Rapport de Synthèse des Activités & Travaux Pédagogiques en vue du Diplôme d'Habilitation Universitaire

Souad Azizi

▶ **To cite this version:**

Souad Azizi. Rapport de Synthèse des Activités & Travaux Pédagogiques en vue du Diplôme d'Habilitation Universitaire : D'une anthropologie dynamique des rites de mariage à une anthropologie visuelle de la ville. Anthropologie sociale et ethnologie. Université Hassan II Casablanca, 2016. tel-01274655v2

HAL Id: tel-01274655
https://hal.science/tel-01274655v2

Submitted on 2 Mar 2016

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.

جـامعـة الحسن الثـاني بالدار البيـضـاء
UNIVERSITÉ HASSAN II DE CASABLANCA

كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالمحمدية
Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Mohammedia

RAPPORT DE SYNTHÈSE

Activités et Travaux Scientifiques et Pédagogiques

Dossier de candidature en vue de l'obtention du

Diplôme d'Habilitation à diriger des recherches

Volume I

Présenté par et soutenu par : Souad Azizi (anthropologue, Université Hassan II Casablanca)

Le jeudi 11 février 2016 à la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Mohammedia

devant un jury composé de

Pr Rahma BOURQIA, Présidente (anthropologue, Université Mohamed V Agdal, Rabat)

Pr Abdelbaki BELFAKIH, Membre (anthropologue, Université Hassan II Casablanca)

Pr Kamal MELLAKH, Membre (sociologue, Université Hassan II Casablanca)

Pr Rachida NAFAÂ, Membre (géographe, Université Hassan II Casablanca)

Pr Hassan RACHIK, Membre (anthropologue, Université Hassan II Casablanca)

À mes étudiant(e), passé(e)s, présent(e)s et à venir

Remerciements

Je souhaiterais tout d'abord exprimer ma reconnaissance et toute ma gratitude envers mon compagnon de vie et partenaire de recherche, Abdelkrim Saa, pour son soutien tout au long de l'élaboration de ce travail et pour sa lecture du tapuscrit final.

Mes remerciements les plus vifs vont aux membres du jury qui ont accepté de lire ce dossier et de me faire bénéficier de leur regard sur les travaux présentés. Tout comme je remercie Mme La Doyenne Rachida Nafaâ pour sa confiance tout au long de ces années.

Sommaire

Système de transcription des termes arabes et amazighs **6**

Dossier administratif **7**

Curriculum vitae **14**

Rapport de synthèse **28**

Avant-propos *29*

Introduction *30*

I. Rites, genre et pouvoir *34*
1. Dynamiques rituelles et symbolique du pouvoir et de la nation 35
2. Instruments coutumiers de domination/protection des femmes 38

II. L'institutionnalisation de rapports sociaux hiérarchiques *42*
1. Rituel d'institution de l'autorité politico-religieuse 44
2. Système de nomination et codification des relations aînés/cadets 48

III. Enseigner l'anthropologie à Mohammedia *54*
1. Orientations des enseignements majeurs 57
L'Anthropologie sociale et culturelle 57
L'Anthropologie urbaine 60
L'Anthropologie visuelle 63
L'Anthropologie du genre 66
L'Anthropologie du tourisme 67
2. Enseignements méthodologiques et techniques 69
3. Activités d'encadrement 70
Les mémoires de fin d'études 70
Les enquêtes de terrain 72

IV. Recherches d'anthropologie des mondes urbains contemporains *74*
1. Les Idaw Facebook : Enquête ethnographique en ligne 74
2. Usages populaires d'espaces publics urbains et périurbains 77
3. L'identité visuelle de Casablanca 84

Perspectives et projets *91*

Références bibliographiques *97*

Système de transcription des termes arabes et amazighs

Arabe	A.P.I.[1]	Adoptée	Exemples
ھ	h	h	l**h**adiya
ح	ḥ	ħ	**ħ**abus
خ	x	x	**x**ali
ع	ʕ	ɛ	**ɛ**alim
غ	R	ɣ	tam**ɣ**art
ر	r	r	a**r**uku
ڕ	ṛ	ṛ	i**ṛ**aman
ق	q	q	l**q**imt
ک	g	g	a**g**adir
ي	j	y	asa**y**s
و	w	w	a**w**al
-	ə	ə	am**ə**rwas
ج	ž	j	al **j**ihaz
ش	ʃ	c	tba**c**irt
س	s	s	**s**unna
ص	ṣ	ṣ	**ṣ**adaq
د	d	d	**d**fuɛ
ض	9	đ	fari**đ**a
ت	t	t	**t**afawu**t**
ث	-	ṯ	vu**ṯ**a
ط	ṭ	ṭ	**ṭ**alaba
ز	z	z	tam**z**warut
ڒ	z	ẓ	a**ẓ**em**ẓ**i

[1]. Alphabet Phonétique International. Source : G. HAMIMI, 1997, *Grammaire et conjugaison amaziɣ,* Paris : L'Harmattan, p.14-15.

Dossier administratif

Diplôme de doctorat

Arrêté de recrutement temporaire

Arrêté de recrutement définitif

Arrêté de promotion de l'échelon 1 à 2

Arrêté de promotion de l'échelon 2 à 3

Arrêté de promotion de l’échelon 3 à 4

Curriculum vitae

État civil

Nom : AZIZI

Prénom : Souad

Date de naissance : 22 avril 1962

Langues

Français, Anglais, Tachelhit, Tamazight (de Figuig), et Arabe.

Coordonnées personnelles

Adresse postale :	Avenue des Forces Armées Royales, Immeuble Taleb, n°11, Mohammedia (28800)
Téléphone:	06 67 21 35 38
Email :	souad_azizi@hotmail.com
Blog pédagogique :	*ethnoprof, le blog pédagogique de Souad Azizi*, http://ethnoprof.blogspot.com
Site web :	*Pour une anthropologie visuelle de la ville marocaine*, http://souad-azizi.e-monsite.com/

Statut actuel

Grade :	Professeure Assistante de l'Enseignement Supérieur, grade A, échelon 4.
Établissement :	Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Mohammedia (Université Hassan II, Mohammedia-Casablanca)

Rattachement scientifique

Depuis mai 2004	Département de Philosophie, Sociologie et Psychologie (FLSH de Mohammedia)
De 2009-2012	Laboratoire Espace Sociétés et Développement durable (Université Hassan II – Mohammedia, FLSH - Mohammedia)

Diplômes

- 01 Juillet 1998, Doctorat en Anthropologie sociale et Ethnologie, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.
- 10 octobre 1991, Diplôme d'Études Approfondies en Anthropologie sociale et Ethnologie, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.
- 20 juin 1986, Maîtrise en Langue et Littératures anglaises, Université Cadi Ayyad, Marrakech.
- 24 juin 1982, Baccalauréat Français Philosophie-Lettres, Lycée René Descartes, Rabat.

Thèse et Mémoires de fin d'études

- 1991-1998, « Cérémonies de mariage en changement dans le Grand Agadir (Sous, Maroc) », *Thèse* de doctorat (nouveau régime) en Anthropologie sociale et Ethnologie, sous la direction de Mme Camille Lacoste-Dujardin, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.
- 1990-1991, « Cérémonies de mariage en changement dans le Sous », *Mémoire* de D.E.A. en Anthropologie sociale et Ethnologie, sous la direction de Mme Camille Lacoste-Dujardin, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.
- 1988-1990, « Reason and Imagination in the Poetry of Wallace Stevens », *Mémoire* de D.E.A. en Études anglophones, sous la direction de M Kenneth White, Université Paris IV, Sorbonne. (non soutenu)
- 1895-1986, « Linguistic Variation Among Tashelhit Speakers », *Mémoire* de Maîtrise en Langue et Littératures anglaises, sous la direction de M Abdallah Koucha, Université Cadi Ayyad, Marrakech.

Expériences professionnelles

- 2004-2014, Enseignante chercheure, Professeure d'Anthropologie sociale et culturelle, FLSH de Mohammedia (Université Hassan II – Casablanca)
- 2001, Chef de projet d'études qualitatives, Bureau d'études LMS Conseils, Casablanca.
- 2000, Contribution à la révision d'un *Atlas pratique de médecine manuelle ostéopathique*, Dr François le Corre et Dr Emmanuel Rageot, Paris, Masson, 2001.
- 1999-2000, Secrétaire au cabinet de Médecine ostéopathique du Dr François Le Corre, Paris.
- 1999, Chargée d'enquête auprès de la Mairie de Paris, Recensement national de la population.
- 1995-1999, Secrétaire au cabinet de Médecine générale du Dr Denise Khan, Paris.

Activités de recherche

1. Thématiques de recherche

2011-2015 ; L'identité visuelle de Casablanca

- Recherche sur les toponymes et la couleur de Casablanca
- Casablanca dans la photographie et le cinéma marocains

2005-2015 ; Usages populaires d'espaces publics urbains et périurbains (Mohammedia et Casablanca)

2009-2011 ; Usages rituels et fonctions sociales de la photographie de studio

2009-2011 ; Les communautés amazighes sur Facebook

2006-2009 ; Le tourisme culturel à Casablanca et Marrakech

2001 ; Les pratiques de consommation des ruraux au Maroc (Enquête LMS)

1999-2001 ; 2012-2013 ; Les fonctions sociales des diminutifs de prénoms à Figuig

2003-2004 ; Enquête de terrain sur la Fête du Sultan des Tolba (Fès, Oualidia, Témara, Agadir)

2001-2002 ; Recherche documentaire sur la Fête du Sultan des Tolba et Qaraouiyine (Fonds d'archives marocains, Rabat)

1999-2000 ; Recherche documentaire sur la Fête du Sultan des Tolba (Fonds d'archives français, Paris)

1991-1998 ; Dynamique des rituels matrimoniaux dans le Grand Agadir

Droit coutumier et condition féminine dans le Sous

2. Colloques, journées d'études, session d'études doctorales, formation

2013, « La culture amazighe : réalités et perceptions », Colloque national organisé par le Centre des Études Anthropologiques et Sociologiques (IRCAM) et l'Université Moulay Ismail, 19 au 20 décembre, FLSH de Meknès.

2012, « Mohammedia : de la Kasbah de Fedala au pôle urbain et industriel aux dimensions stratégiques », Colloque national organisé par le Laboratoire

« Patrimoine et modernité » (Département d'Histoire), 23 et 24 mai 2012, FLSH de Mohammedia.

2009 (b), « Les faits et les effets de la mondialisation : La sociologie et ses frontières », Colloque international organisé par l'Université Hassan II Mohammedia-Casablanca, l'Association Internationale des Sociologues de Langue Française et le Centre Jacques Berque, 24 au 26 juin, Faculté des Sciences et Techniques de Mohammedia.

2009 (a), « La culture amazighe. Réflexions et pratiques anthropologiques du temps colonial à nos jours », Colloque international organisé par le Centre des Études Anthropologiques et Sociologiques (IRCAM) et l'Université Sidi Mohammed Ben Abdellah, 28 au 29 mai, FLSH de Fès/Saïs.

2007, « Deuxième rencontre nationale des sociologues marocains », Journée d'études organisée par le Département de Sociologie, 15 février, FLSH de Mohammedia.

2006, « La famille marocaine actuelle : Quels changements ? », Colloque national organisé par le Département de Sociologie, 15 au 16 novembre, FLSH de Mohammedia.

2005, Session d'Études doctorales en Anthropologie, Organisée par le Laboratoire d'ethnologie et de Sociologie comparative de Nanterre, l'Université Hassan II – Mohammedia et le Centre Jacques Berque, dans le cadre du Colloque international « L'Altérité et la reconstruction de la société locale », 18 au 22 avril, Rabat.

2004, « Deuxièmes Rencontres d'Anthropologie du Maghreb », Colloque international organisé par le Centre Jacques Berque, 17 au 19 mai, Dar el Batha, Fès.

2003 « Droit et société au Maroc », Colloque organisé par le Centre des Études Anthropologiques et Sociologiques (IRCAM), 17 au 19 décembre, FLSH de Rabat.

Publications

1. **Ouvrage**

2014 (a), *Cérémonies de mariage en changement dans le Grand Agadir (Sous, Maroc)*, Lille, Publications de l'Atelier National de Reproduction des Thèses, 467 p. [Référence ANRT : T-28300].

2. **Articles de revues spécialisées à comité de lecture**

2015, « Casa Cité-ciné : Images de Casablanca dans le cinéma (Maroc) », *Synoptique : An Online Journal of Film and Moving Image Studies*,

Montréal : Mel Hoppenheim School of Cinema, Concordia University. (à paraître)

2002, « Logiques féminines de légitimation du pouvoir monarchique (Maroc) », *Awal, Cahiers d'études berbères*, n°26, p. 23-48, Paris, Publications de la Maison des Sciences de l'Homme.

2001 (b), « *Lqimt* (la dot), système de transmission des biens dans les relations matrimoniales dans le Sous », *Awal, Cahiers d'études berbères*, n°24, p. 31-42, Paris, Publications de la Maison des Sciences de l'Homme.

