



HAL
open science

Le rôle de la femme marocaine sur la Place Jama' al Fna

Rachele Borghi

► **To cite this version:**

Rachele Borghi. Le rôle de la femme marocaine sur la Place Jama' al Fna. 2004,
http://www.marocpluriel.com/home/wp-content/uploads/2011/07/dsv_jama-al-fna.pdf. hal-
01482959

HAL Id: hal-01482959

<https://hal.science/hal-01482959>

Submitted on 4 Mar 2017

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

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

Borghi, R. (2004). Le rôle de la femme marocaine sur la Place Jama' al Fna. In *Dialogues sur la ville. Jama' al Fna entre art et bazar*. (S. Mouline, cura). Rabat : Direction de l'Architecture.

L'EVOLUTION DU ROLE DE LA FEMME MAROCAINE SUR LA PLACE JAMAA AL FNA DE MARRAKECH¹

Rachele Borghi
Université de Venise

La place Jemaa al Fna sise à Marrakech est un lieu singulier et complexe, difficile à transcrire, ou à décrire avec de simples mots. Les autorités gouvernementales, de concert avec une série d'intellectuels européens ainsi que des Tour Operator, ont cherché à y associer un discours complet, et ont opéré une sorte de simplification de cet espace en produisant et véhiculant une série d'images codifiées et facilement déchiffrables, autant pour les européens que pour les marocains, qui ont adopté pour son interprétation, un discours de l'ordre de la mémoire coloniale.

En effet, avant le protectorat, les limites de la place n'étaient pas déterminées de façon très spécifiques, mais lorsque Lyautey, premier Résident Général français (à la tête du Protectorat) prît conscience de l'unicité du lieu et de son caractère exceptionnel, il établit sur plan les limites de la place. Il cartographia la place, et instaura qu'elle représentait une composante fondamentale de la culture marocaine, et la proposa parmi les sites à réglementer et à préserver.

Ce point de vue et ce regard jetés sur la place par les français dans les premières décennies du XX siècle, permettent de déterminer et d'établir une liaison avec la situation actuelle. En effet, il est intéressant de noter aujourd'hui combien sont nombreuses (et de surcroît actives) les associations adressées à la sauvegarde de la place, parce-qu'elle est considérée comme faisant partie du patrimoine historique national et universel.

La place a été codifiée dans son essence ; une codification basée sur la supposition qu'il y ait une image « pure » voire originelle de la place, à préserver des contaminations que la modernité peut apporter. En 1997, l'écrivain espagnol Juan Goytisolo a proposé à l'Unesco de nommer la place Jemaa al Fna comme patrimoine immatériel de l'humanité.

L'intérêt qu'a suscité la place à l'opinion publique occidentale a donné naissance à de nombreuses publications, à différents essais, articles et matériel publicitaire dans lesquels la place Jamaa al Fna est décrite tel un lieu commun sur les traditions et la culture marocaines, sur les données de un *taken for granted* sur le Maroc en général et sur l'altérité en particulier. Par conséquent, la place Jemaa al Fna contient en elle toutes les images stéréotypées que l'on peut avoir sur le Maroc, le Maroc non pas comme pays, mais comme fragment d'exotisme oriental. Cette place se prête aisément à ce type de narration parce-qu'elle offre chaque jour et à chaque instant, un spectacle spécifique, difficile à retrouver dans d'autres lieux. S'y

¹ Les résultats de cette recherche ont été présentés aussi en occasion de la III International Conference of Critical Geography, Bekecsaba (Ongrie) 25-30 juin 2002.

rassemblent chaque jour conteurs, charmeurs de serpents, acrobates, musiciens, acteurs de théâtre, médecins, herboristes, astronomes, et c'est ce qui fait l'unicité de la place, tout particulièrement aux yeux de l'étranger. Ces aspects ont fait de ce lieu un espace particulièrement chargé de sens, emblématique, parce qu'il se présente comme un centre de convergence des signes et symboles de la « maroquinité ». Les descriptions produites jusqu'à aujourd'hui, reflètent dans la plupart des cas une prospective sexiste pour différentes raisons. D'abord parce qu'elles mettent en évidence son rôle d'espace public dans le plan urbanistique de la ville de Marrakech, selon une dichotomie particulièrement forte dans le monde arabo-musulman entre espace public et espace privé. Deuxièmement, parce-que la plupart des halqaⁱ sont constituées que par des hommes, et ceci face à un public masculin prédominant. C'est ce qui m'a amené à adresser mon 'gaze' aux femmes qui y travaillent chaque jour, mais qui sont rarement présentes dans les écrits, parce-qu'elles occupent une position marginale dans le quotidien de la place. Malgré cela, leur rôle sur la place Jamaa al Fna est central parce-que leurs activités sont un miroirs des changements qui ont intéressé ce lieu. L'arrivée d'un tourisme envahissant et massif a fait que certaines activités menées par les femmes s'adaptait aux temps modernes et surtout à une nouvelle clientèle, composée non seulement par des voyageurs marocains pour lesquels la place Jamaa al Fna était avant tout une gare routière, mais aussi par des touristes étrangers à la recherche d'un Ailleurs. La quête d'authenticité est peut être la raison qui va pousser le visiteur – qu'il soit originaire de Paris ou de Casablanca n'est pas important – à se rendre à Marrakech pour se promener sur la place Jamaa al Fna comme dans un « mystérieux musée » (Unesco 1997 :4).

