dans des communautés restreintes de face à face, la fréquence de la pratique de la prière serait plus élevée. A la différence de la ville, où l'anonymat est dominant, toute forme de déviation en milieu rural ne passerait pas inaperçue et, par conséquent, la pression sociale y serait plus grande sur les personnes ne se conformant pas aux normes religieuses. Ne pas prier serait plus stigmatisant dans les campagnes que dans les villes. De plus, l'habitat et les structures communautaires favorisent les prières collectives. L'habitat groupé ou semi-dispersé des villages est un facteur favorisant les rencontres quotidiennes des gens. La mosquée est souvent un espace aussi bien rituel que social. C'est un espace de rencontres, de délibérations relatives aux choses et questions collectives. Enfin, le rythme des travaux et l'emploi quotidien du temps n'est pas aussi contraignant qu'il ne l'est dans la ville. Les gens ont en principe plus de possibilité d'interrompre leurs travaux pour prier à l'heure. En comparaison avec la situation du citadin, il est plus facile pour un rural pratiquant de prier à l'heure et à la mosquée. Bref, ces traits liés à la morphologie sociale et aux structures sociales de la campagne marocaine devraient favoriser la fréquence, l'intensité et la pratique communautaire de la prière.

La pratique de la prière ne révèle pas de différences significatives entre le rural et l'urbain. 64,9% des ruraux prient régulièrement contre 66,6% des citadins. Par contre, ceux qui n'ont jamais prié sont plus nombreux à la campagne que dans la ville, avec respectivement 18,1% et 10,6%[20]. Il en est de même pour les non pratiquants irréguliers avec respectivement 29% et 23,2%. Concernant la prière de l'aube à l'heure, 25,5% des répondants la font régulièrement aussi bien dans la ville qu'à la campagne. Quant aux prières surérogatoires (*nawafil*) les ruraux enregistrent des taux plus élevés que les citadins (respectivement 53,3% et 45,1%).

Même au niveau des pratiques collectives, les différences ne sont pas significatives. La part des répondants qui participent régulièrement aux prières collectives (à la mosquée) représente 7,2% en milieu urbain et 8,8% en milieu rural. Ceux qui la font de façon irrégulière sont plus représentés à la ville (49,3%) qu'à la campagne

20. Les résultats de l'Enquête Nationale sur les Valeurs (2005), relatifs à la pratique régulière de la prière ne révèlent pas une grande différence entre l'urbain (75%) et le rural (69%). Il est à noter aussi que le taux des gens qui ne font pas la prière est plus élevé dans la campagne (19%) que dans la ville (11%).

(36,7%). S'agissant de la prière du vendredi, les taux sont similaires (respectivement 51,1% et 52,3% des pratiquants). Nous pouvons conclure qu'au niveau de la fréquence et de l'intensité de la prière, les différences entre la ville et la campagne sont minimes[21].

Théoriquement, les relations interpersonnelles devraient jouer un rôle plus important à la campagne qu'à la ville. En milieu rural, certains rôles et institutions – le père, la famille, la mosquée,– devraient, du point de vue de la socialisation religieuse, avoir plus de poids. Là aussi, les résultats contredisent certains aspects de l'opposition théorique entre le rural et l'urbain. Mais, il ne s'agit pas de récuser ni de discréditer le concept de ruralité, qui reste pour nous davantage un analyseur et un repère théorique, mais de le confronter à un contexte social concret et dynamique. L'influence des familles est plus élevée dans la ville (70,2%) que dans la campagne (60,5%), celle du père enregistre des taux presque similaires dans les deux milieux (respectivement, 61,8% et 62,8%). Il en est de même pour l'initiation à la prière : 38,4% des citadins contre 37,7% des ruraux déclarent avoir commencé la prière de leur propre initiative. Le rôle de la mosquée est partout faible (respectivement 3,0% et 4,4%), mais il aurait pu être, vu son importance traditionnelle, plus important à la campagne[22].

21. Une étude récente montre que la pratique de la prière connaît des taux encore plus faibles dans certaines régions rurales comme celle de Khouribga et Oued Zem où 60% des répondants ne prient pas. Parmi les pratiquants, 10,11% prient régulièrement à la mosquée, 32,51% le font de temps en temps, et 44,54% ne prient jamais à la mosquée (Aarab, 2007 : 128).

22. Les statistiques qui contredisent notamment notre sens commun de sociologues devraient nous amener à de nouvelles interrogations sur la fonction de la mosquée rurale dans la socialisation religieuse et à mieux cerner les rapports entre morphologie et structures communautaires, d'une part, et comportements religieux, de l'autre C'est là un exemple de la complémentarité souhaitée entre études quantitatives et études qualitatives.

Tableau 5 :

Pratiques rituelles et croyances selon le milieu de résidence

Pratiques rituelles	**Urbain**	**Rural**	**Total**
Prient régulièrement (5 prières)	66,6	64,9	65,7
Prient irrégulièrement (5 prières)	10,2	6,2	8,0
Prieraient dans le passé et plus maintenant (5 prières)	12,6	10,9	11,7
N'ont jamais prié	10,6	18,1	14,6
Jeûnent régulièrement six jours du mois de chawal	44,0	41,2	42,5
Jeûnent irrégulièrement six jours du mois de chawal	14,3	14,5	14,4
Ne jeûnent jamais six jours du mois de chawal	41,7	44,2	43,1
Jeûnent régulièrement les lundi et jeudi	5,1	3,4	4,2
Jeûnent irrégulièrement les lundi et jeudi	17,7	16,5	17,0
Ne jeûnent jamais les lundi et jeudi	77,2	80,2	78,8
Croyance aux djinns	83,8	87,5	85,8
Croyance au tqaf	59,2	80,4	70,7
Croyance à la magie	81,5	89,6	85,9
Croyance au mauvais œil	87,9	93,5	90,9
Croyance à la voyance	23,0	50,0	37,6
Approuvent la ziara	23,0	40,6	32,5
Désapprouvent la ziara	65,7	47,8	56,1

Tableau 6 :

Intensité de la pratique de la prière selon le milieu de résidence

Prière régulière de l'aube à l'heure	**25,5**	**25,5**	**25,5**
Prière irrégulière de l'aube à l'heure	42,2	41,2	41,6
Pratiquants ne priant jamais de prière de l'aube à l'heure	32,4	33,3	32,9
Prière collective régulière mosquée	7,2	8,8	8,0
Prière collective irrégulière à la mosquée	49,3	36,7	42,7
Pratiquants ne participant jamais à la prière collective à la mosquée	65,3	70,8	68,2
Prière du vendredi régulièrement	51,1	52,3	51,7
Prière du vendredi irrégulièrement	24,2	17,2	20,5
Pratiquants ne participant jamais à la prière du vendredi	24,7	30,5	27,7
Prières surérogatoires régulières	45,1	53,5	49,4
Prières surérogatoires irrégulières	31,5	30,3	23,6
Ne faisant pas les prières surérogatoires	23,4	16,4	27,0

* Chez les pratiquants réguliers et irréguliers (au nombre de 850 sur 1156)

Conclusions

La communauté des musulmans, l'assemblée des priants sont des valeurs centrales de la religiosité. L'idéal serait que toutes les prières soient pratiquées en groupe, mais en fait c'est la pratique individuelle qui domine. L'islam est une religion qui peut se pratiquer individuellement, même si la pratique communautaire est considérée comme ayant plus de valeur. La piété occasionnelle est une dimension importante de la pratique religieuse individuelle. Cependant, la pratique individuelle n'est pas à confondre avec l'individualisme religieux où l'individu, en tant que valeur, devient le centre et l'aune des valeurs religieuses, où la pratique de la religion devient une affaire privée et personnelle.

Notre enquête ne permet pas de constater des faits liés à l'individualisation de la religion, au bricolage et à l'innovation spirituelle (Lambert, 2003). Néanmoins, partant de la diversification récente des sources de diffusion des valeurs religieuses, nous constatons que le rapport à la religion se fait en dehors des médiations institutionnelles traditionnelles et qu'il aurait tendance à devenir anonyme, individuel et direct. Le libre accès à l'information favorise l'autonomie de l'individu et par conséquent la diversité et

l'hétérogénéité des valeurs. Ce sont ces situations, où l'offre religieuse est variée et hétérogène, qui donnent naissance à des choix et à des bricolages personnels. Pour l'instant, nous avons noté des zones de tensions effectives ou potentielles : posture lors de la prière, visite des sanctuaires, rapport entre la religion et la politique …

Nous avons noté que le consensus est plus fort au niveau des croyances religieuses qu'au niveau des pratiques rituelles. Cependant, il faut préciser qu'au niveau des croyances, nous assistons à deux situations différentes. Les croyances collectives, en rapport avec le monde de l'invisible, le destin, etc., sont partagées par la majorité des répondants. Les tensions et les désaccords sont, par contre, observables au niveau des croyances qui ont pour objet des relations sociales. Les attitudes relatives aux loisirs, à la mixité, à la tolérance, aux rapports entre la religion et la politique, le montrent clairement. Nous avons affaire à deux types de croyances. Il y a, d'un côté, les croyances fortes et homogènes, objet d'un quasi-consensus et, de l'autre, les croyances fragilisées et discutables. C'est à ce niveau que l'expression d'opinions et de valeurs divergentes est, pour l'heure, possible.

La portée religieuse d'une pratique dépend du type de croyance invoquée. Elle est, par exemple, faible s'agissant des loisirs et plus forte pour ce qui est de la mixité sur les plages. Le rapport aux loisirs modernes n'est pas dévalorisé comme l'exige une attitude autoritaire et totalitaire désapprouvant tout ce qui divertirait de la pratique religieuse. Un adage en dialectal, « Un peu au Seigneur et un peu à son esclave, l'homme » (*chouiya lrebbi ou chouiya l'abdou* »), exprime le principe général orientant le lien entre les pratiques religieuses et les pratiques profanes. Cela est loin des idéologies religieuses interdisant ou dévalorisant l'art figuratif, le cinéma, la vidéo, etc.

La connaissance religieuse n'est pas centrale dans la vie religieuse. Il existe un décalage entre la pratique rituelle et la connaissance religieuse. Cependant, nous supposons que le changement qui s'amorce concernera cette dimension de la religion. La pratique rituelle paraîtrait insuffisante pour une nouvelle sensibilité religieuse qui accorderait de plus en plus de l'importance au support écrit, aux textes théologiques, idéologiques, etc.

Sur le plan de l'organisation, l'appartenance à des agences religieuses ne connaît pas une valorisation claire et consensuelle, comme c'est le cas pour la prière collective. L'adhésion à des confréries, à des associations religieuses est l'objet de désaccords et de tensions. Cependant, ce qui l'emporte aussi bien sur le plan idéologique que sur le plan pratique, c'est la non adhésion.

Chapitre II
Les jeunes et la religion

Mohammed El Ayadi

Introduction

La jeunesse est une catégorie sociale aux contours mouvants. Elle est aussi une représentation en évolution. Certains sociologues considèrent même que « la jeunesse n'est qu'un mot » puisque « la frontière entre jeunesse et vieillesse est dans toutes les sociétés un enjeu de lutte », une « question de pouvoir, de division des pouvoirs » (Bourdieu, 1980 : 143-154).

Plusieurs images sont en effet collées à la jeunesse. Communes ou savantes, ces images sont des représentations de la réalité des conditions sociales d'existence de la jeunesse à une époque donnée. La définition de la jeunesse est le produit des représentations ainsi élaborées car « il est vrai qu'un groupe social n'existe qu'à travers les catégories de représentation et de désignation élaborées et sédimentées progressivement » (Galland, 1991 : 57). Les catégories d'impatience, de frivolité, de non conformisme, de révolte, de changement, de nouveauté, de force de progrès sont autant de représentations associées à la jeunesse suivant les époques, les sociétés, les cultures et les idéologies.

Les sciences de l'homme au 20e siècle ont bouleversé ces représentations. La psychologie et la sociologie, en particulier, ont introduit une révolution dans notre vision de la jeunesse. Avec ces deux sciences, la jeunesse n'est plus pensée comme une catégorie figée mais comme un processus.

Les psychologues la caractérisent désormais par des traits psychologiques propres à l'adolescence qui sont, d'une part, l'affirmation de l'identité, et, d'autre part, la propension à l'autonomie et à une certaine opposition au monde des adultes. Sous l'influence de cette science, la jeunesse est décrite comme un processus de maturation psychologique et aussi comme un passage difficile ou un moment d'idéalisme et de crise, marqué par le trop-plein de sentiments et de pulsions sexuelles.

Les sociologues, de leur côté, mettent en avant le concept de l' « entrée dans la vie » pour définir la « jeunesse ». Des événements frontières en délimiteraient les contours. En amont, le jeune se séparerait de l'enfant au travers d'événements majeurs comme la sortie de l'école ou le départ de la famille d'origine (la famille des parents). En aval, d'autres événements marqueraient son passage à l'âge adulte comme l'entrée dans la vie active ou le mariage. Ce double passage de la famille d'origine à la famille de procréation et du système scolaire au marché du travail constitue le principe d'unification de la « jeunesse ». Effet de

l'âge, cette unité de la jeunesse se trouve en fait dans les analogies des conditions socio-économiques qu'implique une identité de position dans le cycle de la vie.

La jeunesse, comme le dit Olivier Galland, « est ce passage durant lequel vont se construire presque définitivement, alors qu'elles sont encore en pointillé, les coordonnées sociales de l'individu » (Galland, 1991 : 63). Cette construction peut être réglée par des rites de passage, comme c'est généralement le cas dans les sociétés traditionnelles. Elle peut tout aussi bien ne pas être structurée par des rites comme c'est le cas de nos jours dans les sociétés modernes, en raison de modes de transition relativement uniformes (Van Gennep, 1909)[23].

Le concept d'« entrée dans la vie adulte » met l'accent sur les conditions sociales, professionnelles, matrimoniales et résidentielles du passage à l'âge adulte. Il est défini à partir de trois critères qui correspondent à des changements fondamentaux dans le statut du jeune : le début de la vie professionnelle, le départ de la famille d'origine et le mariage. Mais deux remarques s'imposent à ce propos. La première prend acte du fait que « les interactions pouvant exister entre ces trois calendriers sont rarement homothétiques » (Galland, 1984). La seconde met en exergue des faits sociaux attestant, d'une part, du prolongement du célibat et du recul de l'âge du mariage et, d'autre part, l'accès tardif à l'emploi ; deux évolutions dues toutes les deux à la fois à la durée des études de plus en plus longues et à la montée du chômage, notamment celui des jeunes diplômés.

Le passage à l'âge adulte est devenu un passage complexe. Son seuil est de plus en plus mouvant et sa limite de plus en plus repoussée par les aléas socio-économiques. Au Maroc, l'âge moyen du premier mariage, qui était de 17,5 ans pour les femmes et de 24 ans pour les hommes dans les années soixante, est actuellement de 26,3 ans pour les femmes et de 31,2 ans pour les hommes. Les personnes mariées qui formaient les deux tiers des personnes âgées de 15 ans et plus, au début des années soixante dix du siècle dernier, n'en constituent plus qu'un peu plus de la moitié aujourd'hui. En revanche la population des célibataires est passée du

23. L'auteur du concept du rite de passage, Arnold Van Gennep, écrit à ce propos « La vie individuelle, quel que soit le type de société, consiste à passer successivement d'un âge à un autre et d'une occupation à une autre. Là où les âges sont séparés et aussi les occupations, ce passage s'accompagne d'actes spéciaux qui, par exemple, constituent pour nos métiers l'apprentissage et qui, chez les demi-civilisés, consistent en cérémonies, parce qu'aucun acte n'est chez eux absolument indépendant du sacré. » p. 3.

quart de la population, à l'époque, à près de 40%, aujourd'hui. De nos jours, les hommes sont à 90% célibataires dans la tranche d'âge de 20 à 24 ans et à 70% dans celle des 25 à 29 ans (Source : CERED. RGPH2004.HCP).

Les 18-24 ans représentent de nos jours (recensement 2004) 14% de la population marocaine alors que les 60 ans et plus en constituent 8%. Les moins de 30 ans forment plus de 60% de cette population.

Dans la population de la présente enquête, et s'agissant de la classe d'âge 18-24 ans, les mariés représentent seulement 5,15% contre 56,06% de célibataires. Pour les 25-34 ans, les mariés représentent 19% contre 32,03% de célibataires.

Le taux de chômage, de son côté, a connu une augmentation par paliers durant les trois dernières décennies : 10% pour la période 1976-1983, 15% pour la période 1983-1994 et 20% pour la période 1994-2003. Le taux de chômage global (urbain+rural) est passé de 11% en 1982 à 16% en 1994. Le chômage dans le milieu urbain est aujourd'hui de l'ordre de 18%. En 1960, le nombre de chômeurs était de 304.000 personnes, il s'élève aujourd'hui à près de 1.300.000. Le taux de chômage des diplômés est actuellement de l'ordre de 26%.

Les personnes qui travaillent représentent 37,7% de la population enquêtée contre 56,8% de personnes ne travaillant pas et 5,6% travaillant occasionnellement. Le taux de travail chez les 18-24 ans est de 26,62%, celui des occasionnels 5,46% et celui des personnes sans travail est 67,92%. Dans la catégorie des 25-34 ans, ceux qui travaillent régulièrement représentent 44,36% contre 6,91% d'occasionnels et 48,73% de sans-travail.

Dans la présente étude nous analysons les différences d'opinions et d'attitudes entre deux classes d'âge : les jeunes de 18-24 ans et les personnes âgées de 60 ans et plus. Mais en enregistrant ces différences, on ne peut conclure de façon catégorique qu'elles peuvent s'expliquer uniquement par le fait que le second groupe est plus âgé que le premier (effet d'âge) ou par le fait qu'il s'agit de deux générations différentes qui ont été chacune socialisées dans des conditions particulières. Dans le cas où il n'y aurait qu'un effet d'âge, les jeunes qui ont aujourd'hui une opinion différente des plus âgés devraient, lorsqu'ils atteindront le même âge que ces derniers, les rejoindre dans leurs opinions ; à l'inverse, s'il n'y avait qu'un effet de génération, au même âge les écarts entre les deux groupes devraient rester identiques.

Le matériel empirique disponible ne permet pas de distinguer ces deux types d'effets : l'effet d'âge et l'effet de génération. Si elles permettent de comparer des catégories de classes d'âge différentes, les données de l'enquête disponibles ne nous permettent, par contre, ni de suivre la même cohorte le long des « strates» d'âge, en mesurant l'effet de vieillissement, ni de comparer des cohortes différentes au même âge, en saisissant les différences de générations. On peut cependant admettre que les deux effets jouent en supposant un effet croisé de l'âge (changement d'attitudes au cours des étapes de la vie), un effet de cohorte (les différences dans la socialisation et les attitudes de cohortes successives) et un effet de période historique particulière marquant les attitudes des générations. Autrement dit, on admet la complexité des influences de l'âge (vieillissement) et de la génération (renouvellement des générations), elles-mêmes combinées à celles du contexte historique dans lequel elles s'actualisent.

Pour avoir une réelle efficacité sociologique, la question de l'âge doit être reliée au concept de génération (Eisenstadt, 1956). Or ce concept recouvre plusieurs significations.

Les anthropologues utilisent le concept de génération dans l'étude de la parenté. L'âge réel est, ici, assujetti à l'âge généalogique et la constitution de la génération liée à la filiation ; les parents et les enfants appartiennent à des générations différentes.

Le sociologue Karl Mannheim définit la génération par l'histoire en la détachant de l'âge. C'est le contexte historique qui forge la génération et lui donne sa personnalité originale. L'appartenance à une génération est le fait du partage d'événements particuliers, de périodes marquantes ou d'un destin commun. Contrairement aux positivistes, Mannheim ne croit pas que les facteurs biologiques permettent d'expliquer le phénomène social et historique de la génération. Au mieux, ces facteurs permettent de tracer la frontière générationnelle. La génération, pour Karl Mannheim, est un fait objectif fondé sur le rythme sociologique de l'existence humaine.

En histoire, le concept de génération est associé à l'idée d'« événement fondateur ». L'identité de la génération est censée être forgée au contact de cet événement majeur – une guerre, une révolution politique ou scientifique – et la puissance de cet événement fondateur est primordiale pour la constitution d'un véritable sentiment de contemporanéité.

Une telle définition historique de la génération n'est pas totalement acceptée par les sociologues qui la trouvent restrictive (Attias-Donfut, 1988). Une génération peut en effet se distinguer sur le plan sociologique par des comportements ou des attributs très marqués sans qu'elle ne soit nécessairement soudée par un sentiment d'identité lié à un destin partagé ou à un événement fondateur vécu en commun. Le sociologue ne saurait non plus réduire la question des générations à celle de la filiation. Une génération passée par l'école verrait ses attitudes très probablement affectées ce qui contribuerait à la différencier des générations précédentes. Le particularisme générationnel ne se manifeste pas seulement en opposant les enfants à leurs parents dans le cadre familial.

1 – Les générations passées, les générations actuelles et la religion

Les comparaisons entre la religiosité des jeunes générations et la religiosité des générations passées sont légion dans des écrits de toutes sortes depuis que le thème du « retour du religieux» dans les sociétés musulmanes est devenu un thème d'actualité. Des études consacrées à la jeunesse scolarisée durant les trois dernières décennies montrent que la religiosité ne cesse de s'affirmer dans ce milieu devenu de plus en plus pratiquant depuis les années quatre vingt du siècle dernier. Aucune enquête exhaustive n'a été, en revanche, consacrée à la religion dans la société marocaine en général, ni même à la religion de la jeunesse dans son ensemble, y compris les jeunes non scolarisés dont le taux est encore très élevé, au regard de la non généralisation de l'enseignement. Une opinion cependant est répandue sur l'importance de l'impact du regain de religiosité chez les jeunes générations dans « le retour du religieux». La présente étude révèle que l'affirmation des valeurs et des pratiques religieuses est un phénomène général qui concerne toutes les catégories ; les catégories d'âge comme les catégories socioéconomiques. La religion s'affirme dans tous les milieux sociaux et pour toutes les catégories d'âge.

Les générations d'aujourd'hui sont-elles plus religieuses que les générations d'hier ? Nous manquons de données empiriques pour répondre correctement à cette question. Les données éparses, dont nous disposons, ne sont pas suffisantes et restent dans le meilleur des cas de simples indications sur une réalité mal connue. Un fait cependant est sûr ; à aucun moment la foi religieuse des Marocains n'est remise en cause. Même à un moment de « froideur religieuse », constaté par les observateurs, le changement concernait les pratiques cultuelles et non pas

la foi religieuse elle-même. C'est le cas, par exemple, de la période coloniale qui est un moment de grandes transformations socio-économiques (lire encadré 5).

Encadré 5 :

Si pieux qu'il fût, le Marocain dut s'adapter, après le protectorat, au changement de vie qui ne permettait plus l'application stricte des pratiques cultuelles, qualifiées de « piliers de l'islam». Sur les chantiers ou à l'usine, l'ouvrier de Casablanca ne pouvait respecter l'obligation de la prière rituelle, qui doit se renouveler cinq fois par jour. Même l'office solennel du vendredi réunit de moins en moins de fidèles, où l'on voulut voir une désaffection de la pratique même à caractère obligatoire. L'aumône légale, qui impose aux possédants le versement d'un dixième ou d'un vingtième de leur gain, fut refoulée par la fiscalité moderne et remplacée par le don gratuit. Il était fréquent que des Marocains déclarent à des amis français que leurs coreligionnaires, enrichis dans les affaires ou l'exploitation des propriétés, n'établissaient pas leurs versements avec équité, tout en reconnaissant que Dieu seul pouvait en avoir la preuve. Quant au pèlerinage à la Mekke, il était peu encouragé par l'administration qui craignait l'influence délétère des contacts orientaux et était surtout accompli par une minorité des gens aisés. Restait le jeûne du mois lunaire, le ramadan, qui gardait son efficacité même chez des fidèles qui négligeaient en temps normal la prière rituelle ou la prohibition du vin, parce qu'il resserrait les liens sociaux et fortifiait l'éthique du croyant par les sacrifices qu'il devait consentir. En période de ramadan, l'exaltation collective rendait les sursauts de la foule soudains et redoutables. Il avait un caractère tellement exemplaire qu'on en vint à pratiquer des jeûnes surérogatoires, notamment comme complément du Latif, dans un dessin essentiellement politique, comme le 8 décembre 1952, après l'assassinat du militant syndicaliste de Tunis, Ferhat Hached, et le 18 novembre 1953, pour demander à dieu le retour d'exil du sultan. Sans doute, des étudiants, des anciens soldats ou des ouvriers ayant séjourné à l'étranger trouvaient-ils l'obligation désuète et des économistes lamentaient-ils la chute de la production, qu'importe, le ramadan conservait son dynamisme religieux et contribuait à sceller l'union nationale contre le régime colonial imposé par l'étranger.

Source : Charles André Julien, 1978, p. 149.

Les générations actuelles connaissent-elles la religion mieux, autant ou moins que les générations passées ? Comment apprécie-t-on sa religiosité par rapport à la religiosité des parents ? Les générations d'aujourd'hui sont-elles plus pratiquantes, autant pratiquantes ou moins pratiquantes que les générations passées ?

Les réponses de la population de l'enquête à ces questions, comme du reste à l'ensemble du questionnaire, nous permettent de nuancer les jugements portés sur « la fièvre religieuse des jeunes» et de remettre en question les fausses évidences dans ce domaine.

Les opinions de nos enquêtés sont partagées à propos des comparaisons entre les jeunes générations et les générations du passé au sujet de la connaissance et de la pratique religieuses.

En ce qui concerne la connaissance religieuse, 56,7% des enquêtés déclarent que les jeunes générations connaissent mieux la religion que les générations passées. Le fait que le savoir religieux soit aujourd'hui assuré par un enseignement généralisé aux jeunes générations explique la dominance de cette opinion. La connaissance religieuse ne se limite pas ici à la reproduction des rites transmis d'une génération à une autre par la voie de la socialisation traditionnelle où l'apprentissage se fait par imitation. La connaissance religieuse dont il s'agit est une connaissance théorique qui ne se limite pas à la maîtrise des pratiques, c'est une connaissance acquise à travers l'école, le livre et d'autres moyens modernes de communication. La génération la plus âgée – 60,7% des personnes âgées de 60 ans et plus – reconnaît ce fait plus que ne le fait la plus jeune génération elle-même (46,4% des enquêtés de la tranche d'âge 18-24 ans). Celle-ci est plus partagée sur la question puisque 13,7% de sa population disent connaître la religion autant que leurs aînés et 22,9% disent ne pas la connaître autant. Plus on avance dans la pyramide des âges et plus on affirme que les jeunes générations connaissent mieux la religion que les générations passées : 46,4% des 18-24 ans, 57,5% des 25-34 ans, 62,1% des 35-44 ans, 61,1% des 45-59 ans et 60,7% des 60 ans et plus. Il est clair que la génération passée n'est pas la même pour chacune de ces catégories ; la génération des personnes âgées de 60 ans et plus n'est pas la génération passée de la catégorie des 18-24 ans, par exemple. Chaque catégorie se réfère à sa propre génération passée pour apprécier sa connaissance de la religion en comparaison avec la connaissance religieuse de la génération actuelle. Les variations d'appréciation exprimées à travers les catégories d'âge traduisent là aussi le décalage qu'il y a entre ces différentes catégories quant à l'accès à la connaissance religieuse par le biais de l'écrit et de l'école. La génération passée pour les personnes âgées de 60 ans et plus n'avait pas accès à l'écrit et au savoir théorique que les générations nées après ont pu avoir avec la généralisation progressive de la scolarité que l'actuelle génération partage avec la génération immédiatement précédente et par rapport à laquelle elle mesure sa connaissance. Nous pouvons ainsi noter que l'appréciation de la connaissance religieuse des générations passées par les différentes catégories d'âge de notre population d'enquêtés est proportionnelle à la progression de la scolarisation des populations et à la diminution progressive du taux d'analphabétisme dans la société marocaine.

Vu sous un autre angle, celui de la parenté, le constat est similaire même si les chiffres sont différents quant à l'appréciation par les

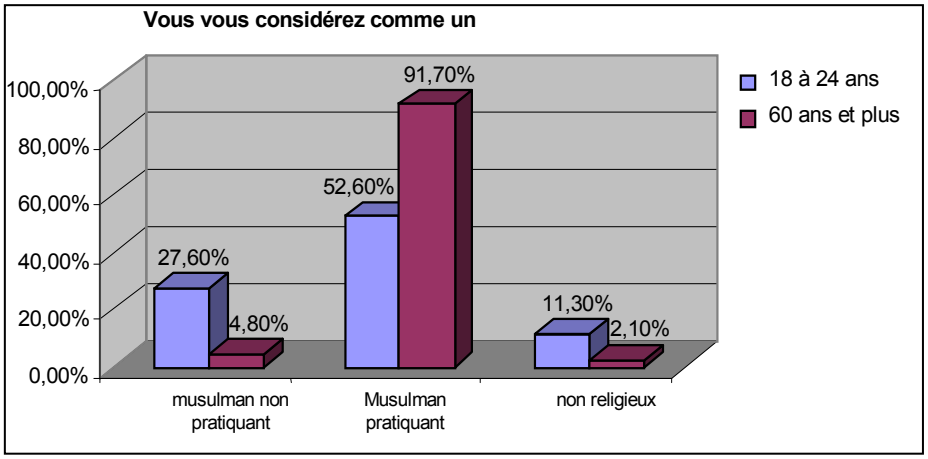
différentes catégories d'âge de la connaissance de la religion par leurs aînés. La question posée a été la suivante : « Est-ce que vous considérez que vous connaissez la religion mieux que vos parents, moins bien ou autant ? »

Seuls 36,6% des enquêtés affirment connaître la religion mieux que leurs parents. La jeune génération, celle des 18-24 ans, est encore plus modeste à épouser cette opinion. Seuls 28% des enquêtés de cette catégorie affirment connaître la religion mieux que leurs parents contre 36,9% d'entre eux qui affirment le contraire et 20,5% qui disent la connaître autant que leurs parents. Chez la catégorie des 60 ans et plus, ils sont 40% à affirmer connaître la religion mieux que les parents contre 20,7% qui disent ne la pas connaître autant qu'eux et 24,1% qui disent la connaître autant que leurs parents. Les répondants, dans une proportion significative de 12,6% – dont 14,7% appartenant à la catégorie des 18-24 ans et 15,2% à celle des 60 ans et plus – ne se prononcent pas et affirment ne pas savoir répondre à la question.

Pour ce qui est de la pratique religieuse, les opinions sont encore plus réservées. Seulement 38,9% de la population déclarent que les jeunes générations sont plus pratiquantes que les anciennes générations. Les générations plus âgées sont là aussi plus catégoriques que les jeunes générations elles-mêmes. Alors que 44,1% de la catégorie des 60 ans et plus affirment que les jeunes générations sont plus pratiquantes, 29% seulement de celle des 18-24 ans épousent la même opinion et 14,7% considèrent qu'elles sont aussi pratiquantes que les anciennes contre 38,2% qui considèrent qu'elles sont moins pratiquantes et 18,1% qui déclarent ne pas savoir.

Plus indicative encore sur l'état d'esprit religieux des jeunes par rapport à celui des plus âgés est l'opinion des uns et des autres sur leur propre religiosité : en effet, 69,7% de la population enquêtée se considèrent comme des musulmans pratiquants, 17,4% comme des musulmans non pratiquants et 6,7% comme des non religieux. Les catégories jeunes de cette population sont les catégories qui se déclarent non religieux, dans une proportion significative. Ils sont 11,3% parmi les 18-24ans à se déclarer ainsi alors que seuls 2,1% chez les 60 ans et plus se réclament de la même opinion.

Figure 3 : **Pratique religieuse**



2 – Les pratiques religieuses : effet d'âge et effet de génération

Les jeunes sont toujours moins pratiquants que les plus âgés et la pratique religieuse augmente avec l'âge. Ce fait n'est pas spécifique aux musulmans. Il se confirme pour toutes les religions et dans toutes les sociétés. Les Marocains ne dérogent pas à une règle qui semble générale. En revanche, si toutes les études confirment le déclin de la religion chez les jeunes dans les sociétés occidentales chrétiennes, qu'elles soient catholiques ou protestantes, notre étude affirme, au contraire, que la religiosité des jeunes musulmans marocains est très affirmée et les jeunes d'aujourd'hui sont à cet égard certainement plus pratiquants que la jeunesse d'hier. Fait d'âge ou fait de génération ?

Deux observations s'imposent à ce propos. D'abord, ce regain de religiosité concerne la pratique et l'observance des rites et non pas la foi et la croyance, puisque le fléchissement de celles-ci n'a été constaté à aucun moment de l'histoire de la société marocaine. En revanche, l'observance des rites, et il s'agit essentiellement de la pratique de la prière, est corrélative à la l'avancée en âge. Plus la mort approche, plus on devient pratiquant. Aujourd'hui, on est pratiquant à un âge précoce ; jeunes et moins jeunes sont pratiquants. Comment expliquer ce changement ? L'âge biologique ne peut pas fournir la clef de compréhension du phénomène puisque l'âge précoce est plutôt associé à la non observance des pratiques religieuses. La notion de génération, dans son acception sociologique et historique, semble, en revanche, plus appropriée.

On identifie souvent une génération à la manière dont elle se distingue par rapport aux autres générations. Les expressions « fossé de génération » ou « décalage entre génération » (Margaret Mead) sont utilisées pour traduire ce fait et pour exprimer le comportement dont un

groupe montant fait preuve pour se démarquer des groupes qui l'ont précédé. On peut aussi considérer une génération comme les personnes qui vivent ensemble un temps fort de leur histoire collective. On détache ainsi la génération de l'âge et on la définit, à l'instar de Karl Mannheim, par l'histoire, par le contexte qui la forge et lui donne sa personnalité originale. Pour appartenir à une génération dans son acception historique, les gens doivent avoir partagé un destin et vécu ensemble des événements ou des périodes marquants : une guerre, une révolution, une crise économique, un saut technologique, etc.

La religiosité dans les sociétés musulmanes est aujourd'hui très marquée et la pratique plus observée. Ce regain de religiosité est certainement en rapport avec la conjoncture politique du temps présent. Ce rapport entre le fait politique et le fait religieux a déjà été constaté partout dans le monde de l'Islam aux différents moments de l'effervescence politique. L'effervescence religieuse et l'effervescence politique dans le monde de l'Islam se sont toujours avérées comme les deux faces de la même pièce surtout dans les moments de la confrontation avec l'étranger. Les Occidentaux en avaient fait l'expérience partout où ils étaient les occupants d'une société musulmane. Au Maroc, au début du vingtième siècle, ils les avaient décrites sous les vocables de « xénophobie» et de « fanatisme». Le même phénomène a été constaté au moment de l'effervescence du dahir berbère (1930) et de la naissance du mouvement national. Sur la religiosité des jeunes de l'époque, en particulier la jeunesse scolarisée dont la religiosité aux yeux des parents laissait à désirer, le constat fait par un clerc, délégué du grand vizir à l'enseignement de son état, est à cet égard très éclairant sur le rapport entre le « retour du religieux » dans les sociétés musulmanes et la conjoncture politique de ces sociétés (lire encadré 6).

Encadré 6 :

Des jeunes gens, qui étudièrent dans les écoles françaises la philosophie sans bien l'assimiler commencèrent à mettre en doute la vérité religieuse à tel point que leurs parents, ne sachant plus comment se comporter avec eux, se mirent à nourrir de sérieuses craintes pour l'avenir de l'Islam. Mais voilà que ces fortes têtes versèrent subitement dans la religiosité la plus effrénée. « Que vous arrive-t-il ? », leur, dit-on ; ils répondirent : « un grand malheur se prépare : la christianisation de nos frères, les Berbères, qui élevèrent bien haut l'étendard de l'Islam, qui participèrent à nos côtés à la conquête de l'Andalousie, l'étranger appelé par des traîtres à leur pays pour réformer le Maroc, veut maintenant le diviser». Tous les Marocains réagirent vivement à ces paroles, d'abord parce que l'appel de la religion est toujours irrésistible, mais surtout parce que la justice ne fonctionnait pas correctement, parce qu'il n'existait pas de véritable égalité devant la loi, parce que les musulmans étaient abandonnés à la cupidité et au despotisme de leurs gouvernants. Ces jeunes gens étaient dans la situation d'une femme qui pleure son fils devant des hommes dont chacun a été frappé d'un deuil ; tous se mettent alors à pleurer de concert.

Mohammed El Hajoui, Cité par Abdallah Laroui, 1977, pp. 430-431.

Plus on est âgé et plus on est pratiquant

Cinq obligations canoniques constituent les cinq piliers de l'islam. Il s'agit de :

La chahada : attestation de foi en Dieu et en la prophétie de Muhammad ;

Aç-çalât (pl. çalawât) : les cinq prières quotidiennes ;

La zakât : L'aumône aux pauvres dans les proportions prescrites ;

Aç-çawm, Açyâm : le jeûne du mois de ramadan, du lever du soleil jusqu'à son coucher chaque jour du mois ;

Al-hajj : le pèlerinage à la Mecque, si le croyant ou la croyante en a les moyens physiques et matériels.

Parmi, ces obligations, seuls la prière et le jeûne ont fait l'objet d'une analyse systématique dans cette investigation sur la pratique religieuse. Outre la centralité de ces deux rites dans la vie du musulman pratiquant, ces deux pratiques (la prière plus que le jeûne), se prêtent mieux à l'approche quantitative. Leur diversité (obligatoires et surérogatoires) permet aussi de mesurer l'intensité religieuse chez la population enquêtée.

Nos premières questions ont porté sur les cinq prières quotidiennes prescrites par l'islam : la *çalât du çobh* (l'aurore), la *çalât du dohr* (midi), la *çalât du 'açr* (l'après-midi), la *çalât du maghrib* (coucher du soleil) et la *çalât du 'icha'* (la prière du soir).

Encadré 7 :

Le temps de la prière

Pour les malékites, on distingue deux temps pour accomplir la salât : le temps optionel (ikhtiya^rî) et le temps obligatoire (darûrî). Toutes les salât doivent être accomplies durant le premier temps dit facultatif et qui commence dès l'appel à la salât (Adhan). Le retardement de la salât et son accomplissement pendant le temps obligatoire (voir ci-dessous) constitue un péché majeur.		
La salât	Temps facultatif	Temps obligatoire
As-sobh	Entre l'apparition de l'aube véritable et la première lueur du jour.	De la première lueur du jour au lever du soleil. Pour certains fouqaha, la salât du sobh n'a pas de temps

		obligatoire
Adh –dhohr	Entre le déclin du soleil du zénith et le moment où l'ombre d'un objet (ou personne) est égale à sa longueur	Du moment où l'ombre d'un objet (ou personne) mesure deux fois la longueur de cet objet jusqu'à l'arrivée du 'asr
Al 'asr	Du moment où l'ombre d'un objet (ou personne) égale la longueur de cet objet jusqu'au moment où cette même ombre mesure le double de la longueur de cet objet.	Du moment où l'ombre d'un objet (ou personne) mesure le double la longueur de cet objet jusqu'au coucher du soleil.
Al-maghrib	Du coucher complet du soleil jusqu'au moment de l'accomplissement de la salât précédée du premier et du deuxième adhân.	Du moment où la salât est accomplie jusqu'à la disparition du crépuscule. Pour certains cette salât n'a pas de temps obligatoire.
Al Icha'	De la disparition du crépuscule (la tombée effective de la nuit) jusqu'à l'écoulement du premier tiers de la nuit.	De l'écoulement du premier tiers de la nuit jusqu'à peu avant l'aube.
Source : Site http : //dev.habous.gov.ma		

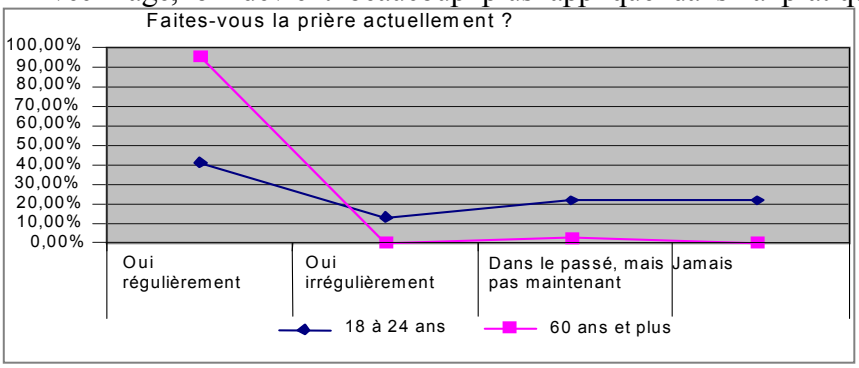
Ils sont 73,7% de la population enquêtée à faire leur prière quotidiennement, dont 65'7% régulièrement et 8% irrégulièrement. En revanche 14,6% des enquêtés n'ont jamais fait la prière et 11,7% l'ont faite dans le passé mais plus maintenant.

La pratique religieuse augmente avec l'âge des pratiquants. A cet égard, les jeunes sont les moins pratiquants et les moins réguliers. Ils sont seulement 41,6% à faire la prière régulièrement chez les 18-24 ans. Ils sont 22,2% à n'avoir jamais fait de prière contre seulement 0,7% chez les 60 ans et plus. En revanche, les plus âgés sont les plus pratiquants. Ils sont 95, 2% à faire la prière régulièrement chez les 60 et plus.

Les jeunes sont aussi les plus irréguliers en matière de pratique religieuse. Les jeunes sont aussi les plus irréguliers en matière de pratique religieuse. L'irrégularité de la pratique religieuse diminue avec l'âge ; les pratiquants irréguliers de la prière sont, en effet, 13,7% chez les 18-24 ans et seulement 0,7% chez les 60 ans et plus. Les jeunes sont également la catégorie qui renonce le plus à la pratique religieuse. Ils sont 22,5% à avoir arrêté la prière chez les 18-24 ans contre seulement 1,4% chez les 45-59 ans et 3,4% chez les 60 ans et plus.

Figure 4 : Pratique de la prière

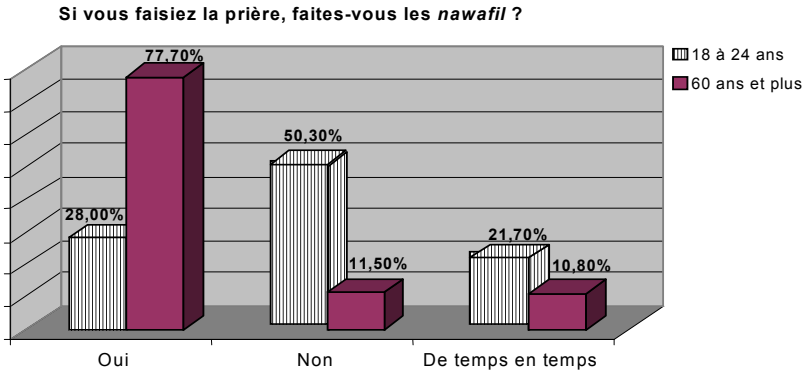
Avec l'âge, on devient beaucoup plus appliqué dans la pratique



religieuse. S'agissant de la prière du matin à l'heure, seuls 9,8% des 18-24 ans déclarent la faire contre 57,6% chez les 60 ans et plus.

L'intensité religieuse est également proportionnelle à l'âge du pratiquant. La pratique des prières surérogatoires s'intensifie au fur et à mesure du vieillissement. Il en est ainsi pour la pratique de la prière des *nawafil* faite par 49,7% des répondants (28% de réguliers et 21,7% d'irréguliers) chez les 18-24 et par 88,5% (77,7% de réguliers et 10,8% d'irréguliers) chez les 60 ans et plus. Ils sont 50,3% à déclarer ne pas faire la prière des *nawâfil* parmi les 18-24 ans contre seulement 11,5% des 60 ans qui sont dans la même situation.

Figure 5 : Prière des *nawafil*

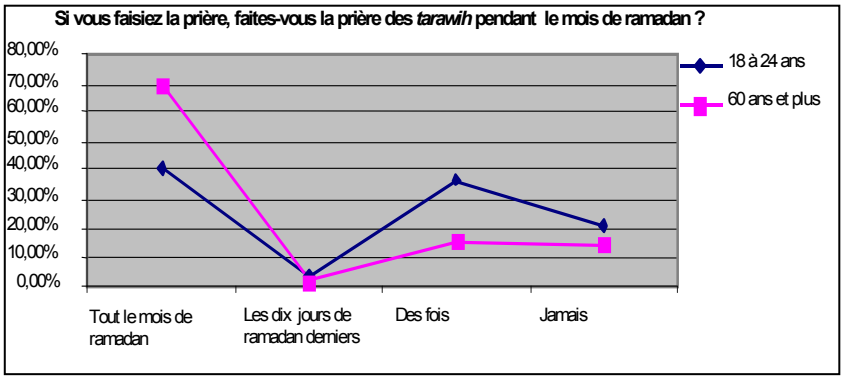


Pour ce qui est de la pratique de la prière du quiâm, qui est une prière moins observée par les pratiquants eu regard aux contraintes qu'elle impose, seuls 4,3% déclarent la faire régulièrement et 13,5% irrégulièrement contre 82,1% de pratiquants qui déclarent ne pas la faire.

On constate là aussi la même tendance à une plus grande propension à la pratique avec l'avancée en âge. Chez les 18-24 ans, 9,9% des enquêtés font la prière du quiâm irrégulièrement alors que chez les 60 ans et plus, ils sont 10,1% à la faire régulièrement et 18,7% à la pratiquer irrégulièrement.

La même chose vaut pour la prière des *tarâwîh ;* les jeunes sont moins pratiquants que les plus âgés (40,6% chez les 18-24 ans contre 69,1% chez les 60 ans et plus) et la progression de la pratique de la prière des *tarawih* à l'occasion du mois de ramadan est fonction également de l'âge des pratiquants. La progression là aussi est régulière et suit la progression des catégories d'âge.

Figure 6 : Prière des *trawih*



Le jeûne surérogatoire, le jeûne à des moments particuliers de l'année, en dehors du mois de Ramadan, est une pratique courante chez les musulmans. Ce jeûne n'est pas une obligation canonique, mais il est considéré, à l'instar d'autres pratiques, comme faisant partie des pratiques du Prophète, rapportées par la tradition. Fixé à des moments précis, jours ou mois du calendrier musulman de l'hégire, ce jeûne est invariablement suivi par les pratiquants. Quatre moments émergent comme des rendez-vous privilégiés pour la pratique de ce jeûne facultatif pour les musulmans : '*Arafât, Cha'bâne, 'Âchoura* et le lundi et le jeudi de chaque semaine.

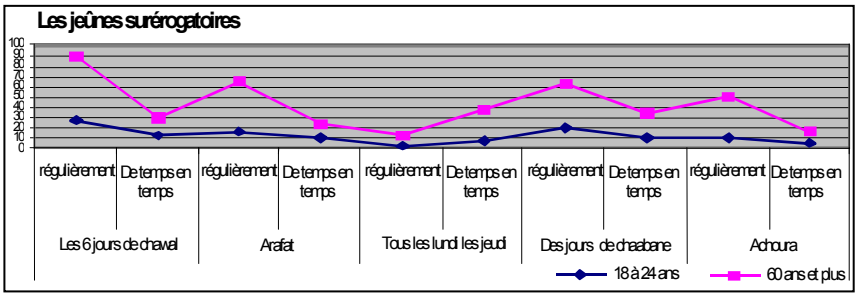
Le jeûne facultatif est pratiqué à d'autres moments de l'année au choix du pratiquant. Mais cette pratique reste individuelle et très limitée. En effet, 3,3% des enquêtés, dont 2,7% chez les 18-24 ans et 4,8% chez les 60 ans et plus, déclarent pratiquer le jeûne facultatif dans d'autres occasions en dehors des moments consacrés par la collectivité comme des périodes de jeûne autant souhaité (*mustahab*) que facultatif. Le jeûne facultatif à des moments consacrés par la collectivité est quant à lui invariablement suivi par les pratiquants : le jeûne du mois *cha'bâne* est le plus observé (44,7% dont 27,3% de réguliers) suivi par '*arafât* (43% dont 31,1% de réguliers) puis *'âchoura* (31% dont 22,2% de réguliers) et enfin les journées de lundi et de jeudi de chaque semaine (21,2% dont 4,2% de réguliers).

La progression de la pratique religieuse suit là aussi constamment la courbe de l'âge : 30,3% (dont 20,1% de réguliers) pour ce qui est de *cha'bâne*, 27,3% (dont 17,1% de réguliers) pour '*arafât*, 14,3% (dont 9,9% de réguliers) pour achoura et 9,2% (dont 2% de réguliers) pour le lundi et jeudi de chaque semaine chez les 18-24 ans contre

successivement 66,9% (dont 42,8% de réguliers) pour *cha'bâne*, 63% (dont 49% de réguliers) pour *'arafât*, 53,1% (dont 40,7% de réguliers) pour achoura et 41,3% (dont 10,3% de réguliers) pour le lundi et le jeudi de chaque semaine chez les 60 ans et plus.

Les jeunes sont, dans ce cas aussi, comme on peut le constater, moins pratiquants que les catégories d'âges plus avancées. L'intensité de la pratique religieuse augmente avec l'âge et la perspective de la fin de la vie. La catégorie d'âge des 60 ans et plus est celle qui observe le plus tous ces jeûnes, pratiqués hors du mois de ramadan. Les jeunes, sont une fois encore, ceux qui les observent le moins.

Figure 7 : Jeûnes surérogatoires

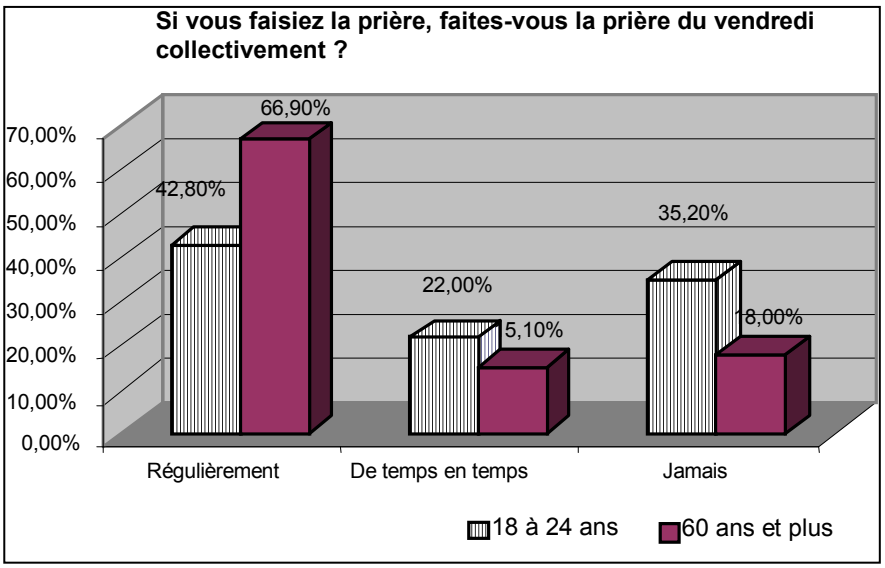


Les jeunes, la mosquée et la prière collective

Les cinq prières canoniques ne sont pratiquées collectivement à la mosquée que par une minorité de fidèles. Ils sont seulement 8% à déclarer faire régulièrement les cinq prières à la moquée dont une infime minorité chez les 18-24 ans (4,4%) contre 9,1% chez les 60 ans et plus. La pratique collective des cinq prières à la mosquée illustre également la différence entre les catégories d'âge. Plus irrégulière que régulière pour les différents âges de pratiquants, la pratique collective des cinq prières de la journée progresse avec la progression des âges : elles sont célébrées collectivement par 42,1% (dont 37,7% d'irréguliers) chez les 18-24 ans contre 60,4% (dont 41% d'irréguliers) chez les 60 ans et plus ; 57,9% des 18-24 ans déclarent ne jamais faire la prière collectivement à la moquée contre 39,6% des 60 ans et plus.