2001 (a), « La compensation matrimoniale dans le mariage traditionnel chleuh », *Awal, Cahiers d'études berbères*, n°23, p. 101-114, Paris, Publications de la Maison des Sciences de l'Homme.

3. Contributions à des actes de colloques à comité de lecture

2014 (b), « Usages populaires des forêts périurbaines : Le cas de Ghabat Oued el-Maleh (Mohammedia)°», p. 55-90, *in* Hassan Amili et Mohammed Zhar (coord.), *Mohammedia : de la Kasbah de Fedala au pôle urbain et industriel aux dimensions stratégiques*, Mohammedia, Publications de la FLSH de Mohammedia, série « Cahiers de la Recherche Scientifique », n°16.

2013 (a), « Les Idaw Facebook : Typologie de groupes amazighs sur un réseau social virtuel », p. 55-76, *in* Hammou Belghazi (éd.), *La culture amazighe. Réflexions et pratiques anthropologiques du temps colonial à nos jours, Actes*, Rabat, Publications de l'Institut Royal de la Culture Amazighe.

2012, « L'enquête ethnographique en ligne : L'exemple de Facebook », p. 35-47, *in* Rahma Bourqia (dir.). *Territoires, localité et globalité : Faits et effets de la mondialisation, volume 2, Actes*, Paris, L'Harmattan.

2005 (b), « Une royauté éphémère : Le sultanat des Tolba de Qaraouiyine (Fès) », *Cahiers de recherche du Centre Jacques Berque*, n°3, p. 45-52, Rabat, Publications du Centre Jacques Berque.

2005 (a), « L'amerwas et la lqimt chleuhs : Instruments coutumiers de domination masculine et de stabilité conjugale », p. 45-49, *in* El Houssine Ouazzi et Lhoucine Aït Bahcine (coord.), *Droit et société au Maroc*, *Actes*, Rabat, Publications de l'Institut Royal de la Culture Amazighe.

4. Communication en cours de publication

2013 (b), « Le nom de personne dans l'oasis de Figuig : Un système de codification des relations sociales », Communication faite au Colloque national « La culture amazighe : réalités et perceptions », organisé par le Centre des Études Anthropologiques et Sociologiques (IRCAM), FLSH de Meknès, 19, 20 décembre 2013.

5. Textes inédits

2011, « La *Casa Negra*, Mégalopolis de la violence : Images visuelles contrastées de la ville marocaine moderne », Article issu de la communication faite le 27 mai 2011, dans le cadre du Séminaire « Recherches et études sur la ville marocaine » (4e sem.), Master de Sociologie urbaine et Développement, FLSH de Mohammedia.

2006, « Synthèse d'une étude sur la communication » avec Abdelbaki Belfakih et Abdelkrim Saa, Enquête réalisée par une équipe de consultants, enseignants chercheurs à l'Université Hassan II – Mohammedia, financée par le Ministère de l'Enseignement supérieur.

2001 (d), « Ruraux et consommation au Maroc », Rapport d'une enquête financée par LMS Conseil (Casablanca), réalisé avec Abdelkrim Saa.

2001 (c), « Qui sont les ruraux », Article non publié réalisé avec Abdelkrim Saa, dans le cadre de l'enquête « Ruraux et consommation au Maroc », financée par LMS Conseil (Casablanca).

6. Films et photographies de recherche

Thématiques des recherches visuelles

- Espaces publics en partage : pratiques d'appropriation et de détournement
- Images de ville
- Ville et carnaval
- La culture amazighe : rites et techniques

2013, Lancement d'un site de recherche visuelle : *Pour une anthropologie visuelle de la ville marocaine,* http://souad-azizi.e-monsite.com/. Mise en ligne de vidéos et photos réalisées dans le cadre de mes observations ethnophotographiques de la ville et de phénomènes urbains, durant les années 2009-2012.

Mai 2012, « Formation d'une place à usages populaires multiples : De *Bab el-Kasbah* à la *Place el-Massira* (1900 à 2012) », Exposition photographique dans le cadre du Colloque national « Mohammedia : De la Kasbah de Fedala au pôle urbain et industriel aux dimensions stratégiques », organisé par le Laboratoire « Patrimoine et modernité »et le Département d'Histoire, FLSH de Mohammedia, 23 et 24 mai 2012.

Juillet 2007, Réalisation d'une vidéo sur le travail de la laine à Figuig.

Activités d'enseignement

1. **Enseignements au niveau licence**

Licence de Sociologie 2003-2007

- 2004-2007, Introduction à l'anthropologie (Module : Anthropologie sociale et culturelle, 3e sem., 32 h)
- 2004-2005, Les grands domaines de l'anthropologie (Module : Anthropologie sociale et culturelle, 3e sem., 32 h)
- 2004-2007, Techniques d'analyse de contenu (Module : Sociologie de la culture, de la communication et des médias, 3e sem., 32 h)
- 2004-2005, Sociologie de la communication et des médias (Module : Sociologie de la culture, de la communication et des médias, 3e sem., 32 h)
- 2004-2005, Introduction à la Sociologie des organisations (Module : Sociologie des organisations, 4e sem., 32 h)
- 2004-2007, Études socioanthropologiques de la ville marocaine (Module : Socio-anthropologie de la ville marocaine, 4e sem., 32 h)
- 2004-2007, Travaux pratiques (Module : Socio-anthropologie de la ville marocaine, 4e sem., 32 h)
- 2005-2007, Anthropologie audiovisuelle (Module : Anthropologie du présent, 5e sem., 32 h)
- 2005-2007,

استعمال برنامج س.ب.س.س. في التحليل الكمي (وحدة البحوث الميدانية في التنظيمات، الفصل الخامس، 32 س)

Licence de Sociologie 2007-2011

- 2007-2010, Introduction à l'anthropologie (Module : Anthropologie classique, 2e sem., 32 h)
- 2008-2009, Les grands domaines de l'anthropologie (Module : Anthropologie classique, 2e sem., 32 h)
- 2007-2010, La Recherche sur le Web (Module : تقنيات البحث, 3e sem., 32 h)
- 2007-2010, L'Analyse statistique appliquée sous SPSS (Module : Techniques et outils d'analyse, 4e sem., 32 h)
- 2007-2010, Anthropologie audiovisuelle (Module : Anthropologie du présent, 4e sem., 32 h)

Licence de Sociologie 2011-2014

- 2011-2014, Anthropologie sociale et culturelle : Concepts et approches (Module : Anthropologie sociale et culturelle, 3e sem., 48 h)

- 2011-2012, L'Enquête ethnographique (Module : La Méthode ethnographique, Parcours « Anthropologie des Mondes Urbains », 5e sem., 48 h)
- 2011-2012, Anthropologie audiovisuelle (Module : Anthropologie audiovisuelle, Parcours « Anthropologie des Mondes Urbains », 5e sem., 48 h)
- 2011-2014, Anthropologie urbaine (Module : Dynamiques migratoires et anthropologie urbaine, 6e sem., 48 h)
- 2011-2014, Thèmes et Textes choisis (Module : Genre et société, 6e sem., 48 h)

Licence professionnelle de Médiation culturelle

- 2005-2010, Anthropologie du tourisme (Module : Les Domaines de la Médiation culturelle, 5e sem., 32 h)
- 2010-2014, Anthropologie de la culture (Module : Les Domaines de la Médiation culturelle, 5e sem., 48 h)

Licence professionnelle de Médiation sociale

- 2007-2011, L'approche anthropologique (3e sem., 32 h)

Licence professionnelle de Travail social

- 2006-2010, L'Analyse statistique et par SPSS en Travail social (Module : Méthodes du travail social, 3e sem., 32 h)

Filière Langues Étrangères Appliquées

- 2004-2005, Initiation à la Sociologie des organisations (1ère et 2ème années, 32h x 2)

2. Enseignements au niveau Master

Master de Géographie « Les dynamiques urbaines : Banlieues et développement durable »

- 2007-2008, Enquête de terrain : Conception et exploitation du questionnaire sous SPSS (Module : Méthodes de la recherche en espace urbain et périurbain, 3e sem., 32 h)

Master de Sociologie urbaine et Développement

- 2009-2013, Photographier et filmer la ville (Module : Photographier et filmer la ville, 3e sem., 48 h)
- 2012-2013, Mise en place d'un séminaire d'Anthropologie visuelle « Rencontres avec des photographes de l'urbain », dans le cadre du module « Photographier et filmer la ville » (3e sem., 6 h)
- 2010-2011 Participation à l'animation du séminaire « Recherches et études sur la ville marocaine » (4e sem., 6 h).

Méthodes didactiques et formations

1. **Usage des NTIC et d'outils audiovisuels**

Usage de Diaporamas PowerPoint en classe

- 2007/2011, Usage des outils personnels suivants : Rétroprojecteur, ordinateur portable, modem internet, amplificateur de son, logiciel SPSS 11.5, logiciel Power Director et DVD de films ethnographiques.
- Depuis 2011 Usage régulier du rétroprojecteur fourni par l'établissement avec les autres outils personnels mentionnés ci-dessus.

L'enseignement par l'audiovisuel

- Usage de films et photographies ethnographiques pour l'enseignement
- Organisation de TD audiovisuels (Projection et discussion de documents multimédias)

L'enseignement à distance

- 2011, Création d'un blog pédagogique pour l'enseignement à distance : *ethnoprof, le blog professionnel de Souad Azizi*, http://ethnoprof.blogspot.com. Mise en ligne régulière de documents pédagogiques (Diaporamas PPT, Notes de cours, Bibliographies thématiques, etc.) ; informations sur les formations pédagogiques du Département de Philosophie, Sociologie et Psychologie (Mohammedia), ainsi que tout lien utile à la formation des étudiants de ce département. Les publications de l'auteure sont également accessibles à partir de ce blog.

2. Formations méthodologiques et techniques dispensées aux étudiants

Formation à l'usage de logiciels

- SPSS 11.5 (analyse statistique)
- Power Director et Power Express (montage vidéo et gravure)

Initiation à la recherche sur le Web

- Méthode d'investigation sur Internet
- Méthode de rédaction du rapport de recherche informatisée

Formation à l'anthropologie audiovisuelle

- Usage de l'appareil photo et de la caméra comme outil d'observation et de collecte de données ethnographiques
- Méthode d'analyse filmique
- L'image filmique et photographique comme mode de restitution du savoir anthropologique

Activités d'encadrement

1. Encadrement d'enquêtes de terrain

Filière de Sociologie

- Mai 2005, « Les passages souterrains de Mohammedia : Description ethnographique d'une économie souterraine », enquête ethnographique (4e sem.).
- 11 Mai 2005, « Le Souk de Benslimane : Morphologie et activités socioculturelles », avec Abdelkrim Saa et Lahcen Hira (4e sem.).
- Avril 2006, « Les usagers des passages souterrains de Mohammedia », enquête par questionnaire (4e sem.).
- Mai 2008, « Usages et opinion des étudiants sur les drogues », enquête par questionnaire (4e sem.).
- 26 Avril 2009, « Les usages de la forêt Oued el-Maleh : Lieu de travail et espace de loisirs », enquête ethnophotographique (4e sem.).

- 13 Mai 2009, « Le Souk de Sidi Bettach : Morphologie, modalités d'appropriation et de marquage de l'espace », avec Abdelkrim Saa (4e sem.).
- 26 Février 2010, « Les usages de la photographie de studio le jour de la fête du Mouloud », enquête ethnophotographique (4e sem.).
- Avril 2010, « L'album de famille : Support d'observation des évolutions de la famille marocaine », enquête ethnophotographique (4e sem.).
- 7 Novembre 2011, « Évolution du rapport des femmes aux espaces du religieux orthodoxe en milieu urbain : Cas de la Msalla de l'Aïd el-Kébir (Grand Casablanca) », enquête ethnophotographique (5e sem.).
- Avril 2012, « Couleur et identité urbaine : Observation photographique de Dar El-Baida », enquête ethnophotographique (6e sem.).
- Automne 2012, « Comportements et usages dans les espaces publics urbains (cafés, bus et rue) », enquête ethnographique (3e sem.).
- 15 Mai 2014, « L'appropriation par les femmes d'un espace public comme lieu de marche sportive : Exemple de la Corniche de Mohammedia », enquête ethnographique (6e sem.).
- 21 et 24 avril 2015, « Modalités d'appropriation de l'espace public par les vendeurs subsahariens (Mohammedia et Casablanca) », enquête ethnographique (4e sem.).
- 9 mai 2015, « Le café et l'identité des espaces publics (Mohammedia), enquête ethnographique (6e sem.).

Filière professionnelle de Médiation culturelle (5e sem.)

- Mai 2006, « Le tourisme à Casablanca », enquête par questionnaire.
- Décembre 2007, « L'expérience touristique des étudiants : Représentations et pratiques du voyage », enquête par entretien.
- Déc. / Janv. 2009, « Le patrimoine culturel de Casablanca ».
- Automne 2013, « Perception et représentations de la culture marocaine », enquête par entretien.