Jamaa al Fna : espace public ou espace privé ?

La division spatiale concrétise la façon avec laquelle la société concevait le rapport homme/femmeⁱⁱ, en plaçant l'homme comme 'situation sociale' à la recherche du plaisir, et la femme comme gisement de plaisir exploitable (Gaudio et Pelletier 1980). Cette vision naturalise l'idée que l'espace public soit dominé par l'homme et qu'il lui est consacré, alors que l'espace privé est l'apanage de la femme et, selon le discours islamiste, la seule place 'juste' pour la femme. Certains hadithⁱⁱⁱ et versets du Coran ont été interprétés pour avaliser cette thèse, en partant de l'idée que au sein de la division des rôles imposés par la religion musulmane, la femme a le devoir de bien entretenir le foyer, de préserver les secrets de la vie conjugale et de pourvoir à l'éducation corporelle, intellectuelle et spirituelle des enfants. Fatima Naseef a écrit, dans l'adaptation française de son ouvrage *Droits et Devoirs de la Femme en Islam*: « Il est préférable pour la femme d'administrer son foyer et de gérer ses affaires en toute sérénité et de plein gré, que son époux soit pauvre ou riche » (1999 : 187). Puis elle cite les paroles du Prophète: « La femme est une bergère dans son foyer et elle est responsable de son troupeau » (p. 174).

Selon Fatna Ait Sabbah (1986), la séparation des sexes et l'enfermement des femmes au foyer ont pour but d'éviter le zina, l'adultère. Si toutes les sociétés monothéistes ont condamné l'acte sexuel hors mariage, seul l'Islam l'a résolu par une gestion rigoureuse de l'espace. Il a choisi comme méthode de contrôle social une 'territorialisation' de la sexualité et l'a poussée à un point extrême : séparation des sexes, immobilisation des femmes à l'intérieur, et voile lorsqu'elles sortent à l'extérieur. Selon le modèle de société idéale, les femmes ne peuvent exister qu'au sein de la famille, et pas ailleurs. Elles sont par définition consommatrices et non productrices, le mari devant en principe subvenir aux besoins de sa femme, quelle que soit la situation matérielle de celle-ci.

Cette opposition entre privé/public, dedans/dehors, intérieur/extérieur, est inscrite dans un espace social ; aussi devient-elle porteuse de significations, car elle véhicule des

représentations qui renvoient à l'organisation sociale et culturelle en général. « L'acte culturel par excellence est celui qui consiste à tracer la ligne qui produit un espace séparé et délimité ». ^{iv} L'espace intérieur, selon Aicha Belarbi (1994 :75), a toujours été perçu et décrit comme l'espace de l'exclusion et de la claustration des femmes par rapport à l'espace extérieur, considéré sous le signe de l'ouverture et la réalisation des hommes. Le premier regroupe les personnes sans pouvoir, c'est-à-dire les femmes et les enfants, soumis au pouvoir du second espace constitué par les hommes qui confectionnent les lois, dirigent les affaires de la nation, gèrent l'économie nationale et commandent l'économie domestique.

Mais ce cadre théorique reste très descriptif et d'une utilité limitée pour expliquer toutes les variations observables concernant la condition féminine au Maroc et dans le monde arabe en général (Belarbi 1994 :77). Ces catégories, en effet, ne sont pas appliquées à un lieu si complexe comme la place Jamaa al Fna, où la distinction catégorique entre espace public et espace privé tend à disparaître pour donner vie à un espace hybride, qui doit sa particularité non seulement à une rencontre entre la différence de perception de l'espace entre ex colonisateurs et ex colonisées ^v, mais aussi entre hommes et femmes.