La pratique collective de la prière prend plus d'ampleur à l'occasion de la prière du vendredi. Elle est célébrée par 72,2% de pratiquants, 51,7% d'entre eux la font régulièrement et 20,5% irrégulièrement. Les jeunes la pratiquent moins que les personnes les plus âgées. La célébration collective de la prière du vendredi évolue également de façon régulière avec l'âge du pratiquant : 64,8% (dont 22% d'irréguliers) chez les 18-24 ans contre 82% (dont 15,1% d'irréguliers) chez les 60 ans et plus. L'irrégularité de la pratique collective de la prière du vendredi diminue là aussi avec l'avancée en âge. Les plus âgés sont les plus réguliers dans la célébration de la prière du vendredi collectivement et sont aussi ceux qui s'abstiennent le moins de le faire. Seuls 18% des enquêtés de la catégorie des 60 ans et plus déclarent ne jamais faire la prière du vendredi collectivement alors qu'ils sont 35,2% à avoir la même position chez les 18-24 ans.

Figure 8 : Prière collective du vendredi



Le même constat vaut pour la prière collective des deux fêtes de l'*aïd lakbîr* (la grande fête/ la fête du mouton) et de *l'aïd sghîr* (la petite fête/ la fête de la rupture du jeûne de ramadan). En effet, 44,7% des enquêtés de la tranche de 18-24 ans déclarent n'avoir jamais fait les prières collectives des deux fêtes de la fin du mois du jeûne et du sacrifice contre seulement 18,7% des 60 ans et plus qui ont la même position. Le taux de la pratique régulière collective de la prière augmente, dans ce cas aussi,

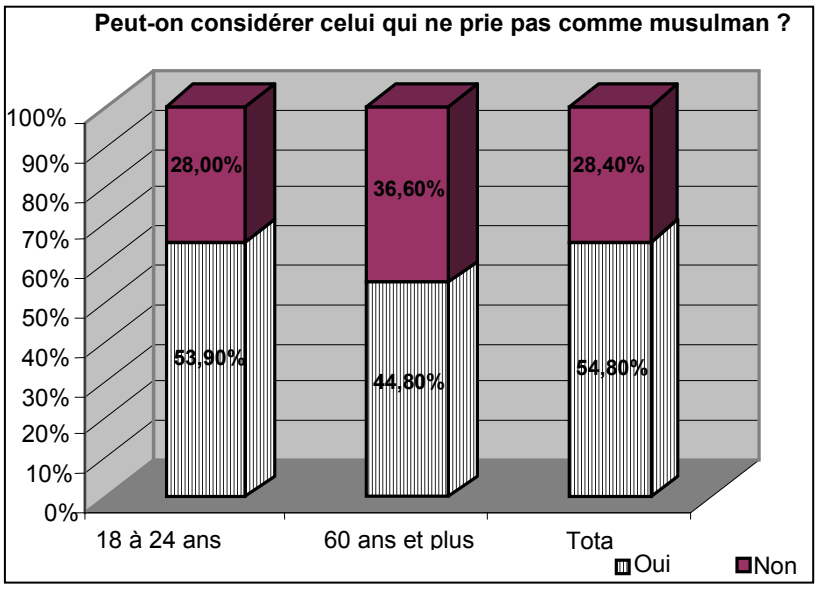
avec l'avancée en âge. On passe d'un taux de 39% chez les 18-24 ans à un taux de 69,1% chez les 60 ans et plus.

La même progression se manifeste à propos de la pratique collective de la prière de la « Nuit du destin », *lailat al qadr* : 75,5% des enquêtés des 60 ans et plus la pratiquent régulièrement contre seulement 59,1% de ceux de la catégorie 18-24 ans. Une fois encore, on voit que cette progression suit régulièrement l'avancée en âge.

Les jeunes moins orthodoxes et plus tolérants

L'observance de la prière, cinq fois par jour, est l'une des cinq obligations canoniques de l'islam. L'enquête montre que 14,6% des enquêtés n'ont jamais observé ce rite : ils sont 22,2% parmi les 18-24 ans, 23,3% chez les 25-34 ans et seulement 0,7% chez 60 ans et plus. 11,7% des enquêtés ont arrêté de prier après l'avoir fait, ils sont 22,5% chez les 18-24 ans et 3,4% chez les 60 ans et plus. Une autre catégorie de gens ne prie qu'irrégulièrement, elle représente 8% de la population enquêtée. Cette catégorie est formée de 13,7% des 18-24 ans et de seulement 0,7% des 60 ans et plus. En tout, 34,3% de la population n'observent pas ce rite canonique. L'islamité de cette catégorie de la population est contestée par une proportion de la population (28,4%) où les 60 ans et plus ont une présence plus forte (36,6%) que les jeunes de 18-24 ans (28%) et de 25-34 ans (23,6%). L'orthodoxie est plus marquée chez les générations d'âge avancé que chez les jeunes qui sont à cet égard plus tolérants que leurs aînés. En effet 53,9% des 18-24 ans et 60% des 25-34 ans considèrent que les non pratiquants sont des musulmans alors qu'ils ne sont que 44,8% des 60 ans et plus à avoir la même opinion.

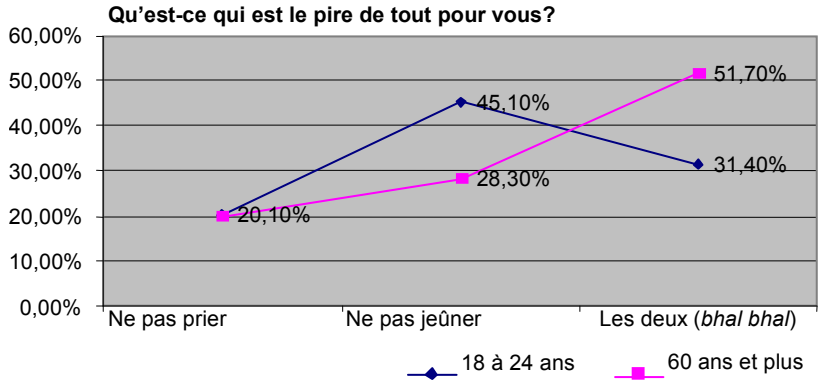
Figure 9



Par rapport à l'observance du jeûne, *çiyâm*, du mois de ramadan, 59,9% de la population enquêtée dénient aux non pratiquants toute islamité. Ils sont 61,1% chez les 18-24 ans à avoir cette opinion contre 66,2% des 60 ans et plus qui pensent de même. Pour la majorité de toutes les catégories d'âge, l'observance du rite du jeûne du mois de ramadan est un critère principal d'islamité. Ainsi, en matière de critères d'islamité, l'observance du jeûne est dotée d'un taux qui est pratiquement le double de celui de l'observance du rite de la prière.

A la question : qu'est ce qui serait pour vous pire, le fait de ne pas prier ou le fait de ne pas jeûner ou les deux ? Les réponses confirment la centralité du rite du jeûne du ramadan par rapport au rite de la prière : 40,1% des enquêtés considèrent que le pire serait de ne pas jeûner alors que 19,7% d'entre eux pensent plutôt au fait de ne pas prier et 38,7% mettent les deux rites sur le même pied d'égalité. La tendance à cet égard est plus prononcée chez les jeunes que chez les plus âgés : ils sont 45,1% des 18-24 ans à considérer que le pire des actes est de ne pas jeûner et 28,3% des 60 ans et plus qui ont la même opinion.

Figure 10



Le ramadan comme rite religieux garde ainsi toute l'efficacité dont parlait Charles André Julien, même chez les musulmans qui n'observent pas le rite de la prière en temps normal. Si la tolérance sociale par rapport à la pratique du rite de la prière est confirmée, le rite du jeûne du ramadan reste fortement encadré par la collectivité. La non observance de ce rite existe dans la société marocaine, mais elle n'est pas visible sur la scène publique car, à la condamnation de la collectivité, s'ajoute la sanction de la loi qui interdit la non observance du jeûne de ramadan dans la sphère publique[24]. En 1965, 800 personnes ont été condamnées à des peines de prison pour avoir enfreint la règle de ne pas rompre publiquement le jeûne du ramadan. Il est dans ces conditions impossible de connaître le nombre des non pratiquants. Une question sur la pratique du jeûne de ramadan aurait été incongrue et de surcroît inutile faute de pouvoir disposer de réponses sincères.

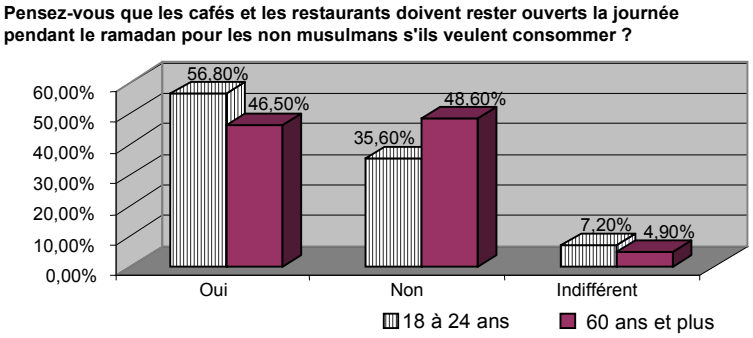
La non observance du jeûne du mois de ramadan est cependant reconnue : 48,5% de la population la tolèrent, mais dans les limites de l'espace privé. Les jeunes et les vieux épousent cette attitude dans des proportions presque identiques (51,2% chez les 18-24 ans et 51,7% chez les 60 ans et plus). Néanmoins, les enquêtés, dans une proportion non négligeable (33,4%), déclarent ne pas avoir d'inconvénient personnel vis-à-vis de la non observance de l'obligation canonique du jeûne de ramadan. Cette attitude est plus affirmée chez les jeunes de 18-24 (30%) que chez les vieux de 60 ans et plus (23,4%).

24. Le Code pénal de 1963 frappe d'amende et de prison le musulman qui « rompt ostensiblement le jeûne dans un lieu public ».

Ainsi, si les jeunes sont plus rigoureux s'agissant du caractère central de la pratique du jeûne de ramadan par rapport à la pratique de la prière, ils sont, en revanche, plus tolérants vis-à-vis des non pratiquants : 40,8% des enquêtés considèrent que la non observance du jeûne du mois de ramadan relève de la liberté des personnes. Ils sont néanmoins 38,1% à considérer qu'il faut punir celui qui n'observe pas le jeûne de ramadan. Les jeunes sont à cet égard plus tolérants que les personnes les plus âgées : ils sont 45,4% parmi les 18-24 ans et 42,2% parmi les 25-34 ans à déclarer que le fait de ne pas respecter ce rite canonique restait une question personnelle. Ce pourcentage baisse progressivement avec l'avancée en âge pour ne plus représenter que 30,3% chez les 60 ans et plus. La même tendance est enregistrée à propos de la punition de celui qui ne jeûne pas pendant le ramadan. Ils sont seulement 34,5% chez les 18-24 ans et 36% des 25-34ans à juger nécessaire de punir celui qui ne fait pas le mois de ramadan contre 50,3% chez les 60 ans et plus qui pensent la même chose.

La très relative tolérance observée à propos de la non observance du jeûne de ramadan se remarque chez les jeunes plus que chez les personnes âgées à propos de l'acceptation ou non de l'ouverture des cafés et des restaurants devant ceux qui n'observent pas le rite pendant les journées du mois de ramadan. Ils sont 16% à dire oui contre 77,5% qui disent non et 6,1% d'indifférents parmi les 18-24 ans. Ils ne sont, en revanche, que 6,2% à dire oui contre 91% à soutenir le non et seulement 2,8% d'indifférents chez les 60 ans et plus. La tendance se confirme davantage quand il s'agit d'ouvrir ces lieux pour les non musulmans. En effet 56,8% des 18-24 ans se disent favorables à l'ouverture des cafés et des restaurants pendant les journées du mois de ramadan pour les non musulmans qui veulent consommer contre 35,6% qui sont contre cette ouverture et 7,2% d'indifférents. Chez les 60 ans et plus on a 46,5% de « oui », 48,6% de « non » et 4,9% d'indifférents.

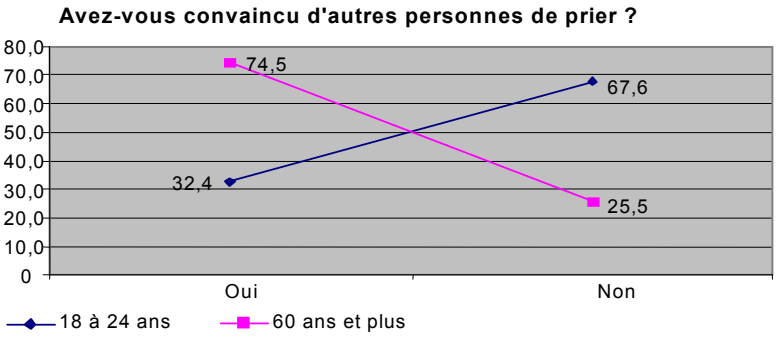
Figure 11



Plus on avance en âge, plus on devient prédicateur

Le prêche est une activité importante dans la vie du Marocain. Mais là aussi, les personnes les plus âgées sont également plus actives que les jeunes gens en matière d'action prédicatrice. Plus on avance en âge, plus le prêche devient une action quotidienne : 48,4% des enquêtés déclarent avoir convaincu d'autres personnes de prier. Mais la proportion chez les jeunes gens est beaucoup moins importante que chez les personnes âgées. 32,4% seulement des 18-24 ans déclarent avoir convaincu d'autres personnes de prier alors que la proportion atteint 74,5% des 60 ans et plus. La progression de l'action religieuse en fonction de l'avancée en âge est ici aussi constance et régulière. De 32,4% des enquêtés qui déclarent avoir convaincu d'autres personnes de prier chez les 18-24 ans on passe à 37,8% chez les 25-34 ans, 46,6% chez les 35-44 ans, 68,2% chez les 45-59 ans et 74,4% chez les 60 ans et plus.

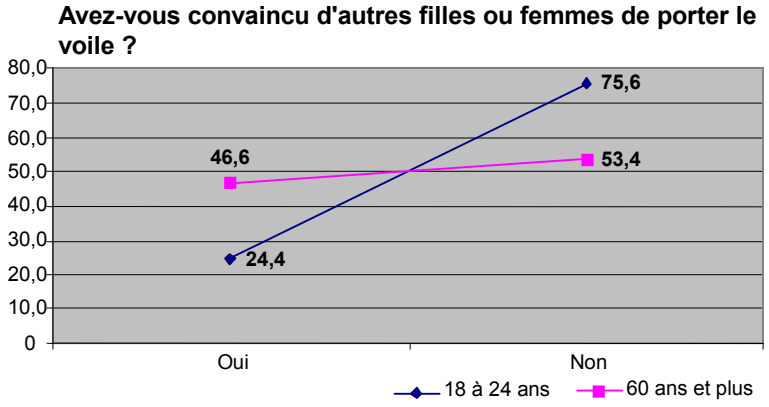
Figure 12



La tendance se confirme à propos de l'action visant à promouvoir le port du voile : 31,7% de la population enquêtée déclarent avoir convaincu

des filles ou des femmes de porter le voile. Toutes les catégories d'âges s y investissent, mais les plus âgées plus que les jeunes d'entre elles : 24,4% chez les 18-24 ans contre 46,6% chez les 60 ans et plus.

Figure 13



Les jeunes, la femme, la société et la religion

Le mariage est très valorisé dans la société marocaine ; toutes les enquêtes l'attestent. Nous avons voulu savoir quels étaient les critères qui entrent dans le choix de l'époux et de l'épouse et quelle était la place de la religion dans ce choix pour les jeunes et pour les plus âgés.

Trois critères à savoir le travail, la religion et la richesse, émergent dans le choix de l'époux parmi la panoplie de critères proposés à nos enquêtés : le travail (62,5%), la religion (34,3%), l'argent (la richesse) (9,9%), le sérieux (5,6%), les bonnes mœurs (2,5%), la descendance (0,9%).

La hiérarchie des trois critères est partagée par les jeunes et les vieux. Pou les jeunes de 18-24 ans, elle se décline comme suit : le travail (65,9%), la religion (33,1%) et l'argent (14%). Au niveau des personnes les plus âgées (60 ans et plus), elle se présente ainsi : le travail (59,3%), la religion (40%) et l'argent (7,6%).

Comme on peut le constater, l'ordre de distribution des critères est le même, mais leurs valeurs relatives diffèrent d'une catégorie d'âge à l'autre. Le critère travail est apprécié par 65,9% des 18-24 ans et par 59,3% des 60 ans et plus, alors que, en revanche, le critère religion ne l'est que par 40% des 60 ans et plus et seulement 33,1% des jeunes de 18-24 ans.

Ainsi le poids du critère travail dans le choix de l'époux diminue au fur et à mesure de l'avancée en âge et vice versa, plus on est jeune et plus ce poids augmente. En revanche, la valeur relative du critère religion dans ce choix évolue dans le sens opposé de celui du travail ; elle augmente avec l'avancée en âge.

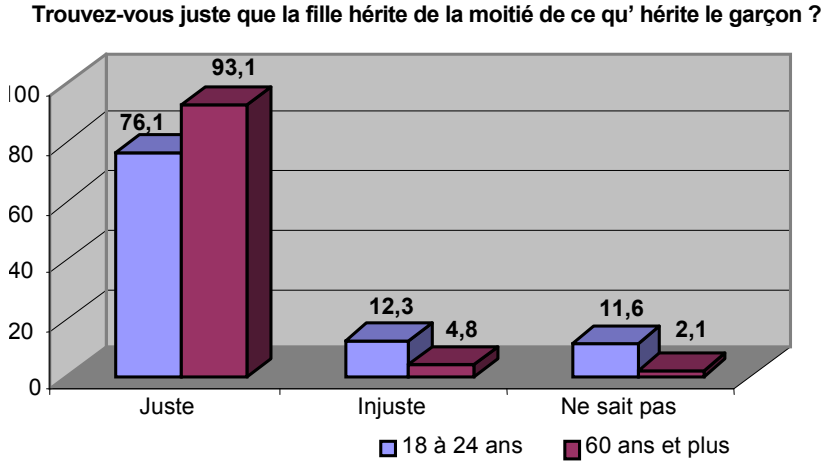
La hiérarchie des valeurs est bouleversée pour ce qui est du choix de l'épouse. La religion apparaît comme étant le critère dominant par excellence dans le choix de l'épouse, surclassant ainsi les autres critères proposés par le questionnaire : La religion (51,6%), la descendance (12,5%), le sérieux (11,5%), le travail (9,7%), les bonnes mœurs (8,2%), l'argent (2,6%), *lahdaga* (1,2%). Premier critère à entrer dans le choix de l'époux, la valeur travail, n'occupe ici que le quatrième rang après les critères religion, descendance et sérieux. Chez les 60 ans et plus, la religion est le critère de choix par excellence de l'épouse. Le travail comme critère de choix de l'épouse n'est cité que par une infime minorité de cette classe d'âge : la religion (66,2%), la descendance (13,1%), le sérieux (12,4%), les bonnes mœurs (6,2%), le travail (4,1%), *lahdaga* (1,4%), l'argent (0%).

Chez les jeunes (18-24 ans) le critère travail est, en revanche, plus valorisé. Il vient juste après la religion, classée également au premier rang par les jeunes. Néanmoins, son poids relatif est moins élevé qu'il ne l'est chez les personnes âgées, la répartition se déclinant ainsi : la religion (49,1%), le travail (14,7%), les bonnes mœurs (9,6%), le sérieux (9,2%), la descendante (8,2%), l'argent (4,1%), *lahdaga* (0,3%).

L'égalité des sexes à l'épreuve de l'héritage

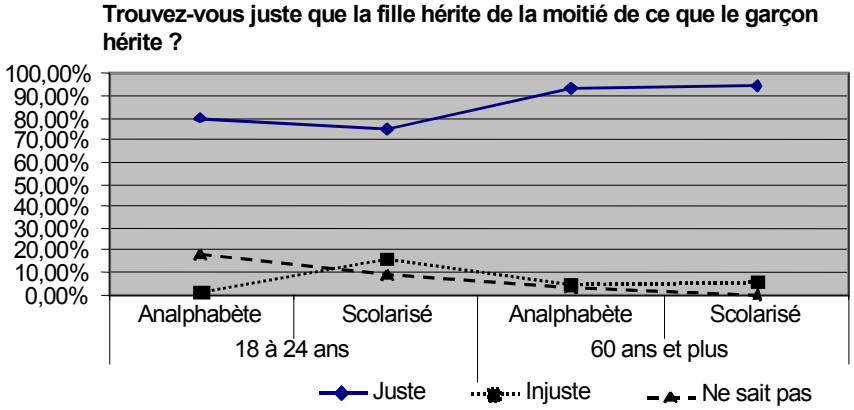
La relative différence entre les catégories d'âge quant au poids de la religion est perceptible également à propos de la question de l'égalité entre les sexes mesurée à travers la question de l'héritage. 83,2% de la population des enquêtés trouvent juste la répartition inégalitaire de l'héritage entre les deux sexes dont 76% chez les 18-24 ans et 93% chez les 60 ans et plus. 12,3% des 18-24 ans trouvent cette inégalité injuste alors que 11,6% n'ont pas d'opinion contre 4,8% des 60 ans et plus qui trouvent l'inégalité injuste et 2,1% qui n'ont pas d'opinion. La différence entre les plus jeunes et les plus vieux à ce sujet est perceptible mais elle n'est pas notable.

Figure 14



Le même constat se dégage de l'analyse des réponses des personnes scolarisées et des personnes non scolarisées de la population de l'enquête. 74,9% des personnes scolarisées contre 80% des non scolarisées chez les 18-24 ans trouvent que la répartition inégale entre les deux sexes est juste. En revanche, 1,4% des non scolarisées et 15,7% des scolarisées d'entre elles, toujours dans la même catégorie, trouvent cette répartition injuste. L'écart entre les personnes scolarisées et celles qui ne le sont pas devient plus serré au niveau des autres catégories d'âge. La tendance s'inverse même pour la tranche des 60 ans et plus, puisque les personnes scolarisées tiennent davantage pour juste la répartition inégale de l'héritage entre les deux sexes. Cette affirmation est plus catégorique chez les personnes scolarisées que chez les personnes non scolarisées puisque la réponse « ne sait pas » enregistre un taux plus élevé chez les secondes que chez les premières. Les personnes scolarisées sont également la catégorie qui enregistre les taux les plus élevés de la réponse « injuste » à la même question, à l'exception de la tranche d'âge 25-34 ans.

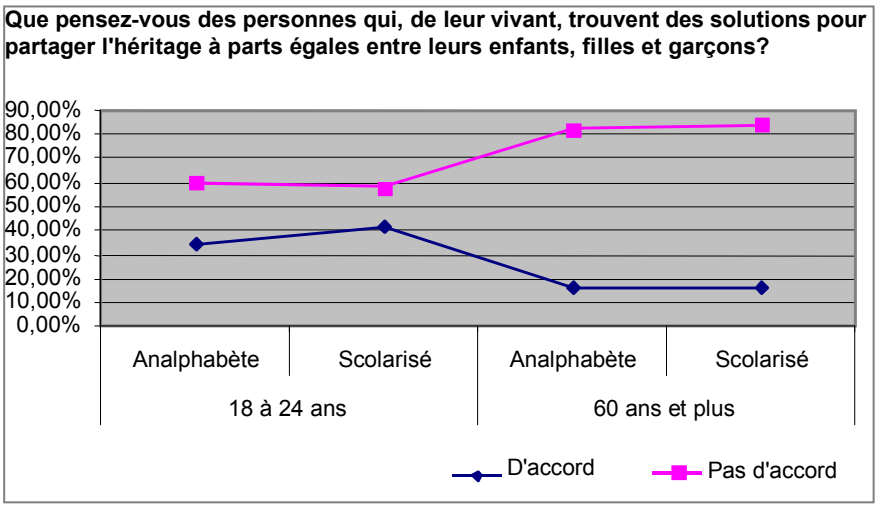
Figure 15



Les jeunes sont également plus réceptifs aux mesures d'équité entre les deux sexes, envisagées par les parents pour contourner les contraintes religieuses. Ainsi, 39,6% des 18-24 ans sont d'accord avec les parents qui, de leur vivant, répartissent à parts égales l'héritage entre les filles et les garçons contre seulement 15, 9% des 60 ans et plus qui approuvent la démarche. Là aussi, l'attitude vis-à-vis des mesures d'équité adoptées par les parents à l'égard de leurs enfants des deux sexes à propos de l'héritage est proportionnelle à l'âge. Plus l'âge est avancé, plus le désaccord est prononcé au sujet des mesures d'équité concernant l'héritage : 58,4% chez les 18-24 ans, 65,1% chez les 25-34 ans, 66,8% chez les 35-44 ans, 68,7% chez les 45-59 ans et 82,8% chez les 60 ans et plus.

Le facteur scolarisation ne fait apparaître aucun fléchissement de la tendance générale de l'opinion des enquêtés qui s'enferment dans la position religieuse orthodoxe au sujet de l'héritage. Pour toutes les catégories d'âge, la réponse « pas d'accord » l'emporte largement sur la réponse « d'accord » chez les personnes scolarisées et non scolarisées. L'attitude vis-à-vis des mesures d'équité adoptées par les parents à l'égard de leurs enfants des deux sexes en matière d'héritage est proportionnelle à l'âge. Plus l'âge est avancé, plus le désaccord est prononcé au sujet des mesures d'équité concernant l'héritage indépendamment de la scolarisation ou non de la population. L'écart entre les personnes scolarisées et les non scolarisées est minime et varie d'une catégorie d'âge à l'autre : 41,3% des personnes scolarisées et 34,3% qui ne le sont pas chez les 18-24 ans sont favorables aux mesures qu'équité contre respectivement 16,2% et 15,7% qui ont le même avis chez les 60 ans et plus.

Figure 16

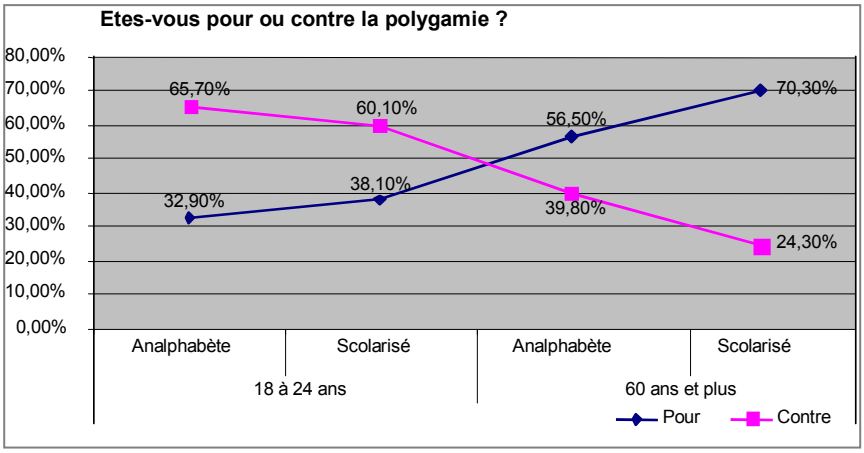


L'âge favorable à la polygamie

L'attitude à l'égard de la polygamie illustre également les différences entre les jeunes et les vieux quant aux valeurs à références religieuses. Si 44,4% de la population est favorable à la polygamie, cette proportion est de 36,9% chez la tranche d'âge 18-24 ans et de 60% chez les 60 ans et plus. La proportion des enquêtés favorables à la polygamie est là aussi proportionnelle à leur âge, plus les personnes avancent en âge, plus le taux de celles d'entre elles qui sont favorables à la polygamie augmente : 36,9% chez les 18-24 ans, 39,6% chez les 25-34 ans, 45,7% chez les 35-44 ans, 48,8% chez les 45-59 ans et 60% chez les 60 ans et plus.

L'opinion favorable à la polygamie se trouve également plus confirmée chez les catégories scolarisées de la population que chez les catégories non scolarisées : 38,1% de scolarisés contre 32,9% de non scolarisés chez les 18-24 ans, 70,3% de scolarisés contre 56,5% de non scolarisés chez les 60 ans et plus.

Figure 17



3– Le code vestimentaire islamique

L'habit dit islamique est aujourd'hui l'un des aspects les plus marquants de la présence du religieux sur la scène publique. Son actualité est intimement liée à la naissance et au développement des mouvements islamistes. Ceux-ci font de l'habit un des aspects de l'identité du musulman. Des versets coraniques et des hadiths prophétiques, longtemps oubliés, sont de nouveaux réactualisés à travers des lectures particulièrement orthodoxes et littéralistes. Le port de la barbe par l'homme et le voile par la femme sont les principaux éléments du look islamique, propagé avec le développement des idéologies islamistes dans les sociétés dont la religion est l'islam ou dans les pays ayant une présence musulmane. Le port du voile par les femmes, la barbe et le qamîs (robe) par les hommes, sont devenus des signes distinctifs, voire d'identification des musulmans dans les sociétés occidentales. Dans les pays dont la religion est l'islam, le code vestimentaire dit islamique n'est pas un élément de discrimination entre religieux et non religieux, mais un signe de différenciation entre *multazim* (engagé religieusement) et non *multazim*, entre *ikhwani* (littéralement frère musulman, engagé religieusement dans le langage courant) et non *ikhwani*. Génériquement désigné par le vocable *hijâb*, le voile est en fait multiforme : *hijâb, hhimâr, niqâb, burka*. Chacune de ces appellations renvoie à une forme particulière du voile, elle-même significative du degré d'orthodoxie et de ferveur religieuse de celle qui le porte ou de celui qui le lui impose, quelle soit femme ou fillette. Le hijâb, porté seul ou avec une robe couvrant tout le corps, elle aussi multiforme, constitue ce qui est appelé

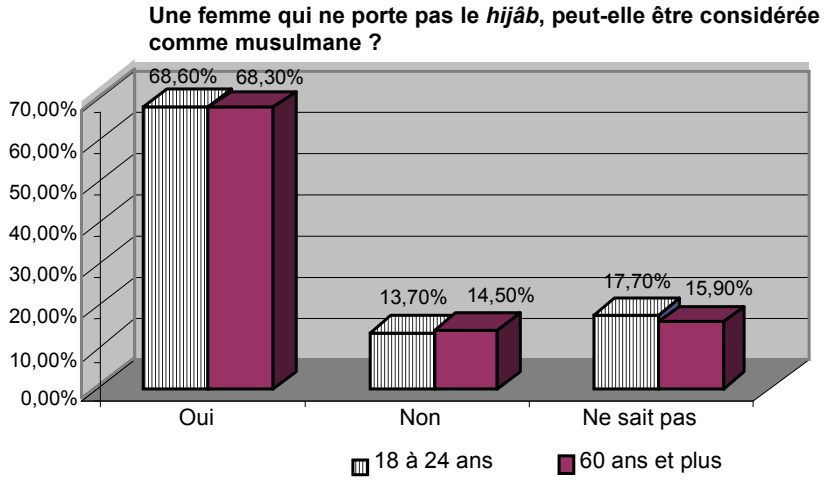
couramment l'habit islamique de la femme. Pour l'homme, la barbe, taillée ou non, avec moustache ou sans moustache, constitue le principal symbole de la religiosité islamiste qui est née et qui s'est développée avec l'expansion des mouvements islamistes. Là aussi, les degrés d'engagement religieux et les affinités politiques et idéologiques (réformisme, fondamentalisme, salafisme, wahhabisme, jihadisme) se manifestent à travers le *look* islamiste : barbe fine et taillée avec habit occidental ou traditionnel, barbe sauvage avec rasage de moustache et des habits traditionnels ou occidentaux, et aussi barbe sauvage, moustache rasée et tenue afghane pour marquer l'adhésion politique à l'idéologie rigoriste du jihadisme international.

Sur la population de l'enquête, seuls 24,4% des personnes considèrent qu'il y a une tenue islamique (*zaye islami*) pour les hommes. Sur ce sujet, les vieux, les 60 ans et plus, se mettent encore une fois en évidence. En effet, 32,4% des 60 ans et plus affirment l'existence d'un *zaye* islamique pour les hommes, alors que seuls 24,2% chez les 18-24 ans et 21,1% chez les 25-34 ans partagent cet avis.

S'agissant de l'aspect vestimentaire des femmes, la majorité de la population des enquêtés affirme, en revanche, l'existence d'un zaye islamique (66,1%). Les plus âgés des enquêtés sont également sur ce point plus catégoriques que les jeunes : 72,4% des 60 ans et plus contre 63,5% des 18-24 ans et 64,7% des 25-34 ans.

Le port du *hijâb,* approuvé par 83,2% des enquêtés, dont 93,8% des 60 ans et plus et 76,8% des 18-24 ans, n'est considéré comme un critère d'islamité que par une minorité de la population (9,9%). Parmi la catégorie des 18-24 ans, 13,7% ne considèrent pas comme musulmane la femme ne portant pas de *hijâb,* contre 14,5% qui ont le même avis chez les 60 ans et plus. Mais une proportion non négligeable de la population déclare ne pas savoir quelle réponse donner à la question (entre 12,3% et 17,7%). En outre, 68,6% des 18-24 ans, 78,5% des 25-34 ans et 68,3% des 60 ans et plus considèrent que la femme ne portant pas de *hijâb* continue d'être musulmane.

Figure 18



4– Homme et femme, mixité ou séparation des sexes ?

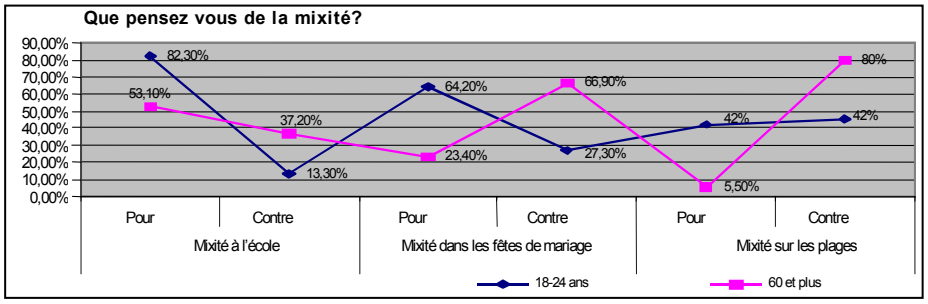
La remise en cause de la mixité entre les sexes est en rapport, comme pour le code vestimentaire, avec le développement des idéologies islamistes durant les trois dernières décennies. Trois espaces ou lieux de rencontre entre les deux sexes font ici l'objet de notre investigation au sujet de la mixité : l'école, la famille et la plage. Les pourcentages des personnes favorables à la mixité et de celles qui s'y opposent changent en fonction du lieu concerné. Le taux le plus élevé pour la mixité des sexes est enregistré à propos de l'école, et le taux le plus bas en faveur de la mixité s'exprime, en revanche, au sujet de la mixité sur les plages : 77,2% pour la mixité à l'école, 50,7% pour la mixité lors des cérémonies familiales de mariage, 29,8% pour la mixité sur les plages.

Ces proportions changent aussi en fonction de l'âge des enquêtés. Les taux les plus élevés en faveur de la mixité sont enregistrés chez les jeunes et les taux les plus élevés contre la mixité se retrouvent chez la catégorie des personnes les plus âgées : 82,3% des 18-24 ans et 83,3% des 25-34 ans sont pour la mixité à l'école contre seulement 53,1% chez les 60 ans et plus. Ils sont 64,2% au sein de la catégorie 18-24 ans à s'exprimer en faveur de la mixité à l'occasion des cérémonies de mariage contre seulement 23,4% d'avis favorables parmi les 60 ans et plus. Sur l'ensemble de la population de l'enquête, ils sont 67,5% qui disent assister à des cérémonies mixtes de mariages. Les jeunes sont là aussi les

moins opposés à la mixité contrairement aux plus âgés. L'opposition à la mixité à l'occasion des mariages progresse avec l'avancée en âge : 17,2% des 18-24 ans, 62,8% des 60 ans et plus.

La plage est le lieu public par rapport auquel la contestation de la mixité des deux sexes est la plus forte. 57% de la population se déclarent opposés à la mixité sur les plages contre seulement 29,8% d'avis favorables et 12,8% d'indifférents. Là aussi, le facteur âge apparaît comme un facteur de différenciation des opinions. Les jeunes sont les moins opposés à la mixité sur ce lieu public contrairement aux sexagénaires qui y sont les plus opposés : 42% pour et 45,4% contre chez les 18-24 ans, 5,5% pour et 80,7% contre chez les 60 ans et plus.

Figure 19 : Mixité



5– Identité et tolérance

L'identité musulmane est l'identité dominante de notre population. La majorité des Marocains se définissent d'abord comme musulmans, puis comme Marocains. Les identités arabe, berbère et africaine viennent successivement en troisième, quatrième et cinquième positions. Ils sont 54,2% à se déclarer musulmans en premier lieu contre 27% à classer l'identité musulmane en second lieu et seulement 13,8% à la classer en troisième lieu. En revanche, ils sont 38,8% à classer l'identité marocaine au second rang contre 32,6% à la classer au premier et 22,8% au troisième. L'identité arabe est classée par 47,8% des enquêtés à la troisième position, par 22,1% à la seconde et par 18,9% à la quatrième. Seuls 4,4% lui assignent la première place. A l'identité berbère, 32,9% des enquêtés assignent la quatrième place, 15,2% d'entre eux la mettent en cinquième position, 9,8% en troisième position, 8,9% en seconde position et 6,6% lui accordent la première place. L'identité africaine est affectée à la cinquième position par 51,1% des enquêtés, à la quatrième par 23,2% et à la troisième par 2, 2%.

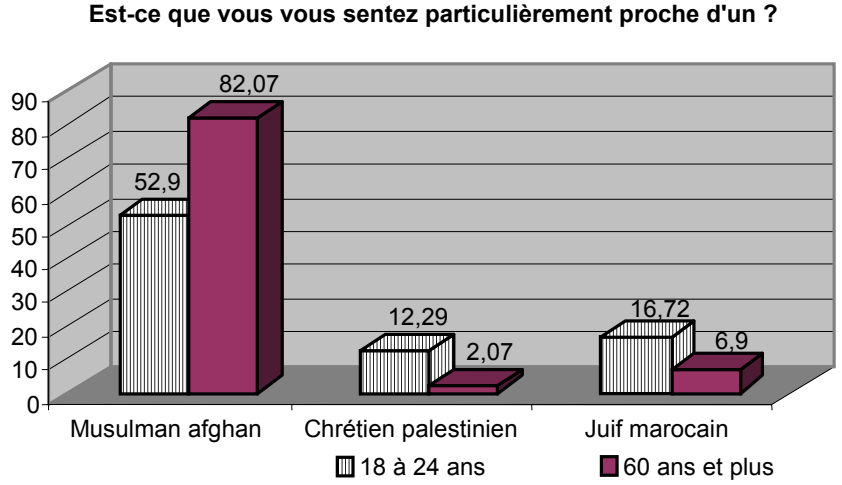
Les cinq composantes de l'identité sont revendiquées par la majorité de la population. Les deux premières, la musulmane et la marocaine, sont revendiquées par la quasi-totalité de la population. Le non classement de ces deux identités est insignifiant : 1,6% pour l'identité musulmane et 1,8% pour l'identité marocaine. Le non classement de l'identité arabe est de l'ordre 4,4%. En revanche, le taux de non classement pour l'identité berbère est de 26,5% et il est de l'ordre 22,3% pour l'identité africaine.

Pour toutes les catégories d'âges, la hiérarchie de ces composantes est la même : musulmane, marocaine, arabe, berbère et africaine. Elle est ainsi pour les jeunes comme pour les générations âgées mais dans des proportions différentes. L'identité musulmane est placée au premier rang par 66,9% des 60 ans et plus et par seulement 49,8% chez les 18-24ans. 15,7% de cette dernière population l'ont même classée en troisième position comme l'ont fait 6,9% des 60 ans et plus. En revanche l'identité marocaine est classée au premier rang par 32,1% des 18-24 et par 22,1% des 60 ans et plus. L'identité arabe est placée en tête des identités par 7,8% de la population des 18-24 ans et, fait très frappant, par 0,7% des 60 ans et plus.

L'identité musulmane est très affirmée par les vieux comme par les jeunes. L'identité marocaine est plus marquée chez cette dernière catégorie que chez la tranche d'âge la plus avancée.

Ce sentiment se confirme à propos d'une autre question qui demande à la population de l'enquête de désigner, sur la base d'un critère religieux, la personne la plus proche de soi : un musulman afghan, un chrétien palestinien ou un juif marocain. Les réponses à cette question font ressortir que 66,3% des Marocains se considèrent plus proches d'un musulman afghan que d'un juif marocain (12,9%) ou d'un chrétien palestinien (6,3%). Les plus âgés d'entre eux sont les plus catégoriques à cet égard : 82,1% des 60 ans et plus s'identifient à un musulman afghan, 6,9% à un juif marocain et seulement 2,1% à un chrétien palestinien contre successivement 52,9%, 16,7% et 12,3% chez les 18-24 ans. Les plus jeunes se déclarent proches d'un juif marocain dans une proportion plus élevée que les générations plus âgées. Ce sentiment décline également ici avec l'avancée en âge.

Figure 20



La différence d'appréciation selon l'âge s'exprime aussi à travers la conception que cette population a de la société marocaine ainsi qu'au sujet de l'attitude des enquêtés à l'égard des autres religions. 38,8% de la population pensent que des croyants et des non croyants peuvent cohabiter dans le même pays contre 40,3% qui pensent le contraire alors que 20,9% disent ne pas savoir la réponse. Les plus âgés des enquêtés sont dans ce cas aussi les moins catégoriques quant à l'acceptation de cette cohabitation : 33,8% des 60 ans et plus contre 37,9% des 18-24 ans et 42,2% des 25-34 ans. En revanche les plus jeunes et les plus âgés s'expriment pratiquement dans les mêmes proportions pour refuser cette cohabitation (42,3% de « non » chez les 18-24 ans et 42,8% chez les 60 ans et plus). L'écart entre les deux catégories apparaît en revanche dans la part relative des personnes qui disent ne pas savoir : elles représentent 19,8% des 18-24 ans et 23,4% des 60 ans et plus.

Le Maroc peut-il être un pays où vivraient des musulmans, des chrétiens et des juifs ? 40% des enquêtés répondent par « oui » et 27,9% par « non », 6,5% étant indifférents et 24,6% déclarant ne pas savoir quelle réponse apporter. Les réponses par « oui » comme celles par « non » sont proportionnelles à l'âge. Plus l'âge est bas, plus le taux du « oui » est élevé et plus l'âge est avancé, plus le taux du « non » est élevé : 46,1% de « oui » et 24,6% de « non » chez les 18-24ans, 38,6% de « oui » et 30,3% de « non » chez les 60 ans et plus.

La même tendance est enregistrée à propos d'un éventuel mariage entre un Marocain musulman et une marocaine juive. Plus l'âge est bas,

plus le taux de « oui » est élevé et plus l'âge est avancé, plus le taux de « non » est élevé : 22,9% de « oui » et 64,2% de « non » chez les 18-24 ans, 5,5% de « oui » et 82,1% de « non » chez les 60 ans et plus.

6– La conversion religieuse, une liberté à géométrie variable

La conversion d'un non musulman à l'islam est toujours une source de fierté pour les musulmans. Elle est pour eux la preuve de la véracité de leur religion et de sa supériorité par rapports aux religions d'origine des convertis. C'est là l'écho perceptible du discours apologétique sur l'islam qui fait de cette doxa un élément essentiel de son argumentaire. Les cas de célébrités, de penseurs, d'artistes, de sportifs convertis à l'islam sont souvent mis en exergue dans ce type d'écrits d'apologie islamique. La conversion d'un non musulman à l'islam, fait courant notamment à travers les mariages mixtes, alimente souvent les conversations religieuses des musulmans ou entre musulmans et non musulmans. Les médias ne sont pas en reste et la conversion d'un non musulman, en particulier d'une célébrité, à l'islam fait souvent l'objet d'une couverture médiatique, particulièrement pendant le mois de ramadan.

La conversion d'un musulman à une autre religion, en revanche, est très mal perçue par les musulmans. Interdite par la *Shari'a* (loi religieuse), son auteur est susceptible d'encourir le châtiment suprême qui n'est autre que l'application du *hadd*, à savoir la peine de mort. Fait rarissime dans les sociétés musulmanes, la conversion d'un musulman à une autre religion est souvent ressentie comme un traumatisme et dénoncée comme le résultat d'une agression contre l'islam dont la responsabilité incombe au mouvement d'évangélisation (*at-Tabchîr*). Au temps du Protectorat, la conversion au catholicisme, en 1928, de Mohammed Abdeljalil, frère du leader nationaliste Omar Abdeljalil, avait ému l'intelligentsia nationaliste qui avait vu dans l'événement une atteinte à l'islam. Deux ans après, les jeunes nationalistes discernèrent dans le dahir du 16 mai 1930 dit « dahir berbère » la volonté des autorités coloniales de supprimer le *chra'* et de faciliter la christianisation des Berbères. Ce dahir a ainsi donné aux jeunes nationalistes un argument qu'ils ont utilisé pour mobiliser les populations contre l'autorité coloniale, accusée d'avoir violé le traité du protectorat. La contestation partit de la ville de Salé et ne tarda pas à embraser les autres villes. Elle s'est donné un seul mot d'ordre qui allait concilier les « jeunes turcs » et les « vieux turbans » et entraîner les masses dans le combat contre le colonisateur, la lecture du *latif*, habituellement faite à l'occasion des grandes calamités. Les lieux de prière étaient le siège de cette

contestation. De mosquée en mosquée, toutes les voix tonnaient à l'unisson les mêmes mots : « *Ya latif ya latif* Sauve-nous des mauvais traitements du destin et ne nous sépare pas de nos frères les Berbères ».

Le rapport du Congrès américain publié chaque année sur l'état des droits de l'homme dans le monde évoque depuis quelques années le cas des convertis marocains au christianisme et des exactions dont ils sont l'objet. Certains journaux du pays ont également consacré des dossiers à ces nouveaux chrétiens, vivant dans la clandestinité. Quelques dizaines ou quelques milliers ? Des chiffres sont également avancés pour évaluer leur nombre.

Aux deux questions posées aux enquêtés, l'une sur la conversion d'un non musulman à l'islam et l'autre sur la conversion d'un musulman à une autre religion, les réponses obtenues sont différentes. Dans le premier cas, 68,9% de notre population considèrent que la conversion d'un non musulman à l'islam relève de la liberté personnelle, alors qu'ils ne sont que 14,6% de la même population à penser la même chose de la conversion d'un musulman à une autre religion. L'écart entre les classes d'âge est perceptible au sujet de cette liberté de conversion d'un musulman à une autre religion : 19,5% des 18-24 ans contre 9% des 60 ans et plus.

7– Socialisation et sources de l'information religieuse

Quatre instances principales interviennent dans le processus de socialisation primaire de l'enfant aujourd'hui : la famille, l'école, le groupe de pairs et les médias.

La famille est l'instance principale de socialisation. Son action s'avère primordiale pour la structuration de la personnalité pour au moins trois raisons essentielles. En premier lieu, la socialisation familiale intervient au début de la formation de la personnalité dès le premier âge de la vie au moment où la personnalité de l'enfant est la plus malléable. Ensuite, cette socialisation, est particulièrement intense du fait du contact quotidien entre enfants et parents. Enfin, l'enfant est rendu particulièrement réceptif aux apprentissages parentaux en raison du climat affectif qui règne au sein de la famille.

Espace relationnel, la famille est aussi une institution productrice de normes et un lieu de formation des individus. Son rôle propre de socialisation, de mise en correspondance des motivations individuelles et des normes de la société, se confirme en ce qui concerne les normes religieuses dans la société marocaine. Ce rôle est reconnu par toutes les

catégories d'âge avec une affirmation plus appuyée chez les catégories âgées. Les plus jeunes, tout en affirmant l'influence religieuse de la famille mettent en valeur l'importance de nouveaux canaux d'influence religieuse : 65% de la population déclarent avoir été influencés sur le plan religieux par le milieu familial. Ils sont 78,6% chez les 60 ans et plus et 61,4% chez les 18-24 ans.

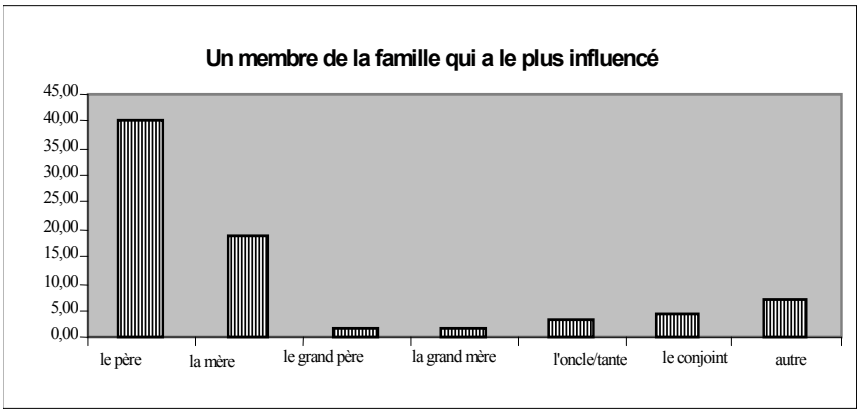
Le père apparaît comme l'agent principal de cette socialisation religieuse au sein de la famille (62,3%). Son rôle dans la socialisation religieuse est plus important chez les 60 ans et plus (69,3%) que chez les 18-24 ans (59,4%).

La mère est également un agent de socialisation religieuse dans la famille, son rôle est toutefois relativement moins important que celui du père. Cependant le rôle de la mère est plus prononcé chez les 18-24 ans (41,7%) que chez les 60 ans et plus (18,4%). Il s'agit là certainement de l'effet du changement qu'a connu la famille et de la scolarisation des filles dans la société marocaine actuelle. La femme n'est plus seulement un travailleur domestique, elle est aussi une source de connaissance, notamment religieuse.

L'influence religieuse des autres membres de la famille élargie, tous âges confondus, sans distinction de catégories, est effective, mais dans une proportion très limitée : le grand père (3,2%), la grand-mère (2,8%), l'oncle et la tante (4,9%).

Le rôle du conjoint dans ce domaine (6,8%) est moins important pour les jeunes générations, du fait du retardement de l'âge au mariage, que pour les catégories des populations les plus âgées : 2,2% chez les 18-24 ans contre 9,6% chez les 60 ans et plus. Les autres membres de la famille élargie ont de l'influence sur le plan religieux (10,7%). Cette influence oscille entre 8,3% chez les 18-24 ans et 16,2% chez les 45-59 ans.

Figure 21



L'influence religieuse de la famille se manifeste également à travers la question du port du voile. Certes, 48,9% des femmes voilées attribuent le port de celui-ci à un choix personnel ; une façon de dire qu'aucune personne en particulier ne les a influencées directement à ce sujet. Une manière aussi de confirmer, l'action de l'environnement social sur le comportement individuel. Néanmoins, 51% des femmes voilées identifient une personne les ayant influencées dans leur décision de porter le voile. A ce propos, la famille vient en tête des agents d'influence et pour toutes les catégories d'âge : le père (10,5%), la mère (10,5%), le père et la mère (3%), des membres de la famille (6,3%), le conjoint (5,1%), le rôle de la mère comme celui du père étant équivalents et prépondérants. Mais leur influence semble plus marquée chez les personnes voilées les plus âgées que chez les plus jeunes d'entre elles. En effet, sur les personnes voilées de la catégorie 18-24 ans, 10,9% déclarent avoir été influencées par le père et 9,1% par la mère contre respectivement 18,5% et 14,8% chez les 60 ans et plus. Le rôle des amis, en revanche, est plus prépondérant chez les catégories des personnes les moins âgées que chez les plus âgées d'entre elles : 7,3% des 18-24 ans, 8% des 25-34 ans, 15,9% des 35-44 ans contre seulement 2,4% chez les 45-59 ans et 0% chez les 60 ans et plus. Le rôle joué par les prêcheurs de télévision et les nouveaux prédicateurs est aussi manifeste, quoique se traduisant par un taux de réponses positives très modeste, chez les jeunes générations et par un taux pratiquement nul au niveau des personnes les plus âgées : 4% chez les 25-34 ans pour les prédicateurs contre 0% chez les 45-59 ans et les 60 ans et plus. Le même constat est valable pour ce qui est de l'influence des prêcheurs à la télévision également présente

chez les jeunes voilées et absente chez les femmes voilées d'âge avancé : 3,6% chez les 18-24 ans contre 0% chez les 45-59 ans et les 60 ans et plus.