Master de Sociologie urbaine et Développement

- 6 Février 2011, « Un dimanche à Mohammedia : Usages et représentations des espaces publics urbains au Maroc », enquête ethnophotographique, (3e sem.).
- Décembre 2012, « Les espaces publics de Mohammedia », enquête ethnophotographique (3e sem.).

2. **Encadrement de mémoires de fin d'études**

Filière de Sociologie

Années 2005 à 2015, encadrement de 23 mémoires.

Master de Sociologie urbaine et développement

Années 2010 à 2013, encadrement de six mémoires

Thématiques majeures des mémoires encadrés

- Anthropologie des espaces et populations bidonvilloises
- Cultures jeunes et appropriation de l'espace urbain
- Les cafés : Relations de genre et pratiques des jeux de hasard
- Les mouvements contestataires dans les petites villes
- L'enseignement préscolaire, scolaire et parascolaire : Traditionalisme, violences et déviances
- Usages de l'Internet et des réseaux sociaux en ligne
- Le culte des saints : Moussems, pèlerinages et rites de passage
- Rituels et mascarades amazighs en milieu rural et urbain
- Les rites de mariage traditionnels et contemporains

Responsabilités pédagogiques et scientifiques

1. **Membre de comités pédagogiques**

- 2014-, Membre du comité scientifique du Département de Philosophie, Sociologie et Psychologie (FLSH de Mohammedia).
- 2008-2015, Membre du Bureau du Département de Philosophie, Sociologie et Psychologie (FLSH de Mohammedia).
- 2009-2011, Représentante du Département de Philosophie, Sociologie et Psychologie à la Bibliothèque.
- 2004-2015, Membre du comité pédagogique de la Filière fondamentale de Sociologie
- 2005-2014, Membre de l'équipe pédagogique de la Filière professionnelle de Médiation culturelle
- 2006-2010, Membre du comité pédagogique de la Filière professionnelle de Travail Social
- 2007-2012, Membre du comité pédagogique de la Filière professionnelle de Médiation sociale
- 2009-2013, Membre du comité pédagogique du Master de Sociologie urbaine et Développement.

2. Participation à des jurys de concours

- Sept. 2011, Concours d'accès au Master Sociologie urbaine et Développement.
- Oct. 2010, Concours d'accès à la Filière professionnelle de Médiation sociale.
- Sept. 2009, Concours d'accès au Master Sociologie urbaine et Développement.
- Nov. 2006, Concours d'accès à la Filière professionnelle de Travail social.

3. Contribution à la conception de programmes pédagogiques

- 2015, Contribution à la révision du programme du Master de Sociologie de Mohammedia, pour la période 2015-2019.
- 2013, Contribution à la révision du programme de la Filière de Sociologie pour la période 2014-2018.
- 2009, Contribution à l'élaboration du programme du Parcours 2 « Anthropologie des mondes urbains » de la Filière de Sociologie, pour la période 2011-2014.
- 2007, Contribution à l'élaboration du programme de la Filière de Sociologie, pour la période 2007-2011.
- 2007, Contribution à l'élaboration du programme du Master Sociologie urbaine et Développement, pour la période 2009-2013.

Rapport de synthèse

Activités et travaux scientifiques et pédagogiques

Avant-propos

Ce dossier de candidature en vue de l'obtention du diplôme d'Habilitation à Diriger des Recherches se compose de quatre volumes et d'un exemplaire de la thèse de doctorat (Azizi, 1998). Le volume I comporte le rapport de synthèse des activités et travaux scientifiques et pédagogiques, précédé du dossier administratif et d'un *curriculum vitae*. Dans le volume II sont réunis les travaux de recherche publiés ou en cours de publication : quatre articles de revues spécialisées (Azizi, 2001-a, 2001-b, 2002, 2015), six contributions à des actes de colloques à comité de lecture (Azizi, 2005-a, 2005-b, 2012-a, 2013-a, 2013-b, 2014) et un dossier de recherche visuelle publié en ligne (2012-b). Ce volume scientifique contient également une communication (Azizi, 2011) et trois documents de recherche inédits (Azizi & Saa, 2001-c, 2001-d ; Azizi, Belfaqih & Saa, 2006). Chacun de ces textes est précédé d'une notice qui résume son contenu et précise ses circonstances de production ou de publication. Quant aux volumes III et IV, ils constituent un recueil des divers travaux d'ordre pédagogique, réalisés dans le cadre de mes activités d'enseignement et d'encadrement, de 2004/05 à 2014/15[2]. La taille volumineuse des dossiers pédagogiques ici présentés ne présume en rien de la qualité de mon parcours d'enseignante chercheure. Ces traces de mes activités pédagogiques ne constituent qu'un reflet des grands efforts déployés, pour combler mes lacunes en matière de connaissances théoriques et de savoir-faire méthodologique. Cela afin de remplir le plus dignement possible mes responsabilités d'enseignement et d'encadrement.

[2] La plupart de ces documents pédagogiques sont disponibles en ligne au format Power Point ou Word, sur mon blog pédagogique (*ethnoprof, le blog pédagogique de Souad Azizi*, http://ethnoprof.blogspot.com). Voir les listes des cours en ligne, Volume III : p. 111-112, p. 153, p. 228, p. 285, p. 351-351bis ; et in Volume IV : p. 403, p. 431-432, p. 548, p. 582-583).

Introduction

Comment devient-on ethnologue ? Suffit-il de suivre et réussir un cursus de formation à l'anthropologie pour prétendre à ce regard particulier qui est le propre des observateurs de l'homme ? Ou est-ce, selon les termes de Claude Lévi-Strauss, « une vocation authentique » que l'on peut découvrir en soi sans qu'on vous l'ait enseigné, à l'instar de la musique ou des mathématiques (1955 : 46-47) ?

Il me semble vrai de dire que l'anthropologie est une des rares disciplines dont on peut entreprendre l'apprentissage et l'exercice alors que rien dans notre formation initiale ne nous y prédisposait. Car, je suis venue à l'anthropologie « sur le tard », en 1990. Ma première formation universitaire était essentiellement littéraire et ma découverte de l'anthropologie – si elle m'a alors semblé fortuite et aventureuse – me semble aujourd'hui des plus attendues et « naturelles » pour une dépaysée chronique. Cela, non seulement en raison d'une certaine inclination à l'observation de mes semblables, et à l'interrogation constante sur les logiques qui sous-tendent leurs actes et comportements, mais aussi du fait d'un sentiment prégnant d'être une déracinée partout, que ce soit dans la société amazighe qui m'a vu naître ou dans la culture française, dans laquelle j'ai été littéralement immergée, depuis les classes maternelles. Car, mon premier dépaysement radical et ma première expérience de l'altérité, au sens anthropologique du terme, je les ai vécus, non pas à l'âge adulte sur un terrain exotique, mais dans mon propre pays, dès l'âge de 3 ans, date de mon entrée à l'école française Notre Dame du Sous (Agadir).

Mon deuxième dépaysement[3], je l'ai connu lorsqu'étudiante à Paris je découvre une société inhospitalière qui me traite en étrangère et me renvoie à mon identité nationale et ethnique. Les deux premières années, j'ai fait l'expérience de tout ce qui fait le lot quotidien des étudiants étrangers en France : tracasseries administratives, difficultés à trouver un logement ou un job, délit de faciès dans les magasins, nostalgie du pays, de sa chaleur humaine et climatique, etc.

Après deux ans à la Sorbonne, je découvre également que les études littéraires ne m'intéressent plus. J'ai besoin d'une science du concret qui donne prise sur la réalité et aide à comprendre la société dans laquelle on vit et toute autre société. Car je réalise en France que la culture marocaine m'est pour ainsi dire quasi étrangère et que j'ai vécu une grande partie de ma vie en décalage avec mon environnement socioculturel immédiat. Je décide alors de changer de discipline et de m'orienter vers l'anthropologie. Une science dont je savais fort peu de choses, mais qui avait constitué – durant mes deux premières années à Paris – une plaisante école buissonnière, au ras du sol des rayonnages du Centre Beaubourg et de l'Institut du Monde Arabe. Je tiens à re-témoigner ici de ma reconnaissance et profonde gratitude envers ma directrice de thèse, Mme Camille Lacoste-Dujardin qui a soutenu mon inscription en DEA, sans année de probation (EHESS, Paris). Cela malgré mes évidentes lacunes, tant en termes de connaissances pré-requises qu'en termes de formation à « l'enquête de plein air » (Malinowski, 1922). Sa confiance, son enthousiasme pour mon sujet, ainsi que ses orientations scientifiques ont été un puissant stimulus pour « mettre les bouchées doubles » et mener à bien cette naissance à l'anthropologie.

[3] J'avais avant cela visité la France et d'autres pays européens, mais protégée par le statut protecteur et enchanteur du statut de touriste.

Dans cet essai de synthèse, je ne suivrais pas la procédure classique qui consiste à dresser un bilan des activités d'enseignement et d'encadrement distinct de la synthèse des activités et travaux scientifiques. C'est là une vision dichotomique du métier d'enseignant chercheur qui me parait par trop factice et artificielle. Car qu'est-ce qu'un enseignant chercheur ? Est-ce un être hybride, une sorte de Janus qui porte la casquette d'enseignant quelques heures par semaine, puis la quitte pour endosser celle de chercheur le reste du temps ? Suspend-t-on ses questionnements de chercheur à partir du moment où on passe la porte de la classe et inversement cesse-t-on de penser à l'enseignement lorsque l'on pratique la recherche ?

Il me serait fort difficile de répondre par l'affirmative à ces questions, car dans mon expérience personnelle les deux activités sont étroitement imbriquées et constituent les deux faces d'une même pièce. L'une ne pourrait exister sans l'autre. Ainsi, nombre des problématiques traitées dans la plupart de mes travaux postérieurs à 2004[4] ne me seraient jamais venues à l'esprit si je n'avais pas enseigné les thématiques qui m'ont amenée à les développer. Les travaux de cette catégorie découlent de « la recherche par et pour l'enseignement ». De même, nombre d'enquêtes empiriques réalisées avec les étudiants relèvent de ce que j'appelle la « recherche partagée », c'est-à-dire l'organisation de sorties collectives sur un terrain en cours d'investigation ou déjà exploité. Pour cela, la section réservée aux activités d'enseignement et d'encadrement n'apparait pas en fin de rapport comme le veut l'usage le plus courant, mais imbriquée dans le corps de ce texte.

Ainsi, ce rapport de synthèse se présente comme un cheminement chronologique et se structure en quatre sections majeures. La première constitue un rappel des problématiques et résultats des publications issues des recherches

[4] Date de mon intégration dans l'équipe pédagogique du Département de Sociologie de la FLSH de Mohammedia.

doctorales (Azizi, 2001-a, 2001-b, 2002, 2005-a)[5]. La deuxième porte sur les travaux issus des recherches initiées dans la phase postdoctorale avant l'intégration de l'université (21 mai 2004), mais dont les publications sont postérieures à cette date (Azizi, 2005-b, 2013-b)[6]. Dans la troisième section, je présente les orientations majeures des enseignements qui ont structuré mes activités de recherche et d'encadrement pour la période 2004-2015. Quant à la dernière section, elle comporte une synthèse des travaux issus des recherches réalisées durant cette même période (Azizi, 2011, 2012-a, 2012-b, 2013-a, 2014-b, 2015)[7]. Enfin ce rapport est conclu par les perspectives de recherche et d'encadrement.

[5] Voir in Volume II, respectivement p. 7-22, p. 23-36, p. 37-64 et p. 65-78.
[6] Voir in Volume II, respectivement p. 80-90 et p. 169-195.
[7] Voir in Volume II, respectivement p. 212-233, p. 97-107, p. 196-211, p. 108-133, p. 134-168, et p. 259-295.

I. Rites, genre et pouvoir

Ma première recherche de terrain, réalisée pour l'obtention des diplômes de DEA et de Doctorat, a porté sur les rites de mariage, un objet on ne peut plus classique de l'anthropologie (Azizi, 1991 et 1998). Mais cet objet a été abordé aussi bien dans ses aspects traditionnels en milieu rural (Sous) que dans ses dynamiques de changement en milieu urbain (Grand Agadir), avec une attention particulière pour l'évolution de la mise en scène symbolique des relations de genre qu'impliquent ces changements rituels.

Par ailleurs, dans le cadre de l'étude des rites traditionnels du Sous, j'ai réalisé une recherche sur les fonctions sociales de l'*amərwas* et la *lqimt*, deux institutions coutumières chleuhes qui étaient au fondement de l'union conjugale et structuraient les relations homme/femme, avant la généralisation de la Moudawana dans les tribus du Sous.

Ces recherches doctorales ont donné lieu à la publication de trois articles dans *Awal*, une revue spécialisée en Études amazighes (Azizi, 2001-a, 2001-b, 2002)[8], à une contribution aux *Actes* du colloque « Droit et société au Maroc » organisé par l'IRCAM en décembre 2003 (Azizi, 2005-a)[9], ainsi qu'à la publication de la thèse de doctorat elle-même, sous format livre, par l'Atelier National de Reproduction des Thèses (Azizi, 2014-a).