En partant de ce cadre de réflexion qui fait part du discours dominant sur le rôle et la position de la femme dans la société marocaine, j'ai cherché à lire l'espace de la place Jamaa al Fna en faisant attention aux rapports de genre. ^{vi} J'avais déjà conduit une étude sur cette place avec une prospective post-coloniale ^{vii}, et j'ai cherché ultérieurement à approfondir mes recherches, afin de comprendre et d'estimer quel degré d'importance joue le rôle de la femme qui y travaille, dans la signification de cet espace là, mais aussi comment leur travail est influencé par ce lieu très spécifique, au sein duquel il y a une interaction entre étrangers, marocains et citoyens de Marrakech, chacun ayant une fonction différente.

Mais ce travail a posé plus de problèmes que je n'escomptais, certains concernant la nature même de la recherche, ma position dans ce contexte là, la légitimité de mon travail, la partialité de mon point de vue, d'autres par contre dus à la complexité de ce point de vue, de la difficulté d'insérer ma recherche à l'intérieur de la pluralité des discours inhérents non seulement la place Jamaa al Fna, mais aussi le rôle de la femme dans un espace qui se montre comme public mais au sein duquel sont adoptés des comportements qui sont normalement prérogative d'un espace privé.

La méthodologie à adopter, alors, a été la première difficulté que j'ai due affronter. Au début, j'avais l'intention de soumettre aux femmes un questionnaire avec des questions personnelles, sur elles-même, sur la façon dont elles exercent leur travail, sur leur perception de ce lieu, sur le rapport qu'elles entretiennent avec les touristes, avec les autres hommes et autres femmes. Puis j'aurais fait des statistiques, dont j'aurais tiré les conclusions qui s'imposent. J'ai cru que le fait d'être là et d'arborer une veste de 'géographe' et non d' 'anthropologue' allait m'éviter toutes les problématiques que à partir de *Writing Cultures* ont été au milieu de la réflexion sur l'étude de l'altérité.

Par ailleurs, je pensais que le fait de connaître ce lieu ainsi que la plupart des femmes qui y travaillent, m'aurait facilité la tâche. Mais dès mon arrivée, lorsque Fatima, Zaynab et Aicha sont venues à moi pour me dire bonjour comme à l'accoutumée, je me suis rendue compte que je me devais de reconsidérer ma position. Ces femmes-là, avec qui j'avais noué une relation lors de mes précédentes recherches, étaient devenues le sujet/objet de mon étude. Aurais-je due leur poser mes questions comme si ça avait été une simple conversation, assises sur des petits tabouret au milieu de la place, ou j'aurais due leur expliquer le pourquoi de ma présence et avoir assumer leur réaction ? « Les métaphores prévalent dans la recherche anthropologique – observation participant, collecte de données et description culturelle – Clifford écrit (1998:35), supposent un point de vu que observe de l'externe objectivant, ou, de près, 'lisant', une réalité donnée ». La difficulté a été accrue par la particularité du lieu dans lequel j'opérais ma recherche : le théâtre d'un spectacle quotidien, où il est impossible

de distinguer l'acteur du spectateur, mais chaque protagoniste joue les deux rôles qui sont déterminés par les points de vue. Said en *Orientalisme* (1991), soutenait que l'Occident ait visualisé les cultures 'Autres', en considérant l'Orient comme un théâtre, un plateau sur lequel se répète une représentation qui doit être vue par une place privilégiée. Je devais donc être consciente du risque que j'étais en train d'affronter. Par ailleurs, mon questionnaire impliquait une interview d'une heure minimum, et aurait donc eu la fâcheuse conséquence de leur faire perdre une partie de leur clientèle.

Un autre problème se posait : la langue. Ma connaissance du dialecte marocain ne m'aurait pas permis de communiquer avec eux comme je le souhaitais parce que certaines de ces femmes ne parlent que le berbère. De la même manière, il leur aurait été très difficile de leur demander une réponse écrite à mes questions, étant donné que certaines d'entre elles sont analphabètes. Il était donc nécessaire de mélanger le dialecte et le français, et utiliser un enregistreur (caché) pour transcrire leurs réponses dans un second temps. Mais cette solution m'aurait obligée à prendre une distance objective du 'terrain' (Visweswaran 1997, Katz 1994) et j'aurais par conséquent trompé la confiance de mes interlocuteurs. J'ai alors demandé l'aide d'un étudiant de l'Université de Marrakech, Ibrahim, tout en considérant que sa traduction aurait été un autre filtre dans l'aboutissement de ma recherche. Minca (2001a: 5) soutient que

la traduction, entendue comme construction de correspondances linguistiques relativement univoques entre deux univers culturels différents, est une opération fallacieuse et illusoire. [...] Elle est aussi le produit de la position du Traducteur/Editeur en rapport à deux contextes culturels de référence. Il n'y a pas de traductions neutres ; donc la valeur d'une opération pareille est mesurable avec le sens et le consentement qu'elle peut acquérir, toujours en relation aux deux contextes dits en cause.