En revanche, certains cadres de socialisation religieuse semblent perdre l'influence qu'ils avaient dans la société marocaine traditionnelle. Ainsi, on constate un déclin incontestable de la *zaouïa* comme cadre de socialisation religieuse chez l'ensemble de la population des enquêtés, toutes catégories d'âge confondues : 0,6% sont adeptes d'une *tarîqa* et 0,9% sont membres d'une *zaouïa*. Il s'agit là d'un changement religieux indéniable que la société marocaine a connu au cours du XXe siècle.

Un recensement effectué au Maroc au début de l'année 1939, avait chiffré le nombre d'adeptes des *zaouias* à 227.400 adeptes des grandes confréries religieuses dans la zone sous occupation française, soit 3,6% de la population globale estimée à l'époque à 6.245.000 (Recensement de 1936) (Drague, 1952 : 117-122).

Mais ce recensement n'a compté que les adeptes des grandes confréries nationales et n'a pas tenu compte de ceux des innombrables petites zaouïas locales, indépendantes des grands ordres religieux, et dont le nombre d'affilés était certainement plus élevé. L'importance de la zaouïa dans le Maroc de cette époque avait étonné les observateurs au point que certains avaient nourri l'idée d'une sociologie marocaine qui se réduirait à l'étude de ce phénomène. Dans une conférence donnée au foyer français de Tanger le 1er février 1919, sur « les confréries marocaines", Michaux Bellaire disait à ce propos « ce que je voudrais pouvoir exprimer comme je le sens, c'est le rôle considérable et constant que les confréries ont joué dans l'histoire du Maroc, sur lequel elles sont jetées comme les mailles d'un immense filet, enchevêtrées les unes dans les autres, reliées les unes aux autres, une sorte de filet vivant dont les mailles nouvelles remplacent celles qui disparaissaient et qui constituent, au bout du compte, depuis des siècles, le véritable organisme vivant du pays » (Bellaire, 1921, 1927).

Abdallah Laroui, de son côté, met en exergue le rôle des *zaouïas* dans la diffusion de la science religieuse dans la société marocaine traditionnelle. « Rappelons, dit-il, ce mot rapporté par tous les historiographes : dans l'anarchie politique du XVIIe siècle, la science religieuse échappe au naufrage parce qu'elle trouve refuge dans les trois zaouïas de 'Abdelkader Al-Fassi, de M'Hammad Ben Nâsir et de Dila'. Les deux premières continuèrent dans la même voie, la troisième fut détruite, mais dans la zaouïa d'Ahansal qui a pris la suite dans la même

région […] on trouve jusqu'à la période du Protectorat un qâdî qui continue cette œuvre d'introduction du fiqh » (Laroui, 1977 : 141). Abdallah Laroui insiste en particulier sur l'importance de la *zaouïa* en tant que centre d'enseignement religieux au Maroc traditionnel et sur son rôle dans la « fiqhisation » de la culture religieuse marocaine. « La *zaouïa*, dit-il, est un centre d'enseignement : son chef est un *'âlim*, à tout le moins un Talib. Dans les rares cas où il ne l'est pas, il s'attache un homme qualifié pour tenir ce rôle, et cela reste vrai même dans les zones rurales berbères. Cet aspect de l'activité des zaouïas est à l'origine de ce phénomène de fiqhisation progressive, indéniable pour tout le pays (…) » (*Ibid.* : 141). D'un autre côté, affirme l'historien, « toute l'élite marocaine était affilée au moins à une confrérie et souvent à plusieurs ; et si quelques critiques se faisaient parfois entendre, elles prenaient pour cible les activités populaires, jamais le mysticisme en tant que tel » (*Ibid.* : 224). « Le choix d'une *tarîqa* (voie mystique) au XIXe, affirme toujours Laroui, est devenu une nécessité sociale » (*Ibid.* : 132). Evoquant les voyages des savants marocains en Orient, au cours du XIXe siècle, à l'époque ou le réformisme de Mohammed Abdou était en vogue, Jaques Berque constate que ces voyageurs s'intéressaient plutôt à l'affiliation mystique auprès des maîtres égyptiens qu'à une initiation moderniste (Berque, 1949 : 101). Parlant de la culture traditionnelle marocaine du XIXe siècle « si peu touchée par les influences extérieures », Abdallah Laroui dégage trois catégories : le fiqh, culture des *'âlim*s, l'*adab* ou belles-lettres, culture du Makhzen et « la mystique confrérique, ciment social » et « culture du peuple» (Laroui, 1977 : 226, 228).

Aujourd'hui, le mysticisme fait partie de la doctrine religieuse officielle de l'Etat au même titre que la théologie ash'arite et le fiqh malikite. « Ces trois constituants de la pratique religieuse au Maroc, lit-on sur le site du ministère des Habous et des Affaires islamiques, reflètent le choix décisif des Marocains de les suivre et de les transmettre de génération en génération. La doctrine ash'arite, le malékisme et le soufisme font partie de l'identité culturelle et sociale de la société marocaine. » On assiste, d'autre part, au développement de certaines nouvelles formes de religiosité, notamment mystique, dans certains milieux, en particulier bourgeois ou intellectuel, affilés à des confréries et particulièrement à la Boutchichiyya, confrérie en vogue depuis les années soixante-dix du XXe siècle. Mais ceci n'apparaît pas dans les résultats de la présente enquête, qui révèle, au contraire, que la pratique religieuse des Marocains est essentiellement une pratique individuelle, individualisme

qui se confirme aussi à travers le déclin de la *zaouïa* en tant que cadre de sociabilité religieuse.

8– Le livre et les médias, nouveaux supports de la diffusion religieuse chez les jeunes

D'autres instances interviennent dans le processus de socialisation de l'individu aujourd'hui : l'école, les groupes de pairs et les médias. En effet, l'enfant se socialise de manière plus informelle dans le cadre des groupes de pairs, au contact des camarades d'école ou de voisinage, tout en subissant en même temps l'influence à distance des médias.

L'éducation par l'école, en tant qu'instance de socialisation méthodique de la jeune génération par la génération adulte, est susceptible d'inculquer les normes et valeurs qui constituent le fond commun de la société. Mais la généralisation de l'école n'est pas encore totalement réalisée au Maroc. En outre les catégories d'âge de la population enquêtée sont inégalement scolarisées. L'influence religieuse de l'école est de ce fait plus significative chez les jeunes générations que chez les vielles.

Les livres et les manuels d'apprentissage religieux sont les nouvelles sources d'apprentissage de la religion par les jeunes générations. En effet, 15,6% des 18-24 ans et 16,8% des 25-34 ans affirment avoir appris comment prier dans les manuels appropriés. 20,9% de la première catégorie et 22,1% de la seconde affirment également avoir appris comment prier par le biais de l'école. Le recours à ces sources d'apprentissage religieux que sont l'écrit et l'institution scolaire est moins important chez les générations plus âgées. Plus on avance en âge, moins on a recours à l'écrit et à l'école pour apprendre la pratique religieuse, puisqu'en l'occurrence, seuls 4,9% des enquêtés l'ont apprise au moyen de livres et 1,4% par le biais de l'école chez la catégorie d'âge des 60 ans et plus. Les parents, en particulier le père, ont un rôle d'une certaine importance à jouer dans cet apprentissage des pratiques religieuses, mais son importance décline lorsqu'on descend dans la hiérarchie des âges. Le pourcentage oscille entre 22,1% et 39,2%. Il est plus important chez les vieux que chez les jeunes avec 23,6% chez les 18-24 ans, 22,1% chez les 25-34 ans contre 39,2% chez les 60 ans et plus dont les membres déclarent que le père est le principal agent d'éducation à la pratique de la prière.

La socialisation religieuse se fait également de manière informelle dans le cadre des groupes de pairs, au contact des camarades d'école ou

de voisinage. Pairs et amis ont une influence d'égale importance dans l'apprentissage des pratiques religieuses pour les différentes catégories d'âge de la population enquêtée : 13,3% des 18-24 ans, et 12,6% des 60 ans et plus.

Le rôle assuré par le *faqih/imâm* en matière d'apprentissage de ces pratiques est plus important pour les générations âgées (11,2% des 60 ans et plus) que pour les jeunes générations (5,3% des 18-24 ans et des 25-34 ans). S'agissant des sources de l'information religieuse, le livre est cette source pour 19,6% des enquêtés des 18-24 ans et pour 7,6% des 60 ans et plus. En revanche, la fonction de l'imâm comme source d'information religieuse est en déclin par rapport au rôle que cette autorité a joué dans la société marocaine traditionnelle. Certes ce rôle reste important pour les personnes de la catégorie 60 ans et plus (46,9%), mais il est en déclin croissant au niveau des catégories d'âge inférieur : 37% chez les 45-59 ans, 21,6% chez les 35-44 ans, 15,6% chez les 25-34 ans, 15,8% chez les 18-24 ans.

Le rôle des nouveaux prédicateurs est moins important que celui des imâms. Il est relativement plus important auprès des 60 ans et plus (9%) que chez les jeunes de la catégorie 18-24 ans (5,5%).

Le déclin de la zaouïa en tant que cadre de sociabilité religieuse se confirme également dans le domaine des sources d'information religieuse. La zaouïa n'est citée comme source d'information religieuse que par une infime minorité (0,3%). Totalement absente chez les 18-24 ans, elle est évoquée seulement par 0,7% des 60 ans et plus.

L'apport de l'école et de l'université comme source d'information religieuse est très limité (2,3%), il n'apparaît, dans une proportion relativement significative, que pour les 18-24 ans (5,8%). Il s'agit là de jeunes encore en situation de scolarisation et non des jeunes non scolarisés ou ayant quitté l'école.

Les pairs et les amis sont une source d'information religieuse (23,7%) encore plus importante pour les jeunes générations que pour les générations les plus âgées : 28,5% pour les 18-24 ans contre seulement 17,9% pour les 60 ans et plus.

Les parents sont également une source d'information religieuse pour les différentes catégories d'âge (11,4%), mais plus pour les jeunes que pour les personnes en âge avancé : 18,9% chez les 18-24 ans contre seulement 2,8% chez les 60 ans et plus. Deux facteurs peuvent expliquer ces différences entre les catégories d'âge. Le premier est lié au facteur

âge lui-même puisque l'absence de parents pour cause de décès augmente avec l'avancée en âge des enquêtés. Le deuxième facteur a un rapport avec l'éducation des parents puisque les jeunes ont plus d'opportunités de se trouver dans des familles dont les deux parents ou l'un des deux sont scolarisés et par conséquent en mesure d'être considérés comme une source d'information en matière religieuse du fait de la progression du taux de scolarisation de la population et de la diminution du taux d'analphabétisme parmi les nouvelles générations.

L'impact des médias dans la transmission des valeurs religieuses pour nos enquêtés est réel. La télévision apparaît comme une nouvelle source d'information religieuse pour l'ensemble de la population. Elle l'est plus pour les jeunes que pour les personnes en âge avancé : 35,1% des 18-24 ans contre 17,2% des 60 ans et plus.

La télévision nationale s'affirme comme une source importante d'information religieuse (47,9%). Elle l'est davantage pour les générations âgées que pour les jeunes générations : 64% des 60 ans et plus contre seulement 43,1% des 18-24 ans.

Les chaînes satellitaires généralistes sont également des sources d'information religieuse pour les différentes catégories d'âge (24,1%) ; plus pour les sexagénaires (28%) que pour les plus jeunes (22,5%).

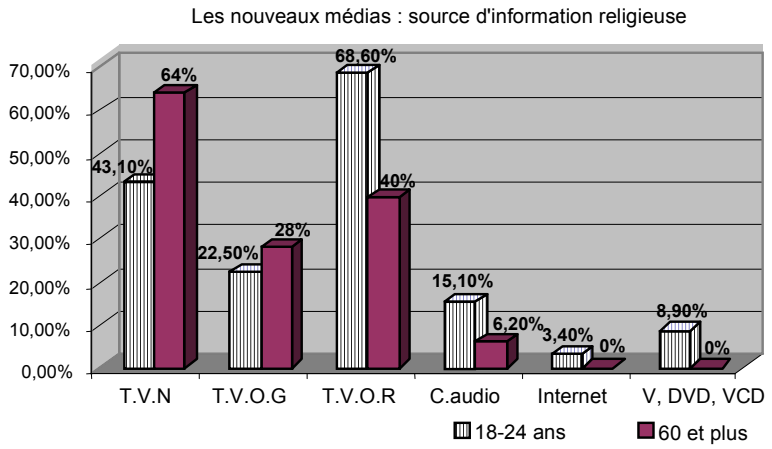
La proportion est totalement inversée quand il s'agit des chaînes satellitaires orientales spécialisées dans la prédication religieuse qui sont citées par la majorité de la population enquêtée comme une source d'information religieuse (61,2%). Les jeunes recourent plus à ces chaînes que les personnes plus âgées : 68,6% des 18-24 ans contre seulement 40% des 60 ans et plus. L'Etat-nation n'a plus le monopole du discours religieux. Celui-ci devient de plus en plus globalisé et ouvert aux influences doctrinales non nationales.

La cassette audio se présente comme une nouvelle source d'information religieuse (11,9%). Elle l'est en particulier pour les plus jeunes générations : 15,1% des 18-24 ans contre seulement 6,2% des 60 ans et plus. C'est également le cas de la vidéo, du DVD et du VCD. Elle l'est pour 8,9% des enquêtés de la catégorie 18-24 ans contre 1,9% des 45-59 ans et 0% des 60 ans et plus.

Le même constat vaut pour l'Internet qui apparaît être une nouvelle source d'information religieuse pour les plus jeunes générations : 3,4% des 18-24 ans, 0,9% des 45-59 ans et 0% des 60 ans et plus.

Les médias classiques comme la radio n'occupent pas une place significative dans l'information religieuse de la population (6,2%). Ils ne constituent une source d'information religieuse que pour 4,1% des 18-24 ans et 7,6% des 60 ans et plus.

Figure 22



9– Religion, tradition et savoir

La religiosité de la population enquêtée se présente essentiellement comme un héritage culturel reproduit à travers les âges. La méconnaissance de certaines données de l'histoire et des dogmes de l'islam est ici frappante non seulement par son ampleur mais également par son caractère général chez toutes les tranches d'âge. Les écarts entre les plus jeunes et les plus vieux pour ce qui est de cette connaissance sont très modestes.

Le *faqih* traditionnel est la première autorité religieuse pour l'ensemble des catégories d'âge. Il l'est pour 82,1% des enquêtés dont 86% des personnes appartiennent à la tranche d'âge des 60 ans et plus et 77,1% à celle des 18-24 ans. L'autorité religieuse des nouveaux prédicateurs a un impact faible (4%). La reconnaissance de cette autorité est néanmoins relativement plus marquée chez les 18-24 ans (6,1%) que chez les 60 ans et plus (1,4%). Les membres d'associations religieuses ou de partis politiques religieux, en revanche, ne sont quasiment pas reconnus comme étant une autorité religieuse : seuls 1% des 18-24 ans et 0,7% des 60 ans et plus les citent comme tel.

Seuls 26,3% des enquêtés connaissent les quatre rites de l'islam : 17,9% parmi les 60 ans et plus et 30,4% des 18-24 ans. En revanche, le

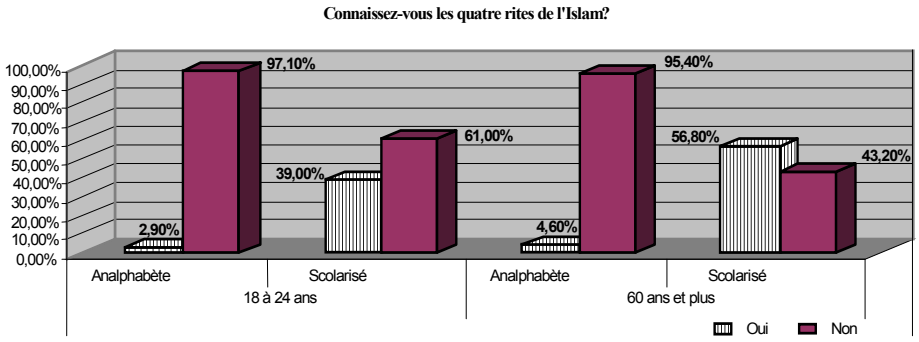
taux d'ignorance de ces rites est très élevé ; 73,7% de la population déclarent ne pas connaître les quatre rites orthodoxes de l'islam : 69,6% des 18-24 ans et 82,1% des 60 ans et plus.

Sur l'ensemble de ceux qui connaissent ces rites, seuls 62,2% arrivent à les citer tous répartis comme suit : 57,3% chez les 18-24 ans et 57,7% chez les 60 ans et plus ; 15,1% en citent trois, 16,1% en citent deux et 6,6% un seul.

Parmi ceux qui connaissent les quatre rites, 39,8% déclarent ne pas savoir comment les classer selon leur degré de souplesse, 40,4% d'entre eux appartiennent aux 18-24 ans et 30,8% aux 60 ans et plus. 22,4% disent qu'ils sont pareils avec 20,2% parmi les 18-24 ans et 30,8% parmi les 60 ans et plus. Le rite malikite est même classé premier comme le plus souple des quatre rites par 30,6% des enquêtés dont 32,6% appartenant à la catégorie des 18-24 ans et 30,8% à celle des 60 ans et plus.

60,2% des enquêtés déclarent ne pas connaître les quatre premiers khalifes de la première période de l'islam dont 53,9% des 18-24 ans et 66,9% des 60ans et plus. Seuls 71% de ceux qui connaissent ces khalifes arrivent à citer les quatre noms : 66,2% des les 18-24 ans et 70,8% des 60 ans et plus. Plus frappant encore, seuls 40,8% de ceux qui connaissent les quatre premiers khalifes arrivent à les classer par ordre chronologique, avec 39,6% chez les 60 ans et plus et 36,1% chez les 18-24 ans.

Figure 23

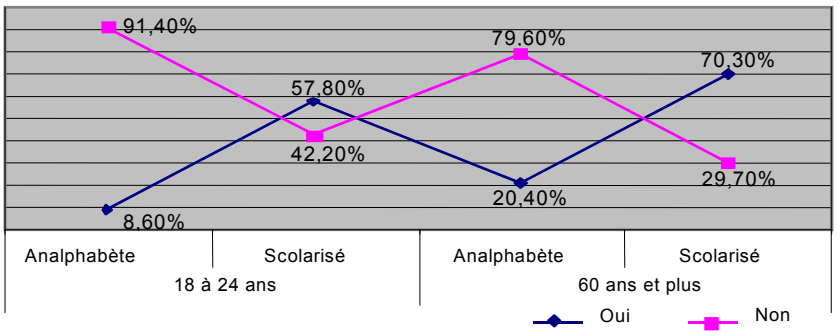


L'école reste, sur ce plan, la source principale d'information des enquêtés. Les scolarisés d'entre eux représentent en effet la quasi-totalité de ceux qui déclarent connaître les quatre rites de l'islam : ils sont 39% contre 2,9% d'analphabètes chez les 18-24 ans, 56,8% contre 4,6%

d'analphabètes chez les 60 ans et plus. Le même constat vaut pour la connaissance des noms des quatre khalifes Une très faible minorité des personnes non scolarisées déclarent en effet connaître ces personnages. Elles sont 8,6% chez les 18-24 ans et 20,4% chez les 60 ans et plus. En revanche, la majorité des personnes scolarisées de l'échantillon déclarent les connaître : 57,8% des 18-24 ans et 70,3% des 60 ans et plus.

Figure 24

Connaissez-vous les quarte khalifes de l'islam?



10– Le Coran, un livre de chevet

La lecture n'est pas une activité courante dans la société marocaine. Seuls 35,3% des enquêtés disent lire un livre dont 38,2% appartenant aux 18-24 ans et 29,4% aux 60 ans et plus. Une proportion importante de cette population de lecteurs (34,2%) dit lire un livre en rapport avec la religion dont seulement 22,2% des 18-24 ans contre 70% des 60 ans et plus. Les jeunes semblent être plus portés sur la littérature non religieuse, roman (44,4%) et autres genres (33,3%), que sur la lecture des livres religieux.

Deux livres religieux seulement sont identifiés et cités par une minorité infime de lecteurs : *al-Mouatta'* (2,6%) et *Riyâd aç-Çâlihîn* (6,7%). Le recueil des hadiths prophétiques de Mâlik Ibn Anas, *al-Mouatta'* est cité par 1,6% des 18-24 ans contre 7,4% des 45-59 ans (0% des 60 ans et plus) et *Riyâd aç-Çâlihîn*, recueil de hadiths également[25], est cité par 3,3% des 18-24 ans contre 11,1% des 45-59 ans (0% des 60 ans et plus). 81,2% de la population déclarent ne pas consulter de livres

25. Le Riyad aç-çâlihîne min kalâm said al-mursalîn, de Abi Zakariyya an-Nawawî, est un recueil de hadiths sélectionnés et répartis par l'auteur suivant un ordre thématique : la fidélité, le repentir, la droiture, …etc.

religieux en dehors du Coran et des livres de hadiths, dont 82,1% de jeunes de 18-24 ans et 76,5% des 60 ans et plus.

La majorité des enquêtés possède chez elle le texte coranique (87% dont 85,6% des 18-24ans, 90% des 45-59ans et 82,6% des 60ans et plus).

Le Coran (arabe : القــرآن), livre sacré de l'islam, est divisé en cent quatorze (114) sourates, classées par ordre décroissant en fonction de leur longueur, à l'exception de la première sourate appelée *Al Fâtiha*. Ces sourates sont elles-mêmes composées de versets nommés *'âyât* et qui sont au nombre de 6 219 *'âya*.

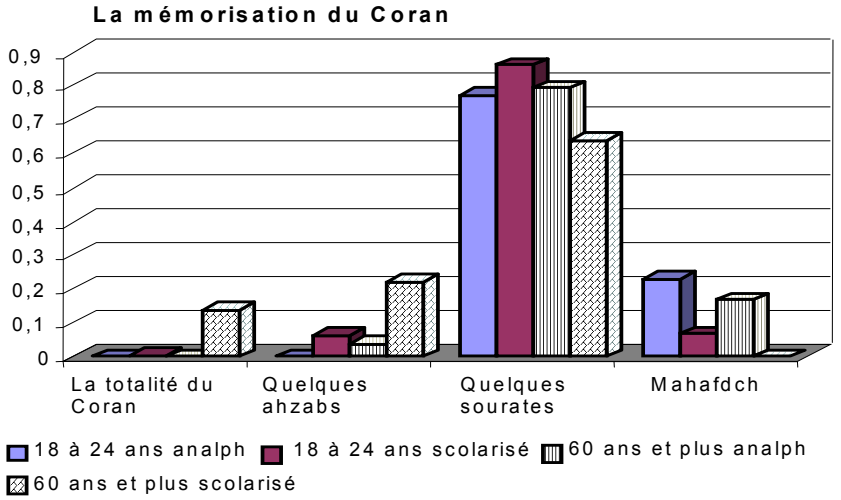
Le texte coranique fut à un moment donné divisé en sept parties, appelées *manâzil* (sing : manzil, arabe : مَنْزِل, مَنَازِل) en vue de sa récitation en une seule semaine. Il est aussi divisé en trente parties, appelées chacune *juz'* (pl : *'ajzâ'*, arabe : جُزْء, أجزاء) pour sa récitation en un mois. Chaque *juz'* est divisé à son tour en deux sections appelées *hizb* (pl. '*ahzâb*, arabe : حِزْب, أحْزاب). Le *hizb* est à son tour subdivisé en quatre quats, rub' (pl. *'arbâ'*, arabe : رُبْع, أرْباع).

La question posée aux enquêtés portait sur la mémorisation du texte coranique : la totalité du coran, quelques '*ahzâb* ou seulement quelques sourates.

Seuls 1,4% des enquêtés mémorisent la totalité du Coran, 5,6% en mémorisent quelques *ahzâb* et 82,1% en mémorisent seulement quelques sourates. 11% de la population déclarent n'en rien mémoriser dont 10,6% figurent parmi les 18-24 ans et 12,5% parmi les 60 ans et plus.

Le fait scolaire se révèle, une fois encore, un élément de distinction au sujet de cette mémorisation du Coran. Si les personnes non scolarisées déclarent ne pas mémoriser la totalité du texte coranique, une minorité de celles qui le sont déclarent avoir mémorisé la totalité du Coran. La progression du taux de réponses positives est corrélative à l'avancée en l'âge : 0,9% chez les 18-24 ans et 13,9% chez les 60 ans et plus. La maîtrise de la langue écrite par le biais de la scolarisation permet à la fois l'accès au texte coranique, l'entretien et le renforcement de cette mémorisation qui est plus manifeste chez les personnes scolarisées les plus âgés que chez les jeunes d'entre elles. Le taux de ceux qui n'ont rien mémorisé du Coran est de 6,8% des personnes scolarisées contre 22,9% de non scolarisées chez les 18-24 ans alors que chez les 60 ans et plus, le taux de non mémorisation est de 16,7% chez les personnes non scolarisées contre 0% chez les scolarisées d'entre elles.

Figure 25



11– Les jeunes et les croyances populaires

Le culte des saints a occupé, par le passé, une place importante dans l'islam populaire des Marocains. Les confréries religieuses assuraient sur le plan local comme sur le plan national le maintien de ce culte. Les oulémas orthodoxes, de leur côté, tout en dénonçant les « hérésies » liées aux pratiques populaires du culte des saints ne niaient pas pour autant l'orthodoxie de la *ziara* (visite) des marabouts et les bénéfices de la baraka des saints. En revanche, les salafistes marocains de la première moitié du XXe siècle, nationalistes et réformistes religieux à la fois, avaient combattu ce culte et les zaouïas pour des raisons religieuses et politiques. Si, les zaouïas ont depuis perdu leur poids d'antan qui faisait d'elles un cadre de socialisation religieuse au sein de la société marocaine, le culte des saints a gardé par contre une certaine présence dans l'islam populaire des Marocains. 32,50% de nos enquêtés sont pour la *ziara* des saints au moment où 56% se disent contre cette *ziara*. Ils sont 24,60% chez les 18-24 ans et 44,80% chez les 60 ans et plus. Les jeunes sont plus hostiles au culte des saints que les personnes plus âgées : 62,80% des 18-24 ans et 64,40% des 25-34 ans sont contre la *ziara* des saints contre seulement 44,10% des 60 ans et plus.

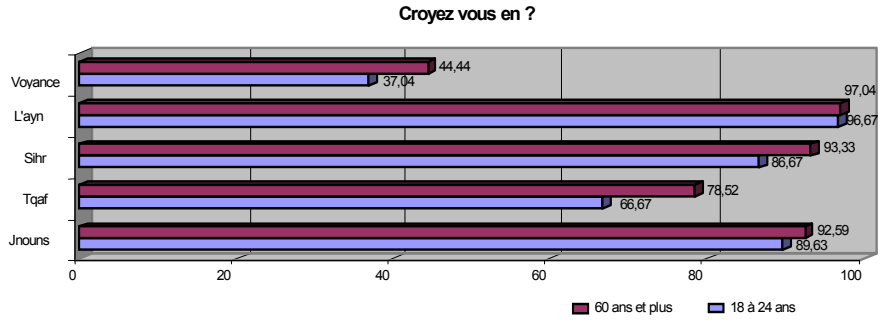
Trois raisons principales sont avancées par les uns et les autres pour justifier ce rejet : la *cha'wada* (charlatanisme), le *takhallouf* (le sous-développement) et le *harâm* (illicéité). Les raisons non religieuses du rejet (*cha'wada* et *takhallouf*) l'emportent sur la raison religieuse

(*harâm*) chez les 18-24 ans qui citent successivement la *cha'wada* (34,80%), le *takhallouf* (30,40%) et *harâm* (25%). Chez les 60 ans et plus, en revanche, la raison religieuse (illicéité) l'emporte sur les raisons non religieuses : ils citent successivement *harâm* (59,40%), *cha'wada* (23,40%) et t*akhallouf* (14,10%).

L'opposition à la visite des saints est plus prononcée chez les personnes scolarisées que chez celles qui ne le sont pas. Chez les premières de la tranche d'âge 18-24 ans, 17,04% d'entre elles sont pour la visite des saints (48,57% chez les personnes non scolarisées) et 70,40% d'entre elles qui s'y opposent (38,57% chez les non scolarisés). Chez les enquêtés scolarisés de 60 ans et plus, 29,73% sont pour la *ziara* (50% chez les non scolarisés) contre 62,16% d'avis contraires (37,96% chez les non scolarisés d'entre eux).

D'autres croyances, en revanche, sont plus ancrées dans la mentalité des Marocains : 96,25% des enquêtés croient au mauvais œil (*l'ayn*), 90,93% d'entre eux croient à la sorcellerie, 90,84% à l'existence des djinns, 74,82% au *Tqâf* (l'impuissance sexuelle causée par l'effet maléfique de la sorcellerie) et 39,84% au pouvoir de la voyance (*chouaffât*). Le taux de croyance est ici plus élevé chez les classes d'âge avancé, mais les écarts entre les jeunes et les moins jeunes sont très minimes et ils vont là aussi crescendo avec l'avancée en âge : les écarts entre les 18-24 ans et les 60 ans et plus sont 0,37% pour *l'ayn*, 2,66% pour les *jnouns*, 6,66% pour le *sihr*, 7,40% pour la voyance, 11,85% pour le *tqâf*.

Figure 26



12– Les jeunes, l'art et la religion

L'enquête porte sur deux sujets : la musique et le cinéma. Le choix de ces deux thèmes n'est pas fortuit ; il est dicté par le fait qu'ils sont devenus des sujets d'actualité depuis l'émergence des mouvements islamistes et la propagation d'un discours religieux à propos de l'illicéité de ces expressions artistiques.

Le discours religieux sur la musique s'était contenté, dans les écrits des *fuqaha* classiques, de traiter de la question du *samâ*'. Les mélodies coraniques et le *madîh* (chant religieux), pratiques courantes chez les mystiques et dans les confréries, étaient taxés d'hérésies et jugés illicites du point de vue de l'islam par certains fuqaha rigoristes et anti-confrériques, tels que Ahmed al-Marnissi (m. 1860/1277h) (Ahmed al-Marnissi, Bibliothèque Générale, dâl 2744) et Mohamed ben al-Madani Gannoun (m. 1885/1303 h) (Mohamed ben al-Madanî Gannoun, 1311 h). Le discours religieux islamiste, en revanche, développe une diatribe généralisée au sujet des arts dans leur ensemble : le cinéma, la musique, la sculpture, le théâtre, etc.

S'agissant des enquêtés, 17,3% d'entre eux n'écoutent jamais de la musique. Le taux le plus élevé dans ce sens est enregistré chez les personnes les plus âgées. En revanche, les jeunes, ceux de 18-24 ans, écoutent de la musique dans leur quasi-majorité (96,6%). Là aussi le taux d'abstention augmente régulièrement avec l'avancée en âge : 3,4% des 18-24 ans contre 59% des 60 ans et plus.

Les raisons derrière l'abstention sont diverses, mais il paraît qu'il s'agisse principalement d'une question de goût pour les plus âgés des enquêtés (61,1% des 60 ans et plus n'aiment pas la musique). Chez les jeunes, en revanche, le goût n'intervient en tant que raison d'abstention que chez une minorité (30% des 18-24 ans disent ne pas aimer la musique). La religion, apparaît comme la raison principale derrière l'abstention chez les 18-24 ans (50%) et les 25-34 ans (42,1%). Bien que la part des jeunes à s'abstenir d'écouter de la musique ne représente qu'une petite minorité des enquêtés (3,4%), il n'empêche que ceux d'entre eux qui adoptent cette posture justifient leur démarche, majoritairement, par des considérations religieuses (*harâm*/illicite).

S'agissant du cinéma, 20% des enquêtés ne regardent jamais de films : ils sont 5,8% des 18-24 ans, 9,8% des 25-34 ans, 26,5% des 45-59 ans et 59,3% des 60 ans et plus. La raison religieuse (*harâm*) intervient

comme motif d'abstention pour 17,6% des jeunes de 18-24 ans et pour 9,3% des 60 ans et plus.

Qu'il s'agisse de musique ou de cinéma, l'abstention pour une raison religieuse reste une opinion marginale chez la population enquêtée. Il importe néanmoins de signaler que cette abstention est une démarche relativement plus marquée chez les jeunes en comparaison avec les catégories d'âge plus avancé. On peut voir là une emprise plus affirmée des doctrines islamistes dans les milieux de la jeunesse. D'autres indicateurs le confirment, notamment les réponses aux questions d'ordre politique. La tendance qui s'est jusque là confirmée, notamment l'augmentation des taux des pratiques religieuses dans un rapport proportionnel à l'avancée en âge, s'inverse lorsqu'il s'agit pour les enquêtés de se prononcer sur des questions d'ordre politique. Dans ce domaine, les thèses islamistes sont plus portées par les jeunes, quoique minoritaires, que par les catégories d'âge avancé.

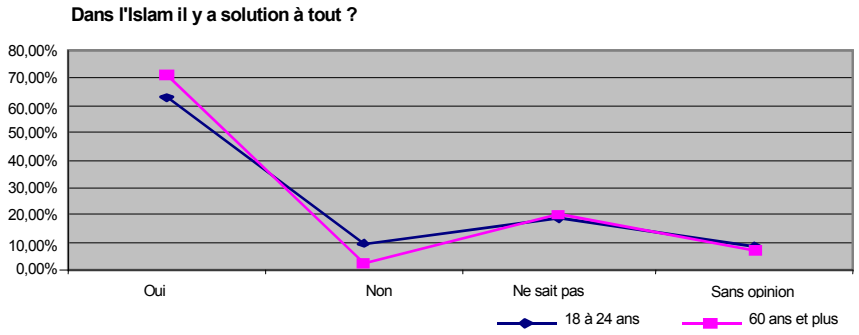
13– Une doxa islamique pour tous les âges

Telle que définie par le dictionnaire Le Robert, la religion est un « ensemble d'actes rituels liés à la conception d'un domaine sacré distinct du profane et destinés à mettre l'âme humaine en rapport avec Dieu ». Cette définition de la religion n'est pas celle que les musulmans appliquent à l'islam où le profane ne serait pas distinct du sacré. La doxa veut que l'Islam ne soit pas seulement une religion stricto sensu, mais aussi un ensemble complet et général de dogmes et de théories, valable en tout temps et en tous lieux. C'est là une définition spécifique de la religion que les musulmans, théologiens et adeptes, ont toujours donné à l'islam. La sécularisation des sociétés musulmanes suite au développement et à la modernisation de leurs structures économique, sociale et mentale, n'a pas entamé cette conception de la religion islamique. Bien au contraire, la naissance et le développement des courants islamistes dans ces sociétés la renforcent et lui donnent une traduction politique portée par ces mêmes mouvements. La légitimité et la popularité des mouvements islamistes dans les sociétés musulmanes d'aujourd'hui trouvent leurs fondements dans cette doxa où la religion est *dîn*, *dunia wa dawla* (Religion, Monde et Etat). Ce slogan est brandi par tous les mouvements islamistes dont le projet social et politique n'est autre que la concrétisation de la doxa islamique.

Sur la population des enquêtés, 66% pensent qu'il y a dans l'islam une solution à tout contre seulement 5,8% qui pensent le contraire, 20,9%

qui ne savent pas qu'il en était ainsi et 6,9% qui n'ont pas d'opinion. Les différences entre les catégories d'âge à ce propos existent mais elles ne sont pas grandes : ils sont 71% chez les 60 ans et plus et 63,1% chez les 18-24 ans à répondre par « oui ». De même, ces deux catégories affichent leurs différences quand il s'agit de répondre par « non » : 2,1% chez les 60 ans et plus contre 9,6% chez les 18-24 ans. Les personnes jeunes sont moins affirmatives que les plus âgées d'entre elles par rapport à la proposition : « dans l'islam, il y a solution à tout ».

Figure 27



S'il y a dans l'islam une solution à tout, alors ce serait dans quel domaine au juste ? Quatre domaines ont fait l'objet de notre investigation : les *mou'amalât* (relations sociales), la santé et la médecine, la politique et la technologie. Par rapport à tous ces domaines, les enquêtés dans une large majorité affirment la compétence de la religion musulmane que se soit en matière de relations sociales, de santé, d'économie, de technologie ou de politique : « oui » à 99,3% pour les relations sociales (*mou'amalât*), à 95,7% pour la santé et la médecine, à 91,7% pour l'économie, à 88% pour la politique et à 77,7% pour la technologie.

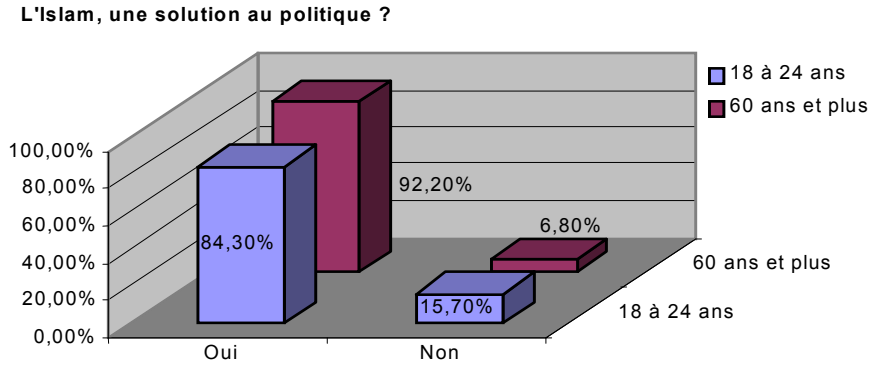
Certes les personnes les plus âgées sont là aussi les plus catégoriques, mais les jeunes, aussi, s'expriment dans une large majorité dans le même sens. La différence entre les deux catégories d'âges est minime et son taux n'a pas d'influence sur le taux général qui est très élevé pour tous les domaines soumis à l'appréciation des enquêtés : 98,9% des 18-24 ans contre 100% des 60 ans et plus pour ce qui concerne les relations sociales, 96,2% des 18-24ans contre 98,1% des 60 ans et plus pour la santé et la médecine, 87% des 18-24 ans contre 91,7% des 60 ans et plus pour ce qui touche à l'économie, 84,3% des 18-24 ans contre 92,2% des

60 ans et plus pour le domaine politique, 68,1% des 18-24 ans contre 82,5% des 60 ans et plus pour la technologie.

Le domaine des relations sociales est celui qui enregistre le taux le plus élevé, un taux qui frôle l'unanimité avec 99,3%. En revanche, le domaine de la technologie est celui qui recueille le taux le moins élevé avec 77,7% de « oui » contre 21,9% de « non », suivi du domaine politique avec 88% de « oui » contre 11,7% de « non » dont 15,7% chez les 18-24 ans et 6,8% chez les 60 ans et plus.

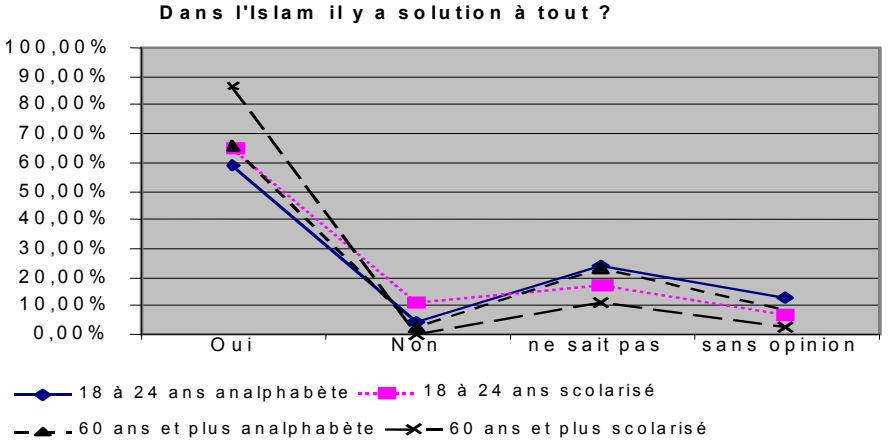
A ce propos, en ce qui concerne le domaine politique, on constate une corrélation entre la progression des taux de « oui » qui suit la progression de la courbe des âges et inversement une progression du taux du « non » proportionnelle à la baisse de la courbe des âges. En islam, il y a une solution aux questions politiques répondent 84,3% des 18-24 ans, 86,3% des 25-34 ans, 87,5% des 35-44 ans, 92,4% des 45-59 ans, 92,2% des 60 ans et plus. Inversement, en Islam, il n' y a pas de solution aux questions politiques répondent 6,8% des 60 ans et plus, 7,6% des 45-59 ans, 12,5% des 35-44 ans, 13,1% 25-34 ans, 15,7% des 18-24 ans.

Figure 28



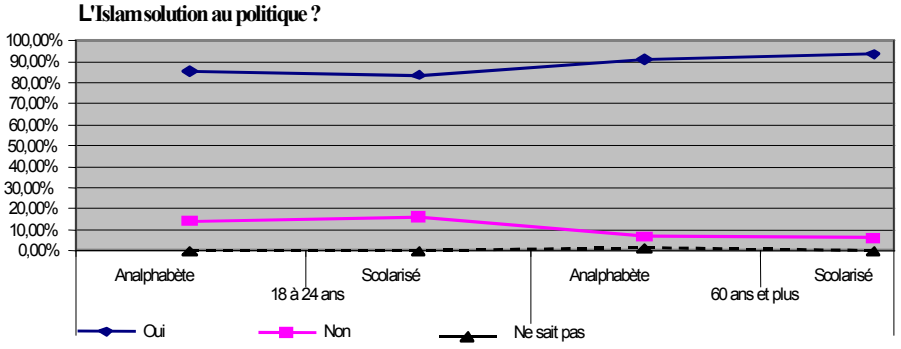
Adoptée par la grande partie de la population des enquêtés, la conception de l'islam en tant que doctrine englobante est également partagée à la fois par les enquêtés lettrés et illettrés. Elle est même davantage affirmée par les personnes scolarisées que par celles qui ne le sont pas, et ceci est valable pour toutes les catégories d'âge de l'échantillon. 64,6% des scolarisées d'entre elles contre 58,6% des non scolarisées chez les 18-24 ans affirment que dans l'islam il y a une solution à tout. Chez les 60 ans et plus, ils sont 86,5% des personnes scolarisées contre 65,7% des non scolarisées qui ont la même idée de l'islam.

Figure 29



Les enquêtés lettrés et les illettrés se prononcent pratiquement dans les mêmes proportions pour affirmer la compétence politique de la religion musulmane : 85,4% de « oui » chez les personnes non scolarisées et 84% chez les scolarisées d'entre elles parmi les 18-24 ans. 91,5% de « oui » chez les personnes non scolarisées et 93,8% chez les personnes scolarisées des 60 ans et plus.

Figure 30



Précisons à ce propos, qu'il s'agit là d'une opinion générale portant sur l'islam en tant que religion. Les opinions vont, en revanche, être plus réservées quand les enquêtés seront amenés à se prononcer sur des aspects précis du rapport de la religion avec la politique notamment au sujet de l'utilisation de la religion par les politiques ou de la politique par les religieux. La réponse « ne sait pas » qui est quasiment absente quand

il s'agit de l'islam doxal ou de la forme doxologique de la religion va, en revanche, prendre des proportions très significatives à propos de sujets d'actualité se rapportant à la question du rapport de la religion et de la politique.

14 – La sécularisation en question

Il existe dans les langues européennes toutes sortes d'expressions pour désigner le processus de sécularisation : on parle de déchristianisation, de laïcisation, de déconfessionnalisation ou, pour l'Angleterre, de désétablissement. En langue arabe curieusement, il n'existe aucun terme propre pour désigner le même processus dans les sociétés musulmanes. Le mot *'Ilmâniyya* utilisé en langue arabe pour traduire le mot laïcité, voire même le mot sécularisation dont on ne trouve pas encore l'équivalent arabe, a acquis une signification particulière confondant laïcité et laïcisme, sécularisation et athéisme. L'émergence et le développement des mouvements islamistes rend la confusion plus patente puisque le terme *'Ilmâniyya* est utilisé non pas pour rendre compte d'une réalité assimilée et vécue par les musulmans dans des sociétés de plus en plus sécularisées, mais essentiellement pour diaboliser toute idée de séparation entre le confessionnel et le civile, entre le religieux et le politique. Une séparation considérée comme spécifique et propre aux sociétés occidentales, que les sociétés musulmanes ont imitées suite à la colonisation et à l'occidentalisation de ces sociétés par la faute des Etats nés de la décolonisation et des élites laïques produits d'un enseignement non islamique.

L'existence de ces mouvements islamistes dans les sociétés dont la religion est l'islam atteste en soi de la sécularisation de ces sociétés. La dénonciation de cette sécularisation est, en effet, la seule raison d'être de ces mouvements dont le but n'est autre que la réislamisation de la société et de l'Etat, autrement dit la traduction dans les faits du principe tant galvaudé qui dit que l'Islam est religion, Etat et monde d'ici bas (*dîn*, *dawla* et *dunia*). Les mouvements islamistes au Maroc n'ont pas d'autres objectifs que celui-là : islamiser une société déjà sécularisée.

Trois thèmes en rapport avec cette question ont fait l'objet de notre investigation dans cette étude : le prêt bancaire, la prière sur la voie publique et dans les lieux de travail, et l'utilisation du haut parleur pour l'appel à la prière de l'aube.

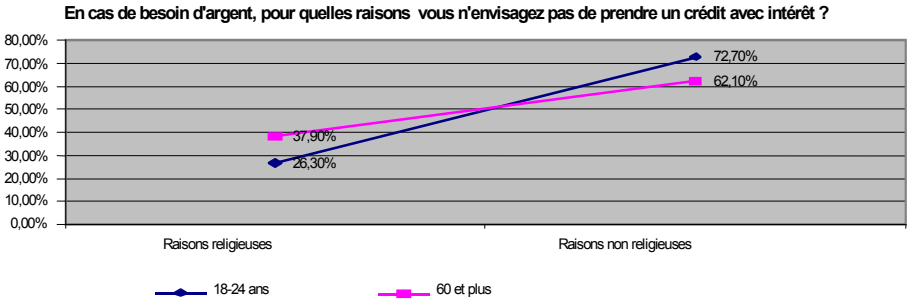
La banque est une institution financière qui a vu le jour, au Maroc au début du XXe siècle. Les clercs lui ont été hostiles dès son apparition

comme ils ont été hostiles à d'autres innovations assimilées à des *bida*'s (innovations blâmables) sur le plan économique et social : la fiscalité, le commerce avec l'infidèle, le chemin de fer, la poste ou le téléphone entre autres. Parmi les raisons avancées pour justifier la destitution du Sultan Moulay Abdelaziz (1894-1908), en 1908, les oulémas reprochaient au Prince sa connivence avec les étrangers infidèles et citaient parmi les pêchés impardonnables du souverain l'établissement de la banque au Maroc. « Moulay Abdelaziz a commis beaucoup de pêchés envers le char' et la raison, écrivaient les oulémas de Fès, Il a remplacé la *zakât* et les *a'châr*s par le *tartîb* et par l'installation de la banque qui reçoit un intérêt sur l'argent et ceci constitue le plus grand pêché qu'on peut commettre. » Un siècle après, dans une société au système économique totalement sécularisé, les islamistes se réapproprient la même position à propos de la banque et de l'intérêt qu'ils assimilent au *riba,* lequel est interdit par la loi islamique.

Ils sont 45% de la population enquêtée à envisager de contracter un crédit bancaire avec intérêt, en cas de besoin, 37,5% d'entre eux rejettent l'idée de le contracter et 22% qui ne savent pas quoi faire. 35,5% des 18-24 ans acceptent l'intérêt bancaire contre 34,5% des enquêtés de la même catégorie qui le rejettent, alors que 29,7% répondent par « ne sait pas ». Chez les 60 ans et plus, ils sont 29% à envisager le crédit bancaire avec intérêt contre 45,5% qui le rejettent alors que 25% des sexagénaires répondent « ne sait pas ».

Le rejet du crédit bancaire n'a pas que des raisons religieuses. Bien au contraire, l'argument religieux n'apparaît que chez une minorité de ceux qui n'envisagent pas de prendre de crédit bancaire lorsqu'ils ont besoin d'argent. 65,8% des enquêtés avancent des raisons non religieuses à leur rejet du crédit bancaire contre seulement 32,6% qui évoquent une raison religieuse. Cette attitude est encore plus affirmée chez les jeunes de 18-24 ans que chez les personnes âgées de 60 ans et plus. 72,7% de la première catégorie avancent des raisons non religieuses pour justifier leur refus de recourir au crédit bancaire contre 26,3% qui arguent de raisons religieuses. Chez les 60ans et plus, ils sont 62,1% à avancer des raisons non religieuses contre 37,9% à expliquer leur refus du crédit bancaire par des raisons religieuses.

Figure 31



Les raisons non religieuses l'emportent sur les raisons religieuses alors que l'intérêt bancaire lui-même est considéré comme *harâm* (interdit/illicite) par la majorité des enquêtés (52,1%) dont 68,3% chez les 60 ans et plus et 47,9% chez les 18-24 ans. Ils ne sont que 13,9% à refuser de considérer l'intérêt bancaire comme illicite dont 14,7% des 18-24 ans et seulement 5,5% des 60 ans et plus. Les taux des réponses « ne sait pas » sont dans ce cas aussi très élevés : 29,5% des enquêtés dont 30,8% des 18-24 ans et 24,8% des 60 ans et plus.

La prière sur la voie publique et dans les lieux de travail est le deuxième thème traité en rapport avec la question de la sécularisation de la société marocaine. Le spectacle de foules de fidèles jonchées sur les voies publiques mitoyennes aux mosquées à l'occasion de la prière collective du vendredi fait aujourd'hui partie du paysage des villes marocaines. Le phénomène a pris de l'ampleur au point qu'il n'est plus rare de voir la circulation interrompue par la police sur certains boulevards ou artères pour permettre aux fidèles de s'acquitter de cette obligation religieuse pratiquée par 72,2% des enquêtés, 51,7% d'entre eux de façon régulière et 20,5% irrégulièrement. L'ampleur de cette pratique est liée au phénomène dit « retour du religieux » qui est en fait une revivification de la pratique religieuse généralisée à toutes les catégories sociales et à tous les âges de la population marocaine.

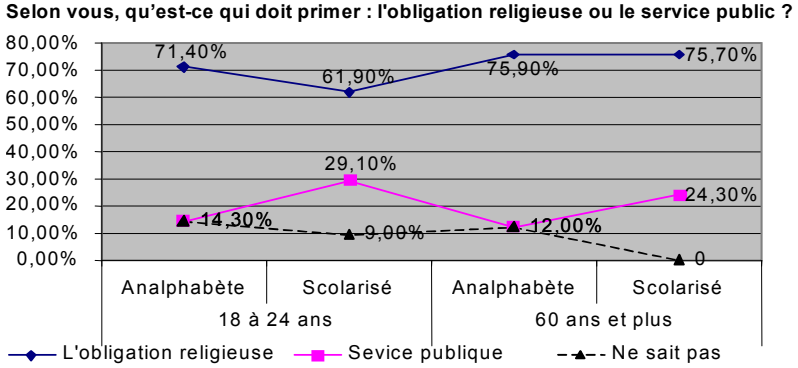
58,7% des enquêtés sont d'accord pour que la prière ait lieu sur la voie publique, avec 64,8% des 60 ans et plus et 56,3% des 18-24 ans, alors que 26,9% des enquêtés sont contre une telle pratique. Comme on peut le constater, les plus âgés des enquêtés sont là aussi plus affirmatifs que les jeunes, dont une partie significative (15,4%) reste indifférente au phénomène.