Les sections qui suivent proposent une synthèse des principaux questionnements et résultats de cette première expérience de terrain.

[8] Voir Volume II, respectivement p. 9-22, p. 26-36 et p. 39-64.
[9] Voir Volume II, p. 70-78.

1. Dynamiques rituelles et symbolique du pouvoir et de la nation

L'objectif majeur de mes recherches sur les rites de mariage dans le Grand Agadir[10]était de comprendre pourquoi et comment, dans une région dont l'arrière-pays chleuh se caractérisait par une grande diversité rituelle et par un souci constant de différenciation d'avec les autres régions du Maroc, le changement se manifeste – malgré certaines résistances – à travers l'adoption généralisée du « rituel des sept toilettes » (*ləbas*). Un rituel vestimentaire qui constitue une version contemporaine d'une pratique traditionnelle propre à la bourgeoisie des villes dites « impériales » et « citadines »[11].

L'étude du processus d'intégration de ce rituel vestimentaire dans le Grand Agadir a permis de mettre à jour deux raisons principales du rejet des nouvelles pratiques dans les familles chleuhes les plus conservatrices : la mixité cérémonielle et les préjugés à l'encontre des *nəggafat*. Il apparaît également que les jeunes femmes, principales promotrices de ces pratiques exogènes, cristallisent leurs aspirations au changement sur le « rituel des sept toilettes ». Elles considèrent cette mise en scène costumée comme le parangon de l'urbanité et de la modernité, et y voient une reconnaissance du couple et de l'autonomie de la femme contemporaine.

Or, l'examen des faits montre que tout en créant une illusion d'évolution, les rites de mariage contemporain assurent la pérennité du modèle traditionnel des relations entre les sexes. Car, malgré une évolution significative de

[10] Mon intérêt pour cet objet a été suscité par l'observation d'abord flottante et informelle de la déperdition des rites traditionnels du Sous au profit d'un rituel urbain exogène. Étant originaire du terrain observé, l'interrogation sur les significations sociales et symboliques des dynamiques rituelles s'est d'abord imposée comme une nécessité, inconsciemment personnelle et subjective, de comprendre les changements qui affectent ma propre communauté.

[11] Pour des descriptions détaillées de ces anciens rituels vestimentaires de la bourgeoisie citadine, voir Salmon (1904), Lens (1917-18), Jouin (1931) et El Khayat (1994).

l'interconnaissance des fiancés avant le mariage, et malgré leur réunion pendant le « rituel des sept toilettes », il y a une exacerbation des rites de virginité qui permettent aux aînées de garder le contrôle sur la première union du couple. Ces rites de virginité rappelant la permanence de la domination masculine et la soumission du corps féminin au contrôle social.

L'analyse des archives visuelles des noces de Lalla Asmaa[12]a permis de mettre en évidence l'impact de la geste royale et l'action stratégique des *nəggafat*. Feu le roi Hassan II a contribué à donner un aura de légitimité aux nouvelles pratiques rituelles, en autorisant un certain degré de mixité cérémonielle et en dévoilant officieusement sa mère et son épouse, qui étaient jusque-là interdites d'images. Quant aux *nəggafat*, elles ont su tirer profit de l'enchantement suscité par les fastes du Palais pour dépoussiérer et diversifier un rituel vestimentaire spécifique à la bourgeoisie fassie et l'imposer comme modèle national. Par effet de mimétisme, la publication télévisée du mariage royal a ainsi contribué à généraliser la mixité cérémonielle et le recours aux services des *nəggafat,* même chez les groupes ressentant ces pratiques comme exogènes et malséantes.

Le rituel contemporain présente par ailleurs une subversion des anciens modes d'identification du marié à la figure du pouvoir chérifien[13]. Ce ne sont plus les

[12] Les trois filles de feu le Roi Hassan II, Lalla Meriem l'aînée et ses cadettes Lalla Asma et Lalla Hasna, se sont mariées respectivement en 1984, 1987 et 1994. Du mariage des trois princesses, c'est celui de Lalla Asma qui a eu le plus d'impact sur l'imaginaire des jeunes filles marocaines.

[13] Dans la période traditionnelle, le titre *mulay sʕ̌tan* était attribué au marié des tribus au nord du Sous. Ce titre dénote une identification du jeune homme au sultan régnant, qui se vérifie par des simulacres d'intronisation et des parodies de la geste du souverain. L'inscription dans un rapport ritualisé avec les symboles de la royauté constitue le principal mécanisme grâce auquel les jeunes gens intériorisent les représentations collectives de l'autorité et du pouvoir. Le recours rituel au principe monarchique fonde, en la légitimant, la dissymétrie des rapports sociaux : un parallèle est tracé entre les rapports sultan/sujets, homme/femme, marié/célibataire et aîné/cadet. Les rituels d'intronisation du marié reflètent et sanctionnent la position essentielle de la monarchie dans la vie sociale. C'est le principe structurel fondamental de l'organisation du pouvoir à tous les niveaux. Ces rituels sanctionnent également l'enracinement de cette structure de pouvoir dans la division sexuelle et son infusion dans l'identité sexuelle (Combs-Schilling, 1989 : 209-211). Pour des descriptions détaillées des rituels d'intronisation du marié dans les tribus berbérophones et arabophones au nord du Sous,

jeunes gens qui imitent la geste du Sultan souverain, mais les jeunes filles qui sont identifiées aux princesses alaouites. La mariée est ainsi élevée au rang d'Altesse royale, tandis que le marié se retrouve réduit à la position subalterne de gendre du Roi. Cette féminisation des modes d'identification, conjointe à l'inscription du marié dans un rituel traditionnellement féminin, annule tout ce qui dans les anciens rites exprimait la capacité ou la volonté de rébellion des sujets masculins. Le rituel contemporain opère donc un glissement des représentations « masculines » du souverain comme « Commandeur des croyants » et parangon de virilité pour tous les hommes à des représentations féminines de la nation où le Roi apparaît comme le Père omnipotent. Le rituel contemporain manifeste une « dévirilisation » symbolique du marié et assure ainsi la pérennité de la soumission de l'homme au pouvoir monarchique.

Hier, les femmes disaient les mots de la tribu par leur costume, leurs bijoux, leur maquillage, voire leur tatouage. Aujourd'hui, elles ne sont plus enfermées dans un champ de discours exclusivement domestique et local, même si leur principal support d'expression reste toujours le corps, ses enveloppes et divers marqueurs culturels. L'analyse de leur manipulation des signes vestimentaires dans le « rituel des sept toilettes » permet de mettre en évidence des représentations féminines de la nation. L'usage de plusieurs costumes régionaux constitue une célébration des principales composantes de la société marocaine. Il suscite ou conforte chez les actants un sentiment d'appartenance à l'ensemble de la nation et non seulement à l'un de ses sous-groupes. Tandis que l'usage des costumes étrangers consacre l'ouverture maîtrisée aux influences de l'Occident et de l'Orient, et exprime ainsi

---

voir Kaci (1921 : 340-341) ; Laoust (1915 : 61-65, 71) ; Le Cœur (1933 : 140-141, 144-145) ; Querleux (1915 : 15-16) ; Salmon (1904 : 279-280) ; Westermarck (1921 : 87-103, 105, 240-241, 246-250). Pour des analyses anthropologiques de ces mêmes rituels masculins, voir Jamous (1981 : 265-284) et Combs-Schilling (1989 : 188-220 ; 1996 : 71-86).

l'inscription des jeunes marocains dans une modernité mondialisée. Par cette mise en scène costumée du couple, les femmes expriment symboliquement leur attachement à un certain système de pouvoir, tout en proclamant leur inscription dans un ensemble plus large que le village, la tribu ou la ville. Elles disent les mots de la nation à travers un rite de passage dont elles ont aujourd'hui un contrôle total, que ce soit pour le mariage de la jeune fille ou celui du jeune homme.

Cette étude de la dynamique des rites de mariage montre donc comment s'opère le processus d'uniformisation culturelle dans une société qui se caractérisait traditionnellement par le cloisonnement de ses sous-groupes et par de notables variations régionales. Elle permet également de mettre en évidence le rôle primordial des femmes dans la perpétuation de valeurs culturelles et politiques fondamentales et leur participation effective à l'élaboration et à la diffusion de nouveaux symboles de l'identité nationale marocaine.

2. Instruments coutumiers de domination/protection des femmes

De toutes les tribus amazighes du Maroc précolonial, celles du Sous sont réputées pour avoir un taux de divorce plutôt bas. Cela peut s'expliquer d'une part par le fait que les coutumiers chleuhs ne comportent pas de dispositions permettant à l'épouse de prendre l'initiative de rompre le lien conjugal[14], et d'autre part par le fait que l'idéal social survalorisé, et symboliquement exprimé dans les rites de mariage, est la monogamie primaire pour l'homme comme pour la femme (Azizi, 1998 : 123-132).

[14] C'est le cas dans les tribus du Moyen Atlas et du Haut-Atlas Oriental dont les coutumiers accordent à l'épouse le droit de fuite, ou encore dans celles du Pré-Sahara où les femmes jouissent d'une grande initiative en matière de rupture du lien conjugal (Kasriel, 1989 : 132, et Bertrand, 1977 : 96-110).

Toutefois, mes travaux sur les coutumes régissant l'établissement de l'union conjugale chleuhe ont permis de mettre à jour le rôle de l'*amərwas* et la *lqimt* dans la stabilité du mariage, ainsi que leur effet sur le statut de l'épouse. De même qu'ils ont permis de montrer la non pertinence de l'usage de la notion dite « prix de la mariée » dans le contexte chleuh.

Car, dans l'abondante littérature coloniale sur le droit coutumier berbère, les échanges de biens et d'argent qui ont lieu entre les familles au moment du mariage ont souvent fait l'objet d'interprétations entachées d'ethnocentrisme[15]. L'assimilation du *ṣadaq* et de ses dérivés berbères à un « prix de la mariée » révèle le poids des référents culturels d'observateurs occidentaux habitués à un modèle matrimonial où la famille féminine assume une grande part du coût de l'établissement du couple par l'octroi d'une dot à la mariée. Aussi, la littérature coloniale regorge-t-elle de conclusions où le mariage de la fille est assimilé à une vente de sa personne et où la condition de la femme mariée est appréhendée comme une forme d'esclavage[16].

Or, nous sommes en pays chleuh face à un modèle matrimonial régi par deux institutions coutumières, l'*amərwas* et la *lqimt*, dont les spécificités et les effets invalident totalement l'assimilation du mariage berbère à une transaction commerciale dont la femme serait l'objet. L'*amərwas* que l'on peut traduire par « dette matrimoniale » est l'équivalent du *ṣadaq* orthodoxe, mais s'en distingue par son prix invariable fixé par le coutumier de chaque groupe, mais aussi et surtout par le report total et conditionnel de son paiement à une répudiation abusive. L'époux ne

[15] Robert Aspinion conclut ainsi sa description des obligations du mari chez les Zayan : « *En fait, et quoi qu'en en dise, les berbères ne sont pas loin de considérer le mariage comme l'achat d'une femme, de même qu'ils ne le considèrent que très rarement comme l'union de deux êtres qui s'aiment. Le but est surtout de mettre à profit les services que la femme peut rendre à la tribu par la procréation, et à la tente par les travaux de ménage et des champs, et les corvées de toutes sortes* » (1937 : 112).

[16] Voir également les conclusions de Georges Trenga (1917 : 228-229).

peut user de son pouvoir unilatéral de répudiation que s'il est en mesure de s'acquitter immédiatement de sa « dette matrimoniale ». Ce qui était rarement le cas dans ces communautés villageoises à économie d'autosubsistance, où les jeunes gens mariés à peine nubiles n'exerçaient pas d'activités génératrices de revenus personnels. Bien qu'il la prive du droit accordé par l'Islam de recevoir une compensation matrimoniale au moment du mariage, l'*amərwas* constituait pour l'épouse une sorte de garantie contre l'usage abusif de la répudiation par un mari frivole ou coléreux.

La femme chleuhe arrive donc au mariage en position de créancière de son époux. De plus, elle vient au domicile conjugal dotée par son père d'un capital en nature nommé *lqimt*. Cette *lqimt* est constituée d'un ensemble de biens (meubles, bijoux, etc.) dont la valeur de chaque article ainsi que le prix global font l'objet d'une évaluation cérémonielle et d'une consignation sur un acte adoulaire (Azizi, 1998 : 132-136). Cette prestation se distingue d'un simple trousseau par le fait qu'en cas de répudiation l'acte dressé permet au père de la mariée de récupérer la totalité de la *lqimt* en nature ou en numéraire.