Dans mon cas, j'ai du tenir compte de trois différents niveaux de traduction, représentés par les femmes (dialecte ou berbère), par l'étudiant (français), par moi (italien). Mais en réalité, mon problème était encore plus complexe, parce-que la traduction n'était pas seulement linguistique mais surtout culturelle. Les femmes, en effet, ont (ré)interprété leur travail selon la nature de mes questions, mais aussi selon ma présence et celle du traducteur, qui, lui aussi, en tant que marocain, universitaire, avec une formation européenne, a traduit les paroles en les (ré)interprétant selon sa conception de moi et de mon contexte culturel.

J'étais sûre que le fait de se faire questionner par un homme aurait inhibé et orienté ses réponses, soit parce que nous échangeions dans un espace public, soit à cause de la forte division sociale qui régit les rapports hommes - femmes au Maroc. Je suis restée surprise lorsque j'ai vu que toutes les femmes, y compris les plus âgées, se montraient parfaitement à l'aise, en communiquant avec lui aussi par un langage non verbal composé de gestes, utilisés comme s'ils étaient des refrains, qui s'écartent l'un dans l'espace de l'autre. On pourrait chercher à comprendre la motivation de ces octrois en appellent en cause la différence entre les femmes qui ont grandi en ville et celles qui ont vécu en campagne ou dans des périphéries éloignées, le développement des relations ou le fait d'être au milieu d'un espace hybride, avec tout son charme et sa complexité. Mais peut-être que le plus intéressant est de démontrer encore une fois comment la recherche pousse le chercheur/la chercheuse à affronter continuellement ses préjugés, les références données par sa culture de provenance et la nécessité de ré-évaluer le concept de genre selon le contexte (Visweswaran 1997).

Après avoir abandonné l'idée du questionnaire, je me suis adressé à ces femmes que je connaissais déjà, et je leur ai expliquée ce que j'attendais d'elles. Elles se sont toutes montrées très disponibles à répondre à mes questions, l'une d'elle était même enthousiaste à

l'idée que son travail allait être 'textualisé'. En particulier, les femmes qui font des tatouages au henné étaient honorées de l'intérêt que je leur portais, et semblaient être émues de répondre à mes questions, de me donner des réponses sincères pour lesquelles, selon leur dire, d'autres gens m'auraient menti.

Je n'ai pas posé de questions directes, mais je me suis efforcée de les introduire au sein de la conversation, en cherchant, dans la mesure du possible, à garder un fil conducteur dans toutes les interviews. La rencontre avec chaque femme m'a conduite, même le temps d'un instant, à l'intérieur d'un microcosme, qui tout en ayant des caractéristiques communes avec les autres, conserve son unicité.

Fatima^{viii} et les autres

Beaucoup de femmes travaillent sur la place Jamaa al Fna, mais, à la différence des hommes, elles ne sont pas actrices de célèbres et spectaculaires « halqa ». Elles mènent des activités marginales, qui forment une sorte de « ceinture » : vente de pain, réalisation de tatouages au henné, cartomancie. Elles sont présentes sur la place du matin jusqu'au soir, même si au coucher du soleil, certaines retournent chez elles, pour laisser place à d'autres.

Leur âge varie beaucoup et dépend surtout du genre d'activité qu'elles exercent. Les cartomanciennes font partie des femmes les plus âgées. Même s'il est difficile de leur attribuer un âge précis, elles n'ont pas moins de 65 années. Les plus jeunes, par contre, réalisent les tatouages avec le henné, ce qui leur permet d'être bien plus en contact avec les touristes. En dehors de l'arabe ou du berbère, ces dernières parlent le français, appris au contact de l'étranger. Certaines d'entre elles parlent aussi l'anglais, l'espagnol et/ou l'italien. Les cartomanciennes, vu leur âge élevé, ne parlent que le dialecte, mais Samira dit que ça ne pose pas de problèmes avec les étrangers, étant donné qu'il y a toujours quelqu'un pour traduire.

Ces femmes sont toutes mariées, avec des hommes dans la plupart des cas au chômage, malades ou trop vieux pour travailler et prendre en charge leur foyer (femmes et 3 ou 4 enfants en moyenne).