Seuls 17,6% de la population considèrent que la prière doit s'accomplir uniquement à l'intérieur des mosquées ou chez soi contre 74,5% des enquêtés qui estiment que la prière se pratique partout dans les mosquées comme dans l'espace public en dehors des lieux de prière.

Les lieux de travail, publics et privés, sont aujourd'hui dotés de locaux de prière utilisés à dessein par les employés pratiquants au moins une fois par jour, notamment à l'occasion de la prière *d'al-açr* qui intervient au milieu de l'après-midi en pleine période de travail. La majorité de nos enquêtés sont d'accord pour que ces employés interrompent leur travail pour prier à temps, même s'ils peuvent reporter la prière à plus tard pour ne pas suspendre l'activité professionnelle. 65% des enquêtés dont 72,4% des 60 ans et plus et 62,8% des 18-24 ans sont ainsi d'accord pour accepter de voir un employé interrompre son service pour aller prier, auraient-ils été dans une file d'attente en attendant d'être servi par ledit employé. Ils ne sont que 24,2% à refuser ce comportement, à hauteur de 27,3% d'entre eux chez les 18-24 ans et 15,9% seulement chez les 60 ans et plus. Attitude compréhensive quand on connaît la réponse des enquêtés à une autre question : « Selon vous qu'est ce qui doit primer, l'obligation religieuse ou le service publique ? » En effet, 66,8% de la population dont 64,2% des 18-24 ans et 75,9% des 60 ans et plus répondent que l'obligation religieuse doit primer contre seulement 23,3% des enquêtés qui répondent que c'est le service public qui doit l'être, avec 25,6% chez les 18-24 ans et seulement 15,2% chez les 60 ans et plus.

Y a-t-il une différence entre les lettrés et les illettrés à ce propos ? La réponse est oui chez les jeunes et non chez les sexagénaires : 71,4% des personnes non scolarisées contre 61,9% des personnes scolarisées sont pour l'obligation religieuse ; 14,3% parmi la première catégorie et 29,1% de la seconde sont pour le service public chez les 18-24 ans. Au niveau des 60 et plus, l'obligation religieuse recueille 75,9% d'opinions favorables au sein de la première catégorie et 75,7% au sein de la seconde, alors qu'ils ne sont que 12% de la première et 24,3% de la seconde à privilégier le service public. Fait significatif aussi, le taux des réponses « ne sait pas » est important chez les personnes illettrées (14,3% des 18-24 ans et 12% des 60 ans et plus) comparativement à celles qui sont lettrées (9% chez les 18-24 ans et 0% chez les 60 ans et plus).

Figure 32



Toutes les mosquées sont aujourd'hui dotées d'un haut-parleur pour amplifier l'appel du *Mou'addin* (Muezzin) et porter sa voix le plus loin auprès des fidèles, invités à s'acquitter des cinq prières canoniques quotidiennes, y compris la prière de l'aube célébrée autour de quatre heures et cinq heures du matin. 25,5% des enquêtés disent s'acquitter à l'heure de cette prière de façon régulière et 41,6% disent s'en acquitter à l'heure de temps en temps. Là aussi, les plus âgés d'entre eux sont les plus pratiquants et la pratique régulière augmente avec l'avance en âge. Pourtant la quasi majorité de la population enquêtée (91,3% de la population), incluant les pratiquants irréguliers et aussi une grande partie des non pratiquants (ils sont 59,9% chez les 18-24 ans), sont d'accord pour l'usage du haut-parleur pour appeler à la prière de l'aube. Même les jeunes de 18-24 ans se disent à 88,1% d'accord pour l'utilisation du haut-parleur dans ce sens alors que les pratiquants réguliers de la prière de l'aube à l'heure ne représentent que 9,8% de cette catégorie d'âge. Chez les 60 ans et plus, ils sont 96,3% à être d'accord pour un tel usage, mais pour ce qui est de cette catégorie, contrairement aux jeunes, la pratique régulière de la prière de l'aube est conséquente puisqu'elle est de l'ordre de 57,6%.

15 – Religion et politique

Toutes les enquêtes révèlent le faible intérêt des Marocains pour la « chose politique » en particulier dans les milieux de la jeunesse. En revanche, on enregistre un intérêt naissant, en particulier chez les jeunes, pour l'engagement associatif et pour les organisations de la société civile. En ce sens, 4% des enquêtés déclarent appartenir à une association de la société civile. Ils sont 5,5% des catégories 18-24 ans et des 25-34 ans. Ils ne sont que 3,8% des 45-59 ans et 0,7% des 60 ans et plus. Une autre

composante des enquêtés (2,4%), dont 3,4% des 18-24 ans et 1,4% des 60 ans et plus, déclare appartenir à d'autres associations. Une infime proportion des enquêtés (1,3%) déclare faire partie des associations *ihssania* (bienfaisance) dont 3,4% des 60 ans et plus et seulement 0,3% des 18-24 ans et 1,1% des 25-34 ans. L'appartenance au monde associatif, notamment de la part des jeunes, reste très modeste comme le révèlent ces chiffres. L'intérêt naissant pour le monde associatif se porte plutôt, eu égard aux intentions déclarées des enquêtés, sur une éventuelle adhésion à une association de bienfaisance, à une association religieuse, à une association des droits de l'homme ou tout autre structure de ce genre. En effet, 56,1% de cette population déclarent répondre positivement à une éventuelle invitation d'intégration d'une structure associative. Ils sont 67,5% chez les 18-24 ans, 61,7% chez les 25-34 ans, 53,9% chez les 45-59 ans et 42% chez les 60 ans et plus. Les taux sont proportionnels à l'âge des enquêtés. Plus l'âge est bas, plus le taux est élevé et plus l'âge est élevé, plus le taux est bas. Les éventuelles adhésions se répartissent entre trois types principaux d'associations proposés par le questionnaire : les associations de bienfaisance (24,1%), les associations religieuses (16,5%) et les associations des droits de l'homme (11,3%). Chez les jeunes de 18-24 ans, les associations de bienfaisance viennent en premier (28,3%) suivies par les associations de droits de l'homme (17,4%) puis par les associations religieuses (15,7%). Ces dernières, par contre, arrivent en premier chez les 60 ans et plus (23,4%) suivies par les associations de bienfaisance (12,4%) et en dernière position il y a les associations des droits de l'homme (4,1%).

L'action religieuse à travers le cadre associatif est une modalité d'engagement partagée par toutes les catégories d'âge. Les personnes les plus âgées, les 60 ans et plus, la classent en première position (23,4%) alors que les plus jeunes, les 18-24 ans, la classent en troisième position (15,7%).

Peut-on, à partir de ce constat, conclure que la jeunesse serait moins réceptive à l'imbrication de la religion avec la société ou de la religion avec la politique ? Une telle conclusion irait à l'encontre de l'actualité et de l'opinion très répandue associant l'islam politique aux jeunes. Mais il faudrait remarquer à ce propos que la jeunesse n'est pas une catégorie socioculturelle uniforme. Elle présente, bien au contraire, plusieurs aspects des manifestations contradictoires de la multiplicité. Disons, pour simplifier, que l'univers des kamikazes du 16 mai 2003 ou des jeunes prédicateurs n'est pas le même que celui des jeunes du film « Marrock » ou des groupes rap de musique Hip Hop ! En effet, 96,6% des jeunes de

la catégorie 18-24 ans écoutent de la musique contre seulement 3,4% qui ne l'écoutent jamais. Ils sont 93,4% à l'écouter chez les 25-34 ans contre 6,6% qui ne l'écoutent pas. 70,7% écoutent de la musique *cha'bi*, 55,5% de la musique orientale et 27,6% de la musique occidentale contre seulement 11,3% des jeunes des 18-24 ans qui écoutent de la musique religieuse *madîh* et *samâ*'. Chez les 25-34 ans, 68,5% d'entre eux écoutent de la musique *cha'bi*, 52,1% de la musique orientale, 17,9% de la musique occidentale contre seulement 14,8% d'entre eux qui écoutent le *samâ'* et le *madîh*

L'expression islamiste représente une réalité indéniable au sein de la jeunesse. Toutefois, elle n'est ni majoritaire ni plus marquée que chez les autres catégories d'âge. Cette expression est cependant plus radicale chez une minorité des jeunes. La question du rapport entre la politique et la religion a fait l'objet de plusieurs questions de la présente enquête. Le fait marquant à ce sujet est le taux très élevé des réponses « ne sait pas » et « indifférent». A la question : « A votre avis, la religion doit-elle guider la vie personnelle seulement ou la vie politique aussi ?, 44,8% des enquêtés répondent « ne sait pas » dont 45,2% de jeunes de la catégorie 18-24 ans et 58,6% des 60 ans et plus.

A la proposition : « D'aucuns croient que si la religion est mêlée à la politique, elle devient dangereuse », 48,8% des enquêtés répondent par « ne sait pas », dont 46,4% de la catégorie 18-24 ans et 60% de celle des 60 ans et plus.

La réponse « ne sait pas » est également enregistrée avec un taux relativement important à propos d'une offre de choix entre trois propositions en rapport avec la question de la relation de la politique et de la religion : la politique n'a rien à voir avec la religion, la politique doit être soumise à la religion, la religion doit être soumise à la politique. 23,6% des enquêtés répondent « ne sait pas » au sujet de ces trois propositions, 16% d'entre eux appartiennent à la catégorie des 18-24 ans contre 23,6% des 60 ans et plus. 36,6% des enquêtés, dont 38% des 18-24 ans et 42,8% des 60 ans et plus, se disent « indifférents » quand on leur demande leur avis à propos de l'idée qui dit que les politiques ne doivent pas se mêler de religion. Ce taux d'indifférence est pratiquement identique à celui relevé dans les réponses des enquêtés à la même question posée à propos des religieux et la politique. 36% de la population sont « indifférents » à l'idée qui dit que les religieux ne doivent pas se mêler de politique, dont 37% parmi les 18-24 ans et 40% parmi les 60 ans et plus.

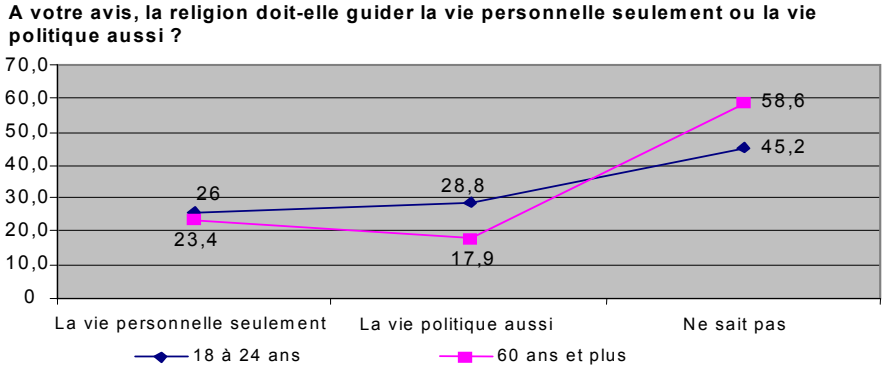
Le même taux élevé de réponses « indifférent » est enregistré au sujet du prêche du vendredi. En effet, 31,7% des enquêtés disent qu'ils sont indifférents à ce que ce prêche traite ou non des questions politiques, les pourcentages d'indifférents étant presque les mêmes chez les jeunes de 18-24 ans (34,9%) et chez les personnes les plus âgées de 60 ans et plus (33,8%).

S'agissant de l'avis des enquêtés sur l'utilisation de la religion par un parti politique, le pourcentage des réponses « indifférent » est élevé : 39% des enquêtés, dont 38% des 18-24 ans et 44,8% des 60 ans et plus, répondent « indifférent » à la question : « Etes-vous d'accord avec un parti politique qui se dit religieux ou qui demande le pouvoir au nom de la religion ? »

Les réponses « ne sait pas » et « indifférent » aux questions qui renvoient à la problématique du rapport du politique et du religieux sont partagées par toutes les catégories d'âge. Elles sont plus marquées chez les personnes âgées, mais l'écart entre ces dernières et les personnes les plus jeunes n'est pas grand.

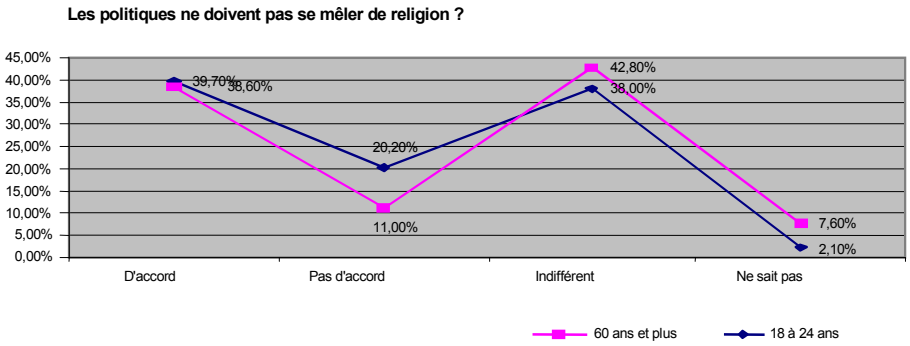
La tendance, en revanche, s'inverse quand il s'agit d'affirmer la relation entre la politique et la religion. A la quasi-totalité des questions posées à ce sujet, les jeunes répondent en exprimant, dans des proportions élevées comparées aux catégories d'âge avancé, des opinions attribuables aux courants de l'islam politique. 26,30% des enquêtés, dont 26% des 18-24 ans et 23,4% des 60 ans et plus, considèrent que la religion doit guider la vie personnelle seulement contre 28,90% d'entre eux, dont 28,80% des 18-24 ans et 17,90% des 60 ans et plus, qui estiment que la religion doit aussi guider la vie politique.

Figure 33



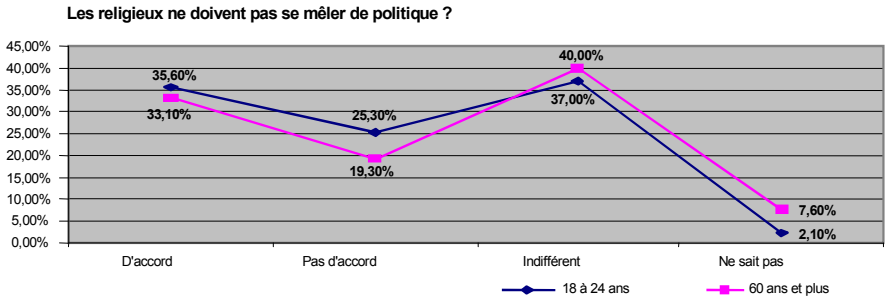
Mélanger religion et politique n'est pas dangereux pour 28,3% des enquêtés de la catégorie 18-24 ans et pour 18,6% des 60 ans et plus. 44,5% des enquêtés, dont 42,2% des 18-24 ans et 38,9% chez les 60 ans et plus, pensent que la politique doit se soumettre à la religion. Mais d'un autre côté, 41,5% des enquêtés, dont 39,70% des 18-24 ans et 38,60% des 60 ans et plus, ne sont pas d'accord pour que les politiques interviennent dans le domaine religieux contre 18,10% dont 20,20% des 18-24ans et 11% des 60 et plus qui sont d'accord sur cette intervention.

Figure 34



S'agissant de l'action politique des religieux, 35,40% de la population, dont 35,60% des 18-24 ans et 33,10% des 60 ans et plus, ne sont pas d'accord sur l'intervention des religieux dans le domaine politique contre 25,20% d'enquêtés, dont 25,30% des 18-24 ans et 19,30% des 60 ans et plus, qui y sont favorables.

Figure 35

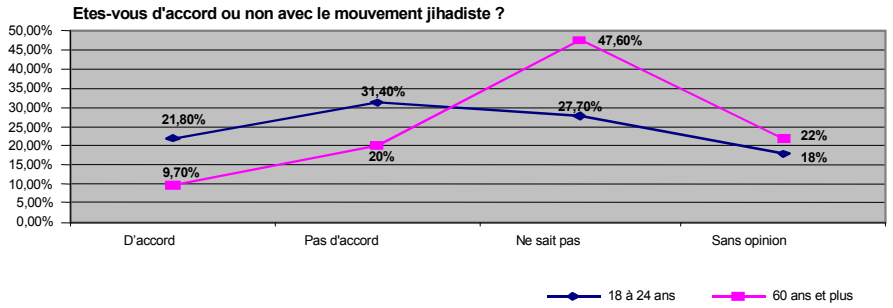


La même tendance s'exprime, avec un moindre écart, à propos du prêche du vendredi. Pour 33,4% de la population, dont 34,6% des 18-24 ans et 32,4% des 60 ans et plus, le prêche du vendredi peut traiter des questions politiques.

Quand on demande aux enquêtés leur avis sur un parti politique, se réclamant religieux et visant le pouvoir au nom de la religion, 47,62% d'entre eux, dont 50,68% des 18-24 ans et 41,38% des 60 ans et plus, déclarent leur désaccord avec un tel parti. A l'opposé, 10,30% d'entre eux, dont 9,59% des 18-24 ans, 12,73% des 25-34 ans et 7,59% des 60 ans et plus, proclament leur accord avec un tel parti.

Il y a deux autres questions de l'enquête qui se rapportent directement à l'islam politique, la première concerne le mouvement jihadiste et la seconde porte sur le *takfîr* (l'anathème) dont l'expression et l'action sont associées, dans l'actualité, à la jeunesse musulmane. A la question : « Etes-vous d'accord ou non avec les mouvements jihadites ?», les réponses des enquêtés sont partagées et les taux de réponses « ne sait pas » et « sans opinion » sont très élevés : 17,6% de la population répondent par « oui », 28,9% par « non », 32,2% par « ne sait pas » et 20,8% sont sans opinion. Cette même distribution des opinions se retrouve également au niveau des catégories d'âge. Mais là aussi, l'accord est proportionnel à l'âge des enquêtés. Plus on est jeune, plus on est d'accord avec les mouvements jihadistes. Ainsi sont d'accord ces 21,8% des 18-24 ans contre 9,7% des 60 ans et plus. Peut-on conclure que les jeunes sont plus jihadistes que les moins jeunes. Il n'est pas sûr que l'on puisse le faire. Si l'on aborde la question sous l'angle des enquêtés qui affichent leur désaccord avec ces mouvements, on constate également que plus on descend dans la hiérarchie des âges et plus ce désaccord s'amplifie : 31,4% chez les 18-24 ans contre 20% chez les 60 ans et plus.

Figure 36



Un Marocain a t-il le droit de déclarer un autre Marocain impie (*kâfir*) ? Seuls 4,4% de la population enquêtée répondent par « oui » contre 84,3% de « non », avec 8,8% de « ne sait pas » et 2,4% de « sans opinion». Le taux du « oui » augmente lorsqu'on descend dans la

hiérarchie des âges et le taux du « non » augmente modestement lorsqu'on avance en âge : 5,1% des 18-24 ans contre 2,1% des 60 ans et plus répondent par « oui » contre respectivement 83,3% et 86,2% de « non ».

L'école a-t-elle un effet sur l'opinion de la population et, si oui, dans quel sens ? Deux faits sont attestés par l'enquête :

– les taux très élevés des réponses « ne sait pas » et « indifférent» enregistrés à propos des questions se rapportant au rapport du religieux et du politique tendent à baisser considérablement chez la population des personnes scolarisées ;

– les personnes scolarisées penchent vers les choix politisés de la religion, contrairement à celles qui ne le sont pas qui se réfugient, dans leur grande majorité, dans les réponses « ne sait pas » et « indifférent».

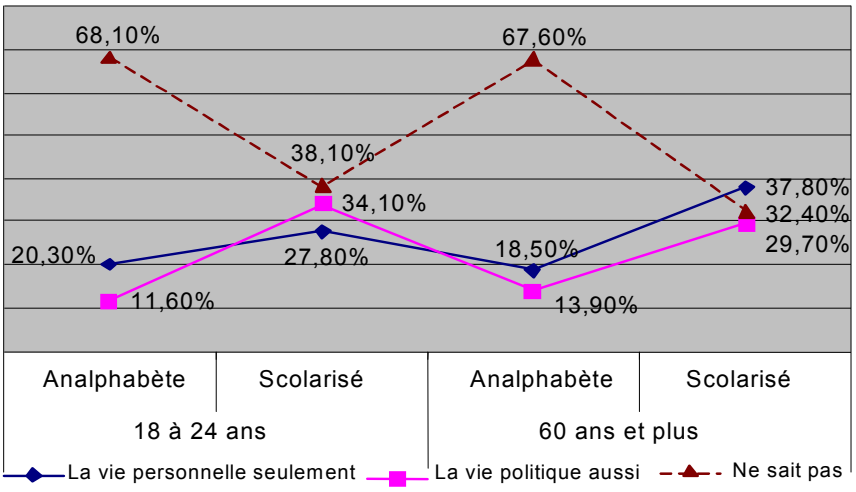
Nos précédentes recherches sur le discours scolaire religieux marocain le décrivent comme un discours idéologique et apologétique d'un islam englobant, liant fortement religion et politique (El Ayadi, 1983, 1997, 2000, 2004). Ces mêmes études concluaient à un impact certain de ce discours sur les jeunes scolarisés. Plus généralement, la scolarisation, de par les compétences linguistiques qu'elle offre, permet aux personnes lettrées d'accéder à ce discours en dehors de l'école et aussi après le stade de scolarisation. La présente étude révèle l'impact de cette scolarisation, notamment à propos des questions se rapportant au rapport du religieux et du politique, analysées auparavant. En voici l'illustration :

– A la question : « A votre avis, la religion doit guider la vie personnelle seulement ou la vie politique aussi ? », 34,1% des personnes scolarisées des 18-24 ans (29,7% des 60 ans et plus) répondent que la religion doit guider la vie politique aussi, 27,8% d'entre elles (37,8% des 60 ans et plus) répondent qu'elle devrait le faire pour la vie personnelle seulement et 38,1% d'entre elles (32,4% des 60 ans et plus) disent ne pas savoir.

– En revanche, s'agissant des enquêtés non scolarisés, 20,3% d'entre eux, appartenant à la même classe d'âge des 18-24 ans (18,5% des 60 ans et plus), répondent que la religion doit guider la vie personnelle seulement, 11,6% (13,9% des 60 ans et plus) disent qu'elle doit guider la vie politique aussi alors que 68,1% d'entre eux (67,6% des 60 ans et plus) répondent « ne sait pas »

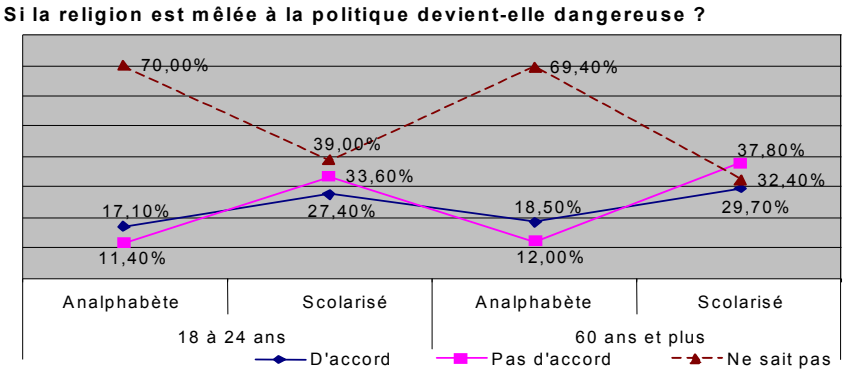
Figure 37

A votre avis, la religion doit-elle guider la vie personnelle ou la vie politique aussi ?



– 70% des personnes non scolarisées des 18-24 ans répondent « ne sait » pas à propos de l'interrogation sur la dangerosité ou non du mélange de la politique et de la religion contre seulement 39% de celles de la même catégorie qui sont scolarisées. Parmi ces personnes scolarisées 33,6% ne voient pas que ce mélange soit dangereux, contre 11,4% chez les personnes non scolarisées et 27,4% d'entre elles affirment, au contraire, que le mélange est dangereux, contre 17,1% chez la seconde catégorie. La même tendance se confirme chez les catégories plus âgées. 69,4% des enquêtés non scolarisés chez les 60 ans et plus répondent, en effet, « ne sait pas » à la même question contre seulement 32,4% chez les scolarisés parmi eux. 37,8% des scolarisés d'entre eux ne considèrent pas le mélange de la politique et de la religion comme dangereux contre 12% parmi le second groupe. Les personnes les plus âgées à penser que le mélange était dangereux sont 29,7% des scolarisées d'entre elles et 18,5% des non scolarisées d'entre elles.

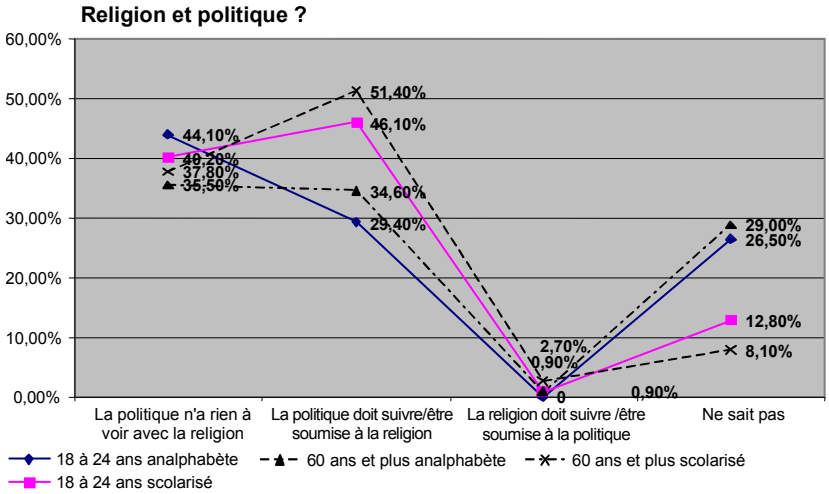
Figure 38



– La politique doit être soumise à la religion aux yeux de 46,1% des enquêtés scolarisés et de 29,4% des non scolarisés d'entre eux, pour la tranche d'âge 18-24 ans. Le même avis est partagé par 51,4% des enquêtés scolarisés et par 34,6% des non scolarisés d'entre eux, pour la tranche des 60 ans et plus.

– Les enquêtés scolarisés des 18-24 ans et des 60 ans et plus sont respectivement 40,2% et 37,2% à penser que la politique n'avait rien à voir avec la religion. Avis partagé par les personnes non scolarisées des deux catégories à hauteur respectivement de 44,1% et de 35,5%

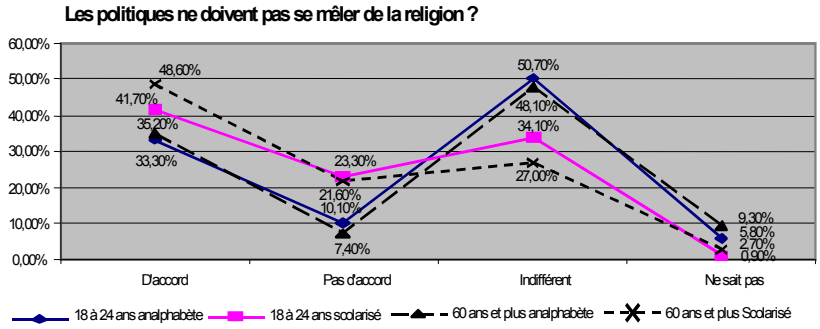
Figure 39



– Dans la tranche d'âge des 18-24 ans, 50,7% des enquêtés non scolarisés et 34,1% des scolarisés sont indifférents à l'intervention des

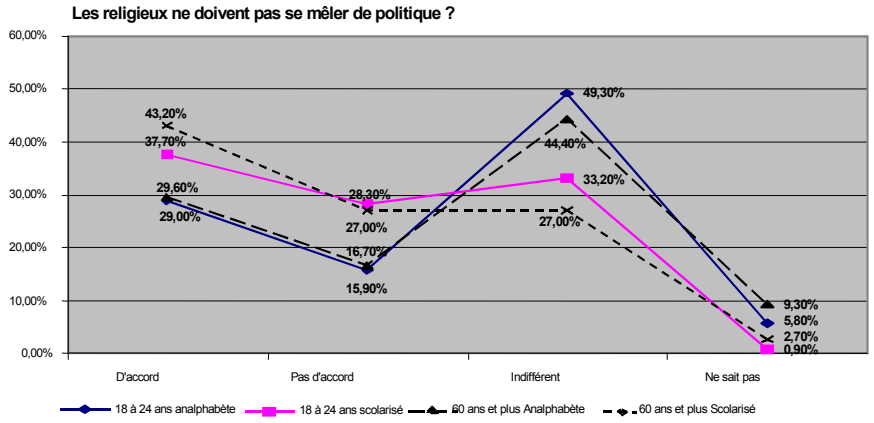
politiques dans le domaine de la religion. Chez les 60 ans et plus, 48,1% des enquêtés non scolarisés et 27% des scolarisés sont du même avis. Ils sont, dans la tranche des 18-24 ans 41,7% de personnes scolarisées et 33,3% de non scolarisées à s'opposer à l'intervention des politiques dans la religion, alors que 23,3% des premières et 10,1% des secondes sont d'un avis contraire. Chez les 60 ans et plus, la même tendance se confirme avec 48,6% des personnes scolarisées et 35,2% des non scolarisées opposées à l'intervention des politiques dans la religion alors que 21,6% des premières et 7,4% des secondes sont d'un avis contraire.

Figure 40



– 49,3% des enquêtés non scolarisés et 33,2% des scolarisés d'entre eux de la tranche 18-24 ans, 44,4% des enquêtés non scolarisés et 27% des scolarisés d'entre eux de la tranche des 60 ans et plus, sont indifférents à l'intervention des religieux dans le domaine politique. Les religieux ne doivent pas intervenir dans la politique selon l'avis de 37,7% des personnes scolarisées et 29% de celles qui ne le sont pas de la tranche 18-24 ans, et pour respectivement 43,2% et 29,6% de la tranche des 60 ans et plus. Un avis opposé est au contraire affirmé par 28,3% des personnes scolarisées et par 15,9% des non scolarisées d'entre elles parmi les 18-24 ans et par respectivement 27% et 16,7% chez les 60 ans et plus.

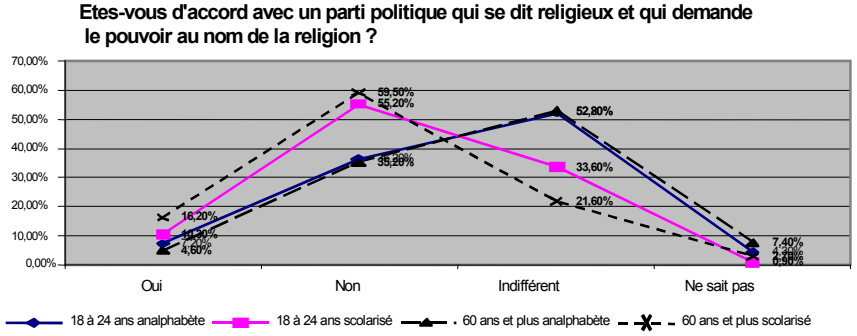
Figure 41



– 49,3% des enquêtés non scolarisés contre 30,5% de scolarisés d'entre eux chez les 18-24 ans se disent indifférents à ce que le prêche du vendredi traite ou non des questions politiques. Chez les 60 ans et plus, ils sont 38% des non scolarisés et 21,6% de scolarisées à avoir la même opinion. Les jeunes de 18-24 ans pensent que ce prêche peut aborder les questions politiques à hauteur de 36,8% des personnes scolarisées et de 27,5% des non scolarisées d'entre elles ; mais elles sont 31,8% au sein du premier groupe et 18,8% du second à soutenir le contraire. La même tendance se confirme chez les seniors de 60 ans et plus : « oui », le prêche de la prière de vendredi peut traiter des questions politiques, affirment 45,9% des personnes scolarisées et 27,8% des non scolarisées, « non » soutiennent 32,4% des premières et 27,8% des secondes.

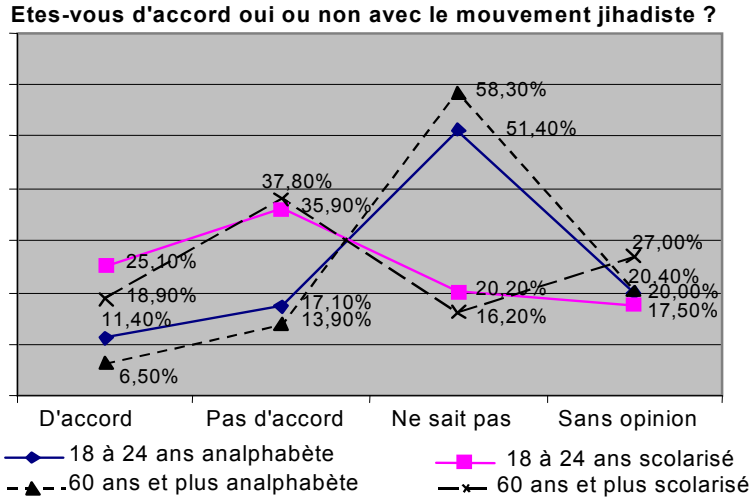
– Un parti politique peut-il prétendre au pouvoir au nom de la religion ? A cette question, 52,2% des enquêtés non scolarisés et 33,6% des scolarisés d'entre eux, parmi les jeunes de 18-24 ans, 52,8% du premier groupe et 21,6% du second parmi les 60 ans et plus, choisissent la réponse « indifférent ». La réponse est « non » pour 55,2% des enquêtés du premier groupe et 36,2% du second chez les jeunes de 18-24 ans et « oui » pour successivement 10,3% et 7,2%. Chez les seniors de 60 ans et plus, 59,5% des enquêtés scolarisés et 35,2% des non scolarisés répondent par « non » contre successivement 16,2% et 4,6% de « oui ».

Figure 42



Les mouvements jihadistes, expression extrémiste et violente de l'islam politique agissant sur le plan international et aussi sur le plan local et national, trouvent, comme nous l'avons vu, un écho positif relativement important auprès de la jeunesse marocaine ; écho davantage affirmé par la population scolarisée des jeunes et des seniors. Le taux de réponses « ne sait pas» et « sans opinion» est là aussi beaucoup plus élevé chez les personnes non scolarisées que chez les scolarisées d'entre elles (51,4% de « ne sait pas » et 20% de « sans opinion » chez les personnes non scolarisées et 20,2% et 17,5% chez les personnes scolarisées parmi les jeunes de 18-24 ans). En revanche, le taux aussi bien d'adhésion que de désapprobation sont beaucoup plus élevés chez les personnes scolarisées que chez les non scolarisées d'entre elles. 25,1% des jeunes scolarisés de 18-24 ans sont d'accord et 35,9% sont en désaccord avec le mouvement jihadiste contre respectivement seulement 11,4% et 17,1% chez les non scolarisés d'entre eux. Chez les 60 ans et plus, 18,9% des enquêtés scolarisés et 6,5% des non scolarisés sont d'accord avec le mouvement jihadiste contre 37,8% des scolarisés et 13,9% des non scolarisés qui sont en désaccord avec lui.

Figure 43



Conclusion

Les sociologues des religions dans les sociétés chrétiennes catholiques ou protestantes ont, dans leur ensemble, conclu au déclin de la foi héritée et du complexe indissociable de la croyance et de la pratique qui fonde l'identité chrétienne chez les jeunes générations occidentales. Ce qui subsiste, en revanche, chez une partie de cette jeunesse c'est « une sorte de religiosité flottante qui peut s'actualiser dans telle ou telle pratique occasionnelle ou dans tel ou tel groupe éphémère » (Galland, 1991 : 171). La sécularisation, déjà séculaire, des sociétés occidentales est un processus qui s'auto-entretient à travers les générations dans ces sociétés. Chez la jeunesse des sociétés musulmanes, c'est au contraire, l'affirmation du socle orthodoxe des croyances et des pratiques de l'islam qui se consolide davantage. Notre étude souligne que la religiosité des jeunes musulmans marocains est très affirmée et que les jeunes sont aujourd'hui, à cet égard, certainement plus pratiquants que la jeunesse d'hier. Si les vieux de nos jours ne sont pas plus pratiquants que les vieux du passé, les jeunes d'aujourd'hui sont, en revanche, plus pratiquants que ceux d'hier. Le déclin de la religiosité héritée, d'un côté, et la consolidation de la religion traditionnelle, de l'autre côté, ne sont pas en eux-mêmes des faits religieux qui découleraient d'identités religieuses différentes, mais de faits sociaux liés aux natures des sociétés concernées et à leurs évolutions historiques. A ce propos, la forte intégration religieuse des jeunes générations ou, au contraire, la faiblesse de cette

intégration, s'expliquent, en grande partie, par la transmission ou la non transmission familiale. Selon une enquête faite en France en 1990, 45% des français des 18-26 ans déclaraient ne pas avoir été élevés religieusement contre seulement 29% de l'ensemble des français qui le furent. « Le déclin de l'emprise religieuse à chaque nouvelle génération contribue, comme le constate Olivier Galland, à limiter la diffusion des valeurs et des croyances religieuses d'une génération à l'autre. » En effet, un des aspects majeurs des rapports de génération est le processus par lequel des biens et des valeurs se transmettent des parents aux enfants. L'identification de l'enfant ou de l'adolescent à un groupe d'appartenance, à ses normes et à ses valeurs, en somme à la culture du groupe, est un élément capital du processus d'insertion sociale. Cette transmission culturelle est des plus efficaces dans le domaine religieux. Sur ce plan, le travail inconscient d'inculcation et d'assimilation et le travail conscient de socialisation et d'éducation d'un capital religieux peut contribuer largement à la constitution et à la reproduction d'un « ethos » religieux profondément incorporé. L'impact religieux de la famille, tel que le montre notre enquête, est très important dans la société marocaine. En effet, 65% des enquêtés déclarent avoir été influencés par le milieu familial. Ils sont 78,6% chez les 60 ans et plus contre 61,4% chez les 18-24 ans. Le père apparaît comme l'agent principal de cette socialisation religieuse. La mère est aussi un agent de socialisation religieuse au sein de la famille, quoique dans une moindre mesure que le père. L'influence religieuse de la famille est également manifeste à travers la question du voile. La famille vient en tête des agents d'influence en faveur du port du voile et par rapport à toutes les catégories d'âge. Le rôle de la mère, comme celui du père sont à ce propos équivalents et prépondérants.

Cette socialisation et cette transmission de la religiosité si marquées au sein de la famille marocaine s'intègrent, d'autre part, dans un processus global aussi affirmé d'insertion religieuse où agissent également les groupes de paires, l'école et les médias.

Il y a une idée très répandue non seulement par les médias mais également dans de nombreux écrits sur l'islam qui attribue le regain de religiosité dans les sociétés musulmanes aux jeunes générations. La présente étude révèle que l'affirmation des valeurs et des pratiques religieuses est un phénomène général qui concerne toutes les catégories ; les catégories d'âge comme les catégories socioéconomiques. La religion s'affirme dans tous les milieux sociaux et pour toutes les catégories d'âge.

L'identité musulmane est l'identité dominante de la population enquêtée, chez les jeunes comme chez les moins jeunes. La majorité des Marocains se définissent d'abord comme musulmans, et seulement ensuite comme Marocains.

La majorité des Marocains considèrent la religion musulmane comme une religion supérieure et générale valable en tout temps et en tout lieu. Les musulmans qu'ils soient théologiens ou adeptes ont toujours donné cette définition à l'islam. La sécularisation incontestable des sociétés musulmanes n'a pas modifié cette conception des musulmans de leur religion. La naissance et le développement des courants islamistes dans ces sociétés l'ont, au contraire, bien renforcé en lui donnant une expression politique portée par tous les mouvements fondamentalistes. 66% des enquêtés pensent que dans l'islam, il y a solution à tout contre seulement 5,8% qui pensent le contraire, alors que 20,9% des enquêtés déclarent ne pas savoir et 6,9% n'ont pas d'opinion. Les différences entre les catégories d'âge à ce propos existent mais elles ne sont pas grandes : 71% de « oui » chez les 60 ans et plus contre 63,1% chez les 18-24 ans. Il y a dans l'islam une solution aux questions politiques estime la majorité de la population qui voit qu'en islam il y a solution à tout : 84,3% des 18-24 et 92,2% des 60 ans et plus.

La religiosité de la population de l'enquête apparaît essentiellement comme un héritage culturel reproduit à travers les âges. La méconnaissance de certaines données du dogme et de l'histoire de l'islam est ici frappante, non seulement par son ampleur, mais également par son caractère général qui concerne tous les âges. Les écarts entre les plus jeunes et les plus vieux quant à cette connaissance restent très modestes. L'écart est surtout significatif entre les enquêtés scolarisés et les non scolarisés d'entre eux, parmi les jeunes comme parmi les moins jeunes.

La majorité de la population enquêtée dispose chez elle du texte coranique, mais seule une infime minorité de 1,4% le mémorisent en entier, 5,6% en mémorisent quelques *ahzâb* et 82,1% en mémorisent seulement quelques sourates. 11% de la population déclarent n'en mémoriser aucune partie, dont 10,6% des 18-24ans et 12,5% des 60 ans et plus.

L'évolution des attitudes religieuses de la jeunesse qu'on peut constater dans la société marocaine comme les différences qui peuvent se manifester entre les jeunes et les seniors dans ce domaine peuvent relever d'un effet d'âge ou de génération, d'un effet de période ou encore d'une combinaison des trois facteurs à la fois.

La jeunesse marocaine d'aujourd'hui est sur le plan religieux, aussi pratiquante que les catégories d'âge avancé. Elle est, en revanche, plus pratiquante que la jeunesse marocaine d'hier. L'âge biologique ne peut pas fournir la clef de compréhension de ce phénomène puisque l'âge précoce est plutôt associé à la non observance des pratiques religieuses. L'effet de génération et l'effet de période sont, en revanche, plus appropriés pour éclairer ce regain de religiosité dans les sociétés musulmanes notamment au Maroc où la religiosité est aujourd'hui très marquée et la pratique plus observée. Cette revivification de la religiosité est certainement en rapport avec la conjoncture politique du temps présent. Ce rapport entre le fait politique et le fait religieux a déjà été constaté partout dans le monde de l'Islam aux différents moments d'effervescence politique. L'effervescence religieuse et l'effervescence politique dans le monde de l'Islam se sont toujours avérées comme les deux faces de la même pièce surtout dans les moments de la confrontation avec l'étranger non musulman.

Tous les indices de la pratique religieuse croissent avec le vieillissement (Stoetzel, 1983). C'est un constat fait par les sociologues des religions ailleurs, dans d'autres sociétés où d'autres religions que l'islam sont présentes, constat confirmé par les résultats de la présente enquête. De la même manière, le dogmatisme et la rigueur religieuse augmentent avec l'âge et l'enquête le confirme également. Les jeunes Marocains sont certes pratiquants mais moins que les catégories d'âge plus avancé. Les jeunes sont aussi les plus irréguliers dans leur pratique religieuse ; une telle irrégularité diminue avec l'avancée en âge. Les jeunes sont aussi la catégorie qui renonce le plus à la pratique religieuse ; avec l'âge, on devient aussi plus appliqué en matière de pratique religieuse. L'intensité religieuse (les prières et les jeûnes surérogatoires notamment) et la pratique collective se confirment également avec le déroulement des cycles de l'âge. Les personnes les plus âgées sont plus impliquées dans l'action prédicatrice que les jeunes gens. Elles le sont aussi pour le port du voile par la femme, pour la polygamie, contre la mixité des sexes comme pour considérer comme juste la répartition inégale de l'héritage entre les deux sexes. De même les jeunes sont moins orthodoxes et plus tolérants que les générations d'âge avancé, notamment à l'égard des non pratiquants.

La courbe ascendante en fonction de l'avancée en âge constatée au sujet des rites et des dogmes religieux change de direction quand il s'agit d'affirmer la relation entre la politique et la religion. La question du rapport de la politique avec la religion a fait l'objet de plusieurs questions

lors de l'enquête. Le fait marquant à ce propos est le taux très élevé des réponses « ne sait pas » et « indifférents », en particulier chez les catégories des personnes non scolarisées de toutes les classes d'âge.

Par rapport à toutes les questions posées à ce sujet, les jeunes expriment, dans des proportions élevées, comparées aux catégories d'âge avancé, des opinions attribuables aux courants de l'islam politique. L'expression islamiste est une réalité indéniable chez les jeunes scolarisés plutôt que chez les jeunes non scolarisés. Mais, elle n'est pas majoritaire. Cette expression est cependant plus radicale chez une minorité de jeunes. Plus on est jeune, plus on est d'accord avec les mouvements jihadistes. Ainsi sont d'accord avec les mouvements jihadistes, 21,8% des 18-24 ans contre seulement 9,7% des 60 et plus. Peut-on conclure que les jeunes sont plus jihadistes que les moins jeunes. Il n'est pas sûr que l'on puisse le faire. Le taux des désaccords augmente lui aussi en descendant dans la hiérarchie des âges : 31,4% chez les 18-24 ans contre 20% chez les 60 ans et plus dont 47,6% répondent « ne sait pas » et 22,1% se disent sans opinion contre 27,6% de « ne sait pas » et 18,1% de « sans opinion » chez les 18-24 ans. Le jihadisme trouve davantage écho auprès de la population scolarisée, chez les jeunes comme chez les seniors. Le taux des réponses « ne sait pas » et « sans opinion » est là aussi beaucoup plus élevé chez les personnes non scolarisées que chez les scolarisées d'entre elles : 51,4% de « ne sait pas » et 20% de « sans opinion » chez les personnes non scolarisées contre 20,2% et 17,5% chez les scolarisées d'entre elles dans la tranche des 18-24 ans. En revanche, les taux d'adhésion et de désapprobation sont beaucoup plus élevés chez les scolarisés que chez les non scolarisés des enquêtés : les jeunes scolarisés de 18-24 ans sont à 25,1% d'accord avec le mouvement jihadiste et à 35,9% en désaccord avec lui ; les jeunes non scolarisés de la même catégorie sont à 11,4% en accord et à 17,1% en désaccord avec lui.

Les livres et les manuels d'apprentissage religieux sont les nouvelles sources d'apprentissage de la religion par les jeunes générations. Les médias sont aussi un nouveau canal de transmission des valeurs religieuses en particulier pour ces jeunes. Les télévisions nationales, les chaînes généralistes orientales et les télévisions religieuses satellitaires sont citées comme des sources de savoir religieux en particulier par les jeunes qui privilégient les chaînes religieuses thématiques satellitaires au détriment des chaînes de télévision nationales. Les chaînes satellitaires orientales spécialisées dans la prédication religieuse sont ainsi citées comme une source d'information religieuse par 68,6% des 18-24 ans

contre seulement 40% chez les 60 ans et plus. La cassette audio apparaît comme une nouvelle source d'information religieuse (11,9%). Elle l'est en particulier pour les plus jeunes générations. C'est également le cas de la vidéo et du DVD et du VCD. L'Internet apparaît également comme nouveau media d'information religieuse chez les plus jeunes générations.

Chapitre III
Religiosité au féminin
Mohamed Tozy

Introduction

Le choix de consacrer un chapitre à la religiosité au féminin n'est pas une simple concession à un effet de mode des « *gender studies* ». Il procède d'un désir de mettre à l'épreuve certains stéréotypes, dont les plus courants décrivent une femme peu pratiquante, plus proche de la magie et du culte des saints que des obligations canoniques, attirée par les hérésies et le côté émotionnel et irrationnel de la religion. Une telle femme, plutôt conservatrice, reproduit la tradition sans en discuter les fondements et refuse les innovations dans un souci de maintien du système des croyances et de sa reproduction à l'identique.

Ce choix permet aussi d'interroger une tradition de sociologie religieuse, bien assise, qui a élaboré un paradigme particulier du rapport de la femme à la religion (Argyle, Hallahmi, 1975). Certes les rares enquêtes consacrées à la religiosité féminine se sont plutôt intéressées aux femmes engagées en religion, à travers les ordres religieux féminins (Langlois, 1984) ou à l'islam des femmes mystiques. Les pratiques religieuses ont souvent été abordées à travers les marges des religions : les pratiques magiques, la sorcellerie ou le culte des saints. Les écarts entre femmes et hommes dans ce domaine, selon ces enquêtes, ne concerneraient pas uniquement le type de religiosité affichée, qu'elle soit institutionnelle ou non. L'explication référant à une domination masculine confortée par la division du travail religieux, le haut de la pyramide étant occupé par les hommes et les rôles subalternes étant tenus par les femmes (Bruno Etienne, 1981). Elles se sont aussi intéressées à l'intensité des pratiques religieuses. Dans la plupart des études statistiques sur la religion, les femmes affichent une plus forte religiosité que les hommes. L'analyse de la littérature sur le sujet montre, pour la première fois, que ledit écart est observable dans tous les marqueurs de la religiosité, quelles que soient les conditions socio-économiques des répondants et quelles que soient les époques (Campiche, 1996).

Les analyses de P. Bréchon (Bréchon, 1996) à partir des données de *l'European Values Study* de 1990, effectuée pour la première fois en 1981, font ressortir un écart sensible entre le degré de religiosité des femmes et celui des hommes. Il ne varie pas considérablement ni selon la confession des personnes (protestante ou catholique) ni selon le clivage, entre le nord et le sud de l'Europe, qui recouvre en grande partie la différence confessionnelle entre ces deux parties. Cette différenciation entre le nord de l'Europe et son sud n'affecte pas, en revanche, la

différence entre les sexes : même si les femmes espagnoles sont beaucoup plus nombreuses que les norvégiennes ou les suédoises à assister aux offices religieux, le rapport entre les pourcentages d'hommes et de femmes pratiquants est équivalent dans les trois pays. L'hypothèse explicative de ce phénomène la plus couramment admise par les sociologues des religions consiste à mettre en rapport l'écart entre le degré de religiosité des hommes et des femmes avec les modalités de leur socialisation. D'autres auteurs mettent en doute la pertinence des explications référant au statut de la femme et à l'assignation sociale des rôles et proposent de rapporter les attitudes religieuses des femmes à une sorte d'éthos féminin. Celles-ci concevraient l'attitude religieuse à partir d'un pari pascalien, traduisant une répugnance au risque. L'attitude non religieuse serait pour les femmes une prise de risque inutile (Miller et Hoffman, 1995). Certaines études en sciences des religions montrent que les femmes seraient plus attirées par la religion et le surnaturel que les hommes (Francis, 1997), quels que soient les indicateurs retenus – croyance en Dieu, pratique religieuse, prière, religiosité intérieure, croyance à la vie après la mort, croyances paranormales –, les femmes affichent toujours une plus forte religiosité que les hommes, l'écart moyen inter-sexe étant d'environ 10 %.[26]

Au Maroc, et à part des références indirectement liées à la question de la religiosité féminine, notamment les thèmes associant la femme à la superstition et aux pratiques magiques de la fécondité, les repères à ce propos sont presque inexistants (H. Zirari, 1993 et 1999). Les enquêtes sur les pratiques religieuses soit s'intéressent à certaines catégories de la population comme les jeunes ou les étudiants (Adam, 1962, Tozy, 1984, Bourqia, 2000), soit ne permettent pas, du fait des choix méthodologiques, d'entreprendre une comparaison avec l'enquête en cours (Etienne, Tozy, 1981).