La *lqimt* peut être considérée comme l'équivalent de la dot occidentale[17]. D'une part, le mari chleuh – comme l'époux occidental – est tenu pour responsable de la conservation de la dot et de sa fructification. Il peut utiliser ce capital féminin pour son propre compte, mais à condition d'en restituer la totalité de la valeur en cas de répudiation pour quelque motif que ce soit. D'autre part, la *lqimt* est moins une libéralité de père à fille qu'un avancement d'hoirie qui permet aux groupes

[17] Pour les spécificités de la dot occidentale et ses relations avec le système de transmission des biens dans les sociétés du Nord de la Méditerranée, voir Friedl (1986 : 151 et sq.) et Handman (1983 : 94-100).

agnatiques d'exclure les filles de la succession des biens immeubles[18].Cette institution coutumière est en effet utilisée, explicitement ou tacitement, comme un instrument d'exhérédation des filles mariées. Cela afin de tenir les successeurs légaux de la femme (époux et enfants) à l'écart du patrimoine tenu en indivision dans la lignée agnatique.

Les fonctions sociales de l'*amərwas* et de la *lqimt* sont des plus évidentes. Il s'agit pour le groupe patriarcal de se prémunir des perturbations potentielles que pourrait engendrer une union conjugale affaiblie par le pouvoir de répudiation unilatéral de l'époux, ainsi que de l'affaiblissement des ressources qui pourrait résulter d'une pleine application des droits successoraux des filles.

Par contre, au regard de la femme, ces deux institutions ont des effets des plus contradictoires sur sa condition. L'*amərwas* fonctionne comme une garantie lui assurant une vie conjugale stable. Dans le même temps, il la prive à la fois du droit islamique de recevoir une compensation matrimoniale (*ṣadaq*), et de la possibilité de rompre une union malheureuse. Quant à la *lqimt* qui fonctionne également comme une assurance contre la répudiation, elle garantit un équilibre des forces au sein du couple et renforce le statut de la femme au sein de la communauté féminine d'accueil, mais tout en permettant de la léser de ses droits à la succession des biens immeubles.

L'*amərwas* comme la *lqmit* sont donc deux institutions coutumières éminemment complexes qui résultent d'une adaptation des règles juridiques islamiques à des impératifs locaux. Leurs effets contradictoires sur la condition

[18] Dans nombre de tribus du Sous, l'exhérédation des filles s'effectue grâce au recours à l'institution du *ħabus ahli* (habous familial) qui permet à son fondateur de désigner sa descendance masculine comme unique bénéficiaire des biens immobilisés. Voir à ce propos Alahyane (1987 : 148-151), Bendaoud (1924 : 54 et sq.), Leiris (s.d. : 18-19), Montagne (1924 : 328 et sq.), Montagne et Bendaoud (1927).

féminine témoignent de l'ambiguïté qui préside à l'élaboration du droit patriarcal, qu'il soit islamique ou coutumier. Cette ambiguïté tient au fait que le législateur peut tour à tour se trouver dans la position de l'époux qui essaye d'asseoir sa prédominance sur la femme rapportée (l'épouse), ou dans celle du père qui tente d'assurer la sécurité matrimoniale de ses filles, tout en protégeant le patrimoine agnatique des perturbations potentielles de leur accès à la succession.

II. L'institutionnalisation de rapports sociaux hiérarchiques

Après la soutenance de ma thèse de doctorat (1998), j'ai entrepris simultanément des recherches sur deux terrains distincts (Fès et Figuig), dont les objets respectifs s'inscrivent en continuité de mes réflexions sur la mise en scène du pouvoir chérifien dans les rituels populaires et les modalités symboliques et concrètes de légitimation/perpétuation de rapports sociaux hiérarchiques (chérif/non chérif ; homme/femme ; aîné/cadet, etc.).

La première de ces recherches postdoctorales porte sur le rituel d'intronisation éphémère des étudiants de l'université de Qaraouiyine, communément appelé la « Fête du Sultan des Tolba » ou « *nuzhat ţalaba* » dans les littératures coloniale et marocaine[19]. Tandis que la seconde a pour objet les fonctions sociales des composantes du nom de personne, dans l'oasis de Figuig.

[19] Cette tradition estudiantine se tenait annuellement, au printemps, aux universités Qaraouiyine et Ben Youssef. Les étudiants étrangers à la ville (*afaqiyin*) étaient autorisés à élire parmi eux un chef qui était élevé à la position de Sultan, durant une à deux semaines. Ce monarque éphémère recevait du souverain régnant de riches dons en nature et en espèces, ainsi que tous les insignes du pouvoir et de la souveraineté, y compris le parasol chérifien. Le Sultan-étudiant était de plus entouré de véritables personnalités et serviteurs de la Cour, chargés de reproduire à la lettre le protocole qui entoure le véritable Sultan. Parmi ses camarades, des représentants de toutes les charges gouvernementales étaient désignés, du chambellan au simple agent de police, formant ainsi un éphémère Makhzen, dont

Ces deux objets, abordés dans une perspective de comparaison, n'ont en apparence rien en commun. Pourtant le rituel d'intronisation de Qaraouiyine comme le système de nomination de Figuig peuvent tous deux être appréhendés comme des institutions ayant pour fonction d'instaurer, codifier et perpétuer des rapports sociaux hiérarchisés, dans le premier cas selon le principe de domination politico-religieuse du Sultan chérifien sur le reste des hommes et dans le second cas selon le principe de primauté et d'autorité des aînés sur les cadets.

Ma recherche sur la Fête du Sultan des Tolba a fait l'objet d'une contribution aux *Actes* des « Deuxièmes Rencontres d'Anthropologie du Maghreb » qui se sont tenues à Fès en mai 2004 (Azizi, 2005-b)[20]. Cette intervention avait pour objet de faire état des résultats de la recherche documentaire[21] sur le sujet et de poser les jalons d'un projet d'enquête ethnographique sur les circonstances et les raisons de la déperdition de cette institution de pouvoir multiséculaire. Cette enquête n'a jamais pu être achevée en raison de difficultés d'accès au terrain conjointe au manque de disponibilité consécutif à l'intégration de l'université[22].

Quant à la recherche sur les fonctions sociales du nom de personne à Figuig, je l'ai continuée sous forme d'« observation flottante » (Pétonnet, 1982) pendant plusieurs années, pour la reprendre de manière formelle et systématique en 2013. Les résultats de cette observation de longue durée ont été présentés dans le cadre du

---

la geste était parodiée et moquée par les étudiants. La comédie était même poussée au point que le Sultan réel rendait visite à son « rival » et feignait de se soumettre à son autorité. Au terme de ce rituel mi- sérieux mi- burlesque, le Sultan-étudiant avait le droit de solliciter - et obtenait souvent - une faveur du Sultan, pour lui-même ou pour le bailleur de son élection. Il était de plus exempté d'impôts à vie. Pour des descriptions ou analyses de cette tradition, voir notamment Brunot (1935), Cénival (1925), Doutté (1905), El-Kettani (1939, en arabe), Ennaji (1999, en arabe), Hajji (1938, en arabe), Laoust (1921), Ricard (1917), Roulleaux-Dugage (1915) et Truchet (1922).

[20] Voir in Volume II, p. 83-90.

[21] Cette recherche documentaire a été conduite d'abord en France (1999-2000) sur les descriptions de ce rituel dans les littératures coloniale et marocaine et dans les archives du Protectorat au Quai d'Orsay et au Service de l'Armée de Terre du Château de Vincennes, puis au Maroc sur les manuscrits historiques de la Bibliothèque Générale de Rabat (2001).

[22] Voir le Tableau synoptique des enseignements (2004-2015) in Volume III, p. 9-9bis.

colloque « La culture amazighe : Réalités et perceptions », organisé par l'IRCAM en décembre 2013 (Azizi, 2013-b)[23].

Les sections qui suivent proposent une synthèse des questionnements et résultats de ces travaux sur les modalités d'institutionnalisation de rapports hiérarchiques.

1. Rituel d'institution de l'autorité politico-religieuse

En conclusion à mon travail de thèse, où j'ai montré comment les anciens rituels masculins d'intronisation ont été subvertis par les femmes, j'avais émis l'hypothèse qu'il pourrait y avoir une corrélation entre la « dévirilisation » symbolique du marié, l'évolution du mode d'accession au trône et le renforcement de la légitimité constitutionnelle de la monarchie marocaine. La vérification de cette hypothèse devait permettre non seulement de confirmer les relations symbiotiques qui existent, au Maroc, entre les rituels de pouvoir chérifiens et les rituels domestiques, mais également de montrer comment tout changement dans le mode de fonctionnement ou de légitimation du pouvoir monarchique amène, comme en écho, un réajustement des expressions rituelles de ce pouvoir dans les rites de passage populaires.

Mais la réalisation de cet objectif nécessitait au préalable une recherche approfondie sur la genèse et le mode de diffusion des anciens rituels d'intronisation du marié, ainsi que leur confrontation avec la Fête du Sultan des Tolba, cette autre forme de royauté éphémère, historiquement reconnue comme une tradition fondée

[23] Cette contribution a été acceptée pour publication dans les actes de ce colloque. Voir in Volume II, p. 173-195.

par le premier sultan alaouite[24]. Car le mimétisme suscité par la diffusion télévisée des noces royales conduit à penser que, même dans le passé, les noces de parents proches du Sultan recevaient une certaine publication qui permettait au souverain de s'assurer de la reconnaissance populaire.

Les rituels d'intronisation du marié ont sans aucun doute pour origine le mimétisme du cérémonial entourant le passage des mariés chérifs, proches parents du Sultan régnant, s'alliant avec lui et surtout ayant l'opportunité de célébrer leurs noces le jour où le souverain lui-même célèbre un premier ou énième mariage. Mais n'ayant pas eu accès aux archives royales, je n'ai pas pu vérifier s'il existe des chroniques historiques décrivant les cérémonies de mariage des sultans et chérifs alaouites.

Dans le cadre de cette recherche sur la tradition festive de Qaraouiyine, je suis partie du postulat que ce sont les *ṭolba afaqiyin*[25] qui ont favorisé la diffusion des rituels de pouvoir chérifiens dans les autres villes et tribus soumises au Makhzen, par l'importation de cette forme d'intronisation éphémère comme modèle rituel pour les grandes étapes du cycle de vie (circoncision et mariage) et du cycle d'apprentissage du Coran chez le sujet masculin.

---

[24] Les historiens marocains font remonter cette tradition aux débuts du règne de Moulay Rachid (1644-1672) (Cénival, 1925 : 214-215 et sq.). L'histoire, largement enjolivée par chroniqueurs et conteurs, veut que, vers 1664, Moulay Rachid ait autorisé les étudiants de Qaraouiyine à élire chaque année un sultan parmi eux en récompense pour l'aide qu'ils lui ont apporté dans sa course vers le pouvoir, notamment dans sa conquête de la ville de Taza. La prise de cette ville lui ayant assuré la conquête de Fès. Ce fait s'il est réellement historique – ce dont on ne peut vraiment être sûr puisqu'il est rapporté par des historiographes de cour – est de plus enrobé dans les dentelles d'une légende qui se présente dans la littérature orale et écrite sous plusieurs formes. A la mort de Moulay Rachid en 1671, son frère et successeur Moulay Ismaël conserva cette tradition qui a été depuis respectée et perpétuée par tous les souverains alaouites, jusqu'à sa dernière célébration en 1967 (Lehjouji, 1967, en arabe).

[25] Les étudiants de Qaraouiyine et Ben Youssef ne sont pas les seuls à pratiquer ces festivités printanières. Ceux des médersas d'autres villes (Rabat, El Ksar, etc.) et de certaines tribus, avaient aussi coutume de se réunir annuellement et de faire de grandes agapes. Pour des descriptions des festivités des tolba des tribus, voir Aubin (1922 : 95) ; Michaux-Bellaire et Salmon (1905/VI : 258, 262, 236 et sq.) et Mouliéras (1895 : 269-271 ; 1899 : 594-595)

Dans cette optique, la fête du Sultan des Tolba est intéressante à étudier, dans un but comparatif, en tant que pendant des rituels d'intronisation des mariés, avec lesquels elle partage nombre de points communs, tant dans sa texture dramatique que dans son contenu symbolique. Car si l'intronisation éphémère du marié est un rite de passage domestique consacrant le passage du statut de célibataire à celui d'homme marié, celle de l'étudiant de Qaraouiyine peut être appréhendée comme un rite de passage académique consacrant le passage du statut de *ʈalib* au statut de *ɛalim*[26]. Dans les deux cas, la figure du Sultan auquel le jeune marocain s'identifie est érigée au rang d'emblème de virilité et d'érudition à imiter, respecter, voire vénérer. Par ailleurs, cette fête estudiantine est intéressante à étudier en soi, en tant que rituel d'institution de l'autorité politico-religieuse du corps des Oulémas et de leur chef suprême, le Commandeur des Croyants[27], mais aussi en tant que simulacre d'inversion temporaire du pouvoir et de l'autorité du Sultan régnant[28]. Cela dans l'objectif de mieux comprendre les mécanismes subtils qui sont au fondement des relations à la fois fusionnelles et antagonistes du souverain marocain et de ses sujets.

---

[26] Il semble qu'au fondement de cette tradition la couronne revenait au plus méritant des *ʈolba* et non au plus offrant lors de la mise aux enchères.