Beaucoup travaillent depuis longtemps sur la place. Mais l'une d'entre elles a fait, dans le passé, une activité (vente de bracelets, bijoux, parures diverses...) qu'elle a aujourd'hui abandonné au profit d'un travail plus rentable : les tatouages au henné, plus adapté à une clientèle composée en majorité de touristes. Les plus âgées étaient sur la place déjà dans les années 70, et une vendeuse de pain dit y être depuis au moins 40 ou 50 années. Par contre, Ibtissam, une jeune femme du henné, m'a dit qu'elle n'y travaille que depuis 4 ans, à la période où cette nouvelle activité s'était répandue sur la place. Une activité bien plus rentable que les autres. Le henné leur permet de réaliser un profit exceptionnellement élevé par rapport aux autres activités, plus anciennes : la vente de pain, par exemple, rapporte un maximum de 30 dirhams par jour^{ix}, mais aussi comparativement au salaire moyen en vigueur au Maroc : pour un tatouage, le touriste peut donner jusqu'à 200 dirhams. Lorsque l'on sait qu'un tatouage s'opère en quelques minutes, et que le salaire minimum au Maroc est de l'ordre de 50 Dirhams par jour, on comprend combien peut être rentable cette activité. Ce qui génère un grand déséquilibre, une forte compétition, mais aussi une grande jalousie entre les femmes, qui sont prêtes à se dénoncer l'une l'autre (à la Brigade Touristique). Elles ont l'habitude de travailler par petits groupes, composés d'éléments d'une même famille (sœurs, mères/filles). Fatima, par contre, est fière que sa fille ne travaille pas avec elle : elle va à l'école et suit valeureusement ses études. Sa grand-mère, Karima, a confirmé le fait que sa niece Zaynab fréquente l'école et s'applique dans son travail scolaire. Quant à Fatima, elle est souvent accompagnée par son mari, étant donné que ce dernier est au chômage. Elle m'a dit

que sa présence la rend plus sûre, et qu'il la soutient dans son activité. Mais elle n'a pas donnée de plus amples explications. Les cartomanciennes, par contre, travaillent toujours seules et n'ont aucun rapport avec les autres femmes. Nouria dit n'avoir aucune relation avec les autres, et n'avoir rien à partager avec personne. Aussi Khadija, vendeuse de pain, ne veut avoir aucun contact parce-que les femmes sont méchantes. Les femmes du henné, comme je l'ai déjà mentionné précédemment, préfèrent travailler en équipe, de façon à pouvoir s'entraider, notamment lorsqu'il est question de traduction. Pourtant il y a beaucoup de jalousie et de compétition, (en rapport direct avec le profit généré par les touristes qui représentent la base de leur clientèle). Il arrive qu'une femme (concurrente) demande à un touriste le montant de la somme qu'il a déboursé pour son tatouage, et lorsque le prix est faramineux (100 ou 200 Dirhams), cette femme lui annonce que le prix en vigueur se situe aux alentours de 10 Dirhams, puis s'empresse de dénoncer la protagoniste à la Brigade Touristique, avec témoignage (du touriste), ce qui va entraîner la mise aux arrêts de la fautive pour une durée de deux jours. Fatima m'a dit qu'une fois, pour avoir interpellé un touriste et l'avoir pris par le bras, elle a dû être incarcérée pendant trois jours. Des autres femmes m'ont dit que la police utilise le prétexte de la gêne occasionnée au touriste pour emprisonner les femmes qui refusent de leur donner de l'argent (un bakchich). Mais Fatima a admis que certaines d'entre elles leurraient les touristes, en leur disant que le tatouage allait être un cadeau de sa part, et une fois le tatouage réalisé, elles demandaient de l'argent pour leur prestation. Mais elle traitait toujours les touristes avec respect, et fait son travail avec le cœur. Après seulement, elle demande au touriste de donner ce qu'il veut, et si jamais ce touriste lui donne 100 Dirhams, ce n'est pas sa faute à elle !

La Brigade Touristique, de concert avec la police, surveillent tout l'espace de la place Jamaa al Fna, ce qui permet aux femmes de s'y sentir en toute sécurité. Dans le passé, elles ont eu droit à quantité de voleurs qui leur dérobaient leurs marchandises (bracelets, bijoux...). Mais aujourd'hui, grâce à l'opération de « nettoyage » opérée par les instances gouvernementales, cet état des faits n'est plus, mais en plus, et la surveillance continuelle fait que ces femmes ne sont plus dérangées par des hommes en mal d'amour. La place Jamaa al Fna, malgré son apparence d'espace chaotique et anarchique, est fortement réglé et chaque action qui sort de ses règles est sévèrement sanctionnée.