Au delà de la mesure de l'intensité des pratiques religieuses qui devrait au terme de ce travail déboucher sur la construction d'un indice

[26] Roland J. Campiche écrit ceci : « La propension des femmes à marquer un intérêt plus prononcé pour la religion ne peut être réduite à une histoire dépassée. Elle constitue une dimension de la scène socioculturelle contemporaine comme le prouvent les données de l'enquête européenne sur les valeurs. Ces données font ressortir de façon systématique un écart entre femmes et hommes quel que soit le pays considéré et surtout quel que soit l'attitude ou le comportement pris en compte. L'universalité du constat qui s'avère indépendant de la tradition religieuse (confessionnelle) dans laquelle s'inscrit chaque pays tend à se cristalliser… Confrontée à l'épreuve de la comparaison dans le temps, cette loi résiste. » *Op.cit.* p. 75.

d'intensité et sur une typologie des pratiquants, notre objectif consiste à vérifier certaines observations empiriques qualitatives relatives à l'évolution de la religiosité au Maroc. Nous avions, en effet, dans d'autres travaux, souligné que l'observateur attentif des changements sociaux et culturels survenus dans la société marocaine durant les cinquante dernières années ne pouvait pas s'empêcher d'observer les prémices d'une mutation en cours du rapport à la religion. Il s'agit de l'hypothèse de la sécularisation, esquissée par J. Berque, (Berque 1962, pp. 69-71) mais que Mohamed Al Hajjoui et Mokhtar Soussi ont retenue, de manière intuitive, entre les deux Guerres et juste après l'indépendance. Le duel entre deux mentalités, deux modes de pensée, deux systèmes de valeurs, moderne et traditionnel, a tourné à l'avantage du second. Certes, ce développement s'est fait alors même que les résistances, par le biais de l'identité et de la sacralisation de la tradition, se font de plus en plus fortes au niveau du discours.

L'hypothèse de la sécularisation n'implique pas un désenchantement du monde, encore moins une disparition, voire un déclin, de la religion, mais plutôt son redéploiement dans des lieux inhabituels qu'il importe de situer et d'analyser. Elle implique surtout une réinterprétation du religieux dans le cadre d'une nouvelle hiérarchie des valeurs et des priorités. Le salut délimitant l'horizon à atteindre et les modalités de sa réalisation emprunte les canons d'une nouvelle religiosité plus rationalisée.

Les cheminements de la modernité forcée, qui sert de cadre à la sécularisation, ont tantôt pris la voie des changements brutaux et violents, à l'image du colonialisme et de son successeur direct, l'Etat marocain, tantôt épousé un processus de diffusion par capillarité et mimétisme, voire une stratégie de survie, portée par des acteurs qui pensaient défendre une tradition pérenne. Le nationalisme avait déjà fait preuve de dédoublement des termes de son langage sans tromper pour autant totalement son monde. L'islam nationaliste, qui a été puisé davantage dans le livre que dans la tradition orale, a porté une nouvelle génération au pouvoir, laquelle tenait un discours désenchanté, tout en s'appuyant sur une lecture rationaliste de la religion. Depuis lors, la sécularisation s'est mise en marche et la cohabitation, pour un temps, de la *oumma* et du *watane*, du sultan et du *malik*, du citoyen et du *ra'ya*, du *tarbouch* et du turban renvoyait plus à des jeux de mots et de scènes qu'à de la substance. La religion, qui a été revendiquée à tout bout de champ, n'allait plus rythmer ni le temps, ni la vie. Elle est obligée, comme les hommes de religion de composer avec une nouvelle temporalité

conquérante. Un nouvel espace-temps intervient avec force, celui de l'Etat territorialisé, servi par un islam jacobin dont les atours sont définis par la raison d'Etat.

La mosquée, jadis au centre de la cité, se déplace vers sa périphérie au profit du siège de la province, du lycée ou de l'université. Entre la religion d'Etat et la religiosité des croyants l'espace intermédiaire n'est plus rempli que par des clercs autorisés, encadrés par des règles prédéfinies, l'initiative communautaire n'opérant que dans les marges rurales. Il serait superflu de faire l'inventaire des pratiques associées à l'islam authentique et des innovations combattues qui en ont triomphé en cinquante ans : victoire de la coupe frisée sur *lgarne* (coiffure crâne rasé avec une queue de cheval), de la djellaba de Tétouan sur le *haïk* (tissu blanc en coton ou en laine fine qui couvre la femme), de la babouche sur la chaussure, du plastic sur le doum et l'osier ; du cinéma égyptien, de la fréquentation des cafés. Le repli, voire la disparition, du mode de vie agraire pour laisser place à de nouveaux modes de vie urbain, industriel et sécularisé a bouleversé le sens des choses et le destin des personnes sans pour autant aboutir à un monde totalement désenchanté.

Le jeu des combinaisons de mots et de comportements qui incarnent ces deux modes d'organisations sociales est le propre du jeu d'acteurs dans une phase de construction de légitimité pour la conquête du pouvoir. Il donne lieu à une production intense de champs de significations, présentés comme homogènes, voire homothétiques. C'est le cas des associations des concepts de tradition et de religion en opposition avec celles des concepts de modernité/laïcité et de démocratie. La culture traditionnelle est le plus souvent présentée comme un système de valeurs, de normes et de croyances plus homogène que ne le serait la culture moderne. Celle-ci serait caractérisée par l'hétérogénéité, la multiplicité des valeurs et des choix culturels offerts aux individus. La sortie de cette dualité, que l'historicité du vécu disqualifie, est très difficile. Les sciences sociales ont très peu d'outils pour interpréter les associations paradoxales, la revendication de la tradition au travers de comportements construits sur un système de valeurs modernes ou l'inverse. Les exemples à ce propos sont nombreux : le port du *hijâb* par des jeunes cadres individués, la dissociation de la technologie et des valeurs… Les modes d'interprétation de cette sortie d'une dualité sécurisante renvoient à des explications en termes de bricolage après l'avoir été en termes d'aliénation. Une personne a la possibilité, en raison des contextes sociaux différents où elle agit, d'adopter des valeurs différentes, voire opposées. Ceci contraste avec la vision d'une société traditionnelle que

l'on présente avec nostalgie comme disposant de normes et de valeurs plus cohérentes, où les modèles alternatifs de conduite sont limités et où l'attachement à la tradition est généralement valorisé. Actuellement, ce qui est des fois remis en cause, ce n'est pas la tradition en tant que telle mais tel ou tel élément traditionnel. L'évaluation se fait selon divers critères. Certaines traditions sont bannies parce que jugées hétérodoxes, d'autres sont rejetées au nom de la science et du progrès. Cependant, la position la plus fréquente vise à combiner la tradition et la modernité. Ceci est valable pour plusieurs domaines aussi divers que le politique, le festif, le vestimentaire, le culinaire, l'architecture, l'ameublement, etc. Le problème se pose lorsque l'on dépasse le niveau général du principe pour traiter de questions particulières. L'enquête sur les valeurs qui vient d'être réalisée dans le cadre de ce travail, confirme à la fois le malaise qu'éprouvent les sciences sociales quant à l'interprétation de ces changements paradoxaux, mais en même temps, la normalité et la banalité de la société marocaine au regard des comparaisons avec d'autres sociétés où ces processus sont très avancés. La question qu'on se pose est de savoir si les indicateurs d'une sécularisation, qu'on croit bien avancée au niveau des pratiques, sont convergents et s'ils permettent de confirmer une telle évolution et ce tout en notant le décalage existant entre le discours des élites sur la tradition et le comportement des acteurs.

Dans ce travail axé sur la religiosité féminine, il sera question de cinq dimensions renvoyant à des pratiques religieuses (prières, jeûne), à la connaissance du religieux, aux sources d'information, aux relations de certaines opinions, référant à la politique et la morale, avec le religieux, aux rapports des comportements mondains à la religion et enfin à la place de la religiosité traditionnelle populaire dans le vécu religieux d'aujourd'hui.

Sur un échantillon de 1156 personnes, on a pu interroger 609 femmes. La population féminine et majoritairement jeune ; 54% des personnes interrogées sont âgées de moins de 34 ans et 10% d'entre elles de plus de 60 ans. 47,1% des femmes habitent en ville. Le taux d'analphabétisme est de 51,2%. La catégorie professionnelle la plus importante est celle des femmes au foyer, lesquelles représentent 46,1% de la population féminine enquêtée.

Figure 44

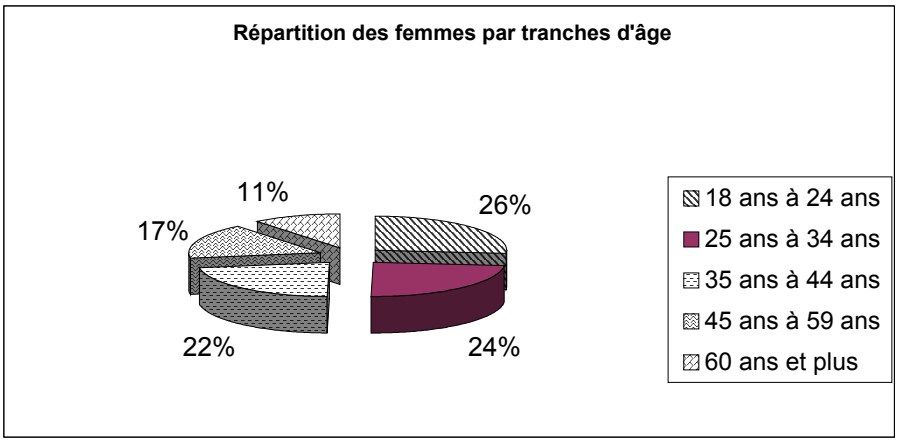


Figure 45

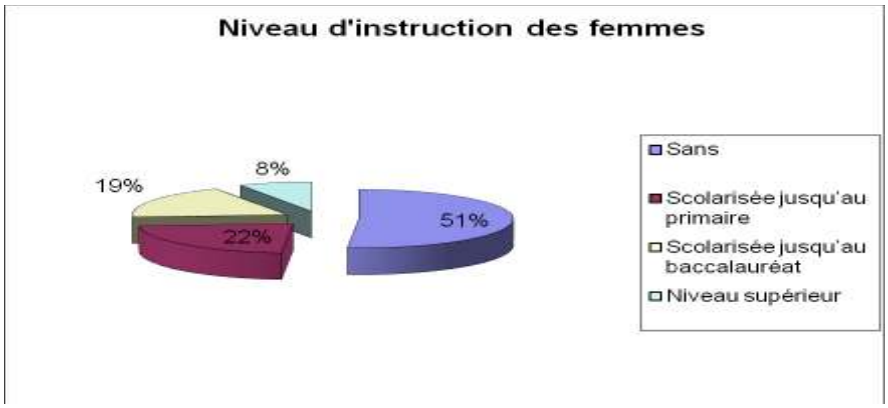


Figure 46

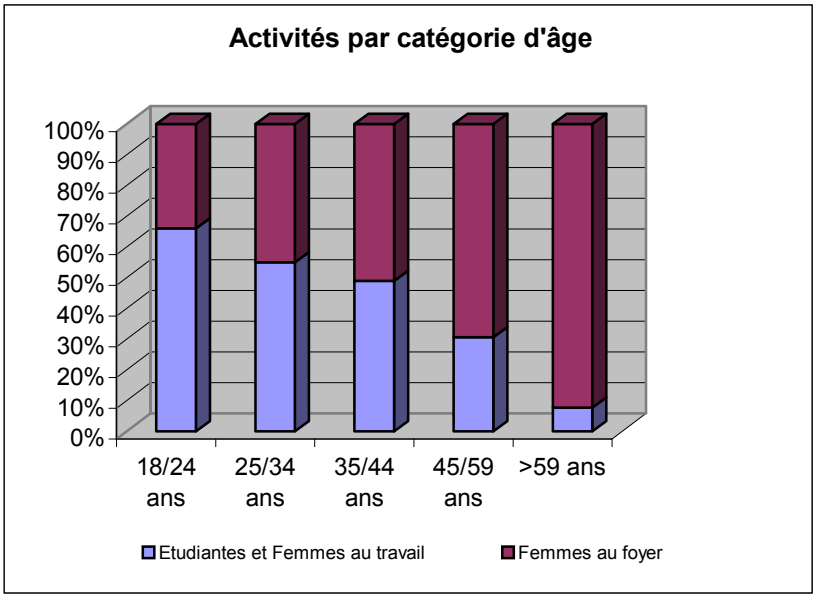
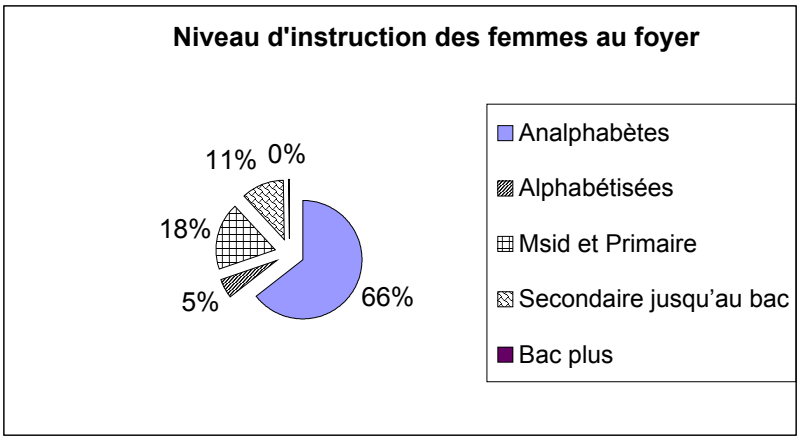


Figure 47



1 – Les pratiques religieuses : obligation canonique et effet de la rationalisation

La Prière

La question que pose la pratique de la prière est assez ardue, voire ambiguë. La prière est normalisée comme étant la plus importante des pratiques religieuses. Les gens déclarent invariablement que l'islam est

d'abord et avant tout la prière ; on dit aussi « gare à ceux qui ne prient pas, ils ne remonteront jamais de l'enfer et ne bénéficieront pas de l'intercession du Prophète Mohamed ». La culture populaire insiste beaucoup sur l'importance de la pratique de la prière, du moins au niveau du discours, car c'est par rapport à cette pratique que l'on observe le plus de décalage entre le discours et la réalité. Les gens ne s'offusquent pas quand, lors d'une rencontre, une partie du groupe se met dans un coin pour prier alors que l'autre partie poursuit la discussion. Dans les petits villages du Haut-Atlas, la surveillance du groupe est plus grande et le détour par la mosquée est une obligation plus sociale que religieuse. Hassan II a introduit la prière dans les écoles et, dans les années quatre-vingt-dix, la prière est devenue l'une des revendications syndicales les plus fortes, notamment pour réclamer des lieux de prière sur les lieux de travail.

La pratique régulière de la prière est un défi difficile à tenir. Il arrive que les gens arrêtent de prier à un moment donné de leur vie et se remettent à le faire plus tard. Le discours populaire juge sévèrement cette catégorie de personnes qui prient par intermittence : « Celui qui prie et s'arrête ne sortira point de l'enfer ».

Nous n'avons pas de référentiel qui puisse permettre de mesurer la progression ou la régression de la pratique de la prière par les femmes Les souvenirs d'enfance nous restituent un comportement discret et qui ne devient généralement visible et affirmé qu'avec l'âge. La connaissance de la prière n'était point obligatoire et les modèles de religiosité exemplaire n'ont été vulgarisés qu'avec la diffusion sur les télévisions du film égyptien *Rabi'a al adawiya*, une figure féminine pieuse exemplaire. Le stéréotype le plus tenace donne à voir « une femme ignorante des choses de la religion, une femme sans cervelle et sans religion qui continue à soutenir le discours machiste ; le *sang* des menstruations et celui des accouchements l'excluant des cercles des pures ». Cette image, entretenue par les clercs les plus conservateurs, est à peine atténuée par une sorte de pensée compatissante qui revendique la pluralité des voies de réalisation de la piété exemplaire. « Mimouna connaît Dieu et Dieu connaît Mimouna », annonce le dicton populaire pour rendre compte de cette effervescence spirituelle qui ne s'encombre pas de formalisme.

Certains écrits ont essayé de développer l'idée d'une « femme des mystiques » opposée à une « femme des f*uqaha* ». Citant à profusion Ibn Arabi, une anthropologue marocaine écrit « la femme séductrice n'est plus source d'insurrection (*fitna*), mais elle est chez les mystiques et

contrairement à certains « fqihs » un exemple à suivre dans l'adoration dévouée et émerveillée « (Naïma Chikhaoui, 1999, p. 33). « Que d'autres que Rabi'a al Adawiiya, parole féminine mystique par excellence, pouvait pousser sa subjectivité au-delà des barrières du social, de la conformité morale. Un « je » capable de rébellion et non de *keyd* (ruse) car amoureux. Il n'est pas étonnant que cette mystique soit considérée comme l'initiatrice de la philosophie et de la doctrine de l'amour divin. Une doctrine qui ne cessera d'être enrichie par d'autres femmes soufies et qui va connaître sa beauté suprême avec Ibn 'Arabi, le théoricien du féminisme créateur. » (Naïma Chikhaoui, 1999, p. 27)

S'il y a une particularité des pratiques féminines de la prière, qui ne reprennent pas les stéréotypes de non-savoir et de crédulité, c'est bien le caractère privé de la prière féminine. En effet, chez la femme, la prière est tournée vers l'intérieur. Les femmes ne la pratiquent pas dans les mosquées. Leur investissement des mosquées, même en petit nombre (7,6% des femmes qui prient), est tout à fait récent et s'observe particulièrement durant les soirées du mois de Ramadan. Dans l'imaginaire populaire, la dispense accordée traditionnellement aux femmes pour fréquenter des lieux publics ne couvrait pas la mosquée. Le Hammam et plus tard le marché ont été jusqu'à une date récente, les seuls lieux autorisés, où une présence féminine, en dehors du cercle des *maharim* (femmes couvertes par la règle de l'inceste), était possible, ce qui ne manquait pas d'entretenir les fantasmes et d'exciter l'imaginaire.

L'architecture des mosquées ne prévoit pas nécessairement une aile féminine. Quand c'est le cas, il s'agit d'une mezzanine en hauteur dérobée au regard des hommes par une séparation en bois *moucharabieh* et ayant un accès séparé. Le paradoxe est que la seule mosquée mixte est celle de la Mecque. La promiscuité entre sexes y est tolérée, notamment après le développement des pèlerinages en couples.

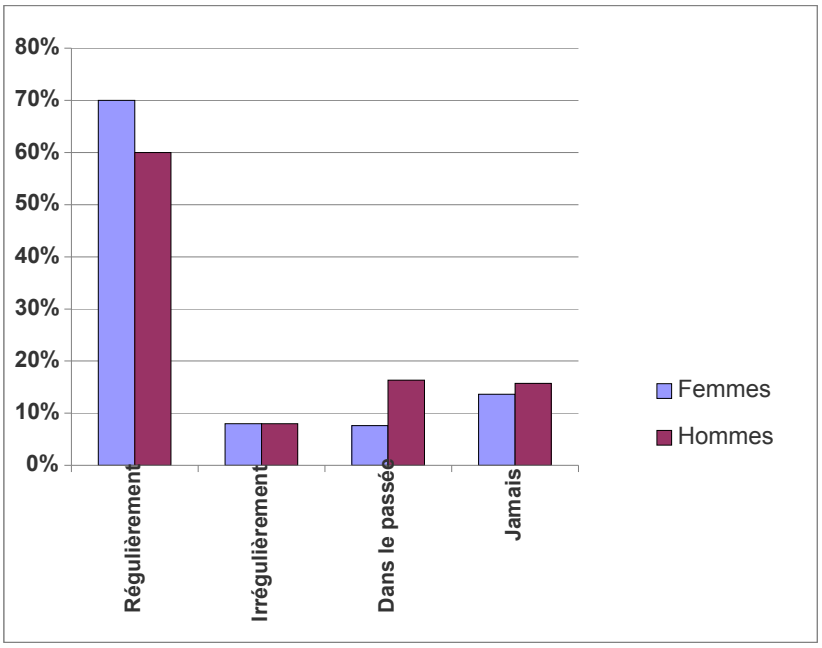
Globalement, les femmes déclarent prier plus que les hommes. Le problème que pose la déclaration par rapport à une question qui renvoie à une norme sociale est le même que pour le jeûne. Ce qui est intéressant, c'est d'observer la différence entre les deux obligations qui renseignent sur leur hiérarchisation. L'autre moyen servant à mesurer l'intensité de la pratique et à repérer la différenciation entre individus, consiste à observer les pratiques surérogatoires. Il s'agit d'obligations facultatives qui informent sur le choix du fidèle à la recherche de la performance spirituelle qui le différencie du commun des croyants.

Tableau 7 :

	Régulièrement	Irrégulièrement	Dans le passé	Jamais	Total
Femmes	70%	8%	7,6%	13,6%	100%
Hommes	60%	8%	16,3%	15,7%	100%
Moyenne	65,7%	8%	11,7%	14,6%	100%
Femmes au foyer	79,4%	7,5%	3,9%	9,3%	

Ce tableau appelle deux remarques : d'un côté, on observe un écart de 10 points entre les hommes et les femmes, ce qui tend à confirmer l'hypothèse du consensualisme ou du conformisme féminin, mais ne permet pas de tirer des conclusions sur l'intensité de la piété ou de la religiosité. De l'autre côté, on peut remarquer que le taux des femmes qui arrêtent de prier est inférieur à celui des hommes dans un rapport de un à deux. Ceci laisse supposer que leur engagement religieux est presque définitif et que la prière est intégrée chez elles dans les automatismes du quotidien, une sorte d'hygiène du corps qui prolonge les obligations naturelles de l'individu. On peut supposer que la femme subit moins les contraintes d'un calendrier imposé par le travail et dispose de plus de flexibilité pour organiser son emploi du temps. D'ailleurs on remarquera que les femmes au foyer, qui représentent 24% de l'échantillon global, enregistrent 20 points de plus que les hommes et presque 15 point au dessus de la moyenne. Moins de 10% des femmes n'ont jamais prié contre presque 14% pour l'ensemble des femmes. Et seuls 3,9% de ces femmes ont prié et arrêté contre une moyenne de 12%.

Figure 48 : Pratiques de la prière



Les prières surérogatoires

L'insistance de l'enquête sur les prières surérogatoires vise à atteindre deux objectifs :

– Il s'agit d'essayer d'introduire une différenciation dans les pratiques religieuses. Une telle différenciation permet de mesurer l'intensité de la pratique qui infèrerait une recherche de la performance religieuse suffisamment distinctive pour que le pratiquant s'estime en mesure d'avoir la préséance sur les autres fidèles. Ceci permet donc de construire une catégorie de pratiquants (très pieux, virtuose selon Weber) par rajout des autres dimensions de la religiosité ou des pratiques sociales à forte coloration religieuse comme, par exemple, le fait de ne pas écouter la musique, de refuser le prêt à intérêt, de lire régulièrement du coran, de refuser la mixité, etc.

– Il s'agit aussi de dissocier ce qui est de l'ordre de la pratique due, et donc inscrite au livre de la dette du croyant et constituant le gage qu'il donne pour appartenir à la communauté des croyants, de ce qui est explicitement choisi et qui relève de l'engagement religieux. Dans la panoplie des prières surérogatoires, on peut distinguer entre les prières en fonction du niveau de difficulté et de l'effort consenti sur le plan

physique et social. Il y a une première catégorie qui comprend des prières proches de la mortification ou du renoncement aux plaisirs de la vie mondaine pendant une séquence de temps ponctuelle qui peut durer d'une semaine à un mois, voire quarante jours – *Al i'tikaf* (retraite dans une mosquée ou dans une zaouïa) – ou encore celles qui exigent un effort physique intensif continu – *al moujahada* (prière intensive continue), *al qyam* (prier toute la nuit). Ces prières, ainsi que celles des matines, renvoient à une culture proche du mysticisme. La deuxième catégorie de prières surérogatoires est constituée de pratiques de bonification des obligations quotidiennes habituelles. Il s'agit des *nawafil*, des prières normalisées et banalisées dans le cadre du parcours de la piété moyenne. Globalement les femmes pratiquent moins les prières surérogatoires que les hommes sur une population qui ne fait généralement pas de façon massive les prières surérogatoires. En effet, un Marocain sur quatre fait la prière du *fajr* à l'heure prescrite régulièrement, et ils sont 40% à s'adonner à cet exercice matinal de temps en temps. Les femmes sont 21% à faire la prière du *fajr*, mais elles ne sont que 2% à fréquenter la mosquée pour y prier à cette heure.

Les *nawafil* sont une catégorie de prières qui viennent s'ajouter aux prières obligatoires, ce sont les trois cycles (*rak'at*) *chafa* et le *watr* qui clôturent la journée. Les rigoristes lestent chaque cycle obligatoire de *nafila* (sing. de *nawafil*) qui est censé faciliter la réception des prières obligatoires par Dieu qui en est le destinataire. Pour m'expliquer la vertu de ces nawafil, mon père les comparait aux timbres et frais de Poste nécessaires à l'envoi du paquet au ciel[27].

Ces prières facultatives n'ont pas la même importance pour les croyants ; les prières du soir sont pratiquement intégrées dans le paquet journalier, 50% des pratiquants déclarent les faire. Les femmes y représentent 43%, soit 13 points de moins que les hommes. Les autres formes de prières surérogatoires requérant un engagement particulier du pratiquant et nécessitant une certaine disponibilité à une pratique intense sont globalement faiblement pratiquées. La pratique d'*Al qyam* – presque institutionnalisé par les adeptes de l'association islamiste du Cheikh Yacine Al adl wa al ihssane tous les jeudis et consistant en une veillée de prière toute la nuit – n'est suivie que par 4,3% des enquêtés. Les différences à ce propos entre les femmes et les hommes ne sont pas significatives. *Al i'tikaf* représente une autre pratique plus intense qui consiste à s'isoler en groupe pendant quelques jours, de préférence dans

[27] D'autres prières sont considérées *nawafil* comme la prière du salut de la mosquée.

une mosquée, dans une zaouïa ou dans un lieu retiré. Certains pèlerins la pratiquent à la Mecque ou à Médine, en dehors du *Hadj*. Il n'y a pratiquement pas de femmes ayant déclaré avoir pratiqué *Al i'tikaf*.

Un autre aspect singularise la pratique féminine de la prière, il s'agit de la non-fréquentation de la mosquée. Comme on l'a rappelé plus haut, on ne dispose pas de données de référence pour comparer la situation actuelle à des situations antérieures. Aujourd'hui, la différence entre les pratiques féminines et les pratiques masculines est très nette, puisque moins de 2% des femmes fréquentent régulièrement la mosquée alors qu'ils sont 16% parmi les hommes à le faire ; 78% des femmes n'ont jamais fréquenté la mosquée contre à peine 10% pour les hommes. La mosquée est par conséquent, un espace public habituellement inaccessible aux femmes. L'engouement de nos jours de femmes citadines pour la fréquentation de certaines mosquées où officient des stars de la psalmodie est un phénomène tout à fait récent. Lors de l'inauguration de la mosquée Hassan II, le fait qu'une femme ait été conviée pour y déclamer un poème devant le Roi, a été en, son temps, considéré comme une révolution. Depuis, la mezzanine réservée aux femmes, décorée en moucharabieh dans les grandes mosquées historiques ou, à défaut, l'espace contigu à la mosquée et dérobé au regard des curieux par un voile tendu, sont devenus trop exigus pour répondre à l'affluence féminine. Durant la "Nuit du destin" où la sortie en famille et la tournée des mosquées de la ville est devenue une pratique festive et spirituelle très prisée, les mosquées n'arrivent plus à contenir les foules féminines ; 50% des femmes et 83% des hommes la célèbrent régulièrement et 44% des femmes fréquentent la mosquée pour les prières de *tarawih* durant tout le mois de ramadan, alors que les hommes sont 64% à le faire.

La démarcation par rapport à la piété « normale » peut se faire à travers le choix du costume ou de la posture du prieur, largement pénétrée par le standard oriental, y compris chez les femmes. Une femme sur deux, pense que la posture mains sur la poitrine est la plus conforme à la tradition, alors que la posture locale promue au rang d'indicateur de la marocanité de l'islam, au même titre que les sept lectures fixant la façon marocaine de déclamer les sourates, ne recueille que 10% d'avis favorables, cinq points de moins que chez les hommes. Elle se fait aussi par le choix du mode collectif ou solitaire de la prière. Dans la comptabilité très serrée que tiennent les croyants de leur relation à Dieu, la rétribution d'une prière collective dépasse largement la prière faite en solo, y compris chez soi. Les islamistes en font un marqueur

d'engagement et de discipline, voire de prise en main du foyer ou du groupe quand il s'agit du lieu de travail. 73% des femmes n'ont jamais prié collectivement chez elles, alors qu'ils ne sont que 62% dans la même situation parmi les hommes.

Figure 49

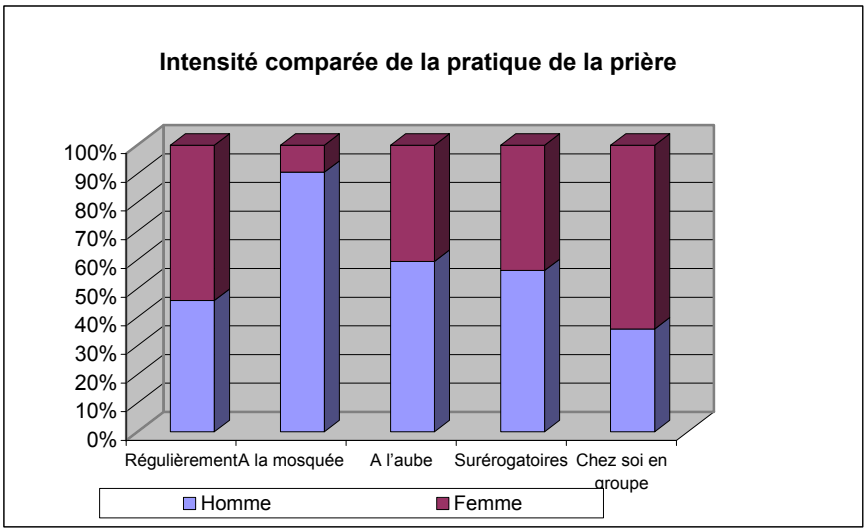
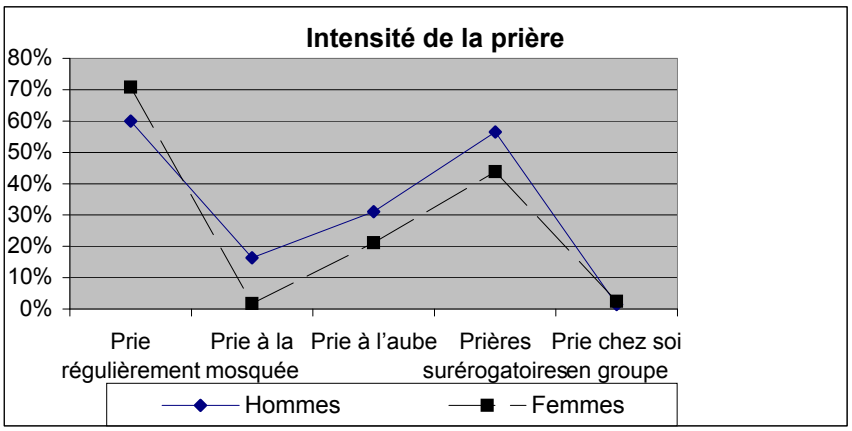


Figure 50



Le jeûne

Le mois de ramadan, qui est le mois du jeûne, peut être difficilement circonscrit à la dimension d'un phénomène religieux. Il s'agit d'un fait social total qui constitue une parenthèse dans le

calendrier annuel. La pratique du jeûne est tellement normative qu'on n'a pas osé l'inscrire directement comme une question à poser. Il nous a semblé risqué de demander aux Marocains s'ils jeûnaient ou non, tellement le jeûne est considéré comme le marqueur essentiel de l'islamité. 59,9% des répondants ne considèrent pas comme musulman un coreligionnaire qui ne fait pas le jeûne contre 27,9% qui pensent le contraire ; 44,1% d'entre eux pensent que le fait de ne pas jeûner est la pire des transgressions. Et qu'il faut punir le pécheur jusqu'à ce qu'il revienne au droit chemin. Ainsi, l'attitude des autorités publiques consistant à considérer le jeûne du ramadan comme allant de soi et sa rupture en public comme une atteinte à l'ordre public trouve son écho chez la majorité des enquêtés, y compris dans notre propre choix de ne pas poser la question frontalement et de nous contenter de la mesure de l'intensité du jeûne surérogatoire. Mais la pression exercée par la société et par le pouvoir n'explique qu'en partie cette attitude à l'égard du jeûne. Quand la revue *TelQuel* a consacré en 2006 un dossier au dédoublement du comportement des croyants durant le mois de Ramadan et a décrit finement la double vie pieuse et grivoise du Marocain moyen, la réaction du journal islamiste du MUR *at-tajdid* ne s'est pas fait attendre. Elle a été plus violente que celles adoptées par rapport à d'autres dossiers comme celui consacré au *hijâb*.

Les possibilités légales de rompre le jeûne par les croyants durant le voyage, lors d'une maladie ou encore durant les menstruations des femmes sont réinterprétées dans le sens de la rigueur et d'une sorte de puritanisme sélectif. 95% des enquêtés, aussi bien femmes qu'hommes, pensent qu'il est possible de rompre le jeûne en cas de maladie, le fait de voyager qui était pourtant présenté comme une excuse légale pour rompre le jeûne n'est envisagé que par 23% des femmes et 30% des hommes. La soif, la pénibilité du travail, la préparation des examens qui auraient pu, par le moyen de l'analogie malikite, permettre de reporter le jeûne ou de le compenser, ne constituent pas des excuses acceptables pour l'écrasante majorité des femmes mais aussi des hommes. A chaque fois les femmes sont plus rigoristes que les hommes ; plus de 98% d'entre elles considèrent que le travail pénible n'autorise pas la rupture du jeûne, encore moins la soif ou la préparation des examens.

L'importance du mois de ramadan s'affiche lorsqu'il s'agit d'accepter ou de ne pas accepter la transgression commise par l'autre qu'il soit proche parent ou simple compatriote. 47% des femmes pensent qu'une personne qui rompt le jeûne doit se cacher pour manger. On est loin d'une demande de discrétion par respect des jeûneurs, mais d'un

véritable ostracisme. Deux fois plus de femmes et d'hommes considèrent qu'il est plus grave de rompre le jeûne que de ne pas prier et 40% d'entre eux classent le jeûne en premier alors qu'ils ne sont que 19% à le faire pour la prière.

Le puritanisme des femmes va au delà d'une piété introvertie, il touche à la condamnation de l'autre. En effet, 64% des femmes, contre seulement 54% des hommes, considèrent qu'une personne qui rompt le jeûne n'est pas musulmane. Ils ne sont qu'une femme sur quatre et un homme sur trois à penser le contraire. Cette attitude d'ostracisme est à nuancer lorsqu'on évoque les possibilités de répression sociale. Elles sont quand même 40% à penser qu'il faut punir le pécheur jusqu'à ce qu'il revienne à la bonne pratique, le même pourcentage de femmes pense néanmoins que la personne est libre de faire ce qu'elle veut.

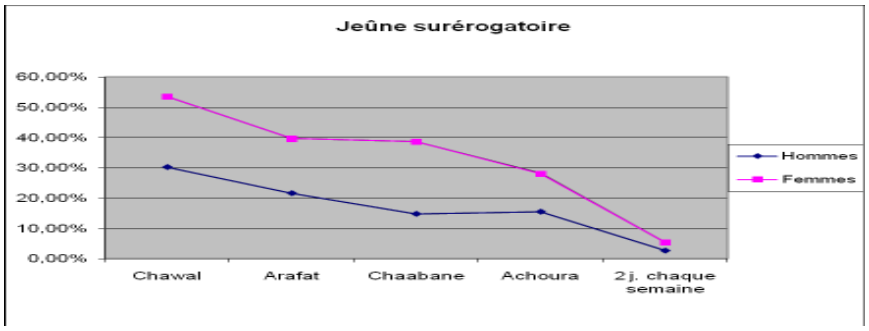
Le rapport particulier au jeûne de ramadan transparaît à propos du degré de tolérance envers sa propre progéniture. Si, moins de 1% des femmes consentiraient à préparer le repas à leurs enfants non jeûneurs et seulement 11% accepteraient qu'ils le préparent eux-mêmes à la maison pendant le mois de ramadan, 70% d'entre elles refusent toute idée de complicité active ou passive avec leurs propres enfants. Une lectrice d'un journal s'est faite l'écho de cette difficulté à accepter la liberté de conscience lorsqu'il s'agit du jeûne de ramadan. Répondant à une lectrice qui écrivait dans un numéro antérieur (*TelQuel* numéro 243) qu'elle n'aimait pas le ramadan, un lecteur de *TelQuel* qu'on ne peut probablement pas assimiler à un islamiste écrit ceci :

« En réponse au courrier d'une lectrice non musulmane et anonyme, qui a affirmé ne pas aimer le ramadan pour différentes raisons (TelQuel n° 243), j'aimerais répondre d'abord par une question. Peut-on généraliser en se basant sur un cas ? Certainement pas. Ensuite, je dirais qu'à Rome, il faut vivre comme les Romains. Que demande cette dame ? Doit-on arrêter de jeûner pour lui faire plaisir ? Si elle n'aime pas le ramadan, c'est son problème. Elle n'a qu'à programmer ses vacances et quitter le Maroc chaque ramadan ! Comme le font d'ailleurs beaucoup de Marocains qui "mangent le ramadan". Je ne suis pas raciste, mais je défends ma culture, mon identité et ma religion. Je vous rappelle que nous vivons dans un Etat dont la Constitution précise que la religion est l'Islam, tout en garantissant le respect et l'exercice des autres cultes ! J'aurais aimé savoir si cette dame paie correctement sa femme de ménage, son chauffeur, son gardien. Les a-t-elle déclarés à la CNSS ? Car je connais plusieurs européens qui adorent les bienfaits de l'économie

souterraine ! Malheureusement, cette dame n'a pas vu les bonnes choses. Elle râle parce que ses enfants n'ont pas pu avoir une glace ! » *(TelQuel, n° 245*)

Les données confirment cette intolérance particulière attachée à ramadan, 9% des femmes et 15% des hommes pensent que les restaurants peuvent rester ouverts durant la journée pendant le mois de ramadan. L'écrasante majorité, soit 84% des femmes, est pour la fermeture de toutes les gargotes et restaurants. Lorsqu'on évoque avec les enquêtés l'hypothèse de la présence d'étrangers non musulmans et du besoin de garder ouverts les restaurants, les refus sont moins spectaculaires mais restent très élevés pour un pays qui aspire à accueillir 10 millions de touristes et à servir de terre d'asile pour les nouveaux retraités européens en quête de soleil. Une femme sur deux leur refuse le privilège de se restaurer dans des lieux publics, alors que seul un homme sur trois partage cet avis.

Figure : 51



2– Connaissance du religieux

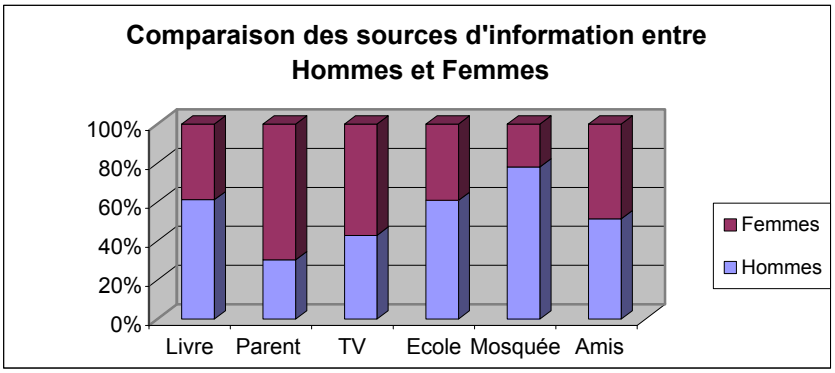
On a cherché dans ce travail à vérifier l'hypothèse suivante : les femmes sont relativement moins admises dans la sphère publique de l'expression religieuse, elles fréquentent les mosquées moins que les hommes, elles sont relativement moins alphabétisées et par conséquent accèdent moins facilement à l'information religieuse véhiculée par les livres. L'investissement en termes de socialisation des femmes serait moins soutenu et, par conséquent, elles devraient en principe être relativement moins au fait des questions religieuses et moins capables de formuler des avis tranchés sur des questions d'opinion concernant les activités du dehors, notamment les relations entre religion et politique. La première observation qui permet de nuancer ces propos tenus précédemment à titre d'hypothèse, est que

les femmes ne présentent pas les mêmes déficits de connaissance partout. Les femmes représentent une bonne partie de la catégorie qui n'arrive pas à formuler des opinions sur tout. Leur positionnement est sélectif et est lié à plusieurs variables, notamment, celle de la possibilité ou non pour elles d'avoir accès à l'espace public.

Tableau 8 : Les sources d'information religieuse

Sources d'information	Livre	Parents	Télévision	Ecole	Mosquée	Pairs et amis
Hommes	18,9%	6,8 %	29,4%	2,8%	39,8%	24,4%
Femmes	12,0%	15,6%	39,2%	1,8%	11,2%	23,2%

Figure 52



Les femmes : pour ou contre une sécularisation

Quelle influence exercent les croyances religieuses mais aussi les prescriptions religieuses sur le comportement mondain et les pratiques économiques de tous les jours ? L'islam se présente dans le discours idéologique de ses clercs les plus modérés comme une religion qui régit les pratiques rituelles autant que les relations commerciales (*mou'amalat*) des répondants. Cette problématique concernant le rapport au licite et à l'illicite et la gestion de la contrainte que représentent les interdits explicites portant sur certains types de transactions dans une économie monétarisée a été approchée dans ce travail à partir d'une batterie de questions sur l'usage du prêt à intérêt et le recours à la banque. Le niveau de bancarisation des femmes est inférieur à celui des hommes de 12 points. Sur une moyenne de 13%, les femmes représentent 8% contre 20% pour les hommes ; elles sont 48% à penser que le prêt à intérêt était *haram*, six points de moins que les hommes qui sont 52% à être du même

avis. Par contre, 39% des femmes ne savent pas si le prêt à intérêt était licite ou illicite.

Comment peut-on lire ce résultat ? Que signifie la réponse « je ne sais pas » ? S'agit-il d'une ignorance ou d'une hésitation par rapport à une question controversée ? En tout cas, la plupart des résultats tendent à confirmer notre constat sur l'inégalité des déficits en matière de connaissances entre les hommes et les femmes mais permettent aussi de le nuancer.

Les femmes montrent une certaine faiblesse par rapport aux hommes sur les connaissances religieuses proches de la théologie ou de l'histoire de l'islam, enseignées à l'école, ainsi que sur des questions d'opinion qui obligent les enquêtées à s'abstenir de répondre dans la mesure où elles n'arrivent pas à prendre position et à exprimer un point de vue. Dans le domaine des connaissances théologiques, une moyenne de 73% des enquêtés ne connaît aucun des quatre rites orthodoxes. Cette méconnaissance est particulièrement accusée chez les femmes, 25 points les séparent des hommes. Sur les 26% des enquêtés qui disent connaître les quatre rites, 62% arrivent à tous les citer, soit 16% du total des enquêtés. A ce niveau, la différence entre les hommes et les femmes est insignifiante. Le même déficit est constaté à propos des connaissances historiques de l'épopée constitutive de l'imaginaire islamique, et même islamiste, l'âge d'or des débuts de l'Islam. 60% des enquêtés ne connaissent pas les quatre khalifes ; seule une femme sur quatre, contre un homme sur deux, affirme les connaître.

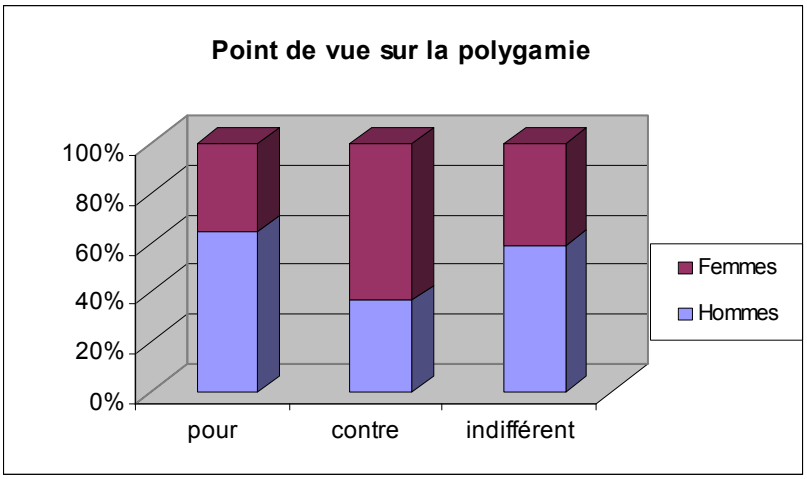
Dans le domaine des opinions, une moyenne de 35% des enquêtés n'arrivent pas à se déterminer par rapport à des questions relativement simples ; la réponse « je ne sais pas » ne correspond pas à un positionnement mais à une incapacité de répondre, par manque d'information. En moyenne, 40% des femmes, presque le double des hommes, ne savent pas si elles doivent être d'accord ou pas avec les mouvements jihadistes et si l'islam marocain est différent de l'islam saoudien, iranien, algérien ou même de celui pratiqué par les Marocains en Europe.

Ce déficit de connaissance ou cette incapacité à prendre position est inversée au profit des femmes sur les questions qui renvoient à une connaissance acquise dans le cadre de la socialisation familiale ou des groupes d'âge. 87% des femmes arrivent à se déterminer sur la question de la guidance de la prière par une femme ; 84,5% d'entre elles sont contre une telle pratique, presque autant que les hommes, 80% des

femmes ont une opinion sur le costume islamique masculin, 50% d'entre elles pensent que les hommes n'ont pas d'obligation dans ce domaine, elles sont 91% à avoir une opinion sur le costume dit autorisé pour les femmes et 63% d'entre elles à penser qu'il est obligatoire, un peu moins que les hommes qui partagent le même avis à hauteur de 69%. Sur la question du *hijâb*, toutes les femmes interrogées se sont prononcées, elles sont 84% à penser qu'il est souhaitable de le mettre et 8% à se déclarer opposées à son port. (Voir infra).

Quand les questions en relation avec la religion les intéressent directement, les femmes arrivent à se faire une opinion nuancée qui atteste leur connaissance du dogme. Sur deux questions très particulières, relatives aux problèmes de la contraception et de l'interruption de grossesse, on n'a enregistré aucune non-réponse (je ne sais pas) ; 89% des femmes sont pour la contraception, soit dix point de plus que les hommes. Sur les 11% qui y sont opposées, 71% le sont pour des raisons religieuses et 25% pour des raisons de santé. Par rapport à l'échantillon global, 3% seulement des femmes sont contre la contraception pour des raisons religieuses. Les résultats sont totalement inversés lorsqu'il s'est agi de l'IVG, 94% des femmes y sont opposées, presque autant que les hommes. 87% des femmes y sont opposées uniquement pour des raisons religieuses et 7% associent dans la même réponse questions de santé et questions de religion. La différenciation de la contraception et de l'IVG montre bien qu'il y a un effort d'interprétation de l'interdit religieux qui aligne les femmes marocaines sur des positions théologiques communes à plusieurs religions , y compris chez les chrétiens.

Figure 53



3 – La religion et le politique

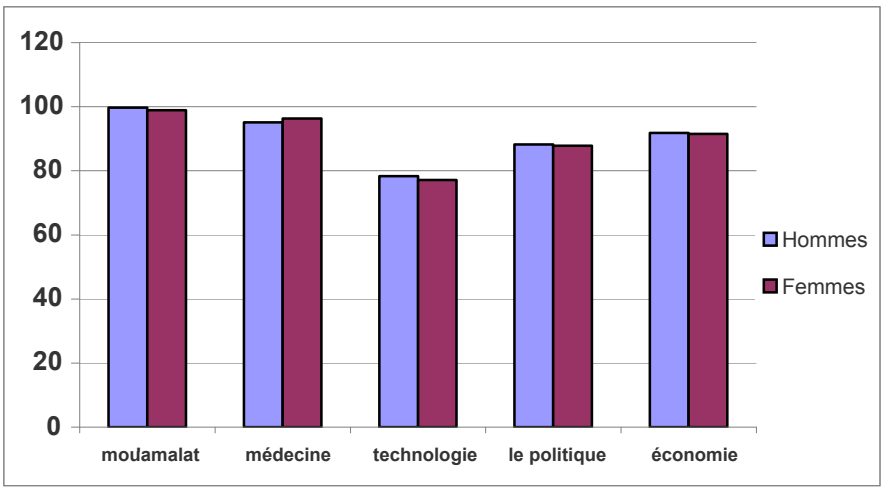
L'une des grandes difficultés du travail sur le religieux réside dans le sens que les enquêtés donnent au politique. La politique est associée à certaines institutions et à certaines pratiques qui ne sont pas censées impliquer les individus. Les années de plomb ont largement contribué à associer la politique aux pratiques risquées, d'autant plus, que faire la politique dans un contexte verrouillé consistait à s'opposer. Les processus électoraux et le comportement non civique des élus durant leur mandat ont aussi contribué à une déconsidération du politique, celui-ci étant perçu comme une expression de l'opportunisme. Pour toutes ces raisons, l'énonciation de l'acte à signification politique – s'intéresser à la cité, à l'injustice, à la distribution des ressources – est déclinée par le biais de supports qui sont éloignés de son expression institutionnelle. La politique se retrouve domiciliée dans des activités de société civile à travers les ONG ou dans le cadre d'une morale religieuse affichée.

Le *credo* partagé par l'ensemble de la communauté musulmane est celui de dire que l'islam est la solution, *Al hal,* littéralement la clef de tous les problèmes. Ce *credo* est prolongé par une idéologie qui s'appuie sur la croyance partagée du miracle coranique, *i'jaz al qurân* et sur l'idée d'un islam qui est à la fois *din* et *duniya, 'aquida wa mou'amalat*. Pourtant, ce référentiel, confirmé au niveau de la déclamation généralisante, équivalant à une profession de foi qui affiche l'appartenance, résiste mal à des mises en situations pratiques qui permettent d'afficher les contrastes et de dépasser l'unanimisme.

A la question : « l'islam représente t-il une solution à tout ? », on est frappé, à l'analyse des réponses, de constater que 27% des enquêtés ne savent pas quelle réponse apporter ou n'ont pas d'opinion, alors que les personnes qui se sont déclarées nettement contre cette proposition ne représentent qu'une moyenne de 5,8%. Les femmes représentent le double des répondants qui doutent et n'arrivent pas à se déterminer par rapport à cette question normative. Elles forment la moitié des répondants qui ont affiché leur net désaccord avec la proposition. Là aussi, on ne peut pas être fixé sur le sens à donner à cette posture hésitante. S'agit-il d'un constat d'ignorance, d'une incapacité à se positionner sincèrement par rapport à une question grave ? S'agit-il, au contraire, d'une véritable opinion parce que la position la moins risquée par rapport à cette question était de suivre le groupe et de déclarer que l'islam est capable de tout solutionner ?

Pour aller plus loin, on a choisi cinq grands domaines de compétence potentielle de la religion : le premier est celui des transactions, le choix de la locution *mou'amalat* est plutôt normatif parce qu'il renvoie à une norme et suggère une réponse favorable, parce qu'elle est presque associée à la nature profonde de l'islam. Par contre, les quatre autres domaines renvoient à des activités profanes : l'économie, la médecine, la technologie et la politique. Les scores réalisés à ce propos sont très importants ; les répondants affichent un unanimisme en faveur de la religion comme solution avec une moyenne de 90%, sauf pour la technologie. Ils ne sont que 77% à penser que l'islam offre des solutions à des problèmes de technologie.

Figure 54 : Le rôle de la religion dans la vie mondaine



Pour dépasser cette attitude normative où les équivalences, respect de la religion et respect de ses performances attendues, coïncident, nous avons porté notre intérêt sur des questions d'opinion centrées sur la politique mais qui ne peuvent être appréhendées que dans des situations concrètes qui renvoient à une expérience pratique ou à une intention d'entreprendre une telle expérience.