[27] « *Le roi, doté d'une généalogie qu'il met en avant, peut se rattacher par le biais de la lignée, mais aussi par l'éducation religieuse qu'il a reçue l'accumulation du savoir et des rituels répétés de manière privée ou publique, une 'nature' et par là-même une fonction religieuse qui lui permettront de retenir a posteriori et officiellement le titre de 'Commandeur des croyants'. La fonction de conservation du patrimoine religieux tourne, dans la monarchie marocaine, autour de la personne du roi, ce qui donne une forme toute particulière à l'institution religieuse, qui reste très proche du monarque qui se considère lui-même comme faisant partie des oulémas, et leur chef. Cette proximité n'est donc pas seulement due au contrôle politique par la monarchie de la sphère religieuse, mais elle se définit aussi par 'ressemblance', une sorte de 'mimétisme de la fonction', qui se nuance cependant à travers un partage de tâches religieuses entre le roi et les oulémas. De cette manière, il peut sembler que pouvoir politique et religion se confondent, alors qu'ils se connectent en réalité dans une relation d'intersection*. » (Zeghal, 2002 : 63)

[28] Georges Balandier, qui a utilisé la Fête du Sultan des Tolba comme matériel ethnographique dans *Le pouvoir sur scènes*, approche cette fête comme une inversion temporaire des rôles politiques, un simulacre de contestation du pouvoir établi (1980 : 118-120). Pour les besoins de sa démonstration, il ne retient de tout ce processus rituel qu'un seul élément, la royauté temporaire du *ʈaleb*. Selon lui le *ʈaleb* représente à la fois la personne du sultan en sa qualité de *ɛalim*, et le corps des oulémas en leur qualité de contre-pouvoir. Cette tradition estudiantine exprimerait donc en grande partie ce potentiel de subversion des oulémas. La brève présentation que fait Balandier de la Fête du Sultan des Tolba a le grand mérite de souligner sa dimension politique et trace en quelque sorte une des voies à suivre pour une étude anthropologique plus approfondie.

La Fête du Sultan des Tolba me semblait également un objet heuristique intéressant en tant qu'enjeu potentiel de la compétition du Palais et de la Résidence pour le monopole des manifestations symboliques du pouvoir et de l'autorité. La question de l'impact de la situation coloniale sur cette tradition estudiantine a d'ailleurs grandement orienté cette recherche dans sa phase documentaire (1999-2000). En effet, en compulsant les fonds d'archives du Protectorat entreposées au Quai d'Orsay et au Service Historique de l'Armée de Terre[29], mon objectif principal était de vérifier si l'administration coloniale a contribué par des mesures concrètes à son interdiction. Mais les résultats de cette recherche documentaire montrent qu'au contraire, la Fête du Sultan des Tolba a joui dans les premières décennies du Protectorat de « l'indigénofolie » de Lyautey (Rivet, 1999, p. 37), de son goût pour les traditions « archaïques » et pittoresques du Maroc, de sa volonté de conserver et consolider la monarchie marocaine dans ses manifestations les plus typiques, ainsi que de sa politique de protection des espaces sacrés du culte musulman, dont les mosquées de Moulay Driss et Qaraouiyine sont des emblèmes majeurs. Aussi, dans les rapports politiques où est mentionnée la Fête du Sultan des Tolba, on apprend que la Résidence loin d'interférer dans l'organisation ou le déroulement de ces festivités y contribuait, au contraire, par la présence des autorités coloniales locales et par l'offre cérémonielle de dons aux étudiants et à leurs professeurs.

Toutefois, si la Résidence n'a pas contribué à la cessation de cette tradition par des mesures directes, on ne peut sous-estimer l'importance comme facteurs de changement et de déperdition graduelle les actions de réforme du système

[29] Les archives consultées au Service Historique de l'Armée de Terre (Château de Vincennes) sont les « Rapports politiques mensuels de la région de Fès », couvrant la période de 1913 à 1939. Quant aux dossiers consultés aux Archives Diplomatiques du Quai d'Orsay, ils appartiennent à la « Série Correspondance politique et commerciale. Sous Série. M. Maroc 1917-1940 ».

d'éducation traditionnel de Qaraouiyine[30], ainsi que les changements sociopolitiques affectant le statut et le pouvoir du corps des Ouléma (Tozy, 1999 : 103-127).

Et de fait, l'enquête par entretien réalisée à Fès en 2004 révèle que la cessation de cette tradition date non pas de la période coloniale mais des années 60, c'est-à-dire des premières années du règne de feu Hassan II. L'objectif de ce travail de terrain sur la Fête du Sultan des Tolba était en premier lieu d'établir une ethnographie systématique de ce rituel estudiantin afin de combler les lacunes des descriptions existantes, et en second lieu de contribuer à la compréhension des facteurs et circonstances politico-historiques de sa déperdition. Mais cette enquête n'a jamais pu être achevée jusqu'à présent en raison de multiples difficultés matérielles de réalisation d'un séjour de longue durée à Fès, de difficultés d'accès à certaines personnes ressources clés, dont Mohammed El Korri, le dernier Sultan des Tolba (1967), mais aussi de la réorientation de mon regard vers de nouveaux objets de recherche.

2. Système de nomination et codification des relations aînés/cadets

Dans ma recherche sur le terrain de Figuig, j'ai appréhendé les rapports sociaux hiérarchiques non pas à travers leur symbolique dans des événements extraordinaires, tels que les rites de passage domestiques ou académiques, mais à travers leur actualisation dans les interactions sociales quotidiennes de la population du Ksar Zenaga (Azizi, 2013-b)[31].

[30] Au sujet de ces réformes initiées au lendemain de l'établissement du Protectorat et de leur impact sur la vie et le statut social des étudiants de Qaraouiyine, voir Berque (2001 : 197-209, 418-427) ; Collectif (1959 : 27-53) et Maghnia (1988 : 43-64).
[31] Voir in Volume II, p. 169-195.

Cette communauté ksourienne amazighe a été choisie dans une optique comparative, en raison de l'absence de la symbolique chérifienne dans les rites consacrant le passage de l'homme à l'état de marié, et de l'existence en son sein d'une forte idéologie égalitariste. La position géopolitique excentrée et enclavée de l'oasis de Figuig explique en partie l'absence du recours à la symbolique du pouvoir chérifien, ainsi que l'émergence d'un certain nombre de particularismes culturels.

Dans ce travail, je suis partie du constat anthropologique qu'aucune forme de société humaine ne peut exister sans une hiérarchie minimale codifiant et structurant les relations sociales, notamment les relations entre les sexes et les classes d'âge (Balandier, 1985). La question était donc de savoir comment est instauré et transmis le principe de primauté et d'autorité des aînés sur les cadets, dans une communauté survalorisant le principe d'égalité des hommes.

Dès mes premiers contacts avec la communauté figuiguienne[32], le premier particularisme qui a suscité ma curiosité est la grande complexité du système de nomination local, qui se distingue notamment par l'existence d'anciens stocks de patronymes et de diminutifs de prénoms, masculins et féminins (Volume II : 183-185).

Au quotidien, le nom de famille héréditaire joue un rôle important dans l'identification et la classification des individus. L'appartenance patrilignagère est toujours rappelée dans le nom usuel, composé d'un diminutif du prénom sacrificiel suivi du nom du patrilignage ou de la patrilignée[33]. Ce nom composé est utilisé par l'individu pour se présenter et par autrui pour se référer à lui en son absence, dans la

[32] Mon premier séjour dans l'oasis date de l'été 2000, mais les premiers contacts avec la diaspora figuiguienne (étudiants et familles) remontent à la fin des années 90, à Paris et en banlieue parisienne.
[33] La particule de filiation « Ou (*u*) » pour un homme « Out (*ut*) » pour une femme est souvent intercalé entre le diminutif et le patronyme. Dans le cas d'une femme mariée, sa position de bru dans une famille est marquée par l'adjonction de la particule n-At (*n-at*) (Volume II : 180-181).

famille proche comme dans des cercles plus larges (voisinage, ksar, oasis, ville/pays de migration). Le nom de famille héréditaire fonctionne ici comme « un classificateur de lignée » (Lévi-Strauss *in* Zonabend, 1980 : 11), qui non seulement inscrit l'individu dans une lignée et rappelle quotidiennement sa filiation, mais le classe également comme membre d'un des sept ksour de l'oasis, tout en marquant son appartenance à l'un des sous-groupes de sa communauté ksourienne (lignages de zenagi, de chorfa, de Noirs, etc.). Chaque sous-groupe ayant son propre stock, il est très rare qu'un même nom de patrilignage ou de patrilignée soit présent dans plus d'un ksar.

Quant aux diminutifs de prénoms, leur usage est également intensif et quotidien. Ils sont utilisés à l'échelle de la communauté, aussi bien comme appellatifs que comme composants du nom composé des individus de tout âge. Ce qui constitue une différence notoire avec d'autres sociétés où les diminutifs sont le plus souvent utilisés comme des hypocoristiques en direction des enfants et des cadets, dans un cercle familial ou intime (Taine-Cheikh, 1988 ; Plénat et Solares Huerta, 2001). Or, dans le cas figuiguien, ego fait usage de diminutifs pour référer à ou appeler même les personnes les plus âgées et les plus lointaines. À cet effet, il existe un stock de diminutifs réservés aux séniors (*iməqranən*) bien différenciés de ceux utilisés pour les cadets (*imәẓyanən*)[34]. Dans le cours de sa vie, l'individu reçoit dès le plus jeune âge au moins deux diminutifs de son prénom sacrificiel : un diminutif d'*asəmγər*[35] qui lui est attribué par ses cadets, et un diminutif d'*aẓəmẓi*[36]

[34] Littéralement ce terme signifie les « petits », les « plus jeunes » mais il connote également un statut inférieur, par rapport aux aînés par l'âge et la position dans la maisonnée.
[35] Les diminutifs séniors sont désignés par le terme *asəmγər*, qui signifie littéralement « faire grandir » et désigne toute action verbale ou gestuelle visant à marquer du respect aux personnes considérées comme supérieures par l'âge et/ou le statut (*imγarən*).
[36] Les diminutifs cadets sont désignés par le terme *azəmzzi*, que l'on peut traduire par « rendre plus petit » et qui désigne tout acte verbal ou gestuel tendant à marquer ou signaler la position généalogique et/ou le statut inférieurs du sujet.

utilisé par ses aînés et ses pairs (cousins et compagnons de jeux de même âge). De plus, dans le cours d'une même journée, l'individu peut être nommé de manière variable, selon qu'il est dans la position d'interlocuteur ou de délocuteur, mais aussi selon l'identité du locuteur et sa relation à ce dernier. Car ces diminutifs remplissent différentes fonctions sociales.

Tout comme les prénoms entiers, les diminutifs remplissent tout d'abord une fonction d'identification et de classification des individus. Les prénoms Mohamed et Fatima étant les prénoms préférentiels des premiers-nés des deux sexes, ils créent une homonymie de classe entre tous leurs porteurs. Dans nombre de sociétés européennes, le choix d'un même prénom pour les premiers nés des garçons a pour fonction de désigner l'héritier unique du nom de famille, de la maison et d'autres biens fonciers et symboliques[37]. Dans le cas figuiguien, le respect du droit de succession musulman ne permet pas l'exhérédation systématique des cadets, mais la maison comme les terres agricoles étaient souvent gardées en indivision sur plusieurs générations. Dans cette société oasienne où les rapports hiérarchiques sont fondés sur l'âge, la coutume de donner le même prénom aux aînés semble donc avoir pour fonction de désigner, au sein de la famille (*titart*) qui peut succéder à – ou remplacer momentanément – le chef (*amɣar*) ou la maîtresse de maisonnée (*tamɣart*) dans l'exercice de l'autorité[38]. De même, les diminutifs d'*asəmɣər* permettent également de classer les individus et de marquer leur rang de séniorité dans une fratrie. En

[37] Voir notamment Pierre Bourdieu (1962) et Yves Guy & Marie-Vincent Guy (1990) pour leurs études des stratégies matrimoniales et règles successorales dans deux sociétés des Pyrénées françaises où le droit d'aînesse est unilatéral. Ainsi que les travaux de Bernard Vernier (1991) sur les stratégies de prénomination dans l'île grecque de Karpathos, où le droit de primogéniture est bilatéral (l'aîné des garçons héritant des biens du père, tandis que l'aîné des filles hérite des biens de la mère).

[38] Dans une étude sur la transmission du prénom dans le Bas-Quercy (France), Jean-Claude Sangoï note que même en l'absence de biens fonciers transmissibles, dans les familles de métayers, la transmission du prénom du grand-père au petit-fils résidant dans sa maison [mais pas forcément le premier né] a pour fonction de désigner un successeur « dans la fonction d'autorité à l'intérieur de la maison, mais aussi dans la communauté villageoise » (1985 : 6).

raison des décès fréquents d'enfants en bas-âge ou de nouveau-nés après nomination, il était fréquent que des fratries ne comptent pas de Mohamed ou de Fatima vivants et que leurs frères ou sœurs second-nés deviennent *ipso facto* les aînés réels[39]. Ainsi les diminutifs d'*asəmɣər* classent tout de suite leurs porteurs comme des aînés de fratrie et comme des substituts potentiels de l'*amɣar* et de la *tamɣart* dans la prise de décision et l'exercice de l'autorité sur les cadets au sein de la famille élargie.