Ces actions disciplinaires sont à reconduire aux politiques des autorités qui ont la volonté d'épurer les espaces touristiques de toute image négative de façon à ce que le touriste garde une image positive du Maroc, et aie envie d'y revenir.

En effet, le principal de la clientèle pour les femmes est constituée de touristes, même si les cartomanciennes disent que leur clientèle est constituée à la fois de touristes, marocains et habitants de Marrakech, (autant des hommes que des femmes).

Quand j'ai demandé à toutes les femmes quel genre de relation chacune d'entre elles établissait avec les touristes, toutes ont déclaré avoir des relations très positives, et elles ont souligné que leur travail était tributaire du tourisme, malgré le fait que, selon Leila, leur arrivée a fait perdre à la place son ancienne valeur. Khadija a dit que quand un étranger passe près d'elle, il s'arrête de façon à pouvoir observer ou mesurer les conditions relatives à l'hygiène concernant le pain ; mais elle dit qu'elle n'a rien à cacher parce-qu'elle prépare son pain à la maison de façon très honorable, et n'importe qui peut vérifier la qualité de son pain (à ce moment, elle lève le tissu qui recouvre sa marchandise, et commence à sortir son pain, un par un, de façon à faire valoir son excellente qualité, et à nous inviter à en humer l'odeur). Elle a ajouté qu'en été, lorsqu'il y a trop de monde, ça la dérange. Même si elle est parfaitement consciente des avantages qui en découlent. Même Nouria n'aime pas le mélange de toutes ces gens, d'origines si diverses, ce qui a fait perdre à la place son ancienne façade.

Puis j'ai focalisé le débat sur la question du voile, et j'ai demandé aux femmes qui le portaient la raison de ce choix. De façon à pouvoir comprendre s'il s'agissait d'un choix

relatif à leurs convictions religieuses, ou dû au simple fait de se retrouver sur cette place, place publique en premier chef. La plupart des vendeuses de pain, tout comme les cartomanciennes le portent par habitude, et ne se posent même pas la question du pourquoi en le considérant une valeur en soi. Elles estiment que les femmes modernes ont oublié la tradition, ce qui les a entraînées vers une dégradation vestimentaire, à l'occidentale, bien loin de ce que devrait être l'habillement d'une « vraie » marocaine. Selon Khadija, la façon de s'habiller est important, parce-qu'elle est synonyme du respect de certaines règles, que seulement les femmes de son âge savent encore garder. Les filles issues de la nouvelle génération ne portent plus le voile, alors que elle, malgré la chaleur, continue à le porter comme un symbole de ses origines (c'est à dire d'identité) que toutes les femmes devraient avoir en mémoire. Les femmes du henné m'ont dit ne porter le voile que pour une raison d'image, pour se montrer « traditionnelles » (elles n'ont pas bien expliqué aux yeux de qui...) et parce-qu'elles se sentent protégées (elles n'ont pas expliqué de quoi...). Le voile, donc, semble être porté comme une sorte de tenue, qui permet de véhiculer image « traditionnelle » ou comme appartenant à la tradition, ou, pour mieux dire, comme une 'garantie d'authenticité'. Une femme, il y a quelque temps, m'a dit que le voile pour elle était un signe de distinction des prostituées qui gravitent autour de la place. Ce qui semble être difficile à croire, étant donné que les prostituées 'populaire' portent voile et la djellaba, comme les autres femmes. Il n'est donc pas évident, pour un étranger, de faire la différence avec les autres femmes parce-que, dans un espace si complexe, elles sont difficilement différenciables. Ce n'est pas le cas d'un homme marocain, qui n'aura aucune difficulté à faire la différence en observant leur démarche.

Toutes ces femmes ont exercé leur métier seulement sur la place Jamaa al Fna, et continuent à le faire. Ça démontre que ce n'est pas le travail qui a une valeur en soi, mais c'est uniquement le fait de bien l'accomplir sur la place. En effet, le touriste, qu'il soit marocain ou étranger, considère le fait de se faire tatouer ou de se faire lire les cartes sur la place Jamaa al Fna, comme faisant partie de son 'expérience' inhérente à la place, ainsi que de la 'consommation' du lieu. Les femmes sont parfaitement conscientes de cela, et elles savent que si elles travaillaient loin de ce lieu, tout serait différent, plus rien ne serait pareil et elles devraient tout 're-légitimer'. Samira, une vieille cartomancienne, a très bien assimilé le « jeu » du touriste aussi comme le tourist gaze que sur elle se pose, au point qu'elle se prête à ce jeu, en étant parfaitement consciente de ne pas être là pour son métier, mais simplement pour créer ou participer à une ambiance, voire « faire le décor ».