Sept questions posent directement sans détour la relation entre politique et religion. Avant d'aller dans le détail pour approcher les résultats, les constats suivants s'imposent. Globalement par rapport aux hommes, les femmes donnent une plus grande place à la religion dans la vie privée et pensent qu'elle doit jouer un plus grand rôle dans la vie politique.

Il importe, cependant, de relativiser ce constat en précisant que le comportement de la population dans sa majorité, tous sexes confondus, est un état d'esprit dans un contexte où le discours laïc est pratiquement inexistant et où la classe politique entretient une certaine opacité sur le rôle qu'elle pense faire jouer à la religion. Cette observation est confirmée par le pourcentage très élevé de gens qui n'arrivent pas à se déterminer par rapport à ces questions d'opinion (45%).

En effet, le discours normatif coïncide avec la position de la classe politique sur la question de la séparation du religieux et du politique. Cette position est ambiguë ou affiche clairement une préférence à la supériorité du religieux sur le politique. L'usage que fait le pouvoir de la religion prolonge la croyance selon laquelle une attitude moins tranchée sur la question permettrait au Roi de s'assurer une séparation de fait entre ces deux sphères en imposant une supériorité du statut de commandeur des croyants. La religion doit-elle guider seulement la vie personnelle ou également la vie politique ? Les répondants à cette question sont partagés : 26% d'entre eux croient que la religion est une affaire personnelle, alors que 28,9% d'entre eux pensent que la religion doit régir aussi le politique. Plus d'une femme sur deux n'arrivent pas à exprimer un point de vue sur cette question, soit 54% d'entre elles.

La deuxième question est plus explicite et plus provocante, elle pose celle du danger potentiel que représenterait l'immixtion de la religion dans la vie politique. 18% des femmes sont d'accord avec la proposition de l'existence d'un tel danger et les hommes sont 31% à avoir le même avis. Mais ce résultat, qui peut suggérer que les femmes ne savent pas si la religion représente ou non un danger est à rapprocher avec le pourcentage de femmes qui déclarent ne pas savoir, soit 59,3% d'entre

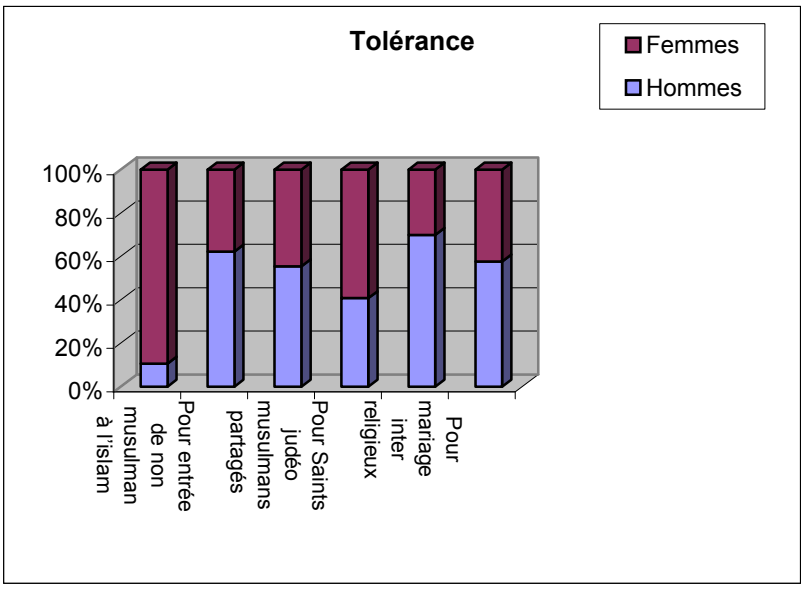
elles. Il s'agit là, à notre avis d'un malaise, un trouble face à un choix qui semble aller de soi ; ce qui est intéressant dans la mesure où ce résultat introduit une certaine fêlure dans des certitudes bien assises.

On peut approcher la relation entre religion et politique dans le sens de la distinction des deux sphères ou dans le sens de leur séparation ou encore de leur hiérarchisation. Si 38% des répondants se rangent du côté de la proposition de protéger la religion des immixtions des politiques, les femmes, elles, sont beaucoup plus nombreuses à souhaiter que la religion guide le politique, proportion de 13 points supérieure à celle des hommes. Sur cette question, la proportion des répondants qui n'arrivent pas à se décider ou qui ne savent pas est la moins élevée par rapport à celles concernant cette batterie de questions.

Quand la question des rapports entre la religion et la politique est abordée d'un point de vue pratique et que les deux dimensions sont incarnées par des hommes, les résultats sont différents. La proportion des répondants qui n'arrivent pas à se déterminer est nettement moins importante, elle se situe autour de 3%. Par contre, la part des personnes qui se déclarent indifférentes dépasse les 30%. A la question : "Est ce que les politiques ne doivent pas se mêler de religion ?", autant les femmes que les hommes répondent par l'affirmative, soit quelque 51% des hommes et 30% des femmes. En même temps, une femme sur 2 se dit indifférente à la question.

S'agissant de la question de savoir si les religieux devaient ou non se mêler de politique, les réponses sont moins tranchées que celles apportées à la question précédente. Les répondants semblent aller modérément dans le sens d'une prééminence du religieux. Un répondant sur quatre est franchement pour que les religieux puissent se mêler de la politique. Mais les femmes qui sont soit franchement pour un éloignement des religieux (30%) de la politique, soit indifférentes (45%), représentent au total 75% des femmes enquêtées (66% pour les hommes). Quand cette question du rapport du religieux et du politique est posée en rapport avec un contexte précis, en faisant référence par exemple au contenu politique du prêche du vendredi, les réponses sont plus explicites. Les femmes ont des réponses plus tranchées que les hommes, 36,7% des femmes ne sont pas d'accord avec des prêches politiques contre 28,5% des hommes du même avis.

Figure 55 : Tolérance



4 – Religion et comportement

Pour mesurer autant que faire se peut ce que nous avons appelé une tendance lourde vers une certaine sécularisation, nous allons privilégier une grappe de variables. Nous le faisons tout en sachant que l'approfondissement de la pratique et sa rationalisation dans un sens plus rigoriste et puritain, par le recours à l'écrit, ne contredit pas son cantonnement dans des espaces et des temps précis de la journée, du mois et de l'année. Nous pensons que l'élévation, toute relative, du niveau culturel global et la résorption du gap entre la haute culture et la culture populaire ont favorisé l'émergence d'une culture médiane, consolidée par l'ouverture de la classe moyenne aux nouvelles ressources d'information et par l'impact exercé par la télévision. Une culture religieuse standard est en train de se généraliser, alors que les différenciations entre groupes, pour ce qui est de la piété, se jouent sur les marges de la religion, notamment par rapport aux prières surérogatoires. Les affichages de la religiosité, à travers l'apparence physique pour les hommes, symbolisée par le dinar, une sorte de sceau noir inscrit sur le front des croyants à force de prières et le port du hijâb pour les femmes , jouent le rôle de marqueurs physiques favorisant le ralliement à des communautés réinventées dans un environnement caractérisé par l'anonymat.

La femme et le *hijâb*

La question du *hijâb* constitue un point de fixation important de la peur des différents observateurs de la scène religieuse, confrontés qu'ils sont à ce qui est maintenant communément appelé la montée de l'islamisme. Elle revient comme une question récurrente dans les différentes enquêtes sur la religion. La question est à la fois complexe et sensible. Elle l'est d'abord par rapport au lexique utilisé. En effet, le *hijâb* renvoie autant à l'acte de se voiler qu'à l'accessoire utilisé pour se voiler. Certains des mots qui le désignent sont consignés dans des sourates que les polémiqueurs n'hésitent pas à brandir comme une preuve du caractère obligatoire du *hijâb*. Le voile est rendu par des mots qui connotent des sens différents évoquant aussi bien l'érotisme, la sensualité que le piétisme, *litham*, *nikab*, *khimar*. Essayons de savoir ce que désignent ces termes dans l'histoire sociale et littéraire arabe avant de nous prononcer sur leur statut.

– Le *khimâr* est le singulier de *khumur*, terme qui figure dans le Coran " [...] et qu'elles rabattent leurs *khumur* sur leurs poitrines [...]" (24, An-Nûr, verset 31) et qui désigne tout ce qui couvre la tête de quelque forme qu'elle soit : une mantille, un châle ou une écharpe, par exemple. Dans le chant arabe c'est un accessoire qui suggère un rapport érotique.

– Le *niqâb* désigne ce que la femme porte pour cacher son visage.

– Les Arabes, avant l'avènement de l'islam, utilisaient le *lithâm* (cache-nez) que portaient aussi bien les femmes que les hommes dans le désert.

– Le *hijâb* désigne linguistiquement le voile : "[...] Et si vous leur demandez quelque objet, demandez-le leur derrière un voile, [...]" [Sourate 33, *Al-Ahzâb*, verset 53.] et dans Sa parole : "Elle mit entre elle et eux un voile, [...]" (Sourate 19, Maryam, verset 17).

La complexité de la question du voile vient aussi du fait qu'il est devenu un point de fixation du clivage entre des projets de société en compétition dans la plupart des pays musulmans ou dans des pays où vivent des communautés musulmanes, clivages entre modernistes et conservateurs, islamistes et laïcs. Dans le contexte d'analyse des mouvements religieux, le *hijâb* a été abordé comme le principal indicateur d'une islamisation rampante ; il a ainsi constitué un point de fixation du conflit entre tradition et modernité. Ainsi, sans discuter le bien-fondé de sa prise en compte comme un indicateur d'islamisation ou

au contraire d'émancipation de la tradition, force est de constater que de nombreux observateurs n'hésitent pas à dénoncer le déferlement massif des *mouhajaba*t (femmes voilées) sur les campus et dans l'espace public, alors qu'on ne dispose que de peu sinon pas du tout d'indications statistiques qui pourraient permettre de vérifier cette impression. La banalité qui rend invisibles des formes traditionnelles du *hijâb* renforce ces impressions d'intrusion de phénomènes surfaits, alors qu'une attitude plus circonspecte devrait nous amener à reconsidérer la question. Les signes que les femmes se sont appropriés comme des indicateurs de modernité n'excluaient pas le *hijâb*. Les nuances, indiquant des gradations dans des attitudes qui sont soit un passage de l'espace rural à l'espace citadin soit un nouveau rapport à l'espace public, sont passées du *haik* ou *l'izar,* une sorte de burnous en une seule pièce, à la djellaba – habit masculin emprunté par les femmes – avec *niqab* et capuchon puis sans capuchon et sans *niqab,* avec juste un foulard sur la tête, traduisent à la fois une évolution des modes vestimentaires et de nouvelles divisions du travail dans le cadre d'une généralisation des rapports marchands. Ceci se traduit par la naissance d'un marché des accessoires féminins et par l'externalisation d'un ensemble de services comme la coiffure (mise en plis, séchoir, etc.), le maquillage et les soins esthétiques. Une telle évolution devrait nous inciter à plus de prudence dans le traitement du *hijâb* comme accessoire intégré dans un ensemble vestimentaire.

Au Maroc, la généralisation des habits européens a été tardive et a accompagné la diffusion de la scolarisation, même si, sur le plan symbolique et en son temps, la présentation faite par Mohamed V de sa fille à la foule, à Tanger en 1947, en jupe et à visage découvert a été considérée comme un acte d'émancipation, non pas de l'islam, mais de la tradition associée à une culture de collaboration avec le colonialisme. Cet acte fut en son temps soutenu par les nationalistes, inspirés par le salafisme. Il a été pris pour une référence, qui allait être exprimée de façon plus graduelle et plus prudente dans la pratique, y compris au sein de la cour de Hassan II.

Il faut noter que le *hijâb* renvoie à des associations paradoxales qui brouillent les significations, voire les repères, pour exprimer des postures, voire des discours, contradictoires. La multiplicité des significations dépend, non seulement de la nature dudit *hijâb* mais de sa couleur et sa texture. Il en existe des dizaines de formes qui ont nourri des polémiques enflammées sur ce qui est national et ce qui ne l'est pas. Entre le *hayek* blanc immaculé de ma grand-mère et le foulard en soie, parfumé au Channel 5 de ma mère, le fichu de Hassan II, le *khimar* du chanteur

syrien Sabah Fakhri , la *borqa* afghane ou la *ghallabia* égyptienne, les sémiologies sont très contrastées. Les repères se brouillent davantage quand le *hijâb* devient un accessoire de mode et qu'il est associé à un autre costume comme le jeans moulant. Ces associations créent des décalages que les plus enflammés des féministes ne peuvent s'empêcher de dénoncer, heurtés qu'ils sont par le non-conformisme subversif de ces comportements, mis tantôt sur le compte de la pratique ancestrale de la ruse féminine, tantôt sur le compte de l'aliénation. Ce discours de dénonciation renforce paradoxalement le discours machiste sur la minorité des femmes.[28]

En outre, l'association du *hijâb* avec des comportements, et également avec des lieux, crée des significations paradoxales qui ne doivent pas être interprétées uniquement comme l'expression d'une combinaison entre la domination d'un ordre moral et les modalités pratiques de sa subversion, mais aussi, comme une opportunité saisie par les acteurs en fonction des contraintes de contextes particuliers. Sa lecture comme une unité signifiante dépend d'une grammaire qu'il faut à chaque fois rapporter au contexte, mais aussi, comme le rappellent les tenants de la grammaire générative, aux compétences des acteurs eux-mêmes et à leur capacité à s'en saisir pour en travestir le sens premier ou lui faire porter de nouveaux sens. La diffusion du *hijâb* dans la société traduit, peut-être aussi, le poids croissant d'une moralité publique pesante qui sécurise matériellement des mâles incapables de surveiller leur gynécée, et ce quand le port du hijab est interprété du point de vue de la norme qui valorise une seule version qui associe le hijab à la soumission aux percepts de l'islam ou à la tradition locale. Le port du *hijâb* serait ainsi la piété affichée, un message clair sur la moralité.

---

[28] « Oui, le port du voile n'est pas monolithique, et en ce sens ne répond pas aux critères d'une tenue canonique, mais il n'y a pas forcément lieu de s'en réjouir. Car que penser du détournement du sens original du hijab lorsqu'il est bleu turquoise, accroché avec une broche dorée au dessus d'une dégaine ultra fashion comme un jean's taille basse ? C'est-à-dire lorsque le hijab devient un accessoire de mode ! Que penser ? si ce n'est qu'une incohérence absolue puisque le hijab devient ici un outil de séduction. Un outil de stratégie de rencontre. Par quel retournement, le hijab en vient-il à représenter l'inverse de son sens spirituel initial si ce n'est par une sorte d'opportunisme cynique comme mode de fonctionnement ? Bref, pourquoi porter un hijab avec un jean's slim bien moulant ? Ou avec du rouge à lèvres ? Ou avec des talons de 10 cm ? Pourquoi incarner deux signes absolument contradictoires, l'humble modestie et le show off pailleté, autour de la féminité ? Là aussi, le suivisme de l'effet de mode ne serait pas conscientisé ! Outre le fait que cela commence à faire beaucoup de choses qui ne sont pas conscientisées par les femmes, cette attitude fashion's hijab est la plus illogique… et dangereuse. Banaliser le hijab en le mélangeant avec d'autres signifiants contradictoires lui fait perdre immédiatement sa spécificité spirituelle pour entériner définitivement la discrimination entre les sexes. » In *Femme du Maroc*, numéro du 01/11/2006

Il est par conséquent banal de rappeler que le *hijâb*, le foulard, la *zay islami* ne signifient pas la même chose pour les protagonistes, même si dans la mémoire collective, associant ses supporters comme ses adversaires les plus acharnés, on lui fait porter tout le poids d'une signification normative non rendue dans sa pureté conceptuelle par la multiplicité des pratiques et des appropriations[29].

On peut à ce propos rappeler plusieurs constats presque de bon sens :

– La multiplicité des manières de le porter : se couvrir les cheveux ou se couvrir le visage. Les couleurs du hijâb peuvent être du noir ou du blanc, mais aussi chatoyantes et assorties au sac et aux escarpins.

---

[29] Les échanges suivants dans un forum de discussion, rapportés dans leur orthographe « barbare», traduisent, loin des controverses savantes, le trouble que jette le voile sur les consciences ; un trouble tout aussi profond que ce lui qu'entretiennent les polémiques académiques :

« Echanges sur le voile

Bonjour tout le monde tout d'abord respect a toutes les filles voilées et ki se respectent.

Voila aujourd'hui je voudrais évoquer un sujet qui vraiment me laisse hors de moi c'est le fait de voir des filles avec le voile et ki font les pires choses j'en ai vu qui fument et qui couchent avec les mecs et font les pires péchés qui puissent exister si je peu citer l'exemple de la fille avec le Mr Serfati celui des CDs dites moi vraiment pourkoi alors ce cacher derriere un foulard ki represente un élément essentiel pour prouver le bon comportement des filles. je serais tré contente de voir vos réponses et encore une fois je dis mes respects a celles ki le portent vraiment avec conviction et amourLe port du voile n'est pas le critère ultime pour juger le comportement des "voilées"... il y a une grande difference entre le port du voile et le port du foulard... l'intention de la porteuse du foulard peut etre religieux, de la mode, ou simplement de l'habitude,ca veux dire le porter uniquement par coutume comme fesais les femmes msh"hal hadi avec llttam ou comme fesais les jeunes filles a la compagne ,3ib ychoufouha brassha 3ryan....et elles y ont a celles qui le prtent par coviction religieuse ,elles ont lu et etudie le Coran, elles ont choisi avec leur liberte . N'oublions jamais qu'on a pas le droit de juger les autres quoi qu'elles fassent...

Ben moi jvais repondre a ton topic.

Quand je suis aller au maroc , il y a deux ans de ca. Des copines (de vacances) avec qui je joueais chaque été quand j'étais gamine. On commencer a porter le voile, mais c'etait pour dire (dans un sens) à leur peres qu'elles etaient de bonne filles, en fait elles se camouflaient sous se voile. Elles sortaient, allaient voire des mecs et tout le tralala...

Pour moi c'est simple le voile n'est pas un foulard que met une femme sur sa tête c'est plutot un état d'esprit, un comportement, des convictions et des manières. Personnellement une fille qui met le voile ne me dis rien parce que je sais très bien qu'une bonne partie le met par coutume par peur de leur père ou par imitation (j ai deux sœur qui mettent le voile la grande le met par conviction et la petite le met seulement parce que sa sœur le met).

Et je sais très bien qu'il y a des filles qui ne mettent pas le voile et qui sont des vrai pieuses des filles qui se respectent, je dis qu'il faut juger (oui je ss du genre qui juge les gens « c'est bien ou pas » c'est un autre débat) une fille a travers ce qu'elle est a travers ces comportements et non pas se limiter a ce faut débat.

On doit pas commettre la même erreur que faite les occidentaux en jugeant l'islam a travers les terroriste islamiste, on doit pas juger le voile a travers ces cas isolées qui ne représentent pas le voile.

– La multiplicité des fonctions qui lui sont associé : il peut jouer la fonction d'accessoire de beauté autant qu'un cache misère, substitut aux coûts élevés d'entretien et d'achat de maquillage, d'indicateur de l'a-sexuation chez les ménopausées, de déguisement pour échapper à la surveillance des frères et quitter l'espace domestique sans susciter d'interrogation, de signe identitaire de défiance ou de signe d'appartenance à une secte …

– L'évolution des associations avec le *hijâb* : sur le plan symbolique, le *hijâb* est associé à un ou plusieurs comportements, en plus du comportement standard de la fille ou de la femme pieuse (pratiquante moderne), pratiquante engagée ou pratiquante coquette. Il constitue autant un étendard idéologique qu'un accessoire de mode et de séduction, un masque autant qu'un panache. Sur le plan vestimentaire, il peut être associé au jeans, au costume traditionnel, mais aussi aux costumes modernes, aux djellabas réinventées et stylisées, voire au manteau en redingote chez les femmes émigrées.

La question controversée du *hijâb* a été introduite dans l'enquête tout en essayant de tenir compte de cette complexité. Sur un échantillon de 609 femmes enquêtées, 39% portent le *hijâb*. Il s'agit là d'un phénomène massif, même s'il est difficile à travers un questionnaire de faire la description de l'objet porté. En supposant que l'on était en présence d'une tenue uniforme qui renvoie à la même signification symbolique, on a essayé de connaître les caractéristiques principales de cette population de *muhajababat*. Grossièrement, on peut noter que les femmes au foyer ne présentent pas de différences notables avec les femmes qui travaillent. Les différences apparaissent quand on précise le type d'activité. Ainsi, les fonctionnaires sont plus portées sur le *hijâb* (57% de la catégorie) que les employées du secteur privé (33,8%).

Les femmes mariées sont plus portées sur le *hijâb* que les femmes célibataires, respectivement 40% et 33% de la catégorie. Parmi les femmes qui ne travaillent pas, 39% d'entre elles portent le *hijâb* contre 61% qui ne le portent pas. Les citadines sont 44% à le porter, contre une femme rurale sur trois. Celles qui le portent se comptent plutôt parmi les résidentes des grandes villes et des villes moyennes (44%) que parmi celles habitant dans les petites villes où elles ne représentent que 23%. L'instruction joue pour les catégories moyennes, c'est-à-dire, celles qui ont fréquenté l'école du primaire (41% de la catégorie) jusqu'au au collège et au lycée (44%). Les femmes sans instruction, autant que les femmes qui ont fait des études supérieures, sont moins nombreuses à le

porter, celles qui le portent ne représentent que 34% dans chaque catégorie.

Par rapport au critère du revenu, il y a une forte prévalence au port du *hijâb* parmi les femmes qui appartiennent à la catégorie de revenu moyen, les femmes dont le revenu du ménage ne dépasse pas les 1000 dirhams par mois représentent 21% de la catégorie ; et celles dont le revenu du ménage est situé entre 3000 dh et 6000 dh sont deux fois plus nombreuses à le porter.

Du point de vue du critère de l'âge, le *hijâb* et la religiosité sont corrélés à l'âge avec une nette accélération chez les adultes, ce sont les quadras qui affectionnent plus le *hijâb* : elles représentent 34% de la catégorie des moins de 24 ans, 34% de celles des moins de 34 ans, 46% des moins de 44 ans, 41% des moins de 59 ans et 40% des plus de 60 ans.

En conclusion, on pourrait noter que toutes les variables constitutives de la catégorie femmes de la classe moyenne urbaine convergent. Une *muhajaba* serait une fonctionnaire, vivant dans une grande ville, âgée de 45 ans, mariée et ayant un niveau d'instruction moyen.

Au-delà des caractéristiques sociologiques de ce groupe qui a choisi de « mettre le voile », l'enquête s'est intéressée au point de vue développé par les répondants sur la question du *hijâb*. Nous voulions savoir comment l'ordre public local prend en charge cette question. Lorsque la question est directement posée sur l'attitude à avoir à l'égard du *hijâb*, la proportion des répondants qui l'approuvent atteint 83,2%. Chez les femmes, la proportion de celles qui l'approuvent atteint 84%, ce qui représente une différence minime par rapport à l'ensemble. Les personnes qui n'approuvent pas le port du hijâb représentent une minorité qui ne dépasse pas 8%. L'argumentation avancée pour justifier l'approbation du port du *hijâb* est principalement religieuse (pour 78% des répondants) alors que la minorité des personnes qui le désapprouvent (8,3%) n'arrivent pas à mobiliser une argumentation religieuse du fait du verrouillage du champ de l'exégèse théologique, l'interprétation étant circonscrite au cadre d'une lecture traditionaliste.

Le décalage entre le fait que le port du *hijâb* soit massivement approuvé et que le nombre de femmes qui le portent effectivement soit relativement moins important rend compte de la nature normative du *hijâb* comme costume de référence. Ceci n'empêche pas l'existence de certaines marges d'appropriation et de réinterprétation de la norme en fonction de contextes variés, rendues possibles par cette adhésion de

principe à la norme. Les femmes et les hommes, quoique dans une moindre mesure, ne font pas du *hijâb* une condition d'appartenance à la communauté musulmane. A la question « Est-ce qu'une femme qui ne porte pas le hijâb peut être considérée comme musulmane ?», 75% des répondants (76,5% des femmes) répondent par l'affirmative (9,9% pensent le contraire et 14,5% ne savent pas).

Les modalités de diffusion du *hijâb* renvoient au poids important de l'opinion publique : 48,9% des concernées disent qu'elles n'ont été influencées par personne directement. On pourrait parler dans ce cas d'un moralisme social qui renvoie à une culture bigote, laquelle se diffuse à travers une multitude de canaux et corrobore une sorte de morale populiste entretenue par un dispositif social, anonyme mais présent à travers la presse bien pensante, l'école et les médias. Ce dispositif conjugue morale puritaine et conservatisme.[30] Les limites d'une enquête par questionnaire n'autorisent pas d'aller plus loin dans l'analyse mais permettent, néanmoins, de noter la faiblesse d'une référence explicite à des vecteurs de socialisation classique, en comparaison avec la famille qui représente 35,3%, les prédicateurs des mosquées comme ceux qui prêchent à la télévision ne représentant que 3,8%. Au sein de la famille le père n'a pas plus d'influence que la mère (10,5%). Le prosélytisme pour la généralisation du voile reste somme toute, relativement modeste (31,7% en moyenne), et il est plus un attribut féminin (42,8%) que masculin (25,6%).

Les fissures de la tradition

L'autre point de rupture qui se situe dans le prolongement du *hijâb* est la gestion de la mixité. Cette question n'est pas moins complexe que la précédente. Elle met face à face, d'un côté une norme sociale, consolidée par un discours religieux sur les vertus de la séparation des sexes et le cantonnement de la femme dans des rôles qui ne l'exposent pas à la promiscuité et, de l'autre, les besoins de l'activité quotidienne portée par des choix de société qui organisent l'accès des femmes à l'espace public par le biais du travail salarié et de l'exercice de l'activité commerciale.

---

[30] L'un des exemples les plus intéressants est celui de l'apparition de vedettes de téléfilms (ramadan 2006) voilées. Après la vague des actrices égyptiennes reconverties au *hijab*, on voit apparaître des héroïnes de téléfilms représentatives de cette morale publique. Le traitement dramaturgique de ces personnages les dépouille de toute humanité et les place en position d'idéaltype immaculé dont la fonction principale n'est pas l'exemplarité mais la culpabilisation des femmes qui ne portent pas le voile.

Ce discours normatif sur la séparation renvoie à des traditions citadines qui avaient organisé topographiquement la séparation en en minimisant les coûts. Mais à la campagne, le besoin d'une main d'œuvre féminine a très tôt permis d'inventer des modalités pratiques pour encadrer et institutionnaliser la promiscuité[31]. Les espaces exclus de la mixité en milieu rural étaient jusqu'à une date récente le souk et la mosquée. Cette dernière n'est pas touchée par l'évolution qui a intéressé les villes, elle est toujours interdite aux femmes. En milieu citadin, la séparation était projetée sur l'espace urbain et inférait une architecture du cloisonnement tournée vers l'intérieur. La circulation des femmes dans l'espace public était exceptionnelle ou à défaut balisée dans le cadre d'itinéraires précis, les conduisant au hammam ou au souk. Actuellement, tous les espaces sont tombés y compris les salons de thé, les salles de sport et les bains douches. Les bars, restent cependant, des lieux difficilement accessibles à la femme en tant que cliente sans y perdre sa réputation et les hammams n'acceptent pas la mixité. A l'école, dans la continuité du protectorat, l'Etat marocain avait exclu la mixité, pour un certain temps, en consacrant la séparation entre les écoles de jeunes filles et de jeunes garçons à l'exception des universités. De nos jours, le principe de la mixité dans l'école est consacré et, sur la carte scolaire, il y a plus d'écoles mixtes que d'écoles « unisexes ». La mixité est même consolidée par une sorte de volontarisme politique qui a accompagné cette mutation en ouvrant la presque totalité des métiers aux femmes. C'est le cas de la justice du *shra'a* à travers les tribunaux de la famille très féminisés, de l'armée et de la police.Dernièrement aussi le Conseil des oulémas a ouvert ses portes à une participation féminine y compris aux fonctions de prêche et de prédication, à l'exception de certains métiers du culte (*imam*, *muezzin*, etc.)

Lors des cérémonies de mariage et de circoncision, le principe était, jusqu'à une date récente, celui de la séparation des femmes et des hommes. Cette séparation imposait des calendriers festifs étalés sur au moins deux jours, une journée des femmes et une journée des hommes. Si jamais ils se retrouvent ensemble dans le cadre du cercle familial

[31] On ne peut pas s'empêcher d'évoquer ici l'institution *d'Amghar N'l'amt* qu'on a pu observer en 1993 chez les Ait Abbas du Haut-Atlas Central. Les Ait Abbas qui pratiquent la danse mixte et la promiscuité dans les mariages mettent en place une structure de police locale incarnée par *amghar n' la'mt* qui fixe les règles de comportement mondain au sein du groupe mixte. Ceux qui enfreignent ces règles sont mis à l'amende où exclus du groupe. Le cas extrême étant celui de la danse mixte (*Ahwach*) dont la « modernité » a choqué en son temps Mahdi ben Barka, le plus fervent des nationalistes modernistes, en exile à Kerdouss.

restreint, le principe de la séparation est maintenu au niveau de l'espace et du service des repas[32]. On ne peut pas dater les changements intervenus, mais on peut avancer qu'ils ont accompagné l'externalisation et la professionnalisation de l'organisation des fêtes dans les villes. L'intervention du traiteur, maître d'ouvrage en qualité de personnage central de l'organisation des fêtes, a imposé un scénario standard qui dissocie le choix de la modalité d'organisation de celui de l'identité morale ou spirituelle des maîtres d'œuvre de la fête. Par ailleurs, il ne faut pas négliger les problèmes de coût qui interviennent fortement dans le choix d'organiser la fête en une seule soirée mixte.

Il semble, en conclusion, que l'accès de la femme aux espaces de la mixité ne pose pas de problèmes spécifiques. La société a réaménagé des espaces de mixité rendus obligatoires par le mode de vie contemporain sans toutefois l'assumer à travers une réinterprétation du dogme religieux ou moral. Le discours féministe est minoritaire et la classe politique n'a pas essayé de prendre des risques sur cette question. C'est pourquoi, on utilise la cohabitation [33] des valeurs et des comportements paradoxaux dans la gestion de la dualité. Au niveau du discours, cette association paradoxale, qualifiée par certains médias d'hypocrisie sociale[34] généralisée est, au contraire valorisée comme une exigence de la condition humaine vulnérable par définition. « Un peu pour Dieu et un peu pour mon cœur » rappelle le dicton populaire même si l'appel du cœur qui transgresse est condamnable, il est là pour témoigner du besoin de Dieu.

De ce fait, les lieux d'expérimentation sociale et de gestion des contradictions entre la norme prédéfinie, à partir d'une interprétation de la religion suggérée par la morale publique, et les choix de comportement exigé par les pratiques collectives se sont multipliés. Les résultats de l'enquête confirment les décalages entre la norme et la pratique et suggèrent même l'existence de nouvelles normes en devenir qui essayent de requalifier ces comportements paradoxaux en les réinterprétant ou à défaut en re-hiérarchisant les modalités de leur transgression. L'enquête révèle aussi que l'acte de nommer le comportement, d'y réfléchir et de le qualifier exacerbe la tension avec un référentiel prédéfini, imposé

[32] Pendant longtemps, l'animation posait problème. Le déclassement des musiciennes *('aouniyat*) a obligé les femmes à recourir à des orchestres modernes composés de non voyants.

[33] La gestion des funérailles continue de résister au mouvement, les femmes sont interdites de cimetière le jour de l'enterrement. Elles disposent de leur propre séquence, le troisième jouir après l'enterrement, appelée *tfariq* (distribution ou séparation).

[34] *Nichane*, numéro sur le mois de ramadan « *annifaq* »

répétitivement par les lieux d'énonciation officiels. Ce qui, le plus souvent, risque de nous amener à une interprétation erronée de cette tension en la ramenant à un comportement schizophrénique, ce qui est à notre sens abusif.[35]

Lors des fêtes de mariage, les femmes assistent plus que les hommes aux fêtes mixtes ; elles sont presque 70% à le faire contre 65% des hommes. Quand on passe de l'action à sa qualification par les répondants, on enregistre un net recul, à peine 51,9% des femmes approuvent la mixité lors des fêtes (49,4% des hommes). S'agissant de l'école, les choix sont plus tranchés, 76% des répondants approuvent la mixité avec un léger avantage aux femmes (78%). Cette adhésion massive à la mixité dans les écoles corrobore, en quelque sorte, les choix des pouvoirs publics et atteste de la sélectivité des choix dogmatiques. Constat encore plus accentué quand on pose la question à propos des plages où la promiscuité constatée sur les plages est vécue comme une contrainte où une dérive immorale de la société. Les répondants ne sont que 29,8% à être pour les plages mixtes. Contrairement aux réponses qu'elles apportent aux autres questions, les femmes sont plus réticentes lorsqu'il s'agit de la mixité sur les plages (26,3% des femmes y sont favorables). Les islamistes ne s'y sont pas trompés quand ils ont déclaré la guerre aux plages mixtes, en imposant une modalité particulière de fréquentation exemplaire des plages. Leur slogan au début des années quatre-vingt-dix était que le droit à des vacances estivales doit être conçu sans concession sur le plan de la morale et de la piété. Les campings islamistes érigés à Sidi Boun'aim (Sud de Casablanca) et Mahdia (à côté de Kenitra) par la *Jama'at al 'adl wa al ihssane* se voulaient des cités exemplaires qui mettaient à nu le déficit en équipements publiques mais qui promettaient surtout un autre modèle de vie, plus soucieux de la demande des classes moyennes qui souhaitent passer des vacances en famille sans risques pour leurs filles ou pour leurs femmes.

[35] En 1984, nous avions fait ce type de lecture. Vingt ans après, nous sommes forcés de constater qu'il faut nuancer la compréhension de cette dualité considérée par nous à tort comme une pathologie sociale (Cf. Tozy, *Champ politique et champ religieux*, p. 243).

Figure 56

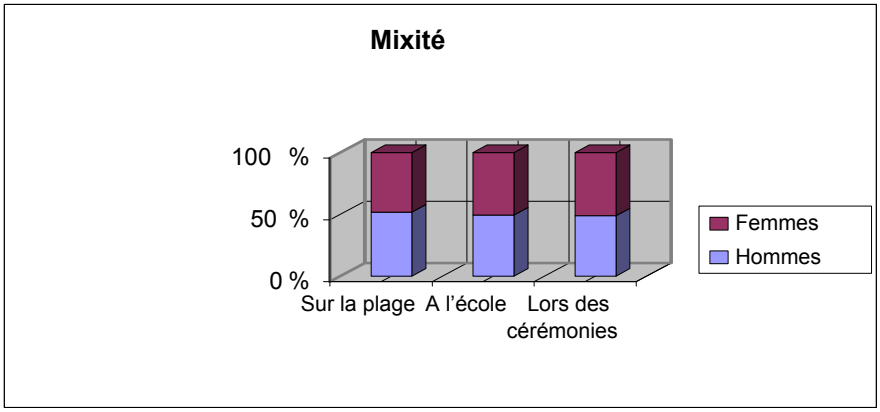


Tableau 9 : Questions de changements

	Règles d'héritage injustes	Contre le hijâb	Pour la contraception	Contre la prière sur la voie pub.	SV pub> prière à l'heure
Hommes	7,1%	5,9,%	79,5%	30,0%	29,4%
Femmes	11,7%	8,5,%	89,3%	24,1%	17,7%

Pour accentuer les contrastes d'une société réfractaire à toute simplification exagérée et surtout pour aller au-delà d'un principe de cohérence construit abusivement à partir d'une position prescriptive sur les bonnes et mauvaises associations, [36] l'enquête s'est intéressée à d'autres aspects de la vie mondaine, notamment à la musique, au cinéma et à la célébration des fêtes religieuses et mondaines. 17% des répondants et des répondantes n'écoutent jamais de la musique, alors que 33,6% l'écoutent fréquemment et 49,4% l'écoutent de temps en temps. 3% des répondants considèrent la musique comme *haram* et de ce fait ne l'écoutent jamais. Le reste de ceux qui ne l'écoutent pas, soit 14% des répondants, avancent des arguments non religieux (question de goût ou de moyens). Quand on les interroge sur le genre de musique écoutée, le *cha'abi* vient en premier (70% des concernés) et la musique spirituelle vient en quatrième position derrière les musiques occidentales, orientales et *chaabi*.

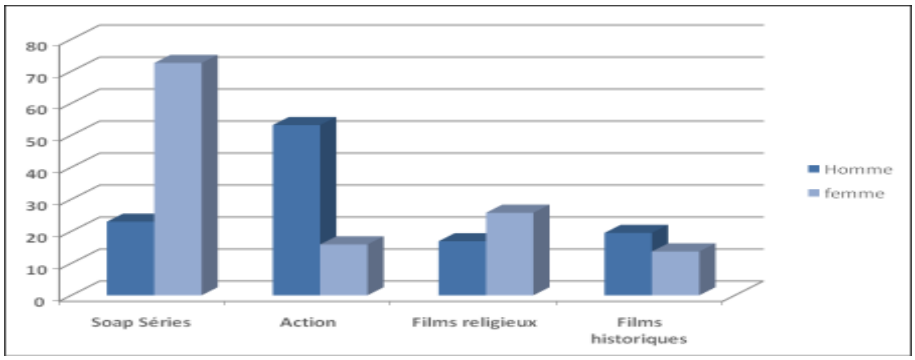
Les résultats à propos du cinéma sont encore plus surprenants : 28,5% regardent fréquemment des films et moins de 20% ne les

[36] Au nom de cette cohérence dont l'absence le déstabilise, le chercheur, en quête de sens linéaire, finit par disqualifier les associations de la piété et du jeu, du cinéma et du Coran, des *chikhat* de Safi et des *chioukh* de l'islam.

regardent jamais. Un pour cent seulement des répondants (6,7% des personnes qui ne le regardent pas) justifient cette non-consommation du cinéma par le fait que cela était *haram*. Les femmes consomment globalement plus de films que les hommes : 82,8 % d'entre elles regardent fréquemment ou de temps en temps des films alors que les hommes ne sont que 76,9% à le faire. Les types de films regardés renvoient à des catégories plutôt féminines comme les téléfilms égyptiens et mexicains (72,6% des femmes pour 23% des hommes) et religieux (25,8% des femmes pour 16,9% des hommes).

Figure 57 :

Décalage entre hommes et femmes sur les types de films regardés



Pour ce qui est des fêtes, nous avons choisi d'opposer trois fêtes emblématiques parce qu'elles représentent des points de friction avec les islamistes. Le nouvel an du calendrier julien, associé au Noël chrétien, le nouvel an de l'hégire, fête musulmane par excellence et le nouvel an du calendrier agraire célébré dans le monde rural. Ces fêtes bénéficient d'un niveau d'institutionnalisation inégal qui pénalise le nouvel an *filahi* (calendrier agraire) alors que les deux premières fêtes sont des jours fériés et, surtout, consacrées par les stratégies de publicité et de mise sur les rayons des marchandises adéquates, développées par les grandes surfaces.

Le nouvel an, très controversé jusqu'au sein même des partis nationalistes conservateurs, comme le parti de l'Istiqlal, voire même progressistes, comme l'USFP, est fêté par un Marocain sur cinq, soit 19,6 % des répondants (44% de ceux qui ne le fêtent pas arguent de raisons religieuses); alors que 45% des Marocains fêtent le nouvel an de l'hégire et 40% fêtent le nouvel an du calendrier agraire. Les modalités de célébration ne sont pas les mêmes pour toutes les fêtes. Mais il faut noter

que le nouvel an, qui est considéré comme une innovation blâmable, renvoie à une symbolique mondialisée : presque 60% des enquêtés qui le fêtent achètent un gâteau, 48% d'entre eux organisent une réunion familiale et 2,2% vont même jusqu'à décorer un sapin. Pour le nouvel an de l'hégire, c'est le repas au poulet qui marque la fête chez 75% des répondants.

Tableau 10 :

Les fêtes	Hommes	Femmes	Gâteau	Sapin	Réunion familiale	Sortie	Repas	Cérémonie religieuse
Nouvel an julien	18,4	20,8	59,7 (f68,8)	2,2	38,9	13,7(5,4f)		
Nouvel an hijri	45,0	45,6			20,7 (25,2f)		75%	5 ,4
Nouvel an filahi	41,7(16,3% ne s pas	39,4(20% ne s pas						

La femme cette sorcière !

Quand on parcourt la littérature traitant de la religiosité féminine au Maghreb, les éléments qui la composent comme on l'a évoqué plus haut la rapprochent du surnaturel par le biais de la reproduction et la maternité qui la mettent au contact de la nature profonde. Certains textes, opèrent un glissement pour évoquer une religiosité spécifique. Le paradigme de la religiosité populaire y est décliné tantôt comme l'expression de la marginalité des femmes dans une configuration sociale patriarcale, tantôt comme une stratégie de résistance ou/et de subversion de l'ordre établi, ou encore l'expression d'une sensibilité particulière, esthétisante et poétique : une sorte de mémoire chthonienne qui s'évertue à casser la rudesse de l'abstraction unitariste du monothéisme.

« La femme née dans la communauté musulmane, ou la rejoignant, est dépositaire des valeurs islamiques ; mais la lecture et l'interprétation coranique lui échappent. En Algérie comme au Maghreb en général, sa présence à la mosquée est rare, ou le fait de femmes âgées. La religion qui lui parvient est formelle, enseignée par mimétisme, dans le respect des valeurs familiales Le patriarcat réduit la femme à un besoin de tutelle permanente, l'Islam, idée pure, la marginalise à cause des souillures de son corps (…) Invoquer Dieu par l'intermédiaire des saints c'est, pour la femme musulmane, dans la logique de son conditionnement, accepter de se mettre sous la protection de tuteurs bienveillants, pour se faire entendre d'Allah. La passivité que suppose cette pratique est compensée

par de nombreuses pratiques secrètes. Des limbes de sa mémoire, et, à travers les éléments naturels qu'elle manipule, elle retrouve Allah omniprésent, omniscient. Avec les djinns dans l'espace ; la terre, le feu, le métal et l'eau, elle renoue avec l'essence des choses, l'esprit de la matière. » (Yamina Fekkar, 1981) L'extrait ci-dessus restitue ce savoir convenu sur un monde de la religion féminine peuplé de djinns[37] et de santons. Comme la majorité des textes qu'on a pu consulter, il n'envisage pas cette religiosité dans une perspective dynamique en s'interrogeant sur les impacts conjugués de la scolarisation et du discours rationaliste sur la religion produit par l'école dans le prolongement d'un salafisme nationaliste.

Contrairement aux autres questions sur la religiosité féminine, nous disposons pour ce qui est de la fréquentation des mosquées et oratoires, des saints et aussi de l'usage des thérapies axées sur la voyance et la magie d'un référentiel daté. En 1978-79, Bruno Etienne, professeur à l'époque à l'université Hassan II (B. Etienne, 1981) avait entrepris, en compagnie de doctorants de la faculté de Droit, une enquête sur la religiosité à Casablanca. Il s'agissait plutôt d'une enquête qualitative qui faisait écho au travail de J.P. Charney (J.P. Charney, 1977) publié trois ans plus tôt. Il est très difficile de comparer l'enquête en cours avec celle de 1979, les méthodes et les objectifs étant différents.[38]

---

[37] Les djinns ou les *jnoun* font partie des croyances inscrites dans le dogme au même titre que les anges, les livres saints, le paradis et la résurrection. La littérature d'inspiration religieuse para-théologique en a fait un univers codifié dont la réalité, qui fonctionne comme une projection du monde matérielle, est indiscutable par les croyants. Ces êtres invisibles sont classés en deux catégories : des bénéfiques et des maléfiques. Dans les milieux traditionnels, on arrive à penser que les démons sont partout, invisibles tout en étant proches de nous, vivant plutôt la nuit que le jour, pouvant se manifester sous une forme humaine ou animale, capables de se marier avec les humains, de les séduire, et de punir celui ou celle qui les dérange, les blesse, les offense ou simplement empiète sur leurs domaines ou lieux de résidence, à savoir des lieux où l'on trouve de l'eau, des endroits sales, obscurs et/ou sanguinaires comme les égouts, les grottes, les abattoirs... Certains djinns sont musulmans, d'autres sont chrétiens, juifs ou païens. Leur univers est complexe, effrayant pour le profane, et toute communication avec lui, en dehors de tout rite ou de toute protection, est dangereuse et peut exposer à plusieurs maux et malheurs.

[38] Nous avions décidé d'essayer de chiffrer la pratique religieuse orthodoxe et officielle, donc la prière en mosquée. Nous avons vite constaté que le chiffre était extraordinairement bas en semaine pour ne pas dire nul à certaines heures. De plus la fréquentation globale nous est apparue comme incomparablement plus basse que la visite aux saints, mais avec des inversions de chiffres. Par exemple : dans les tout petits marabouts en ville, il y a un va et vient constant. Cinquante visites de femmes par heure à Sidi Mers Sultan (à partir d'une vingtaine de sondage par semaine). Aux grands santons ce sont plusieurs milliers de personnes par week-end. Nous avons décompté le nombre d'assistants aux différentes prières de presque toutes les mosquées de Casablanca …en y passant plusieurs fois ; soit environ 180 visites. Nous n'avons trouvé qu'une seule fois une mosquée importante pleine (aux Habous de deux à trois mille personnes) ; par contre les petites mosquées du Maarif sont non seulement pleine le vendredi à 13h mais des fidèles débordent sur le

Mais, ce travail donne certaines indications, même si, avec la distance historique, la lecture des observations *in situ* peut être différente. Si pour la fréquentation des mosquées le constat fait en 1979 est toujours valable, la fréquentation est faible – eu égard au nombre de pratiquants potentiels dans une métropole comme Casablanca – pour la fréquentation des saints et l'usage des thérapies traditionnelles l'interprétation des observations devraient à notre sens être nuancée. Ce qui, à l'époque, nous apparaissait comme un dynamisme surprenant de la religiosité populaire n'était peut-être que le résultat d'une sorte d'effet d'optique qui traduit le décalage entre le discours dominant de l'époque, axé sur le désenchantement du monde et le déclin du religieux et la survie, voire parfois le dynamisme et l'efficacité de ces pratiques. C'est dans ce contexte qu'il faut placer ce commentaire un peu dur de Bruno Etienne : « … nous avons constaté la division entre les pratiques religieuses des hommes et des femmes. Les acteurs sont toujours des hommes que l'on peut situer vers le haut du schéma Weber/Bourdieu (Oulémas, *fouqaha*…) et sont de plus en plus des femmes à mesure que l'on va vers le bas.. Je m'inscris donc en faux, soutient B. Etienne, contre les affirmations de Charney (Sociologie de l'Islam, p 163,165, et 176) « l'esprit salafi a triomphé au moins dans la lutte contre le culte des Saints, les pratiques magiques.. Les réunions à domicile reculent au fil des générations devant un retour aux obligations canoniques ». J'ai assisté personnellement à trop de réunions à domicile pour accepter cette affirmation » (B. Etienne, 1981, p. 275).

Echaudés par les enquêtes précédentes qui annoncent un certain déclin des manifestations les plus emblématiques de la religiosité populaire, nous avons consacré sept questions à l'islam dit populaire : Les djinns, le mauvais sort qui rend impuissant (*tqaf*), le mauvais œil, la magie, la voyance et la fréquentation des saints. Ce retour du mouvement pendulaire au niveau de la recherche, cherche à atténuer le parti-pris de la sociologie de la modernisation des années soixante dix qui condamnait ces pratiques en les ignorant au nom du désenchantement du monde, sans toutefois tomber dans l'excès inverse d'une surdétermination de la place de ces croyances.

---

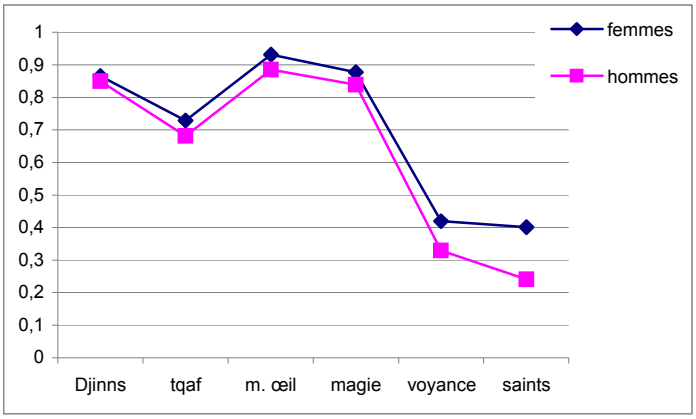
trottoir. Le reste du temps, sauf le vendredi soir, il n'y a jamais plus d'une dizaine de personnes. Sur trois millions d'habitants, c'est peu, et ce sont essentiellement des hommes. Nous n'avons pas trouvé de solutions pour décompter sérieusement les prières à domicile.. » (Bruno Etienne, Magie et thérapie à Casablanca, p.263.)

Les résultats sont relativement surprenants : certaines croyances se maintiennent, d'autres sont en déclin. Ainsi, l'évaluation de la fréquentation des saints et la voyance traduit une certaine défiance qui contraste avec les observations antérieures : 57,5% des répondants ne croient pas en l'existence de la voyance, les femmes sont moins sceptiques que les hommes sur cette question, elles sont 41,9% à y croire. La sainteté enregistre une défiance plus accentuée : 64,1% des hommes sont contre la *ziara* des saints, soit 16 points de plus que les femmes. Des résultats sensiblement différents sont enregistrés pour ce qui est des questions relatives au mauvais œil, à la magie (*sihr*), au jet de sort entraînant l'impuissance (*Tqaf*) et aux djinns. On est en présence de croyances bien installées et partagées équitablement entre les deux sexes. Les répondants qui croient en ces pratiques se situent entre 70% pour le jet de sort entraînant l'impuissance (*tqaf*) et 90% pour le mauvais œil. Les différences entre hommes et femmes sont minimes, entre un point et cinq en faveur des femmes qui sont légèrement plus attachées à ces pratiques. Ce qui contraste avec nos présupposés.

Tableau 11 : Croyances populaires

	Djinns	Tqaf	Mauvais œil	Magie	Voyance	Saints
Femmes	86,5%	72,9%	93,1%	87,7%	41,9%	40,1%
hommes	85,0%	68,2%	88,5%	83,9%	32,9%	24,1%
Moyenne	85,08%	70,7%	90,9%	85,9%	37,6%	32,5%

Figure 58



L'interprétation de ces données ne peut être que provisoire, le questionnaire ne permettant pas d'aller au fond des choses pour prendre le risque de lier le déclin de la sainteté et de la voyance à une éventuelle avancée du discours salafiste comme l'avait déjà remarqué J.P. Charney à la fin des années soixante-dix. L'attachement des répondants aux autres croyances comme le mauvais œil, la magie et le *tqaf* relativise l'existence d'un facteur déterminant unique. Un autre élément intervient pour rendre compte de la disparité entre ces deux types de croyances qui sont associés habituellement à une religiosité enchantée. Il est possible d'avancer la thèse suivante : la magie et les djinns font partie du corpus de croyances orthodoxes consacré par le discours théologique dominant, y compris salafiste. Mais cette thèse n'explique pas de façon satisfaisante l'adhésion à deux catégories de croyances qui ne correspondent pas au même niveau d'orthodoxie : *tqaf*, mauvais œil d'un côté et magie, djinns de l'autre.