Dans les situations d'interactions quotidiennes, les diminutifs assument par ailleurs une fonction de codification des relations aînés/cadets. Le respect des séniors est enseigné à l'enfant dès le plus jeune âge à travers l'institutionnalisation des diminutifs d'*asəmɣər* au cœur même de la fratrie. Ainsi on apprend à l'enfant à marquer du respect et de la distance pour toute sœur ou frère plus âgé(e) ne serait-ce que d'un an. Le frère aîné notamment est l'objet du plus grand respect. Un respect marqué par l'usage comme appellatif du terme de parenté arabe *xuya*. Ce quasi tabou sur le prénom comme sur le diminutif du frère aîné reste surprenant si l'on considère le fait que les diminutifs d'*asəmɣər* sont extensivement utilisés pour appeler ou référer à tous les autres proches consanguins séniors. Ainsi les termes de parenté tels que *jəddi* et *ħənna* (grand-père et grand-mère), *ɛəmmi* et *ɛəmti* (oncle et tante paternelle), *xali* et *xalti* (oncle et tante maternelle) et même *pa* et *imma* (papa et maman) sont rarement utilisés dans les interactions quotidiennes. Pour appeler l'un de ses consanguins, en tant que cadet de par sa position généalogique, ego doit utiliser leur diminutif d'*asəmɣər* usuel ; tandis que pour se référer à eux, il utilisera

[39] Dans les familles à forte tradition nominative où les mêmes prénoms sacrificiels sont souvent attribués à chaque génération, c'est le diminutif usuel qui indique le rang de naissance de l'individu de manière similaire aux noms-numéros des Guidar du Nord-Cameroun. Dans cette ethnie africaine, l'enfant reçoit à sa naissance un nom qui indique son rang de naissance et son genre s'il est dans les quatre premiers et seulement son rang de naissance pour les positions suivantes. Au quatrième mois, il reçoit un surnom qui est de nouveau un composé de noms-numéros : le sien et celui de son père (Collard, 1973).

leur nom composé usuel (diminutif d'*asəmγər* plus le nom de famille précédé de la particule de filiation). La relation de parenté qui le lie à la personne référée à n'est rappelée que si ego se trouve dans un contexte externe au réseau d'interconnaissance.

Dès le plus jeune âge, l'enfant figuiguien apprend donc, à faire la distinction entre les diminutifs qui expriment et marquent le respect dû à toute personne supérieure par l'âge ou le statut et les diminutifs qui expriment une relation d'égalité et de proximité. Les diminutifs figuiguiens constituent ainsi un système de classification des individus et un puissant outil de transmission et de reproduction des rapports de hiérarchie et de respect qui structurent les relations aînés/cadets, au sein de la fratrie, dans la famille étendue et à l'échelle de la communauté.

III. Enseigner l'anthropologie à Mohammedia

J'ai commencé à enseigner en septembre 2004 et à partir de cette date mes activités de recherche et d'enseignement se sont étroitement imbriquées l'une à l'autre à un tel point que j'ai bien du mal à sacrifier à la procédure classique qui consiste à présenter un bilan d'activité pédagogique distinct de la synthèse des travaux de recherche. Aussi, cette partie se présente comme un essai de synthèse des orientations majeures des principaux enseignements qui ont structuré mes activités de recherche et l'encadrement d'enquêtes collectives. Car si pendant plusieurs années la charge de travail que constitue la préparation des cours m'a obligé à suspendre les terrains initiés avant 2004, je peux toutefois affirmer que je n'ai pas arrêté de faire de la recherche pour autant, puisque j'abordais chaque cours comme une matière à investigation documentaire et empirique et que j'organisais régulièrement des enquêtes de terrain, en faveur des étudiants[40].

Au cours de mon parcours d'enseignante (2004/05 à 2014/15), je suis intervenue essentiellement dans des modules anthropologiques et méthodologiques, au sein des filières du Département de Philosophie, Sociologie et Psychologie ou d'autres départements de la FLSH de Mohammedia[41]. L'enseignement de matières majeures relevant de la sociologie, telles que la « Sociologie de la communication et des médias » ou la « Sociologie des organisations » a été bref (2004/05) et dû uniquement au manque d'effectif au sein du département[42]. Cela a été une expérience

[40] Voir les listes des enquêtes de terrain organisées en faveur des étudiants de diverses filières et différents niveaux, in Volume IV, p. 658-660.
[41] Voir le Tableau synoptique des enseignements (2004-2015), in Volume III, p. 9-9bis.
[42] Je n'ai par exemple jamais pris le temps, ni eu le courage de mettre au propre les manuscrits de cours de ces deux matières (Volume IV : p. 617-626, p. 627-628).

assez éprouvante en raison des limites de mes compétences dans ces deux champs d'étude de la sociologie contemporaine. La prise en charge des matières d'anthropologie n'a pas été non plus des plus faciles, en raison de mon inexpérience en matière d'enseignement.

À mon arrivée dans le département de Mohammedia, le programme de la Filière de sociologie, fraichement ouverte en septembre 2003, comportait deux modules d'anthropologie, mais la formation proposée était alors orientée vers une spécialisation en Sociologie des organisations[43]. L'effectif des membres permanents de l'équipe pédagogique était par ailleurs très réduit, la majorité des intervenants qui ont participé au lancement de la formation étant rattachés à la FLSH de Ben M'Sik. J'arrivais donc dans un département encore en construction, sans mentors, ni tradition académique établie. Personnellement, je n'ai jamais ressenti l'absence de professeurs séniors comme un handicap, dans le sens où le fait d'avoir la responsabilité d'enseignements fondamentaux m'a permis de développer et approfondir mes connaissances théoriques et savoir-faire méthodologiques, autrement que si je n'avais eu à charge que la supervision de Travaux Dirigés. De même que la jeunesse du département et les nombreuses révisions des programmes de formation nous ont permis d'élargir la part de l'anthropologie dans le programme d'enseignement par l'adjonction d'un troisième module à la Filière de Sociologie de 2007-2011[44], et l'ouverture d'un parcours « Anthropologie des Mondes urbains », au sein de la Filière de Sociologie de 2011-2014[45]. Un parcours dont l'enseignement n'a

[43] La Filière de Sociologie comportait au départ un module d'« Anthropologie classique » faisant partie du tronc commun national (3e Sem.) et un module d'« Anthropologie du présent » (5e Sem.) spécifique à Mohammedia. Voir le programme des enseignements de la Filière de Sociologie, pour la période 2003-2007, in Volume IV, p. 676.

[44] Ce troisième module est intitulé « Anthropologie du Maghreb ». Voir le programme des enseignements de la Filière de Sociologie, pour la période 2007-2011, in Volume IV, p. 677.

[45] Voir le programme des enseignements de la Filière de Sociologie, pour la période 2011-2014, in Volume IV, p. 678.

pas duré plus d'une année (2011-2012), en raison de la non-inscription des étudiants l'année suivante. Ce parcours est alors retombé comme un soufflet, sans doute en partie à cause de la crainte des étudiants de s'engager dans une formation dont les débouchés, en termes d'insertion professionnelle, leur paraissaient encore plus limités que ceux de la sociologie. Mais aussi en grande partie à cause d'un manque de coordination chronique au sein du département, résultant sur l'absence d'actions de sensibilisation et d'orientation homogènes et concertées.

Pour une équipe « jeune » et débutante, la réforme de l'enseignement supérieur est un outil à double tranchant. Dans un premier temps, la relative décentralisation de la fabrique des programmes nous a permis d'élargir la place de l'anthropologie dans les enseignements du cursus de licence et de fonder un master de recherche favorisant l'interdisciplinarité et une certaine cohérence et continuité dans l'offre de formation[46]. Dans un second temps, le retour en force d'une volonté de centralisation et d'homogénéisation des programmes des quatre premiers semestres des filières fondamentales a en quelque sorte étouffé les efforts déployés jusque là pour créer une complémentarité et un équilibre entre modules sociologiques et anthropologiques, dans l'orientation des formations du département vers une socio anthropologie de la ville et des phénomènes urbains[47].

[46] Voir le programme des enseignements du Master de Sociologie urbaine & Développement, in Volume IV, p. 680.
[47] Le nouveau programme du Master « Sociologie et anthropologie de la ville » (2015-2019) est en cours d'accréditation.

1. Orientations des enseignements majeurs

L'Anthropologie sociale et culturelle

Au cours de ces dix années d'exercice, il m'est échu la responsabilité de l'initiation des étudiants à l'anthropologie sociale et culturelle. Une bien lourde responsabilité en raison des limites déjà explicitées de mon expérience pédagogique, ainsi que de ma volonté de ne pas me limiter à transmettre un ensemble de connaissances. Car, malgré les nombreuses difficultés de réalisation, mon ambition était et reste toujours de contribuer à l'épanouissement de la pratique de l'anthropologie dans l'université marocaine. L'enseignement officiel de cette « indiscipline » (Skounti, 2004 : 11) a débuté l'année même de mon recrutement[48], mais sa part dans les programmes de la majorité des filières de Sociologie est encore souvent limitée au module obligatoire du tronc commun national (3^{e} sem.). Il semble même que l'image de cette science sociale soit encore ternie par les décennies d'ostracisme académique dont elle a souffert depuis l'indépendance du pays, et que l'ethnologie reste pour beaucoup synonyme de « science coloniale », si ce n'est de science du folklore et des traditions archaïques (Skounti, 2004 : 11-13, 15).

Dans le module d'initiation à l'anthropologie sociale et culturelle, j'ai eu la charge d'enseigner deux de ses trois unités d'enseignement : l'« Introduction à

[48] L'anthropologie a été intégrée comme discipline majeure à l'Institut National des Sciences de l'Archéologie et du Patrimoine (depuis 1986), mais son enseignement dans d'autres instituts publics ou à l'université est resté longtemps limité à des séminaires animés, depuis les années 80, par un groupe de chercheurs à la Faculté des Sciences Juridiques Économiques et Sociales d'Ain Chock (Abdallah Hammoudi, Hassan Rachik, Mohamed Tozy et Mohamed Mahdi) ou par Ahmed Skounti au Centre de Formation aux métiers de Montagne (Tabant, Province d'Azilal) (1999-…) et au DESS « Tourisme développement et environnement culturel » de la FLSH de Marrakech (2000-…) (Skounti, 2004 : 11-13).

l'anthropologie »[49] de 2004/05 à 2014/15 et les « Grands domaines de l'anthropologie » en 2004/05, puis en 2008/09.

Le cours d'initiation à l'anthropologie s'est articulé autour de quatre grands axes (Volume III : 10-112). Le premier permet de sensibiliser les étudiants à l'approche holiste de l'Homme spécifique à l'anthropologie, à travers une initiation aux objets et méthodes de ses quatre sous-sciences : paléoanthropologie, bioanthropologie, archéologie préhistorique et ethnologie. Cette partie du cours devait aussi à mon sens amener les (certains) étudiants[50] à prendre conscience de la relativité de la place de l'homme dans l'univers vivant et de la culture marocaine au sein des diverses formes de cultures humaines, passées et contemporaines. Le deuxième axe de ce cours consiste en une introduction à l'anthropologie sociale et culturelle : les circonstances historiques de la construction de son objet, ses concepts et notions majeures, les spécificités de son approche de la diversité culturelle des sociétés contemporaines, avec un arrêt sur la crise de l'objet vécue par la discipline, au moment de la décolonisation de ses anciens terrains exotiques, et suite à la disparition des sociétés dites primitives et au changement rapide des sociétés traditionnelles. Un troisième axe est consacré à l'étude des principaux courants théoriques qui ont marqué l'histoire de la discipline et son approche de la culture humaine. Tandis que le quatrième axe porte sur la méthode ethnographique « classique » développée par Bronislaw Malinowski (1922) dans le cadre de l'observation de sociétés exotiques, avec une réflexion sur la nécessité d'une distanciation méthodologique et d'un réajustement des outils et techniques de

[49] Cette unité d'enseignement s'intitule « Anthropologie sociale et culturelle » depuis 2010/11.

[50] Il est assez triste de constater chaque année qu'un certain nombre d'étudiants souffrent de grandes lacunes en matière de connaissances générales sur l'histoire de l'humanité et l'histoire préhistorique du Maroc en particulier, tandis que l'idéologie religieuse amènent certains à rejeter en bloc toutes les découvertes scientifiques prouvant l'évolution biologique de l'homme sur plus de 2,5 millions d'années.

l'Anthropologie de l'Autre dans le cadre de la pratique de l'Anthropologie de Soi au Maroc (Lakhsassi, 2005; Skounti, 2004 & H. Rachik, 2005 : 354-355)[51].