Sur la base des témoignages de ces femmes, je peux dire que la plupart d'entre elles s'exprime, mais surtout s'interprète à travers un discours 'naturalisé' sur la femme. Les plus vieilles, en particulier, ont parlé de tradition, sans jamais expliquer ce que cette tradition signifie, ainsi que du changement d'us et coutumes sur la place. Leur vision concernant la femme les cloue aux pratiques traditionnelles, élément fondamental qui compose leur définition de l'identité féminine, et c'est ce qui les amène à porter des critiques sévères envers la façon de s'habiller des jeunes qui « ne sont plus comme soit une vraie femme marocaine ».

Une autre question intéressante, à mon sens, concerne la gestion de l'espace. J'ai cherché à m'efforcer de comprendre s'il y a des critères établis quant au partage de l'espace au sein duquel elles exercent leur métier. En réalité, toute la place est considérée un étant un lieu privilégié, chose qui permet de considérer n'importe quelle place comme étant favorable. Dans tous les cas, j'ai eu l'impression que, en particulier pour les femmes du henné, leur positionnement dans cet espace, causal en apparence, cachait une forme de hiérarchisation antérieure. Celles qui travaillent depuis longtemps restent à l'entrée de la place Jamaa al Fna et par conséquent, elles ont la possibilité d'être en contact avec le touriste avant les autres. Si on observe la place de front, l'évidence de l'existence de deux espaces distincts,

communément nommés « Jamaa al Fna Kabira » (la grande Jemaa El Fna) et « Jamaa al Fna Essaghira » (la petite Jemaa El Fna), due aux dimensions qui diffèrent. La Kabira est considérée comme étant la place principale, où par conséquent le résultat du travail sera plus conséquent.

Les cartomanciennes restent toutes sur Jamaa al Fna El Kabira et se cantonnent sur leur place, parce-que, comme j'ai déjà eu l'occasion de souligner, leur espace est remarqué par un parapluie noir ouvert. Les femmes du henné sont réparties entre la Kabira et la Saghira; elles sont constamment en mouvement, essaient d'aborder les clients potentiels, tout en respectant une zone marquée par des limites invisibles. Les vendeuses de pain sont installées toujours au même endroit, et elles sont facilement repérables par leur petit étalage cylindrique dans lequel elles entreposent leur marchandise. Les vendeuses de tarbouchs sont présentes autant dans la Kabira que dans la Saghira, mais toujours dans des espaces marginaux, voisines du souk, ou du parking, voire des magasins.

Conclusions

Mon travail, bien loin d'être une recherche exhaustive, mais qui est plus proche d'une forme 'd'exploration', m'a conduit à donner des réponses qui ont posé de nouvelles questions. Par exemple, s'il est vrai que les théologiens ont toujours fait de la nafaqa (sorte de pension alimentaire que l'homme se doit de reverser à sa femme pour pourvoir aux besoins de base : nourriture, logement, habillement) un des piliers de la foi musulmane et donc un élément pour définir la masculinité ainsi que la virilité de la société, un homme incapable de nourrir sa femme est un être dont l'identité sexuelle est plus que douteuse (Ait Sabbah 1986). Mais alors comment les hommes au chômage vivent leur situation, et surtout comment leur femmes les considèrent? Par ailleurs, la question du voile a vraiment une importance capitale pour ces femmes ou plutôt c'est le 'gaze' occidental à re-signifier ce carré de tissu là selon un model à leur étranger.

Parmi toutes les réponses auxquelles j'ai eu droit, combien peuvent être considérées comme étant véritables, et combien d'entre elles naissent de la volonté de me faire entendre ce qui serait (à leur sens), conforme pour moi ou à mon image?

Mais une chose est claire: mon expérience sur la place Jamaa al Fna, avec la présence d'Ibrahim, et la complicité de mon carnet à la main, apparent, face tantôt à une cartomancienne, tantôt à une vendeuse de pain, a créé un espèce 'd'événement'. Au point que Nouria, après s'être assis à l'ombre de son parapluie noir^x, a commencé à crier, en bougeant ses mains comme si elle voulant nous agresser et attirer près d'elle une foule de curieux : elle avait créé une halqa, un spectacle improvisé.

« La philosophie hermétique nous rappelle que, même les plus primaires réflexions culturelles sont créations intentionnelles, et qui interprète, pendant que étudie les autres, construit lui même » (Clifford 1999:34).