La recherche des motivations qui n'a malheureusement intéressé que la croyance en la fréquentation des saints permet un meilleur éclairage des paradoxes observés. A la question « Pourquoi vous ne fréquentez pas les saints ? » les répondants avancent deux types de motivations. Celles liées à une vision particulière de la religion et celles qui font référence à un nouvel ethos social. 37,2% des répondants associent la fréquentation des saints à l'interdit religieux, ce qui laisse penser à une influence forte du discours *salafi* qui, pendant un certain temps, a stigmatisé la fréquentation des saints, y compris par le biais de l'école. Les nationalistes, notamment le Parti

de l'Istiqlal avait combattu ces pratiques, (Tozy, BESM, 1986. Lakhsassi, 1998). Les femmes sont plus sensibles à cette argumentation, elles représentent 42,2%, alors que les hommes ne sont que 33,0%. Il reste que la majorité des répondants expliquent leur défiance à l'égard de la visite des saints par des considérations éloignées de la religion. En effet, 55,6% d'entre eux utilisent les concepts de *cha'wada* et de sous-développement pour disqualifier les saints. La *chawada* est une qualification stigmatisante qui fait référence à la tromperie et à l'irrationalité alors que le sous-développement est une forme mondaine de dénonciation de la tradition considérée comme archaïque.

Tableau 12 : Connaissance du religieux

	Les 4 rites	Les 4 califes	Ne connaît aucune sourate
Hommes	34,7%	53,0,%	7,7%
Femmes	18,7%	27,9,%	13,9%

Conclusion

En guise de conclusion on peut dire que la religiosité féminine présente certains traits particuliers, mais qu'elle est en pleine mutation. Cette mutation est homothétique aux nouvelles configurations de la société et aux négociations en cours sur les relations entre privé et public, la division du travail et le statut de la femme dans la société. On retiendra que la femme est plus pratiquante, mais elle pratique plus le jeûne surérogatoire que la prière surérogatoire ; qu'elle est plus conservatrice, mais accepte plus la mixité et qu'elle est moins présente dans l'espace public et sa religiosité plus individuelle que communautaire. La femme compose mieux avec les obligations de la vie mondaine (fête, cinéma, musique), alors que l'homme partage le même attachement que la femme au mauvais œil et aux pratiques magiques.

Plus explicitement, on note que la figure de la piété féminine présente certaines particularités qui vont dans le sens des conclusions avancées par les études sur la religion. Dans une grande partie de l'enquête, les surprises sont relativement rares si ce n'est l'effet structurant de la culture locale marocaine concernant les limites imposées à l'accès des femmes à l'espace public, même si ces limites sont en train de s'éroder sous la pression des transformations

économiques, notamment l'élévation du taux d'activité des femmes et le besoin qu'elles ressentent de quitter l'espace domestique pour le travail. De ce fait, sur les modalités de pratiquer, la femme est plus individualiste et est davantage tournée vers le domicile. Elle fréquente moins la mosquée que l'homme, mais en même temps, cette fréquentation, qui était peu envisageable il y a quelque temps, commence à poser des problèmes aux gérants des mosquées. L'espace consenti aux femmes s'avérant de plus en plus exigu.

Le besoin de différenciation par la religion ne pouvant pas s'exprimer dans un affichage public de la piété dans la mosquée, la femme se tourne vers des pratiques qui l'engagent dans des expériences spirituelles individuelles, mais ponctuellement convertibles en capital symbolique dans la mesure où elles peuvent donner lieu à des comportements distinctifs lisibles par le groupe social d'appartenance. C'est dans ce sens qu'on peut expliquer le fait que la femme soit globalement plus pratiquante tout en s'adonnant plus au jeûne surérogatoire qu'à la prière surérogatoire.

Par ailleurs, la difficulté d'accès à l'espace public oblige les femmes à se tourner vers la télévision pour recevoir une information religieuse (10% de femmes de plus que d'hommes). Certains résultats sont plus inattendus, voire paradoxaux. Le conservatisme que des études anthropologiques ont collé à la condition féminine, responsable de la reproduction de l'ordre et de la préservation de la tradition se confirme dans certains domaines mais il est démenti dans d'autres. L'aptitude de la femme à l'innovation, voire à la transgression, est plus marquée dans certains domaines qui accompagnent son besoin d'émancipation économique, et son conservatisme est plus présent par rapport à tous les sujets qui font courir des risques à l'ordre établi en général ou plus particulièrement à la configuration de pouvoir où les statuts de mère, de belle mère sont en concurrence avec ceux d'épouse ou de fille. La mixité ne semble pas mettre en péril l'ordre moral, bien que l'on remarque une sorte de gradation dans la permissivité en fonction des lieux. L'école, lieu de promotion sociale, et les fêtes privées, lieu d'affichage de la réussite sociale, ne posent pas de problèmes et les femmes sont plus portées sur la mixité que les hommes, alors que par rapport aux plages, qui mettent en jeu des corps dépouillés de leurs atours distinctifs, on enregistre une plus grande réticence à cette mixité. Dans le domaine des mondanités, la femme est plus portée que l'homme à innover au risque de tordre le cou à la tradition religieuse. Les femmes consomment globalement

plus de films que les hommes, regardent fréquemment ou de temps en temps des films alors que les hommes ne sont pas aussi nombreux à le faire. Par contre, on peut dire globalement que, sur les questions relatives à la tolérance, les femmes s'avèrent moins tolérantes que les hommes ; elles sont 75,5% à ne pas concevoir le mariage de leur proche avec une fiancée de confession israélite contre 67,5% des hommes. Les femmes sont aussi plus nombreuses à ne pas accepter l'idée qu'un musulman change de religion 77,5% (72,9% pour les hommes).

Conclusion

M. El Ayadi, H. Rachik, M. Tozy

« La délivrance que recherche l'intellectuel est toujours une délivrance par rapport à « la misère intérieure » et, par suite, elle présente un caractère d'une part davantage étranger à la vie et, d'autre part, plus fondamental et plus systématique que la délivrance par rapport à la misère extérieure attendue par les couches non privilégiées. En empruntant des voies dont la casuistique s'étend à l'infini, l'intellectuel cherche à conférer à sa conduite de vie un « sens » permanent : en d'autres termes, il est en quête « d'unité » avec lui-même, avec les hommes, avec le cosmos. Les conflits qu'un tel postulat entraîne avec les réalités du monde et de ses ordres, ainsi qu'avec les modalités possibles de vie en son sein, sont à l'origine de la forme spécifique de fuite du monde des intellectuels, qui peut aussi bien être une fuite dans la solitude absolue, ou – version moderne – dans la « nature » que l'ordre des hommes a laissé intacte… qu'une fuite vers le peuple …Cette forme d'intellectualisme philosophique porté par des classes – en général – plutôt dotées socialement et économiquement…n'est cependant pas la seule forme d'intellectualisme et elle n'est souvent pas non plus la plus importante d'un point de vue religieux. Elle coexiste avec l'intellectualisme prolétaroîde et on dénombre partout beaucoup de formes intermédiaires entre ce dernier et l'intellectualisme distingué. Les petits fonctionnaires et petits prébendiers de tous les temps, qui vivent à la limite du minimum d'existence et qui n'ont le plus souvent qu'une formation considérée comme subalterne, ceux qui, dans le temps où l'écriture était un métier spécialisé, savaient écrire mais ne faisaient pas partie des couches privilégiées, les instructeurs élémentaires de tous les types…. Lorsque ces intellectuels font partie des classes moyennes, comme les couches de petits bourgeois qui sont des autodidactes de la religion, leurs besoins religieux revêtent en général une tournure éthique rigoriste.. »

Max Weber, sociologie de la religion, traduit et présenté par Isabelle Kalinowski, Flammarion, 2006, 275-277

Au terme de ce travail, il est légitime d'anticiper un reproche que le lecteur ne manquera pas de faire : pourquoi les pratiques décrites dans cette enquête n'ont été qu'accessoirement contextualisées par rapport à l'histoire des usages politiques et idéologiques de l'Islam ? Pourquoi, a t-on évité de traiter des questions de l'islam marocain du point de vue des acteurs majeurs du champ politique ? Pourquoi avoir occulté, du moins dans ce travail, les stratégies d'instrumentalisation idéologique, les luttes pour le pouvoir au nom de l'Islam, les compétitions entre islam officiel et islam contestataire ?

Pour nous, il ne s'agit nullement d'un oubli. Ces questions ont fait l'objet d'autres recherches publiées. Nous retiendrons, toutefois, le fait que le Maroc soit confronté à son époque et que celle-ci se caractérise globalement par une remise en cause du monopole de l'Etat sur la religion et par une fragmentation des ressorts de socialisation. Les faits qu'on a pu réunir et interpréter ne sont intelligibles qu'à la lumière de ces données structurantes.

Nous avons introduit ce livre par une évocation rapide de notre démarcation par rapport aux thèses sur le retour du religieux et en proposant une possibilité de lecture de la religiosité quotidienne au Maroc en référence aux thèses de la sécularisation et du redéploiement de la religion en dehors des « agences » publiques. Nous pensons que l'on est en mesure de mieux discuter ces façons de voir à la lumière des données de l'enquête et ce, pas nécessairement pour les réfuter, mais davantage pour les nuancer et les approfondir. Ce que nous reprochons à la thèse du retour du religieux, c'est son incapacité à rendre compte des expressions de mutation de la religiosité de la communauté vers l'individu. En effet, L'idée du retour suppose une absence du religieux à un moment donné de l'histoire de ce pays. Or cette dernière nous informe du contraire ; il ne faut pas confondre la myopie des sciences sociales et les partis pris idéologiques des élites à un moment donné avec la réalité des sociétés. Qu'est ce qu'on entend par retour ? Sur quelle base parle-t-on d'effervescence religieuse ou de son déclin ? A part les manifestations spectaculaires et festives rendues par la presse, qu'en est-il de la fréquentation des lieux de culte, de la place de la religion dans la confection des lois, du rôle de la religion dans les conduites mondaines ? Qu'est-ce qui est religieux et qu'est-ce qui ne l'est pas dans les pratiques des gens ? Si on prend la peine de répondre empiriquement à ces questions, on se rend compte qu'au lieu du retour, il serait plus raisonnable de parler de reflux, de renouveau ou de redéploiement du

religieux en fonction des situations concrètes dans chaque société (Tozy, 1999). Le renouveau ne prend pas obligatoirement les mêmes formes selon, à la fois, les pays et les religions, même si des similitudes sont observées partout. Dans une religion structurée autour d'une église, comme l'est le catholicisme, les manifestations d'une présence massive sont observées en priorité dans le champ institutionnel, alors que dans l'islam, c'est plutôt le vecteur idéologique qui est privilégié. Les idéologues s'adaptent à leur environnement au moyen d'une redéfinition de l'orthodoxie et une grande compétence syncrétique. De ce fait, la demande de participation politique d'une nouvelle génération est exprimée sur le registre de la violence, chaque fois que les Etats rétrécissent les possibilités d'expression.

L'une des hypothèses qui a orienté notre démarche dans ce travail empirique est que le Maroc est engagé dans un processus de sécularisation. Il y a plusieurs raisons pour affirmer que la religion est redevenue centrale dans les enjeux de pouvoir et ce, à cause de l'Etat qui l'a largement instrumentalisée pour taire les oppositions et combattre les idéologies socialistes et communistes dans les années soixante (El Ayadi, 1997). Il est aussi difficile de nier que la religiosité a gagné en ferveur, en intensité parallèlement à l'élévation des niveaux de vie et à l'extension de la scolarisation. On ne peut, toutefois, pas ignorer que si, idéologiquement, la plupart des Marocains se définissent comme musulmans, leurs pratiques quotidiennes ne convoquent l'islam que marginalement. Leur utilisation de la religion est de plus en plus circonscrite dans un espace et un temps bien délimités. En l'absence d'études systématiques sur l'aboutissement des arbitrages entre ressources religieuses et non religieuses dans la confection des lois qui régissent les activités économiques ainsi que l'organisation des pouvoirs, on ne peut se fier qu'à des présomptions fondées sur une observation qualitative de situations extrêmes. Il est difficile dans ce cadre de nier que même dans les pays qui ont choisi un mode d'organisation politique théocratique, des pans entiers de l'action sociale échappent à toute considération religieuse y compris quand il s'agit de gérer le religieux lui même (cas du pèlerinage en Arabie Saoudite[39]). Le fait le plus marquant

[39]. Quand on analyse le dispositif technique mis en place par le Ministère du Hadj pour gérer les rassemblements des pèlerins le jour de Arafat et pendant les trois jours de la lapidation, on est très frappé par la technicité d'une démarche séculière qui n'hésite à réaménager le rite pour le faire rentrer dans le cahier des charges définissant les contraintes de sécurité ou des contraintes sanitaires. Les initiatives de l'invention du sacrifice par procuration ainsi que les extensions successives de l'espace *horom* de Minane et de Mouzdalifa ont été prises en dehors des cercles des théologiens. Le rôle de ces derniers s'étant limité à la mise en forme scripturaire.

de ces dernières années dans la plupart des pays musulmans est la dissociation du temps social et du temps religieux, de l'espace sacré et de l'espace profane. Au niveau de l'espace, la mosquée ne représente plus un lieu de centralité exclusive, aussi bien dans la ville qu'à la campagne. Quand, on analyse les courbes de fréquentation des mosquées, l'effet de foule qui a tant effrayé les « journalistes », n'est observable que les vendredis et les jours de fêtes (enquête nationale sur les pratiques religieuses au Maroc en 2006). La dualité du vécu conforte un cheminement aussi implacable que discret de la sécularisation. Quand les croyants s'acharnent à charger des intervalles de temps et d'espace du maximum de sacralité, à prendre soin de leurs corps et de leurs habits, c'est pour mieux chasser le sacré dans ses expressions religieuses du reste des expériences mondaines. La vie quotidienne n'est plus rythmée par le muezzin sauf pendant le mois de ramadan. L'entrée dans le temps religieux est de plus en plus ritualisée pour mieux signifier les discontinuités de l'espace/temps religieux et profane. L'adoption de costumes et de langages appropriés permet de décupler l'intensité religieuse et de séparer les séquences de vie. Le sacré a désormais ses boutiques, ses marchés et ses objets, il est interdit de séjour ailleurs. Même dans les moments les plus critiques où la confusion est souhaitée, étant la seule voie du salut personnel, le retour au temps prophétique est sabordé par les facteurs de coût, voire de possibilités matérielles. L'initiative de l'organisation du temps et de l'espace n'appartenant plus aux croyants, ils s'inventent des compromis.

Ces partis pris nous évitent une interprétation diachronique des faits d'autant plus que nous ne disposons pas de données de référence qui aurait pu nous engager dans des comparaisons entre périodes. Le choix de ne pas opposer sécularisation et déclin de la religiosité nous permet de nous appuyer d'abord sur la description des pratiques et sur le sens que donnent les croyants à celles-ci. Nous retiendrons d'abord la convergence de certains résultats qui peuvent paraître paradoxaux : une tendance à la rationalisation de la pratique religieuse, confortée par l'individuation et le déclin des pratiques communautaires ; une religiosité féminine particulière plus individuelle et de moins en moins enchantée, une pratiques religieuse des jeunes surdéterminé par sa fonction idéologique et moins fixée sur la recherche du salut personnel.

Une première conclusion générale, s'inscrivant dans le prolongement de ce constat de la sécularisation non assumée, est la présence d'une tendance à l'individuation et au déclin des pratiques communautaires héritées qui en est le corollaire. Les pratiques collectives qui s'y

substituent dépendent des choix des pratiquants et deviennent par conséquent ponctuelles et occasionnelles, même si elles ont tendance à garder leur solennité et à mobiliser les foules. En effet, sur le plan de l'organisation, l'appartenance à des agences religieuses ne connaît pas une valorisation claire et consensuelle, comme c'est le cas pour la prière collective. L'adhésion à des confréries, à des associations religieuses est l'objet de désaccords et de tensions. On peut dire qu'on est devant deux types de rapport à la religion : un islam confrérique fondé sur l'expérience religieuse collective et un islam puritain qui se contente du rituel minimum. Cependant, ce qui l'emporte aussi bien sur le plan idéologique que sur le plan pratique, c'est la non adhésion. Le repli sur le puritanisme favorisé par l'ouverture des offres d'un islam scripturaire qui permet de construire une religiosité qui évacue l'émotion et offre une meilleure maîtrise du corps comme l'avait déjà noté Weber. C'est le fait de la rationalisation qui conjugue l'émergence de l'individu calculateur, le recours systématique à l'écrit et la crise des agences de socialisation collective. C'est l'idée du choix qui préside à la définition de l'éventail des pratiques et des modalités de leur réalisation. Il s'en suit un certain éclectisme qui réduit la part des héritages et le poids des communautés traditionnelles. L'éclectisme conduit à une piété occasionnelle qui ne semble pas poser problème à la majorité des croyants.

Un autre constat nous amène à mettre l'accent sur la spécificité de la femme. On observe que, d'un côté, la religiosité de la femme est plus intense, l'intervalle de 10 points que constate la majorité des enquêtes sur la religiosité féminine est confirmé et, de l'autre, une influence importante des conditions d'accès à l'espace public sur une religiosité féminine introvertie et tournée vers le foyer. La difficulté d'accès à l'espace public oblige la femme à se tourner vers la télévision pour recevoir une information religieuse.

On retiendra que la femme est plus pratiquante mais pratique plus le jeûne surérogatoire que la prière surérogatoire, qu'elle est plus conservatrice, mais accepte plus la mixité, qu'elle est moins présente dans l'espace public et sa religiosité plus individuelle que communautaire. La femme compose mieux avec les obligations de la vie mondaine (fête, cinéma, musique), et n'est pas nécessairement plus attirée que l'homme par des croyances comme le mauvais œil ou la magie.

Le conservatisme, que des études anthropologiques ont collé à la condition féminine, responsable de la reproduction de l'ordre et la

préservation de la tradition, est confirmé pour certains domaines mais démenti pour d'autres. L'aptitude de la femme à l'innovation voire à la transgression est plus marquée dans certains domaines qui accompagnent son besoin d'émancipation économique, et son conservatisme est plus présent par rapport à tous les sujets qui font courir des risques à l'ordre établi en général ou plus particulièrement à la configuration de pouvoir où les statuts de mère, de belle-mère sont en concurrence avec ceux d'épouse ou de fille.

L'analyse de la religiosité des jeunes nous a laissés perplexes, d'un côté nous avons observé une corrélation nette entre l'avancée en âge et l'intensification des pratiques, de l'autre, le désagrégement de la catégorie pour approcher les jeunes âgés de 18 à 24 ans révèle une idéologisation intense de la religion, paradoxalement décalée avec les pratiques quotidiennes des obligations canoniques.

L'évolution des attitudes religieuses de la jeunesse qu'on peut constater dans la société marocaine comme les différences qui peuvent se manifester entre les jeunes et les seniors dans ce domaine peuvent relever d'un effet d'âge ou de génération, d'un effet de période ou encore d'une combinaison des trois facteurs à la fois. La jeunesse marocaine d'aujourd'hui est, sur le plan religieux, aussi pratiquante que les catégories d'âge avancé. Elle est, en revanche, plus pratiquante que la jeunesse marocaine d'hier. L'âge biologique ne peut pas expliquer ce fait puisque l'âge précoce est plutôt associé à la non observance des pratiques religieuses. L'effet de génération et l'effet de période sont, en revanche, plus appropriés pour éclairer ce regain de religiosité dans les sociétés musulmanes, notamment au Maroc où la religiosité est aujourd'hui très marquée et la pratique plus observée. Cette revivification de religiosité est certainement en rapport avec la conjoncture politique du temps présent. Ce rapport entre le fait politique et le fait religieux a déjà été constaté partout dans le monde de l'Islam aux différents moments de l'effervescence politique. L'effervescence religieuse et l'effervescence politique dans le monde de l'Islam se sont toujours avérées comme les deux faces de la même pièce surtout dans les moments de confrontation avec l'étranger non musulman. La configuration historique du moment met en place une jeunesse qui s'est approprié le lexique religieux pour opérer une double rupture générationnelle et idéologique.

Tous les indices de la pratique religieuse croissent avec le vieillissement. C'est un constat fait par les sociologues des religions ailleurs, dans d'autres sociétés où d'autres religions que l'islam sont

présentes. Cette tendance est confirmée par notre enquête. De la même manière, le dogmatisme et la rigueur religieuse augmentent avec l'âge et notre enquête le confirme également. Les jeunes marocains sont certes pratiquants mais moins que les catégories d'âge plus avancé.

Cette courbe ascendante en fonction de l'avancée en âge, constatée au sujet des rites et des dogmes religieux, change de direction quand il s'agit d'affirmer la relation entre la politique et la religion. Dans ce cas, ce sont plutôt les jeunes qui se mettent en évidence en s'exprimant en faveur d'une expression politique de l'islam à un moment où les seniors ont des attitudes ou bien d'opposition ou bien plus réservées.

La question du rapport entre le politique et la religion a fait l'objet de plusieurs questions dans notre enquête. Le fait marquant à ce propos est le taux très élevé des réponses « ne sait pas » et « indifférents », particulièrement chez les catégories non scolarisées de toutes les classes d'âge. Pour toutes les questions posées à ce sujet, les jeunes, comparés aux catégories d'âge avancé, expriment, dans des proportions élevées, des opinions attribuables aux courants de l'islam politique. L'expression islamiste est une réalité indéniable chez les jeunes scolarisés plutôt que chez les jeunes non scolarisés. Mais, elle n'est pas majoritaire. Cette expression est cependant plus radicale chez une minorité des jeunes. Plus on est jeune, plus on est d'accord avec les mouvements jihadistes. On l'est également plus, quand on est jeune et scolarisé.

S'il faut retenir nécessairement un résultat majeur de ce travail qui contraste avec la surdétermination idéologique du religieux, aussi bien de la part des croyants scolarisés de la classe moyenne, que de celle des gouvernements qui ont tendance à proposer des politiques publiques religieuses collant à cette demande idéologique, c'est la forte tendance à la rationalisation de la pratique religieuse. Cette rationalisation se décline sous la forme d'un double mouvement : le repli sur le culte quotidien et l'obéissance à une logique répétitive standardisée, notamment les prières quotidiennes. Cette rationalisation couvre aussi des aspects de négociation avec les obligations mondaines structurées autour du travail. En même temps, on observe un déclin manifeste de la religiosité qualifiée antérieurement comme populaire et construite autour d'héritages qui engagent le corps et l'esprit dans des comportements imprévisibles ou obéissent à des registres enchantés qui minorent le rôle de l'écrit dans la définition de la normativité.

Sur le plan normatif, la prière est considérée comme le pilier qui fonde l'appartenance et qui indique la piété, en même temps la prière est

pratiquée différemment en fonction des attentes du croyant et de son niveau d'engagement. L'idéal est que toutes les prières soient pratiquées en assemblée. En fait, c'est la pratique individuelle qui domine. En optant pour la pratique individuelle, on ne s'écarte pas de la norme non plus, mais on vise une performance optimale qui prend compte de l'ensemble des contraintes quotidiennes. On la respecte tout juste en la rationalisant pour lui trouver sa place dans la hiérarchie des obligations religieuses mais aussi mondaines. Le croyant rationalisateur réfléchit en termes de contraintes désenchantées. Il doit arbitrer sans s'écarter de la norme entre Dieu et son travail, entre les gains de la prière collective et les risques et les inconforts d'une prière collective dans une mosquée dont il ne maîtrise plus les conditions d'hygiène et les risques de la promiscuité. L'islam est une religion qui peut se pratiquer individuellement, même si la pratique communautaire est valorisée davantage. Les registres de la négociation d'une piété différenciée mais compatible avec les contraintes du quotidien se combinent à l'infini pour donner, dans la majorité des cas, des catégories de pratiquants qui recourent à une piété occasionnelle. Ce pragmatisme se conjugue avec une forme de puritanisme à chaque fois que l'on se trouve en présence d'une catégorie de croyants en quête de cohérence, ou comme le rappelle Weber de « sens ». C'est le cas de cette catégorie moyenne, représentée par ce que Weber appelle « des couches de petits bourgeois qui sont des autodidactes de la religion, leurs besoins religieux revêtent en général une tournure éthique rigoriste.. » (Weber, 2006).

Annexes

Le questionnaire

Avant le démarrage de la phase d'administration du questionnaire à tous les enquêtés, une pré – enquête, sous forme d'entretiens, a été effectuée pour tester le questionnaire et l'affiner, tant sur le plan de la formulation des questions que sur celui de leur contenu.

C'est une seule et même version qui a été administrée à tous les enquêtés, il s'agit de la version en *darija* (dialectal marocain). Le questionnaire a été administré par une vingtaine d'enquêtrices et enquêteurs, tous étudiants chercheurs en sciences sociales, dans une situation de face à face.

Le questionnaire comporte essentiellement des questions fermées. Pour pratiquement toutes les questions, une modalité de réponse ''Autre, précisez'' a été prévue, et l'on a rencontré ainsi un certain nombre de réponses spontanées.

Les enquêteurs ont reçu une formation à même de leur donner la latitude d'adapter et de traduire l'essentiel dans un certain nombre de situations où un malentendu était susceptible de se produire, sans toutefois modifier la question, afin qu'elle soit comprise de la même manière par tous les enquêtés.

Les enquêteurs ont été répartis en équipes, chacune couvrant une région, le nombre de personnes la composant variant selon la taille de la région et donc selon le nombre de questionnaires à administrer. On a essayé de respecter, dans la composition des équipes, autant que faire se peut, la répartition par sexe et par langues maîtrisées, afin d'anticiper les difficultés auxquelles les enquêteurs pouvaient être confrontés dans certaines situations.

Les enquêteurs ont reçu les consignes d'expliquer les questions quand c'est nécessaire, sans toutefois inférer les réponses.

On a essuyé un certain nombre de refus de répondre, principalement lorsqu'il s'est agi la dimension relative à la politique et à la religion. Des cas similaires ont également été enregistrés concernant certaines informations personnelles, mais il s'agit de cas plus rares, vu que les enquêteurs, avant de commencer l'administration du questionnaire, expliquaient le but de l'enquête, la garantie de l'anonymat du questionnaire et de la confidentialité des données.

L'échantillon

Il s'agit d'un échantillon national représentatif, c'est-à-dire qu'il a la même structure que celle de la population, concernant les critères retenus par l'enquête à savoir le sexe, l'âge, le statut matrimonial, la profession, le statut socioprofessionnel, le milieu de résidence, la strate d'habitation. De plus, toutes les régions du pays ont été pratiquement représentées.

L'échantillon utilisé est un échantillon nominatif, fourni par le Haut Commissariat au Plan et utilisé lors de l'enquête Nationale sur l'Emploi. C'est le même échantillon utilisé par l'Enquête Nationale sur les Valeurs et l'Enquête Nationale sur les Valeurs Politiques. L'échantillon est composé de fiches de base, et d'autres de réserve, à utiliser en cas d'indisponibilité des enquêtés de base pour une raison ou une autre. En cas d'impossibilité de toucher les personnes identifiées par les fiches de l'échantillon, les enquêteurs pouvaient recourir à l'interview d'une personne ayant les mêmes caractéristiques que l'enquêté de base. Ainsi, les enquêteurs disposaient d'un échantillon de base, d'un échantillon de réserve et d'un échantillon par critère.

Etant donné que l'échantillon date de plus de 2 ans, et que l'âge des enquêtés commence à partir de 18 ans, il s'en est trouvé que toutes les tranches d'âges ont été compensées sauf celle comprise entre 18 et 20 ans. Ainsi, il a été procédé à la reconstitution de cette catégorie à partir des critères de l'échantillon de base.

Il a été parfois difficile, voire impossible, de retrouver les personnes identifiées dans les fiches de l'échantillon. D'autres personnes ont refusé de répondre aux enquêteurs. Les principales raisons étaient le décès des personnes concernées, leur déménagement, leur indisponibilité durant la période de l'enquête, la maladie ou simplement l'exaspération d'être questionné pour plusieurs enquêtes successives.

Dans tous les cas, toutes les fois qu'il a été impossible de questionner la personne indiquée dans l'échantillon de base ou de critère, on a

procédé à son remplacement par une autre en veillant au respect de toutes les caractéristiques indiquées dans la fiche d'identification.

En général, l'enquête s'est déroulée dans des conditions satisfaisantes, garantissant la scientificité des données recueillies. Toutefois, les enquêteurs ont du faire face à un certain nombre de difficultés, mais qu'ils ont réussi à surmonter grâce à leur compétence, leur engagement et leur persévérance. Ainsi, dans certains lieux, les conditions climatiques ont rendu difficile le travail des enquêteurs, qui sont restés bloqués dans certaines régions, et qui ont du attendre parfois plusieurs jours pour pouvoir accéder à d'autres régions. La coopération des autorités a été variable selon les régions, facilitant le travail des enquêteurs dans certains cas, l'entravant ou l'interdisant dans d'autres.

Enquête sur la jeunesse et le changement social au Maroc 2006[1]

PRMEMIERE PARTIE : INFORMATIONS GENERALES SUR L'ENQUETE

vo1- Nom et le numéro de l'enquêteur :…….….

v02- N° du questionnaire :……..……..

v03- Lieu de résidence : 1- Grande ville ☐ 2- Ville moyenne ☐
3- Petite ville☐ 4-Centre rural ☐ 5- Douar☐

v04- Lieu de naissance : 1- Grande ville ☐ 2- Ville moyenne ☐ 3- Petite ville☐
4-Centre rural ☐ 5- Douar☐

v05- Milieu de résidence (plus de dix ans) : 1- Grande ville ☐ 2- Ville moyenne ☐
3- Petite ville ☐ 4- Centre rural ☐ 5- Douar ☐

v05 bis- (pour les citadins uniquement) Quelle est la durée de votre résidence en ville : 90- Toujours ☐ - Années : …….. 99 - N.C ☐

Durée de résidence en ville pour les populations urbaines

Moins de dix ans	3,6 %
10 ans – 20 ans	12,3 %
21 ans – 30 ans	8,3 %
31 ans – 40 ans	4,3 %
Plus 40 ans	5,3 %
Nées en ville	66,2

v06- N° de la région statistique : ……

v07- La date/le jour :……..….

	Heures		Minutes	
Début de l'enquête				

[1]- L'intitulé *Enquête sur la jeunesse et le changement social au Maroc* a remplacé sur la brochure du questionnaire administré à la population le titre *Enquête sur les valeurs et les pratiques religieuses* suite aux injonctions des autorités administratives indisposées à accorder l'autorisation à une enquête de terrain sur la religion.

v08- Sexe : 1- Masculin 547☐ 2- Féminin 609☐

v09- Age :……..... ans

Tranches d'âge	Pourcentage
18 – 25 ans	25,3 %
26 – 35 ans	26,5 %
36 – 45 ans	19,4 %
46 – 55 ans	12,8 %
56 – 65 ans	8,4 %
Plus de 65 ans	7,6 %

v10- Savez-vous lire et écrire : 1- Oui 638☐ 2- Non 518☐

v11- Le niveau d'instruction

	a – Niveau d'instruction de l'enquêté	b – Niveau d'instruction du père	c – Niveau d'instruction de la mère
1 – Sans	467	831	1032
2 – Alphabétisation	33	22	28
3 – Msid	42	154	14
4 – Primaire	246	73	46
5 – Secondaire	148	23	13
6 – Lycée	97	26	5
7 – Diplôme technique	8	2	1
8 – Baccalauréat	20	5	2

v11-1- La durée de scolarisation (nombre d'années) …… 99 -NC ☐

Nombre d'années passées à l'école	% population scolarisée	% population totale
Moins de 5 ans	23,4%	12,4%
6 – 10 ans	37,4%	19,8%
11 – 15 ans	28,1%	14,9%
Plus de 16 ans	10,7%	5,7%

v12 : Situation professionnelle

v12-1- Travaillez-vous ou non ?

1- Je travaille 434☐

2- Je travaille de temps en temps, occasionnel 65☐

3- Chômeur 657☐ 99 -NC ☐

Si oui, dans quel secteur ?

1- Fonction publique 44☐ 2- Privé autonome (commerce, artisanat…) 302☐ 3- Secteur informel (marchant ambulant…) 65☐ 4- Autre, précisez 88☐ 99- NC ☐

v12-2- Quel est votre profession, la profession du père et du conjoint ?

(Dans le cas de plusieurs fonctions, prière de préciser la fonction principale)

	L'activité	V12 –2– fonction de l'enquêté	V13 –1– fonction du conjoint	V14 – fonction du père de l'enquêté
1	Cadre supérieur, fonction privée	6/1156	3	5
2	Cadre moyen	8/1156	4	5
3	Fonctionnaire	34/1156	39	40
4	Employé	54/1156	36	42
5	Commerçant	48/1156	28	73
6	Exploitant agricole	43/1156	18	58
7	Artisan	88/1156	24	49
8	Ouvrier agricole	113/1156	60	167
9	Ouvrier non agricole	27/1156	26	27
10	TPM	41/1156	17	42
11	Chômeur diplôme supérieur	17/1156	– –	1
12	Chômeur niveau moyen	32/1156	3	– –
13	Chômeur sans diplôme	155/1156	8	13
14	Femme au foyer	281/1156	281	– –
15	Etudiant	80/1156	1	– –
16	Retraité	30/1156	18	77
17	Malade	9/1156	8	16
18	Personnes âgées (60 ans et plus)	47/1156	19	105
19	Handicapé non actif	4/1156	2	16
20	Occasionnel	24/1156	15	28
21	Autre	15/1156	11	68
99	NC	– –	535	– –

v13- État matrimonial :

1- Célibataire (fiancé aussi) 462☐ 2- Marié(e) 621☐ 3- Divorcé(e) 22☐ 4- Veuf(ve) 51☐

v14- Nombre d'enfants ……99- NC ☐

55	0 ENFANT
60	1
102	2
117	3

107	4
100	5
48	6
50	7
22	8
20	9
7	10
3	11
1	12
1	14
1	20
462	NON CONCERNES

v15- Quel est le nombre de votre famille ? …….

6	1 membre
26	2
66	3
103	4
186	5
176	6
193	7
127	8
96	9
55	10
41	11
28	12
18	13
7	14
7	15
6	16
1	17
3	18

3	19
5	20
1	21
1	22
1	35

v16- Quelle est la moyenne des revenus de votre famille par mois ?

1- Moins de 1000 dh 313☐ 6- Entre 5001dh et 6000 dh 17☐

2- Ente 1001 dh et 2000 dh 419☐ 7- Entre 6001 dh et 7000 dh 11☐

3- Entre 2001dh et 3000 dh 253☐ 8- Entre 7001dh et 8000 dh 21☐

4- Entre 3001dh et 4000 dh 86☐ 9- Plus de 8000 dh 10☐

5- Entre 4001 dh et 5000 dh 25☐ 10- Refus de réponse 1☐

DEUXIEME PARTIE : LES VALEURS ET LES PRATIQUES RELIGIEUSES

1- Dans la famille fêtez-vous l'Aïd lekbir?

1- Oui 1146☐ 2- Non 10☐ 3- Autre ☐

2- Si oui, qui achète le mouton ?

1- Le père 900☐ 2- La mère 39☐ 3- Un membre de la famille 174☐

4- Autre, précisez 33☐ 99 -NC 10☐

3- Si vous n'achetez pas le mouton ou vous ne fêtez pas l'Aïd pourquoi ?

1- Je n'ai pas de moyen 3☐ 2- Célibataire 3☐ 3- Autre, précisez 4☐
99 -NC 1146☐

4- Prière

	1- Oui, régulièrement	2- Oui, irrégulièrement, de temps en temps	3- Dans le passé et pas maintenant	4- Jamais
a- Faites-vous la prière actuellement	……..759	…….93	135	169
b- Quelle est la date de la première prière	b1-Date……... b2-Age……	b1-Date…….. b2-Age……	b1-Date……..…….. b2-Age ……..……	99-NC ☐
c- Quelle est la date de la dernière prière	99-NC ☐	99-NC ☐	c1-Date :…….. c2-Age :……	99-NC ☐

Age de la première prière	% de la population concernée	% cumulé
– 10 ans	15,4	15,4
11 – 15 ans	23,6	39,0
16 – 20 ans	26,3	65,3

21 – 25 ans	10,8	76,1
26 – 35 ans	15,0	91,1
36 – 45 ans	6,3	97,4
46 – 55 ans	2,1	99,5
Plus 55 ans	0,5	100

Age de la dernière prière

Tranches d'âge	%
Moins de 15 ans	10,2
16 – 20 ans	33,6
21 – 30 ans	32,0
31 – 40 ans	17,2
Plus de 40 ans	07,0

5- Qui vous a poussé à prier ?

1- Personne 371 ☐ 7- Autre, précisez 64☐

2- Le père 275☐ 9- NC 169☐

3- La mère 63☐ 10- Le conjoint 48☐

4- La Mosquée/Msid 36☐ 11- Réponses multiples 38☐

5- L'école 13☐ 12- Sans réponse 12☐

6- Les pairs et les amis 67☐

6- Qui vous a appris comment prier ?

1- Le manuel 121☐ 9- NC ☐

2- Le père 255☐ 10- Fqih / Imam 68☐

3- La mère 62☐ 11- Conjoint 58 ☐

4- L'école 142☐ 12- Réponses multiples 26☐

5- Les pairs et les amis ☐ 13- Sans réponse 14☐

6- Autre, précisez 112☐

7- Vous, avez-vous convaincu d'autres personnes à prier ? :

1- Oui 559☐ 2- Non 597☐

8- Si vous faites la prière, faites-vous la prière du matin à l'heure :

1- Oui 218☐ 2- Non 281☐ 3- De temps en temps 356☐ 99- NC 301☐

9- Si oui, où faites-vous la prière ?

1- Chez soi uniquement 341☐ 2- A la mosquée uniquement 66☐ 3- Les deux 128☐ 4- Autre, précisez ☐ 99- NC 582☐ 5- Sans réponse 39☐

10- Si vous faites la prière, faites-vous les prières surérogatoires :

a- Nawafil : 1- Oui 420☐ 2- Non 230☐ 3- De temps en temps 201☐ 99-NC 304☐ 4- S R 1☐

b- Qyam Allayl : 1-Oui 37☐ 2- Non 699☐ 3- De temps en temps 155☐ 99-NC 304☐ 4- S R 1☐

c- I'tikaf : 1-Oui 5☐ 2- Non 827☐ 3- De temps en temps 19☐ 99-NC 304☐ 4- S R 1☐

11- A votre avis, quelle est la posture rituelle nécessaire dans la prière ?

1- Sadl 144☐ 2- Qabdh 496☐ 3- Indifférent 244☐ 4- Ne sait pas 249☐ 5- Autre 7☐ 6- S R 16☐

12- Si vous faites la prière, faites-vous les prières suivantes ?

	1 – Régulièrement	2 – De temps en temps	3- Jamais	9- NC
a – Les cinq prières à la mosquée	68	361	417	304
b – Les cinq prières individuellement chez soi	485	336	26	304
c – Les cinq prières collectivement chez soi	17	252	576	304
d – La prière du vendredi	438	174	235	304
e – Prière des deux fêtes	431	123	293	304
f – La prière de la nuit du destin	554	142	151	304

13- Si vous faites la prière, faites-vous la prière des Tarawih durant le ramadan ?

1- Tout le mois du Ramadan 448☐

2- Les dix derniers jours du Ramadan 23☐

3- Quelques fois 258☐

4- Jamais 120☐

9- NC 304☐

5- Sans réponse 3☐

14- Peut-on considérer celui qui ne prie pas musulman ou non ?

1- Oui 634☐ 2- Non 328☐ 3- Autre, précisez 22☐ 4- Ne sait pas 156☐ 5- 'Assi 8 6 – Naqess 8

15- Quelles sont les occasions où vous jeûnez en dehors du ramadan :

a- 6 jours de shouwal 1- Oui 491☐ 2- Non 498☐ 3- De temps en temps 167☐

b- Arafat 1- Oui 359☐ 2- Non 658☐ 3- De temps en temps 139☐

c- Tous les lundi et jeudi 1- Oui 48☐ 2- Non 911☐ 3- De temps en temps 197☐

d- Des jours du mois de chaabane 1- Oui 316☐ 2- Non 639☐
3- De temps en temps 201☐

e- Achoura 1- Oui 257☐ 2- Non 797☐
3- De temps en temps 102☐

f- Autres précisions 1- Oui 38☐ 2-Non 064☐
3- De temps en temps 54 ☐

16- Avez-vous fait le pèlerinage ? 1- Oui 47☐ 2- Non 1109☐

17- Si oui, combien de fois ? ……..fois 99- NC ☐

1 fois	41
2 fois	4
3 fois	2
Non concerné	1109

18- Si non, auriez-vous l'intention de faire le pèlerinage à l'avenir :

1-Oui 949☐ 2-Non 33☐ 3- Ne sait pas 127☐

4- Non concerné 47☐

19- Avez-vous fait la Omra ? 1- Oui 20☐ 2- Non 1136☐

20- Si oui, combien de fois ? ……..…..fois 99- NC ☐

1 fois	15
2 fois	3
4 fois	2
Non concerné	1136

21- Si non auriez-vous l'intention de faire la Omra dans l'avenir ?

1- Oui 909☐ 2- Non 67☐ 3- Ne sait pas 160☐

4- Non concerné 20☐

22- Aviez-vous contracté un prêt pour acheter le mouton de l'Aïd ?

1- Oui 132☐ 2- Non 521 ☐ 9- NC 503☐

23- Etes-vous d'accord d'emprunter pour acheter le mouton de l'Aïd ?

1- Oui 545☐ 2- Non 463☐ 3- Indifférent 148☐

24- Avez-vous un compte bancaire ou à la poste ?

1- Oui 161☐ 2- Non 995☐

25- Si non, pourquoi ?

1- Raisons religieuses 15☐ 2- Raisons non religieuses 111☐ 3- Je n'ai pas d'argent 856☐ 4- Autre, précise 8☐ 99- NC 161☐ 6- Sans réponse 5☐

26- Si oui, s'agit-il d'un compte rémunéré ?

1- Oui 90☐ 2- Non 71☐ 99- NC 995☐

27- Avez-vous bénéficié dans le passé d'un crédit bancaire avec intérêt ou d'un crédit genre ECDOM ?

1- Oui 119☐ 2- Non 1037☐

28- En cas de besoin d'argent, envisageriez-vous de prendre un crédit avec intérêt ?

1- Oui 468☐ 2- Non 434☐ 3- Ne sait pas 254☐

29- Si non, pour quelle raison ?

1- Raisons religieuses 140☐ 2- Raisons non religieuses 283☐ 3- Autres 7☐ 4- Sana réponse 4☐ 9- NC 722☐

30- Certains disent que l'intérêt est harâm. Etes vous d'accord ou pas d'accord ?

1- D'accord 602☐ 2- Pas d'accord 161☐ 3- Indiffèrent 51☐ 4- Ne sait pas 341☐ 5- Sana réponse 1☐

31- Si vous êtes contre l'intérêt, pour quelle raison ?

1- Raisons religieuses 551☐ 2- Raisons non religieuses 23☐ 4- Autre, précisez 10☐ 5- Sana réponse 19☐ 99- NC 553☐

32- Votre milieu familial avait-il une influence sur vous sur le plan religieux ?

1- Oui 751☐ 2- Non 405☐

33- Si oui, qu'il est le membre de la famille qui vous a le plus influencé ?

1- Le père 468☐

2- La mère 214☐

3- Le grand père 24 ☐

4- La grand mère 21☐

5- L'oncle (maternel ou paternel) 37☐

6- Autre, précisez 80☐

7- Conjoint 51☐

9- NC 405☐

34- Assistez-vous aux mariages mixtes ?

1- Oui 776☐ 2- Non 374☐ 3- Sans réponse 6☐

35- Que pensez-vous de la mixité dans les fêtes de mariage ?

1- Pour 586☐ 2- Contre 473☐ 3- Indifférent 97☐

36- Que pensez-vous de la mixité à l'école ?

1- Pour 893☐ 2- Contre 208☐ 3- Indifférent 55☐

37- Que pensez-vous de la mixité sur les plages ?

1- Pour 344☐ 2- Contre 664☐ 3- Indifférent 148☐

38- Ecoutez-vous de la musique ?

1- Fréquemment 388☐ 2- De temps à autre 567☐ 3- Jamais 200☐

4- Sans réponse 1☐

39- Si oui quel genre de musique (choix multiple)

1- Chaabi 666☐ 2- Charqui 422☐ 3- Gharbi 155☐ 4- Sama' wal madih 165☐ 5- Autre, précisez 37☐ 6- Raï 65☐ 7- Musique Amazigh 19☐ 8- Musique Hassanie 28☐ 9- Sans réponse 1☐ 99- NC 200☐

40- Si non, pourquoi ?

1- Je n'aime pas la musique 120☐ 2- Harâm 38☐ 3- Autre, précisez 37☐ 99- NC 955☐ 4- Sans réponse 6☐

41- Regardez-vous les films (cinéma, télévision, DVD…) ?

14- Fréquemment 330☐ 2- De temps à autre 595☐ 3- Jamais 231☐

42- Si non, pourquoi ?

1- Je n'aime pas 124☐ 2- Harâm 16☐ 3- Autre, précisez 79☐ 99- NC 925☐

43- Si oui, quel genre de films ou de séries regardez-vous ?

1- Films ou séries sentimentaux (égyptiens et mexicains) 463☐

2- Films ou séries d'action (policiers…) 304☐

3- Films ou séries religieux ☐201

4- Films ou séries d'histoire 151☐

5- Autre, précisez 102☐

99- NC 231☐

44- Fêtez-vous le nouvel an (ras l'âm miladi) ?

1- Oui 226☐ 2- Non 930☐

45- Si non, pourquoi ?

1- Raisons religieuses 383☐ 2- Raisons non religieuses 468☐ 3- Autre, précisez 20☐ 99- NC 226☐ 4- Sans réponse 59☐

46- Si oui, que faites-vous ?

1- J'achète le gâteau de la fête 135☐

2- Je voyage 9☐

3- Je sors et je le fête à l'extérieur de la maison ☐31

4- Je prépare le sapin de noël 5☐

5- Je le fête en famille 88☐

6- Autre, précisez 9☐

99- NC 930☐

47- Fêtez- vous "ras l'am hijri " ?

1- Oui 524☐ 2- Non 632☐

48- Si oui, que faites-vous ? ……..

1- Repas rituel 395☐ 2- Cérémonie religieuse 28☐ 3- Réunion familiale 108☐ 4- Autres 49☐ 5- Sans réponse 1☐ 99- NC 632☐

49- Fêtez-vous nayr "ras l'am filahi " ?

1- Oui 468☐ 2- Non 473☐ 3- Je ne sais pas ce que c'est 214☐ 4- Sans réponse 1☐

50- Etes-vous membre d'une?

a- Tariqa	1- Oui 7☐	2-Non 1149☐
b- Zaouia	1- Oui 10☐	2-Non 1146☐
c- Association ihssaniya	1- Oui 15☐	2-Non 1141☐
d- Association de la société civile	1- Oui 46☐	2-Non 1110☐
e- Autre, précisez	1- Oui 28☐	2-Non 1128 ☐

51- Croyez-vous en l'existence de ?

a- Jnouns 1- Oui 992☐ 2- Non 123☐ 3- Indifférent 40☐ 4- Ne sait pas 1☐

b- Tqaf 1- Oui 817☐ 2- Non 228☐ 3- Indifférent 102☐ 4- Ne sait pas 9☐

c- Sihr 1- Oui 993☐ 2- Non 122☐ 3- Indifférent 41☐

d- L'ayn 1- Oui 1051☐ 2- Non 86☐ 3- Indifférent 19☐

e- Voyante 1- Oui 435☐ 2- Non 665☐ 3- Indifférent 55☐ 4- Ne sait pas 1☐

52- Quelle est la dernière fois que vous avez visité rituellement un sanctuaire (saint, wali, darih) ?

- Date ……. 99- Jamais ☐

53- Etes-vous pour ou contre la Ziara des saints ?

1- Pour 376☐ 2- Contre 647☐ 3- Indifférent 133☐

54- Si contre, pourquoi ?

1- Cha'wada 217☐ 2- Pas moderne 7☐ 3- Harâm 239☐ 4- Takhallouf 141☐ 5- Autre, précisez 25☐ 99- NC 509☐ Réponses multiples 14☐ Sans réponse 4☐

55- Pour célébrer les fêtes familiales (mariage, circoncision, sbou' ou aqiqa) faites-vous appel à :

1- Une troupe musicale124☐ 2- Des tolbas 302☐ 3- Les deux 693☐ 4- Autre, précisez 37☐

56- Trouvez-vous juste que la fille hérite la moitié de ce qu'hérite son frère ?

1- Juste 962☐ 2- Injuste 110☐ 3- Ne sait pas 84☐

57- Si injuste, quelle est la solution pour un héritage égal entre la fille et le garçon ?

1- Changer la moudawwana 69☐

2- Ruser avec la moudawwana pour trouver une solution juste 16☐

3- Autre, précisez 22☐

99- NC 1046☐

4- Sans réponse 3☐

58- Il existe des personnes qui, de leur vivant, trouvent des solutions pour partager à part égale l'héritage entre leurs filles et leurs garçons, qu'en pensez-vous ?

1- D'accord 369☐ 2- Contre 770☐ 3- ne sait pas 16☐ 4- Sans réponse 1☐

59- Quel est l'élément le plus déterminant dans le choix de l'époux ?

1- L'emploi 722☐ 2- La religion 397☐ 3- La richesse 115☐ 4- Autre, précisez 38☐ 5- Le sérieux 65☐ 6- La descendance 10☐ 7- Les bonnes mœurs 29☐

60- Quel est l'élément le plus déterminant dans le choix de l'épouse ?

1- L'emploi 112☐ 2- La religion 597☐ 3- La richesse 30☐ 4- Autre, précisez 141☐ Le sérieux 133☐ 6- La descendance 145☐ 7- Les bonnes mœurs 95☐ 8- L'hdaga 14☐

61- A votre avis, la religion doit guider la vie personnelle seulement ou la vie politique aussi ?

1- La vie personnelle seulement 304☐ 2- La vie politique aussi 333☐ 3- Ne sait pas 517☐ 4- Sans réponse 2☐

62- D'aucun croit que si la religion est mêlée à la politique, elle devient dangereuse, êtes-vous d'accord ou non ?

1- D'accord 288☐ 2- Pas d'accord 302☐ 3- Ne sait pas 564☐ 4- Sans réponse 2☐

63- Que pensez-vous des propositions suivantes (un seul choix) ?

1- La politique n'a rien avoir avec la religion 442☐

2- La politique doit suivre/être soumise à la religion 505☐

3- La religion doit suivre/être soumise à la politique 12☐

4- Ne sait pas 177☐

5- Refus de réponse 20☐

64- Quelle est votre opinion à propos des idées suivantes :

a- Les politiques ne doivent pas se mêler de religion :

1- D'accord 479☐ 2- Pas d'accord 209☐ 3- Indifférent 422☐ 4- Ne sait pas 44☐ 5- Sans réponse 2☐

b- Les religieux (fuqahas, oulamas, prédicateurs) ne doivent pas se mêler de politique :

1- D'accord 408☐ 2- Pas d'accord 290☐ 3- Indifférent 415☐ 4- Ne sait pas 40☐ 5- Sans réponse 2☐

65- Est-ce que le prêche du vendredi peut traiter des questions politiques ?

1- Oui 386☐ 2- Non 374☐ 3- Indifférent 366☐ 4- Ne sait pas 35☐ 5- Sans réponse 1☐

66- Etes-vous d'accord avec un parti politique qui se dit religieux ou qui demande le pouvoir au nom de la religion ?

1- Oui 119☐ 2- Non 550☐ 3- Indifférent 451☐ 4- Ne sait pas 35☐ 5- Sans réponse 1☐

67- Classez les qualités d'un homme politique (1,2,3):

a- Pieux ☐ b- Efficace ☐ c- Honnête ☐

Classez les qualités d'un homme politique, honnête

		Fréquence	Pour cent	Pourcentage valide	Pourcentage cumulé
Valide	non classé	64	5,5	5,5	5,5
	classé en 1er lieu	533	46,1	46,1	51,6
	classé en second lieu	415	35,9	35,9	87,5
	classé en 3ème lieu	144	12,5	12,5	100,0
	Total	1156	100,0	100,0	

68- Est-ce que la femme peut diriger la prière ou non ?

1- Oui 25☐ 2- Non 995☐ 3- Indifférent 7☐ 4- Ne sait pas 128☐ 5- Sans opinion 1☐

69- Considérez-vous qu'il y a un zaye islamique pour l'homme ?

1- Oui 282☐ 2- Non 616☐ 3- Ne sait pas 194☐ 4- Sans opinion 64☐

70- Considérez-vous qu'il y a un zaye islamique pour la femme ?

1- Oui 764☐ 2- Non 277☐ 3- Ne sait pas 80☐ 4- Sans opinion 35☐

71- Êtes-vous pour ou contre le hijab ?

1- Pour 962☐ 2- Contre 84☐ 3- Indifférent 110☐

72- Si vous êtes contre, pourquoi ?

1- Raisons religieuses 7☐ 2- Raisons non religieuses 67☐ 3- Sans opinion 6☐ 4- Autre, précisez 4☐ 99- NC 1072☐

Classez les qualités d'un homme politique, pieux

		Fréquence	Pour cent	Pourcentage valide	Pourcentage cumulé
Valide	non classé	131	11,3	11,3	11,3
	classé en 1er lieu	432	37,4	37,4	48,7
	classé en second lieu	275	23,8	23,8	72,5
	classé en 3ème lieu	318	27,5	27,5	100,0
	Total	1156	100,0	100,0	

Classez les qualités d'un homme politique, efficace

		Fréquence	Pour cent	Pourcentage valide	Pourcentage cumulé
Valide	non classé	123	10,6	10,6	10,6
	classé en 1er lieu	167	14,4	14,4	25,1
	classé en second lieu	345	29,8	29,8	54,9
	classé en 3ème lieu	521	45,1	45,1	100,0
	Total	1156	100,0	100,0	

73- Êtes- vous pour, pourquoi ?

1- Raisons religieuses 750☐ 2- Raisons non religieuses 199☐ 3- Sans opinion 5☐ 4- Autre 5☐ 5- Sans réponse 3☐ 99- NC 194☐

74- Une femme qui ne porte pas le hijab peut-elle être considérée comme musulmane ?

1- Oui 867☐ 2- Non 114☐ 3- Ne sait pas 168☐ 4- Autre, précisez 7☐

75- (Questions pour les femmes voilées) : Depuis quand portez-vous le voile?…….. ans 99- NC ☐

Depuis quand portez-vous le hijâb ?	%
Avant 1980	20,2
1981 – 1990	25,8
1991 – 2000	33,3
2001 – 2006	20,7

76- A quel âge avez-vous commencé à porter le voile ?……..….. ans 99- NC ☐

Tranches d'âge	%	% cumulé
Avant 10 ans	11,8	11,8
11 – 15 ans	21,1	32,9
16 – 20 ans	25,7	58,6
21 – 30 ans	25,8	84,4
31 – 40 ans	8,8	93,2
Plus de 40 ans	6,8	100

77- Qui vous a poussé à porter le voile ?

1- Personne 116☐ 7- La maîtresse --☐

2- Le père 25☐ 8- Un prédicateur 4☐

3- La mère 25☐ 9- Un prêcheur de télévision 5☐

4- Des membres de la famille 15☐ 10- Autre, précisez 9☐

5- Des amis (ies) 19☐ 11- conjoint 12☐

6- Le maître --☐ 12- Les deux parents 7☐

99- NC 919☐

78- Avez-vous convaincu d'autres filles ou femmes à porter le voile (questions à poser aux femmes voilées et aux hommes qui sont pour le port du voile) ?

1- Oui 220☐ 2- Non 474☐ 99- NC 462☐

79- Seriez-vous d'accord pour enseigner au collège ou au lycée l'histoire d'autres religions que l'islam ?

1- Oui 467☐ 2- Non 390☐ 3- Indifférent 287☐ 4- Ne sait pas 10☐ 5- Sans réponse 2☐

80- Etes-vous au courant qu'il existe au Maroc plusieurs saints qui sont visité par les Marocains, musulmans et juifs ?

1- Oui 462☐ 2- Non 693☐ 3- Sans réponse 1☐

81- Ces pratiques, faut-il les maintenir ou les interdire ?

1- Maintenir 222☐ 2- Interdire 481☐ 3- Indifférent 180☐ 4- Ne sait pas 272☐ 5- Sans réponse 1☐

82- Seriez-vous d'accord pour que la télévision marocaine retransmette les cérémonies des fêtes des juifs marocains ?

1- Oui 279☐ 2- Non 527☐ 3- Indifférent 350☐

83- Deux Marocains, un musulman et un juif sont associés dans une affaire commune, pensez-vous que l'association peut réussir ?

1- Oui 625☐ 2- Non 209☐ 3- Ne sait pas 322☐

84- Un ami vient vous demander conseil à propos de son fils qui envisage d'épouser une juive marocaine. Votre conseil sera :

1- Oui pour le mariage 173☐ 2- Non pour le mariage 829☐ 3- Indifférent 154☐

85- Que pensez-vous de la conversion d'un non musulman à l'Islam ?

1- Il est libre 797☐ 2- Il doit garder sa religion 35☐ 3- Ne sait pas 68☐ 4- Indifférent 12☐ 5- Autre, précisez 29☐ 6- Meziane 215☐

86- Que pensez-vous de la conversion d'un musulman à une autre religion ?

1- Il est libre 169☐ 2- Il doit rester musulman 871☐ 3- Ne sait pas 50☐ 4- Indifférent 16☐ 5- Autre, précisez 50☐

87- Pensez-vous que la nation marocaine peut être composée de musulmans marocains, chrétiens marocains et des juifs marocains?

1- Oui 474☐ 2- Non 323☐ 3- Indifférent 75☐ 4- Ne sait pas 284☐

88- Est-ce qu'un Marocain a le droit de déclarer qu'un autre Marocain est un impie (Kafir) ?

1- Oui ☐ 2- Non ☐ 3- Ne sait pas ☐ 4- Sans opinion ☐

89- Si oui, donnez par ordre de gravité trois raisons qui justifient cette sanction :

a- N'est pas croyant ☐ 99- NC ☐

b- Croyant mais pas pratiquant ☐ 99- NC ☐

c- Croit en une autre religion ☐ 99- NC ☐

d- Autre, précisez ☐ 99- NC ☐

Si vous pensez qu'un marocain a le droit de déclarer qu'un autre marocain est un impie, donnez par ordre de gravité trois raisons qui justifient cette sanction: n'est pas croyant

		Fréquence	Pour cent	Pourcentage valide	Pourcentag cumulé
Valide	non classé	13	1,1	1,1	
	classé en 1er lieu	16	1,4	1,4	
	classé en 2ème	13	1,1	1,1	
	classé en 3ème	8	,7	,7	
	non concerné	1105	95,6	95,7	10
	Total	1155	99,9	100,0	
Manquante	sans réponse	1	,1		
Total		1156	100,0		

90- Pensez-vous que des croyants et des non croyants peuvent cohabiter dans un même pays ?

1- Oui 448☐ 2- Non 466☐ 3- Ne sait pas 242☐

91- Est-ce que vous vous sentez particulièrement proche d'un (un seul choix):

1-Musulman Afghan 766☐ 2-Chrétien Palestinien 73☐ 3-Juif Marocain 149☐ 4- Aucun 107☐ 5- Ne sait pas 56☐ 6- Sans réponse 5☐

92- Quelle est l'identité qui s'applique le mieux à vous ? (Classez les identités suivantes de 1 à 6) (lire toutes les questions aux enquêtés avant le classement) :

a- Marocaine ☐ b- Musulmane ☐ c- Arabe ☐ d- amazighe ☐ e- Africaine ☐ f- Autre, précisez ☐

Quelle est l'identité qui s'applique le plus à vous: marocaine

		Fréquence	Pour cent	Pourcentage valide	Pourcentage cumulé
Valide	non classé	21	1,8	1,8	1,8
	classé en 1er lieu	377	32,6	32,6	34,4
	classé en second lieu	448	38,8	38,8	73,2
	classé en 3ème lieu	264	22,8	22,8	96,0
	classé en 4ème lieu	42	3,6	3,6	99,7
	classé en 5ème lieu	4	,3	,3	100,0
	Total	1156	100,0	100,0	

Quelle est l'identité qui s'applique le plus à vous: musulmane

		Fréquence	Pour cent	Pourcentage valide	Pourcentage cumulé
Valide	non classé	19	1,6	1,6	1,6
	classé en 1er lieu	627	54,2	54,2	55,9
	classé en second lieu	312	27,0	27,0	82,9
	classé en 3ème lieu	159	13,8	13,8	96,6
	classé en 4ème lieu	36	3,1	3,1	99,7
	classé en 5ème lieu	3	,3	,3	100,0
	Total	1156	100,0	100,0	

vous pensez qu'un marocain a le droit de déclarer qu'un autre marocain est un imp
nnez par ordre de gravité trois raisons qui justifient cette sanction: croit en une aut
religion

		Fréquence	Pour cent	Pourcentage valide	Pourcentage cumulé
Valide	non classé	17	1,5	1,5	1,5
	classé en 1er lieu	14	1,2	1,2	2,7
	classé en 2ème lieu	11	1,0	1,0	3,6
	classé en 3ème lieu	8	,7	,7	4,3
	non concerné	1105	95,6	95,7	100,0
	Total	1155	99,9	100,0	
Manquante	sans réponse	1	,1		
Total		1156	100,0		

Quelle est l'identité qui s'applique le plus à vous: berbère

		Fréquence	Pour cent	Pourcentage valide	Pourcentage cumulé
Valide	non classé	306	26,5	26,5	26,5
	classé en 1er lieu	76	6,6	6,6	33,0
	classé en second lieu	103	8,9	8,9	42,0
	classé en 3ème lieu	113	9,8	9,8	51,7
	classé en 4ème lieu	380	32,9	32,9	84,6
	classé en 5ème lieu	176	15,2	15,2	99,8
	classé en 6ème lieu	2	,2	,2	100,0
	Total	1156	100,0	100,0	

Quelle est l'identité qui s'applique le plus à vous: africaine

		Fréquence	Pour cent	Pourcentage valide	Pourcentage cumulé
Valide	non classé	258	22,3	22,3	22,3
	classé en 1er lieu	2	,2	,2	22,5
	classé en second lieu	8	,7	,7	23,2
	classé en 3ème lieu	25	2,2	2,2	25,3
	classé en 4ème lieu	268	23,2	23,2	48,5
	classé en 5ème lieu	595	51,5	51,5	100,0
	Total	1156	100,0	100,0	

Quelle est l'identité qui s'applique le plus à vous: sahraoui

		Fréquence	Pour cent	Pourcentage valide	Pourcentage cumulé
Valide	non classé	1125	97,3	97,3	97,3
	classé en 1er lieu	14	1,2	1,2	98,5
	classé en second lieu	8	,7	,7	99,2
	classé en 3ème lieu	4	,3	,3	99,6
	classé en 4ème lieu	1	,1	,1	99,7
	classé en 5ème lieu	3	,3	,3	99,9
	classé en 6ème lieu	1	,1	,1	100,0
	Total	1156	100,0	100,0	

Quelle est l'identité qui s'applique le plus à vous: autre

		Fréquence	Pour cent	Pourcentage valide	Pourcentage cumulé
Valide	non classé	1147	99,2	99,2	99,2
	classé en 1er lieu	2	,2	,2	99,4
	classé en second lieu	1	,1	,1	99,5
	classé en 5ème lieu	2	,2	,2	99,7
	classé en 6ème lieu	4	,3	,3	100,0
	Total	1156	100,0	100,0	

93- Y a t-il des différences entre :

1- L'islam saoudien et l'islam marocain : 1-Oui 370☐ 2-Non 429☐ 3- Ne sait pas 357☐

2- L'islam iranien et l'islam marocain : 1-Oui 437☐ 2-Non 325☐ 3- Ne sait pas 394☐

3- L'islam algérien et l'islam marocain : 1-Oui 227☐ 2-Non 557☐ 3- Ne sait pas 372☐

4- L'islam des Marocains musulmans en Europe et l'islam des Marocains au Maroc : 1-Oui 279☐ 2-Non 550☐ 3- Ne sait pas 327☐

94- Etes-vous d'accord ou non avec les mouvements jihadistes ?

1-D'accord 203☐ 2-Pas d'accord 334☐ 3-Ne sait pas 372☐ 4-Sans opinion 241☐ 5- Autre, précisez 5☐ 6- Sans réponse 1☐

95- Le salafisme wahhabite, est-il proche de l'islam marocain ?

1- Oui 30☐ 2-Non 187☐ 3-Ne sait pas 727☐ 4-Sans opinion 212☐

96- Etes-vous pour ou contre la contraception ?

1- Pour 979☐ 2- Contre 91☐ 3- Indifférent 85☐ 4- Sans opinion 212☐

97- Si vous êtes contre, pourquoi ?

1- Motif religieux 70☐ 2- Motif de santé 17☐ 3- Autre, précisez 3☐ 4- Sans réponse 1☐ 99- NC 1065☐

98- Etes-vous pour ou contre l'IVG ?

1- Pour 50☐ 2- Contre 1081☐ 3- Indifférent 24☐ 4- Sans opinion 1☐

99- Si vous êtes contre, pourquoi ?

1- Motif religieux936 ☐ 2- Motif de santé 58☐ 3- Les deux 61☐ 4- Autre, précisez 16☐ 5- Sans réponse 10☐ 99- NC 75☐

100- Connaissez-vous les quatre rites (madâhib) de l'Islam ?

1- Oui ☐ 2- Non ☐

101- Si oui, citez les :

1- ……☐

2- ……☐

3- ……☐

4-……☐

Si vous connaissez les quatres rites (madahibs) de l'islam, citez les

		Fréquence	Pour cent	Pourcentage valide	Pourcentage cumulé
Valide	connaît un seul rite	20	1,7	6,6	6,6
	connaît deux rite	49	4,2	16,1	22,7
	connaît trois rite	46	4,0	15,1	37,8
	connaît quatre rite	189	16,3	62,2	100,0
	Total	304	26,3	100,0	
Manquante	non concerné	852	73,7		
Total		1156	100,0		

102- Si oui, classez les quatre rites (madâhib) selon leur degré de souplesse :

1- ……☐

2- ……☐

3- ……☐

4-……..……☐

5- Ils sont pareils ☐ 6- Ne sait pas ☐

Si vous connaissez les quatres rites (madahibs) de l'islam, classez les selon leur degré de souplesse

		Fréquence	Pour cent	Pourcentage valide	Pourcentage cumulé
Valide	rite malékite en 1er lieu	93	8,0	30,6	30,6
	rite malékite n'est pas en 1er lieu	22	1,9	7,2	37,8
	ils sont pareils	68	5,9	22,4	60,2
	ne sait pas	121	10,5	39,8	100,0
	Total	304	26,3	100,0	

Si vous connaissez les quatres khalifs de l'islam, citez leurs noms

		Fréquence	Pour cent	Pourcentage valide	Pourcentage cumulé
Valide	connaît un seul khalifs	17	1,5	3,7	3,7
	connaît deux khalif	53	4,6	11,6	15,3
	connaît trois khalifs	63	5,4	13,8	29,0
	connaît quatre khalifs	325	28,1	71,0	100,0
	Total	458	39,6	100,0	
Manquante	non réponse	2	,2		
	non concerné	696	60,2		
	Total	698	60,4		
Total		1156	100,0		

103- Connaissez-vous les quatre premiers khalifs de l'Islam (al Khulafa' arrachdûm)?

1- Oui 460☐ 2- Non 696☐

104- Si oui, citez leurs noms :

1-……☐ 3-……☐

2-……☐ 4-……☐

105- Si oui, classez-les par ordre de succession :

1-……☐ 3-……☐

Si vous connaissez les quatres khalifs de l'islam, classez les par ordre de succession: 1

		Fréquence	Pour cent	Pourcentage valide	Pourcentage cumulé
Valide	bon classement	187	16,2	40,8	40,8
	les deux premiers bien classés	65	5,6	14,2	55,0
	mauvais classement	137	11,9	29,9	84,9
	ne sait pas les classer	69	6,0	15,1	100,0
	Total	458	39,6	100,0	
Manquante	non réponse	2	,2		
	non concerné	696	60,2		
	Total	698	60,4		
Total		1156	100,0		

2-……☐ 4-……☐

106- Les générations actuelles connaissent-elles plus, autant ou moins la religion que les générations passées ?

1- Connaissent plus 655☐ 2- Connaissent autant 156☐ 3- Connaissent moins 219☐ 4- Ne sait pas 126☐

107- Les générations actuelles sont-elles plus pratiquantes, moins pratiquantes ou aussi pratiquantes que les générations passées ?

1- Plus pratiquantes 450☐ 2- Moins pratiquantes 162☐ 3- Aussi pratiquantes 217☐ 4- Ne sait pas 146☐

108- Est-ce que vous considérez que vous connaissez la religion mieux que vos parents, autant qu'eux ou moins qu'eux ?

1- Mieux que les parents 423☐ 2- Moins que les parents 370☐ 3- Autant que les parents 217☐ 4- Ne sait pas 146☐

109- Que pensez-vous de l'idée suivante : Dans l'Islam il y a des solutions à tout :

1- Oui 767☐ 2- Non 67☐ 4- Sans opinion 80☐

110- Si oui dans quels domaines en premier ?

1- Mouamalat (transactionnel) : 1- Oui 762☐ 2- Non 4☐ 3- Ne sait pas 1☐

2- Santé et Médecine : 1- Oui 734☐ 2- Non 32☐ 3- Ne sait pas 1☐ 99- NC 389☐

3- Technologie : 1- Oui 596☐ 2- Non 168 ☐ 3- Ne sait pas 3☐ 99- NC 389☐

4- Politique : 1- Oui 675☐ 2- Non 703☐ 3- Ne sait pas 2☐ 99- NC 389 ☐

5- Économie : 1- Oui 703☐ 2- Non 62☐ 3- Ne sait pas 2☐ 99- NC 389 ☐

111- Lisez-vous un livre actuellement ?

1- Oui 225☐ 2- Non 413☐ 9- NC 518☐

112- Si oui, lequel ?

1- Un roman 80☐ 2- Un livre en rapport avec la religion 77☐ 3- Autre, précisez 68☐ 99- NC 931☐

113- Quel est le dernier livre religieux que vous avez lu ?

1- Titre ……..…

2- Date ……..

98- Aucun ☐ 99- NC ☐

Quel est le titre du dernier livre religieux que vous avez lu ?

		Fréquenc	Pour	Pourcentag valide	Pourcentag cumul
Valide	Mouatta'	5	,4	2,6	2,6
	Riyad	13	1,1	6,7	9,3
	autre	175	15,1	90,7	100,0
	Total	193	16,7	100,0	
Manquant	aucun	445	38,5		
	non	518	44,8		
	Total	963	83,3		
Total		1156	100,0		

Quel est la date du dernier livre religieux que vous avez lu ?

		Fréquenc	Pour	Pourcentag valide	Pourcentag cumul
Valide	2006	76	6,6	39,4	39,4
	2005	84	7,3	43,5	82,9
	2004	13	1,1	6,7	89,6
	avant	20	1,7	10,4	100,0
	Total	193	16,7	100,0	
Manquant	non	963	83,3		
Total		1156	100,0		

114- Avez-vous un Coran chez vous ?

1- Oui 991☐ 2- Non 148☐ 3- Sans réponse 17☐

115- Quand est-ce que vous récitez le Coran ? (par lecture ou par mémoire)

1- Jamais 386☐

2- Lors des prières seulement 295☐

3- A certaines occasions religieuses 23☐

4- De temps à autres 325☐

5- Pendant le temps libre 59☐

6- Chaque jour 65☐

7- Réponse multiples 3☐

116- Si vous lisez le Coran, où le faites-vous (choix multiples)?

1- A la mosquée 230☐ 2- A la maison 729☐ 3- Dans le lieu du travail 30☐
4- Dans le transport 21☐ 5- Autre 5☐ 99- NC 386☐

117- Combien de sourates avez-vous mémorisées ?

1-La totalité du Coran 16☐

2- Quelques ahzab 64☐

3- Quelques sourates 944☐

4- Aucune 126☐

5- Sans réponse 6☐

118- D'où obtenez-vous des informations en matières religieuses :

1- Livres 176☐
2- Télévision 399☐
3- Associations religieuses 7☐
4 - Imams des mosquées 285☐
5- Prédicateurs 67☐
6- Zaouiya 3☐
7- Ecole ou université 26☐
8- Pairs et amis 274☐
9- Parents 132☐
10- Cassettes audio 137☐
11- DVD et VCD, vidéo 71☐
12- L'Internet 20☐
13- Radio 71☐
14- Autre 137☐
15- Sans réponse 2☐

119- Si la source d'information est la télévision, quelle est la chaîne que vous considérez la plus intéressante en matière de conseils et d'informations à caractère religieux ?

a- Chaîne TV …….…….. 99- NC ☐
b- Emission …….…… 99-NC ☐

CHAINES MAROCAINES	191
CHAINES ORIENTALES GENERALES	96
CHAINES ORIENTALES SPÉCIALISÉES EN RELIGION	244
AUTRES CHAINES	7

120- Citez un livre que vous consultez fréquemment en matière religieuse, à part le Coran et les livres des hadiths :

- Titre du livre……

MOUTA'A	7
RYAD ESSALIHINE	19
AUTRE	94
AUCUN	518
99-NC	518☐

121- Si on vous invite à adhérer à une association religieuse, à une association de droit de l'homme, ou à une association de bienfaisance qui s'occupe des handicapés, laquelle choisiriez vous ?

1- Une association religieuse 191☐ 2- Une association de droit de l'homme 131☐ 3- Une association de bienfaisance 278☐ 4- Autre, précisez 49☐ 5- Aucune 500☐ 6- Réponse multiples 6☐ 7- Réponse manquante 1☐

122- Citez les journaux ou les hebdomadaires que vous lisez le plus (3 maximum) :

1-
…….

2-
…….

3-
……

Journaux cités 289

4- Aucun 335☐ 5- Sans réponse 14☐ 9-NC 518☐

123- Quelle est pour vous en matières religieuses l'autorité parmi les catégories suivantes ?

1- Les fuqahas/ les oulamas 949☐

2- Les prédicateurs (du'ât) 46☐

3- Les membres des associations religieuses 4☐

4- Les membres des partis islamiques 1☐

5- Ne sait pas ☐

6- Réponse multiples 15☐

7- Sans réponse 4☐

124- Citez trois noms (vivants) considérés par vous comme des autorités en matières religieuses :

1…….☐

2……..……☐

3…….☐

9- Ne sait pas

Un local	Un national	Un oriental	
35	30	104	Cité une fois
9	4	54	Cité deux fois
2	244	32	Cité trois fois
911	911	911	N s p
1	1	1	S r

125- Citez trois noms (morts) considérés par vous comme des autorités en matières religieuses :

1……..……☐

2……..……☐

3……...
……☐

9- Ne sait pas ☐

Un local	Un national	Un oriental	
17	28	69	Cité une fois
4	176	52	Cité deux fois
3	176	15	Cité trois fois
979	979	979	N s p
1	1	1	S r

126- Êtes-vous pour ou contre la polygamie ?

1- Pour 513☐ 2- Contre 604☐ 3 -Indifférent 39☐

127- Considéreriez-vous comme un :

1- Musulman non pratiquant 201☐ 2- Musulman pratiquant 806☐ 3- Non religieux 78☐ 4- Autre, précisez 32☐ 5- Entre les deux 12☐ 6- Ne sait pas 26☐ 7- Sans réponse 1☐

128- Indépendamment de votre pratique, considéreriez-vous que vous êtes une personne :

1- Très religieuse (moutadayyine jiddan) 34☐ 2- Religieuse (moutadayyine) 853☐ 3- Non religieuse (ghair moutadayyine) 207☐ 4- Autre, précisez 24☐ 5- Entre les deux 11☐ 6- Ne sait pas 27☐

129- Un homme maaqoul peut-être :

1- Un musulman pieux 459☐ 2- Un musulman 604☐ 3- Un non musulman 183☐ 4- Ne sait pas 6☐

130- Vous faites une opération commerciale importante que préférez-vous comme preuve :

1- Un contrat chez les adouls 706☐ 2- Un contrat chez le notaire 275☐ 3-La parole 69☐ 4-'ahd sur le Coran 99☐ 5- Autre 7☐

131- Vous soupçonnez quelqu'un de vol, pour prouver son innocence, contentez-vous :

1- De sa parole 70☐ 2- Jurer sur le Coran 574☐ 3- Une preuve matérielle 501☐ 4- Autre 11☐

132- Pensez-vous qu'il est préférable que le prêche du vendredi soit donné en :

1-Arabe classique142 ☐ 2- Langes comprises et utilisés par les gens 872☐ 3- Indifférent 142☐

133- Supposez que vous êtes dans une file d'attente (dans une administration, banque, poste …) et que l'employé ou le fonctionnaire interrompe son travail pour aller prier à l'heure alors qu'il peut prier plus tard. Etes-vous d'accord ou pas d'accord ?

1- D'accord 751☐ 2- Pas d'accord 280☐ 3- Indifférent 118☐ 4- Autre, précisez 7☐

134- Selon vous qui doit primer, l'obligation religieuse (prière à temps) ou le service public ?

1- L'obligation religieuse 772☐ 2- Le service public 269☐ 3- Ne sait pas 115☐

135- Que pensez-vous de la prière sur la voie publique ?

1- D'accord 678☐ 2- Pas d'accord 311☐ 3- Indifférent 162☐ 4- Ne sait pas 5☐

136- La prière doit s'accomplir partout (à la mosquée, la maison, la voie publique, le lieu de travail) :

1-chez soi et à la mosquée uniquement 204☐ 2- Partout 861☐ 3- Indifférent 91☐

137- Que pensez-vous de l'utilisation du haut parleur pour l'appel à la prière de l'aube (al fajr) :

1- D'accord 1056☐ 2- Pas d'accord 38☐ 3- Indifférent 62☐

138- Quelles sont les situations où vous pensez qu'il est possible de rompre le jeûne sans problème ?

1- Maladie 1103☐ 2- Soif 35☐ 3- Travail pénible 31☐4-Voyage 309☐ 5- Préparation des examens 12☐ 6- Autre, précisez 29☐

139- Pendant le mois de Ramadan un non musulman qui ne pratique pas doit :

1- Se cacher pour manger 561☐ 2- Cela ne pose pas de problèmes pour moi 386☐ 3- Autre, précisez 209☐

140- Quel est le pire pour vous ?

1- Ne pas prier 228☐ 1- Ne pas jeûner 4643☐ 3- Autre, précisez 17☐ 4- Les deux (bhal bhal) 447☐

141- Considérez-vous musulmane une personne qui ne fait pas le Ramadan ?

1-Oui 323☐ 2-Non 693☐ 3-Autre, précisez 38☐ 4-Sans opinion 102 ☐

142- Que pensez-vous d'un musulman qui ne jeûne pas ?

1- C'est son problème, il est libre de jeûner 472☐

2-Il faut qu'il jeûne même si il n'y croit pas 164☐

3-Il faut le punir jusqu'à ce qu'il revienne à la religion 441☐

4- Autre, précisez 79☐

143- Durant le mois de ramadan que faites-vous après l'aftour ou après tarawih ?

1-Je reste chez moi regarder la télévision 595☐ 2-Je sors voir des amis 156☐ 3-Je m'attable dans un café 77☐ 4-Je regarde des DVD 5☐ 5-Je joue aux cartes 9☐ 6-Je fais les magasins 18☐ 7-Autre, précisez 97☐ 8-Repos / sommeil 158☐ 9- Réponses multiples 41☐

144- Votre fils ou fille ne veut pas jeûner :

1-Vous acceptez de le laisser manger à la maison 130☐ 2-Vous lui préparez à manger 4☐ 3-Vous lui interdisez de manger chez vous 751☐ 4-Autre, précisez 25☐ 5- Persuasion / dialogue 35☐ 6- contrainte 174☐ 7-sans réponse 37

145- Vous pensez que les cafés et restaurants doivent rester ouverts la journée durant le mois de ramadan pour ceux qui veulent consommer ?

1-Oui 136☐ 2-Non 956☐ 3-Indifférent 63☐ 4- Ne sait pas 1☐

146- Vous pensez que les cafés et restaurants doivent rester ouverts la journée durant le mois de ramadan pour les non musulmans (juifs, chrétiens et touristes) qui veulent consommer ?

1-Oui 598☐ 2-Non 482☐ 3-Indifférent 73☐ 4- Ne sait pas 1☐ 5- Sans réponse 2☐

Références bibliographiques

Aarab, Abdelahadi, 2007, *Le fqih comme institution en milieu rural* (en arabe). Thèse de doctorat national, Rabat : Faculté des Lettres et de Sciences humaines.

Adam, André, - 1963, *Une enquête auprès de la jeunesse musulmane du Maroc*, Aix-En-Provence : Publications des Annales de la Faculté des Lettres.
- 1972, *Bibliographie critique de sociologie, d'ethnologie et de géographie humaine du Maroc*, Alger.

Agnouche, Abdellatif, 1986, *Contribution à l'étude des stratégies de légitimation du pouvoir autour de l'institution califienne.* Thèse d'Etat, Université Hassan II, Aïn Chock.

Argyle, M., Beit Hallahmi, B., 1975, *The Social psychology,* Londres : Routeledge & Kegan Paul.

Attias-Donfut, Claudine, 1988, *Sociologie des générations, l'empreinte du temps*, Paris : Presses Universitaires de France.

Aubin, Eugène, 1903, *Le Maroc d'aujourd'hui*, Paris : A. Colin.

Baechler, Jean, 1992, « Religion », in Raymond Boudon (éd.) : *Traité de sociologie*, Paris : Presses Universitaires de France.

Basset, Henri, 1920, *Le Culte des grottes au Maroc*, Alger : Impr. la Typo-Litho et J. Carbonel.

Basset, René, 1910, « Recherches sur la religion des berbères », in *Revue de l'histoire des religions*, mai-juin, p. 291-342.

Bel, Alfred, 1938, *La Religion Musulmane en Berbérie, Esquisse d'histoire et de sociologie religieuses*, Paris : Librairie orientaliste Paul Geuthner.

Ben-Ami, Issachar, 1990, *Culte des saints et pèlerinages judéo-musulmans au Maroc*, Paris : Maisonneuve et Larose.

Bennani-Chraïbi, Mounia, 1994, *Soumis et rebelles : les jeunes au Maroc*, Paris : CNRS éditions.

Berque, Jacques, - 1949, « Ville et Université. aperçu sur l'histoire de l'école de Fès », in *Revue historique de droit français et étranger*, vol. XXVII.
- 1962, *Le Maghreb entre deux guerres*, Paris : Seuil.
- 1978, *Structures sociales du Haut Atlas*, Paris : Presses Universitaires de France.

Berradi, Lhachmi, 1971, *Les chorfas d'Ouezzane, le makhzen et la France (1850-1912)*, Université d'Aix-En-Provence.

Biarney, S., 1924, *Notes d'ethnographie et de linguistique nord-africaines*, Rabat : Publications de l'Institut des Hautes Etudes Marocaines.

Bourdieu, Pierre, 1980 « La jeunesse n'est qu'un mot », in *Questions de sociologie*, Paris : Editions de Minuit.

Bourqia, Rahma, 1996, *Femmes et fécondité*, Casablanca : Afrique Orient.

Bourqia, R., El Harras, M., Bensaid, D., 1995, *Jeunesse estudiantine marocaine : valeurs et stratégies*, Rabat : Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines.

Bourqia, R., El Ayadi, M., El Harras, M., Rachik, H., 2000, *Les jeunes et les valeurs religieuse*s, Casablanca : Eddif.

Bourrilly, Joseph, 1932, *Éléments d'ethnographie marocaine*, Paris : Maisonneuve et Larose.

Bousquet, Georges-Henri, - 1944, *L'Islam maghrébin : introduction à l'étude générale de l'islam*, Alger : Maison des livres.
- 1949, *Les Grandes pratiques rituelles de l'islam*, Paris : Presses Universitaires de France.
- 1959, « La pratique rituelle en Afrique du Nord, principalement au Maroc », in *Revue Africaine*, n°103, p. 324-345.
- 1962, « Le fiqh et la pratique rituelle au Maroc. quelques remarques », in *Etudes d'orientalisme* dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal, Paris, p. 495-508.

Bréchon, Pierre, - 1996, « Les valeurs politiques en Europe : effet du contexte national et attitudes religieuses », in *Archives de sciences sociales des religions*, n°93, janvier-mars, p. 99-128.
- 2000, *Les valeurs des Français*, Paris : A. Colin.

Brunel, René, - 1988, *Essai sur la confrérie religieuse des 'Aîssâoûa au Maroc*, Casablanca : Afrique-Orient.
- 1955, *Le Monachisme errant dans l'islam : Sidi Heddi et les Heddawa*, Paris : E. Larose.

Burke III, Edmund, 1973, « The image of Moroccan State in French ethnology literature », in Ernest Gellner and Micauld (Ch): *Arabs and Berber : from tribe to nation in North Africa*, Londres : Duckworth.

Campiche, Roland, 1996, « Religion, statut social et identité féminine », in *Archives de sciences sociales des religions*, n°95, juillet-septembre, p. 69-94.

Chadli, Abdelatif, 1989, *Le soufisme et la société* (en arabe), Casablanca : Publication de l'Université Hassan II.

Charney, Jean Paul, 1977, *Sociologie de l'Islam*, Paris : Sindibad.

Chikhaoui, Naïma, 1999, « La sainteté féminine face à l'occultation des femmes : quels sens », in *Histoire des femmes au Maghreb, réponses à l'exclusion,* Série colloques et séminaires, n°5, Publications de la Faculté des Lettres et des sciences humaines de Kénitra.

Clément, Jean François, 1983, « Journalistes et chercheurs des sciences sociales face aux mouvements islamistes », in *Archives de sciences sociales des religions*, janvier-mars, p. 85-101.

Crapanzano, Vincent, - 1973, *The Hamadsha : a Study in Moroccan Ethnopsychiatry*, Berkeley : The University of California Press
- 2000, *Les Hamadcha : une étude d'ethnosychiatrie marocaine* ; trad. par Olivier Ralet, Paris : Institut d'édition Sanofi-Synthélabo.

Darif, Mohamed, 1995, *L'islam politique* (en arabe), Publication de le revue de sociologie politique.

De Vaus, D. et McAllisterI, 1984, « Gender differences in church attendance », in *Review of religious Research*, Vol.23/3, p. 247-256.

Depont, Octave et Coppolani, Xavier, 1897, *Les confréries religieuses musulmanes*, Alger : A. Jourdan.

Dermenghem, Emile, 1954, *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*, Paris : Gallimard.

Desroche, H., Seguy, J., 1970, *Introduction aux sciences humaines des religions*, Paris : Editions Cujas.

Desroche, Henri, 1968, *Sociologies religieuses*, Paris : Presses Universitaires de France.

Doutté, Edmond, - 1900, « Notes sur l'Islam maghrébin. Les Marabouts », Tiré à part, Alger : *Revue de l'Histoire des Religions*, XL, p. 343-69 ; XLI, p. 22-66, p. 289-336.

- 1901, « Une mission d'études », Renseignements coloniaux.
- 1908, *La société Musulmane du Maghrib, Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Paris : Maisonneuve J. et Geuthner.
- 1909, « Le Sultanat marocain », in *Revue politique et parlementaire*, septembre.
- 1914, *Missions au Maroc, En tribu.*

Drague, Georges, 1951, *Esquisse d'histoire religieuse du Maroc*, Paris : Peyronnet et Cie.

Durkheim, Émile, [1889], - 1968, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris : Presses Universitaires de France.
- 1975, « Communauté et société selon Tönnies », in *Textes. 1, Éléments d'une théorie sociale*, Paris : Éditions de Minuit, p. 383-390.

Eickelman, Dale, - 1976, *Moroccan Islam : Tradition and Society in a Pilgrimage Centre*, Austin : The University of Texas Press.
- 1990, « Identité nationale et discours religieux en Oman », in *Intellectuels et militants de l'Islam contemporain*, Paris : Seuil.

Eisenstadt, 1956, *From Generation to Generation. Age Groups and Social structure*, New York : Free Press.

El Alaoui, Narjys, 2001, *Le Soleil, la lune et la fiancée végétale : essai d'anthropologie rituelle : les Idaw Martini de l'Anti-Atlas*, Maroc, Aix-En-Provence, Edisud.

El Ayadi, Mohammed, - 1983, *Le modèle social marocain à la lumière du discours scolaire.* Thèse de doctorat de 3e cycle en Sciences sociales, Université de la Sorbonne Nouvelle (Paris 3).

- 1994, « L'image de l'Occident dans le discours islamiste », in *L'homme et la société, Revue internationale de recherches et de synthèses en sciences sociales*, n°114, p. 87-99.
- 1997, *Religion, Etat et société dans le Maroc contemporain, doctorat d'Etat*, Paris : Université Denis Diderot.
- 1999, « Abdessalam Yassine ou le poids des paradigmes dans le parcours d'un nouveau clerc », in *Parcours d'intellectuels maghrébins*, Paris : éd. Karthala, p. 129-163.
- 1999, « Les mouvements de la jeunesse au Maroc : l'émergence d'une nouvelle intelligentsia politique durant les années soixante et soixante-dix », in *Émeutes et mouvements sociaux au Maghreb*, éd. Khartala, p. 201-230.
- 2000 « La jeunesse et l'Islam, tentative d'analyse d'un habitus religieux cultivé », in Bourqia, R., El Ayadi, M., El Harras, M., Rachik H., *Les Jeunes et les valeurs religieuses*, Casablanca : Eddif, p. 87-165.
- 2001, « De l'enseignement religieux », in *Prologues : revue maghrébine du livre*, n°21, automne 2000/hiver, p. 32-44.
- 2001, « Du fondamentalisme d'Etat et de la nasiha sultanienne : à propos d'un certain réformisme makhzénien », in *Hesperis Tamuda*, XXXIX, fascicule 2.
- 2004, « Entre l'Islam et l'islamisme, la religion dans l'école publique marocaine », in *Revue internationale d'Education*, Sèvres, n°36, p. 111-121.
- 2005, (en collaboration avec Bourquia R., Darif M.) *Etat, monarchie et religion*, Collection les Cahiers bleus, Fondation Abderrahim Bouabid/Fondation Friedrich Ebert Stiftung, n°3.

Enquête sur la Culture Politique (ECP)
2005, Université de Michigan et Université Hassan II Mohammedia (seule base de données a été consultée).

Erckmann, Jules, 1885, *Le Maroc moderne*, Paris : Challamel.

Etienne, Bruno :
- 1979, « Magie et thérapie à Casablanca », in *Annuaire de l'Afrique du Nord*, Vol. 18, p. 261-284.
- 1981, (en collaboration avec Tozy, Mohamed) « Le glissement des obligations islamiques vers le phénomène associatif à Casablanca », in *Maghreb musulman en 1979*, Paris : CNRS éditions.
- 1985, « La da'wa au Maroc, prolégomènes théorico-historiques », in *Radicalisme islamique* ; sous la direction d'O. Carré, Paris : L'Harmattan, 2 T.

Farhat, Halima, 1968, *Corpus des nawâzils d'Ibn Sahl,* Paris : Sorbonne.

Fassi, Allal, 1948, *Les mouvements d'indépendance au Maghreb* (en arabe), Rabat : Impr. Rissala.

Fekkar, Yamina :
1983, « La femme son corps et l'Islam, questions et contradictions suscitées par le vécu quotidien en Algérie », in *Le Maghreb musulman en 1979*, Paris : CNRS éditions.

Ferrié, Jean-Noël, 2005, *La religion de la vie quotidienne chez les Marocains musulmans*, Paris : Karthala.

Foucauld (De), Charles :
[1988] 1939, *Vicomte, Reconnaissance du Maroc*, Paris : Société d'éditions.

Galland, Olivier, - 1984, « Précarité et entrée dans la vie », in *Revue française de sociologie*, n°1, p. 49-66.
- 1991, *Sociologie de la jeunesse, l'entrée dans la vie*, Paris : Armand Colin.

Gazeneuve, Jean, 1971, *Sociologie du rite*, Paris : Presses universitaires de France.

Geertz, Clifford, - 1971, *Islam Observed : Religious Development in Morocco and Indonesia*, Chicago : The University of Chicago Press.
- 1973, *The interpretation of cultures*, New York : Basic books.
- 1992, *Observer l'islam : changement religieux au Maroc et en Indonésie* ; trad. de l'anglais par Jean-Baptiste Grasset, Paris : La Découverte.
- 2000, « The Pinch of Destiny : Religion as Experience, Meaning, Identity, Power », in *Available Light, Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, Princeton : Princeton University Press, p. 167-186,

Gellner, Ernest, - 1969, *Saints of the Atlas*, Chicago : The University of Chicago Press.
- 2003, *Les saints de l'Atlas*, trad. par Paul Coatalen, Saint-Denis : Editions Bouchene.

Gennep, Arnold Van, 1909, *Les rites de passage*, Paris : Librairie critique Emile Nourry.

Glock, Charles, 1971, « Y a t-il un réveil religieux aux Etats-Unis ? », in Raymond Boudon et Paul Lazarsfeld (éd.), *Le vocabulaire des sciences sociales*, Paris/La Haye : Mouton, p. 49-68.

Hajji, Mohamed, 1964, *Le rôle religieux, scientifique et politique de la zawiya dilâ'iyya* (en arabe), Rabat : al-Matba'a al-Wataniyya.

Hammoudi, Abdallah, - 1980, *Sainteté, pouvoir et société aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Annales ESC, mai-août, p. 615-641.
- 1988, *La Victime et ses masques : essai sur le sacrifice et la mascarade au Maghreb*, Paris : Seuil.

Jamous, Raymond, 1981, *Honneur et baraka : les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Paris, éd. de la Maison des Sciences de l'Homme.

Julien Charles, André, 1978, *Le Maroc face aux impérialismes (1415-1956)*, Paris : éd J.A.

Kably, Mohamed, 1986, *Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen âge*, Paris : Maisonneuve et Larose.

Kertzer, David, 1988, *Ritual, Politics and Power,* New Haven and London, Yale University Press.

Lambert, Yves, 2003, « Religion : développement du hors-piste et de la randonnée », in Pierre Bréchon (éd.), *Les valeurs des Français (1980-2000)*, Paris : Armand Colin, p. 164-194.

Langlois, Claude, 1984, *Le catholicisme au féminin : les congrégations françaises à supérieure générale au XIXe*, Paris : Cerf.

Laoust, Emile, - 1920, *Mots et choses berbères : notes de linguistique et d'ethnographie : dialectes du Maroc*, Paris : A. Challamel.
- 1921, « Noms des cérémonies et des feux de joie chez les berbères du Haut et de l'Anti-Atlas », in *Hespéris*, p. 3-66 ; 253-316 ; 387-420.

Laroui, Abdallah, - 1974, *La crise des intellectuels arabes, traditionalisme et historicisme ?*, Paris : Maspero.
- 1977, *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)*, Paris : Maspero.

Le Bras, Gabriel, - 1955, *Etudes de sociologie religieuse*, tome I, Paris : Presses universitaires de France.
- 1956, *Etudes de sociologie religieuse*, tome II, Paris : Presses universitaires de France.

Leslie, J. Francis, 1997, « The Psychology of Gender Difference in Religion : A Review of Empirical Research », in *Religion*, vol. 27, p. 81-96.

Leveau, Remy, 1976, *Le fellah marocain défenseur du trône*, Paris : Fondation nationale des sciences politiques.

Lévy-Bruhl, Lucien, 1951, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris : Presses universitaires de France.

Madanî (al) Gannoun, Ahmed (ben), 1311h, *Azzajr wa al-Iqmâ' Bizawâjer ach-Char' al-Mutâ' 'an 'Âlât al-Lahw wa as-Samâ'*, al Matba'a al Fâssiyya.

Mahdi, Mohamed, 1999, *Pasteur de l'Atlas, production pastorale, droit et rituel*, Casablanca : Impr. Najah el Jadida.

Maître, Jacques, 1972, *Sociologie religieuse et méthodes mathématiques*, Paris : Presses universitaires de France.

Marnissi (al), Ahmed, *Taqiyed fi Inkâr ar-Raqs wa at-Târ wa ach-Chabâba 'alâ Musta'milîha*, Bibliothèque Générale, dâl, 2744.

Mauss, Marcel, 1973 (1950) : *Sociologie et anthropologie*, Paris : Presses Universitaires de France.

Mennouni, Abdellatif, 1984, « Le Recours à l'article 19, une nouvelle lecture de la constitution », in *RJPE*, n°15.

Michaux-Bellaire, Edouard, - 1928, « Le wahhabisme au Maroc », in *Bulletin du Comité de l'Afrique française*, p. 489-492.
- 1909 a, « L'organisme marocain », in R.M.M. IX, p. 1-43.
- 1909 b, « L'Islam et l'Etat marocain, in R.M.M. VIII, p. 313-342.
- 1921, « Essai sur l'histoire des confréries religieuses », in *Hespéris*, vol. I.
- 1923, Les confréries religieuses au Maroc, Rabat : Imprimerie officielle.
- 1927, « Les confréries religieuses marocaines », in *Archives marocaines*, vol. XVII.
- 1927, « La sociologie marocaine », in *Archives marocaines*, XXVII.
- 1928, « Le wahhabisme au Maroc », in *Bulletin du Comité de l'Afrique française*, p. 489-492.

Miftah, Mohamed, 1981, *Le courant soufi et la société en Andalousie et au Maroc pendant le 14e/ 8e siècle* (en arabe). Thèse de doctorat d'Etat, Faculté des Lettres, Université Mohamed V.

Moatassim, Mohamed, 1992, *La vie politique marocaine de 1962 à 1991*(en arabe), Casablanca : ISIS.

Naamouni, Khadija, 1993, *Le Culte de Bouya Omar*, Casablanca : Eddif.

Pascon, Paul et Tozy, Mohamed, 1984, « Topographie et topologie du sacré et du profane » in Pascon, Paul (éd.), *La maison d'Iligh et l'histoire sociale du Tazerwalt*, Rabat : Société marocaine des éditeurs réunis, p. 162-181.

Pascon, P., Arif, A., Schroeter, D., Tozy, M., Van Der Wusten, M.H., - 1984, *La maison d'Iligh et l'histoire sociale de tazarwalt*, SMER.
- 1988, *Le makhzen et le Sous al Aqsa : la correspondance politique de la maison d'iligh (1821-1894)*, CNRS éditions.

Pascon, Paul et Bentaher, Mekki, [1969], 1978, « Ce que disent 296 jeunes ruraux », in *Etudes sociologiques sur le Maroc*, Publications du Bulletin Economique et Social du Maroc.

Rachik, Hassan (rapporteur), - 2004, *Enquête Nationale sur les Valeurs*, Rapport de Synthèse, 50 ans de Développement Humain, http : //www.rdh50.ma/FR/uis/loadpdfreports.asp ?id=25.

Rachik, Hassan, - 1990, *Sacré et sacrifice dans le Haut Atlas marocain*, Casablanca : Afrique Orient.
- 1992, *Le sultan des autres, rituel et politique dans le Haut Atlas*, Casablanca, Afrique Orient.
- 1999, *Imitation et admiration : essai sur la sainteté anti-exemplaire du majdoub*, in Mohammed Kerrou (éd.), *L'autorité des saints : perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée occidentale*, Paris : Ed. Recherche sur les civilisations, 1998, p. 107-119.
- 2000, « Jeunesse et tolérance », in Bourqia R., El Ayadi M., Elharras M., Rachik H., *Les jeunes et les valeurs religieuses*, Casablanca : Eddif, p. 217-233.
- 2004, « Observer autrement le monde musulman », in *Revue française de Sciences Politiques*, Paris, vol. 54, juin, p. 469-472.
- 2006, « Dynamiques des valeurs communautaires traditionnelles », Haut Commissariat au Plan, Prospective Maroc 2030, Forum II, La société Marocaine : Permanences, Changements et Enjeux pour l'Avenir, p. 202-211.

Radi, Saâdia, 1996 « Croyance et référence : l'utilisation de l'islam par le fqih et par la chuwafa à Khénifra, Maroc », In Ferchiou, Sophi (Ed.) : *L'islam pluriel au Maghreb*, Paris : CNRS éditions, p. 189-199.

Reysoo, Fenneke, 1991, *Pèlerinages au Maroc : fête, politique et échange dans l'islam populaire*, Neuchâtel, Institut d'Ethnologie.

Rinn, Louis, 1884, *Marabouts et Khouan : études sur l'Islam en Algérie*, Alger.

Salmon, Georges, 1905, « Ibn Rahmoun », in *Archives marocaines*, tome 3.

Segonzac (De), Le Marquis, 1910, *Au cœur de l'Atlas, mission au Maroc : 1904-1909*, Paris : Maisonneuve et Larose.

Sghier, Abdelmajid, 1988, *La problématique de la réforme de la pensée soufi aux 18e et 19e siècles* (en arabe), Dar al Afaq al Jadida.

Soussi, M.Mokhtar, 1960, *Al Maasoul*, Imprimerie Annajah, Tome 1

Spillmann, Georges, [194- ?], *Les Confréries religieuses et les zaouia au Maroc*, Rabat : Ministère de l'intérieur.

Stoetzel, Jean, 1983, *Les Valeurs du temps présent : une enquête européenne*, Paris : Presses universitaires de France.

Taoufiq, Ahmed, 1984, Edition annotée du manuscrit, *at-tachawouf de Ibn Zayyât al-Tâdilî*, Rabat : Faculté des Lettres et des Sciences Humaines.

Terrasse Henri, 1952, *Histoire du Maroc*, Casablanca : Atlantides.

Tozy Mohamed, - 1981, « Monopolisation de la production symbolique et hiérarchisation du champ politico-religieux » in *Le Maghreb musulman en 1979*, CNRS éditions.
- 1984, *Champ et contre champ politico-religieux au Maroc*. Thèse d'Etat, Aix-En-Provence.
- 1986 « De quelques lieux de la compétition politique au Tazerwalt », in BESM.
- 1990, « Le prince, le clerc et l'Etat, la restructuration du champ religieux au Maroc », in *Intellectuels et militants de l'Islam contemporain*, Paris : Seuil.
- 1991, « Les mosquées au Maghreb », in *Etat du Maghreb*, Paris : La Découverte.
-1991, « Représentation intercession, les enjeux de pouvoir dans un champ politique désamorcé », in *Changements politiques au Maghreb*, Paris : CNRS éditions.
- 1999, *Monarchie et islam politique au Maroc*, Paris : Presses de Sciences Politiques.

Voinot, Louis, 1948, *Pèlerinages judéo-musulmans du Maroc*, Paris : Maisonneuve et Larose.

Waterbury, John, - 1975, *Le Commandeur des croyants*, Paris : Presses universitaires de France.
-1995, *Economie et société*, Paris : Plon.

Weber, Max, - 1992, *Essais de sociologie des religions*, trad. de l'allemand, Die : A Die.
- 1995, *Economie et société*, Paris : Plon.
- 2006, *Sociologie de la religion*, trad. et présenté par Isabelle Kalinowski, Paris : Flammarion.

Westermarck, Edward, - 1921, *Les cérémonies du mariage au Maroc*, Paris : E. Leroux.
([1926], 1968) *Ritual and Belief in Morocco*, New York : University Books New Hyde Park.
- 1935, *Survivances païennes dans la civilisation Mahométane*, Paris : Payot.

World Values Survey, Maroc, 2001
http : //www.worldvaluessurvey.org/

Zirari, Hayat, - 1993, *Quête et enjeux de la maternité au Maroc : étude ethnoculinaire*, Paris, thèse, EHSS.
- 1999 « Les deux sacrifices de naissance : féminin et masculin en jeu », in

Brisebarre & Altan Gokalp, *Sacrifice en islam : espaces et temps d'un rituel*, Paris : CNRS éditions, p. 161-176.