ⁱ *Halqa* est la forme dialectale (marocaine) de l'arabe classique *halaqa* = anneau, cercle. Ce mot est employé pour décrire toutes les formes de représentations populaires dans l'espace de la place, dans lequel l'*halayqiyya*, l'artiste, reste au centre d'un cercle fait par les gens qui s'arrêtent pour assister au spectacle. Dans la place Jamaa al Fna, on peut trouver différentes formes de représentation: conteurs, charmeurs de serpent, acrobates, musiciens, médecins, herboristes, astronomes, acteurs de théâtre. Ces derniers sont classés comme expressions populaires, forme pré théâtrale du théâtre contemporain marocain (Mniai 1978, p. 161).

-
- ⁱⁱ Sur le sujet, voire Duncan 1996.
- ⁱⁱⁱ Mots et dits du Prophete.
- ^{iv} P. Bourdieu, cit. en Belarbi 1994.
- ^v Voire Jacobs 1996.
- ^{vi} Voire, par exemple, Reinharz (1992), Rose (1993)
- ^{vii} Voire Borghi (2002), en presse.
- ^{viii} Les prénoms que j'ai reporté sont fictifs parce-que la plupart des femmes m'a demandé de garder l'anonymat.
- ^{ix} 10 dirham = 1 euro.
- ^x Les cartomanciennes restent assises par-terre ou sur un petit tabouret en bois tout au long de la journée, et marquent par leur présence d'un parapluie noir ouvert derrière elles.

BIBLIOGRAPHIE

- Aime, M. (2000): *Diario Dogon*. Bollati Boringhieri, Turin.
- Ait sabbah, F. (1986) : *La Femme dans l'incoscient musulman*. Albin Michel, Paris.
- Belarbi, A. (1994) : Réflexions préliminaires sur une approche féministe. De la dichotomie espace public/espace privé. In : Bourqia R. (eds): *Etudes Féminines. Notes méthodologiques*. Publications de la faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Rabat.
- Bondi, L. – Domosh, M. (eds.) (2001): Other figures in other places. In: C. Minca (ed.): *Introduzione alla Geografia Postmoderna*. Cedam, Padova.
- Borghi, R. (2002): La costruzione dell'Oriente attraverso il paesaggio: il caso della Jamaa al Fna a Marrakech. In: Atti del convegno *Beni Culturali Territoriali Regionali. Siti e sedi rurali di residenza, culto, lavoro tra ricerca e didattica*, Urbino 27-29 settembre.
- Clifford, J. (1998): Introduzione: verità parziali. In J. Clifford - G. Marcus (eds.): *Scrivere le culture*. Meltemi, Rome.
- Clifford, J. - G. Marcus (1998): *Scrivere le culture*. Meltemi, Rome.
- Duncan, N. (1996): Renegotiating gender and sexuality in public and private spaces. In: N. Duncan (ed.): *Body Space: Destabilising Geographies of Gender and Sexuality*. Routledge, Londre.
- Gaudio A. – Pelletier R. (1980): *Femmes d'Islam*. Denoel/Gonthier, Paris.
- Jacobs, J.M. (1996): *Edge of empire*. Routledge, Londre.
- Katz, C. (1994): 'Playing the field: questions of fieldwork in geography.' *Professional Geographer* 46:67-72.
- Minca, C. (2001a): Postmoderno e Geografia. In: C. Minca (ed.): *Introduzione alla Geografia Postmoderna*. Cedam, Padova.
- Minca, C. (ed.) (2001b): *Introduzione alla Geografia Postmoderna*. Cedam, Padova.
- Mniai, H. (1978): 'Connaissance du théâtre marocain'. In : *Europe* 602-603 :158-162.
- Naseef, F. (1999) : *Droits et Devoirs de la Femme en Islam*. Tawhid, Lione.
- Reinharz, S. (1992): *Feminist Methods in Social Science Research*. Oxford University Press, Oxford.
- Rose, G. (1993): *Feminism and Geography. The limits of geographical knowledge*. University of Minnesota Press, Minneapolis, MN.
- Said, E.W. (1991): *Orientalismo*. Bollati Boringhieri, Turin.
- Unesco, Commission Nationale Marocaine (1997): *Les arts populaires de Marrakech: oralité et musique à Jamaa' el-Fna*. Consultation internationale sur la préservation des espaces culturels populaires. Déclaration du Patrimoine Oral de l'Humanité. Marrakech, 26-28 Juin.
- Visweswaran, K. (1997): 'Histories of feminist ethnography.' *Annual Review of Anthropology* 26:591-621.