Pour rapprocher les étudiants des méthodes de travail de l'anthropologue sur le terrain et de son regard particulier sur les sociétés autres, mais aussi pour favoriser une meilleure assimilation des notions majeures de la discipline, j'ai fait usage de films ethnographiques dans le cadre de TD audiovisuels. Ce recours à l'anthropologie visuelle[52] comme méthode d'enseignement a été possible à partir de l'année 2006/07, date à laquelle j'ai pu acquérir des outils personnels permettant la projection de films en classe : ordinateur portable, rétroprojecteur, amplificateur de sons, ainsi que le coffret DVD des films de Jean Rouch (2005)[53].

Dans la deuxième unité d'enseignement du module d'initiation à l'anthropologie, à savoir les « Grands domaines de l'anthropologie », j'ai consacré mon cours surtout à l'Anthropologie de la parenté (Volume III : 113-153). Aujourd'hui, avec le recul j'y vois une influence de ma formation à l'EHESS qui était principalement axée sur l'Anthropologie de la parenté et l'Anthropologie du Maghreb. Mais lorsque j'ai développé cet enseignement, la focalisation du cours sur un seul des quatre domaines de l'anthropologie (parenté, politique, économie et religion)[54] me paraissait un impératif d'une part pour des raisons pragmatiques (manque de temps), mais aussi pour des raisons d'ordre heuristique. Car mon travail de thèse sur les coutumes et rites matrimoniaux, ainsi que la recherche postdoctorale sur le terrain de Figuig, m'avaient permis d'observer que la connaissance des

[51] Voir également Hassan Rachik (2012 : 8-9).
[52] Voir infra la section concernant l'enseignement de cette spécialité de l'anthropologie sociale et culturelle, p. 63, et sq.
[53] Voir la liste des films ethnographiques utilisés en classe comme support d'enseignement de l'anthropologie, in Volume III, p. 109.
[54] Dans les sociétés primitives, l'étude des systèmes de parenté est très importante, car tous les autres types de relations (économiques, politiques et religieuses) sont construites sur le modèle des relations de parenté prévalent dans le groupe.

pratiques et représentations de la parenté d'un groupe social donné sont un préalable à la compréhension des interactions sociales, des relations prévalant entre les genres et les classes d'âge, du système de transmission des biens et des statuts et d'autres aspects importants de la vie sociale. Une introduction à la parenté me paraissait aussi un préalable nécessaire à la compréhension de particularités culturelles marocaines telles que les pactes d'alliance et de colactation des tribus amazighes (Volume III : 136), ou les interdits sexuels en Islam (Volume III : 144-152) : deux thèmes majeurs sur lesquels ont porté les cours de cette matière.

L'Anthropologie urbaine

Dès ma première année d'exercice, il m'a été donné de prendre en charge, pendant trois années consécutives (2004/05 à 2006/07) l'enseignement d'un élément de module intitulé « Études socioanthropologiques de la ville marocaine » (Volume III : 174-228). Durant la même période, j'ai assuré les « Travaux pratiques » rattachés à cette matière. Ce qui m'a permis d'initier les étudiants à l'enquête ethnographique en milieu urbain (Volume IV : 501-521). De l'enseignement de ces deux unités découlent mon intérêt pour la ville et l'orientation de mes travaux de recherche vers une anthropologie des mondes urbains contemporains. Un intérêt qui est resté soutenu par l'enseignement de l'unité « Anthropologie urbaine »[55], depuis son intégration dans les programmes de la Filière de Sociologie (2011-15) et également par l'enseignement au niveau du Master de Sociologie urbaine et Développement d'une unité intitulée « Photographier et filmer la ville » (2009-13)[56].

[55] Voir in Volume III, p. 229-285.
[56] Voir in Volume IV, p. 352-403. Les orientations majeures de ce cours sont présentées infra, dans la section consacrée à l'Anthropologie visuelle (p. 61 et sq.).

Lorsqu'aujourd'hui, je relis le premier descriptif de cours établi lors de la session de printemps 2004/05, je me rends compte de l'enthousiasme, mais aussi de la grande naïveté avec laquelle j'envisageai de faire de cette unité une sorte de séminaire de recherche. Je me cite, non sans embarras : « *Cette U.E. et les T.P. qui lui sont associés dans le même module ont* […] *pour ambition de proposer un espace de réflexion sur le milieu urbain, et de constituer la matrice d'un programme de recherche encore embryonnaire sur la 'ville marocaine' contemporaine* » (Volume III : 174). Dans les années qui ont suivi, j'ai bien sur adopté un programme plus réaliste, adapté au niveau des étudiants et à mes propres compétences. Mais l'ambition de faire de la ville un terrain et un objet de recherche est restée[57].

Ainsi, le cours « Études socioanthropologiques de la ville marocaine » s'est construit autour de trois axes majeurs. Le premier constitue une introduction à la sociologie et à l'anthropologie urbaines interrogeant la différence d'approche et d'objet des deux disciplines, puis présentant les principaux concepts développés par l'École de Chicago pour penser la ville et les phénomènes urbains (Grafmeyer & Joseph, 1984 ; Raulin, 2002). Dans le deuxième axe, la réflexion se déploie autour de notions majeures telles que l'urbain, la ville, la ville islamique et la citadinité, à travers l'étude de textes d'auteurs marocains et étrangers qui ont interrogé leurs perceptions sociales et définitions scientifiques (Harrami, 1999 ; Naciri, 1997 ; L. Wirth, 1938 ; E. Wirth, 1997). Quant au troisième axe, il est consacré à l'étude d'une sélection de thèmes et textes choisis, dont les travaux réalisés par des anthropologues américains sur les villes marocaines à culture traditionnelle (Brown, 1976 ; Eickelman, 1978), ainsi que des travaux portant sur la ville marocaine moderne

[57] Voir infra les travaux de recherche développés par la suite dans la partie IV, p. 69 & sq. ; p. 84 & sq.

(Benkirane, 1997 ; Dernouny & Léonard, 1987 ; Khatibi & al, 1970 ; A. Rachik, 1995).

La distinction dans des modules distincts, à des niveaux d'étude différents, de la « Sociologie urbaine » de l'« Anthropologie urbaine »[58] m'a permis de développer un cours plus focalisé sur l'approche anthropologique de la ville et des phénomènes urbains (Volume III, p. 229-285). Ce cours étant conçu comme une initiation à l'anthropologie urbaine préparant au Master local qui est centré sur la ville, il se structure autour de trois axes majeurs. Le premier constitue une introduction à l'anthropologie urbaine (Raulin, 2002), avec un bref historique des conditions géopolitiques et académiques de son émergence, une interrogation sur ses différences d'approche et d'objet d'avec la sociologie urbaine, une présentation des travaux des pionniers de l'anthropologie urbaine en France (Monod, 1968 ; Pétonnet, 1968 ; Gutwirth, 1970 ; et Althabe, 1983), ainsi qu'un travail approfondi sur les questions de méthodologie que posent le déplacement du regard de l'anthropologue de sociétés lointaines géographiquement et culturellement à des sociétés proches, voire très familières (Volume III : 252). Le deuxième axe est consacré à l'anthropologie urbaine au Maroc : il propose un bilan panoramique des travaux réalisés dans ou sur les villes marocaines et l'étude approfondie d'une œuvre choisie (Brown, 1976 ; Dernouny & Leonard, 1987 ; Tozy & Peraldi, 2011). Quant au troisième axe, il consiste en une formation à l'enquête ethnographique en milieu urbain, où les étudiants sont invités à participer à une enquête collective, dont l'objet est construit en classe[59].

[58] Voir les programmes d'enseignements de la Filière, in Volume IV, p. 678-679.
[59] Voir les guides méthodologiques concernant les trois enquêtes réalisées, in Volume III, p. 281-284bis. Voir également infra la sous-section « Enquêtes de terrain », p. 71 et sq.

L'Anthropologie visuelle

Un troisième enseignement majeur que j'ai eu l'opportunité de prendre en charge, de 2005/06 à 2011/12, est l'« Anthropologie audiovisuelle » (Volume III : 286-351bis). Cette unité du module d'approfondissement « Anthropologie du présent » était au départ nommée « Anthropologie et Art vidéo » (Volume IV : 676). Mais cet intitulé a été changé, d'abord officieusement, puis officiellement dans tous les descriptifs de filière subséquents, afin de rendre compte de l'orientation de cet enseignement vers une formation méthodologique focalisant sur les images filmiques et photographiques à la fois comme matériaux de recherche, comme outils d'investigation empirique et comme mode de restitution du savoir anthropologique.

Le contenu de cette unité se structure autour de trois axes majeurs. Le premier constitue une introduction à l'anthropologie visuelle, son objet et ses méthodes. Le deuxième axe porte sur les pratiques ethnographiques de la photographie et son intérêt heuristique comme mode de connaissance anthropologique (Garrigues, 1991 ; Piette, 1992). Cet axe « anthropologie et photographie » est complété par une formation méthodologique et pratique à l'observation ethnophotographique. Quant au troisième axe, il est consacré aux usages de l'image filmique en anthropologie et comporte un historique des relations entre cinéma et anthropologie (de France, 1982 ; Piault, 2000 ; Rouch, 1968), ainsi que des TD audiovisuels permettant la projection et la discussion des productions filmiques d'auteurs qui ont marqué le développement du film ethnographique[60]. Cet axe est par ailleurs complété par une

[60] Il s'agit notamment de Robert Flaherty (1922), Dziga Vertov (1929), Franz Boas (1930-31), Margaret Mead (1951, 1954) et Jean Rouch (2005). Voir également la liste des films utilisés en classe, in Volume IV, p. 340.

initiation aux techniques cinématographiques de base et une formation méthodologique à l'analyse filmique. En raison du volume horaire souvent insuffisant de cette unité[61], et de la nécessité de tenir compte de la disponibilité d'outils visuels chez les étudiants, la formation méthodologique et pratique peut être selon les années plus axée sur l'usage d'un outil visuel au détriment de l'autre (appareil photo ou caméscope). Ce qui transparait dans le choix des sujets proposés pour les Travaux Pratiques et les enquêtes de terrain organisés dans le cadre de cet enseignement[62].

L'intégration du module « Photographier et Filmer la ville », au niveau du Master de Sociologie urbaine & Développement[63], m'a permis de développer un cours d'approfondissement de l'Anthropologie visuelle, avec une focalisation sur la ville et les phénomènes urbains (Volume IV : 352-403).

Ce cours essentiellement méthodologique propose une formation à l'usage de l'appareil photographique et du caméscope comme outils d'observation et de collecte des données dans le cadre de la recherche urbaine. Les difficultés d'ordre logistique expérimentées au niveau licence m'ont amené à centrer la formation sur l'ethnophotographie urbaine. Ce cours se structure donc autour de cinq axes majeurs, dont le premier consiste en une introduction à l'anthropologie visuelle et un rappel de son objet. Le deuxième interroge les usages de la photographie dans différentes sciences sociales, fin XIXe et début XXe siècles ; l'objectif de cette partie du cours étant de sensibiliser les étudiants aux dangers que peut comporter l'usage des images,

[61] Pour pallier à cette insuffisance du volume horaire, mais aussi pour faire bénéficier les étudiants d'une meilleure formation technique dispensée par un professionnel de l'image, un « Atelier audiovisuel » a été intégré au cursus du Parcours « Anthropologie des Mondes Urbains », mais cet enseignement n'a malheureusement duré que le temps de vie du parcours lui-même (Volume IV : 678).

[62] Voir Volume III : 341-350. Voir également infra la section « Enquêtes de terrain », p. 71, et sq.

[63] Voir le programme des enseignements du Master Sociologie urbaine & Développement, in Volume IV, p. 680.

lorsqu'il est orienté ou biaisé par des approches théoriques ethnocentristes, voire racistes (Jehel, 2000 ; Sekula, 1986). Le troisième axe porte sur les propriétés heuristiques de la photographie (Garrigues, 1991 ; Piette, 1992), qui en font un mode de connaissance anthropologique incontournable à l'heure de la production/consommation massive et mondialisée d'images de toutes sortes. Le quatrième axe porte sur les méthodologies visuelles développées par des praticiens de l'image, comme mode d'observation et d'analyse du comportement humain dans des sociétés autres (Bateson & Mead, 1942) et comme mode d'exploration de la ville et d'observation des pratiques spatiales aux USA (Emmel & Clark, 2001) et en Afrique occidentale (Chenal, 2006). Quant au cinquième axe, il est consacré à la formation méthodologique et pratique à l'ethnophotographie dans la ville marocaine. Les TD de cette partie du cours reposent essentiellement sur l'apprentissage par l'exemple, dans le sens où j'y utilise mes propres travaux visuels[64] comme support de formation. Quant aux applications pratiques, elles ont lieu dans le cadre d'enquêtes de terrain collectives, dont l'objet est construit en classe[65].

Dans le cadre de cette unité d'enseignement, j'ai également organisé des « Rencontres avec des photographes de l'urbain » (Volume IV : 395). Deux photographes natifs de Casablanca ont participé à ces rencontres. Le 17 décembre 2012, Zara Samiry[66] a présenté son web documentaire *Dans la ville blanche* (Casablanca) et un projet photographique en cours, *The Thief of Casablanca*. La deuxième rencontre a eu lieu le 18 février 2013 avec Mehdi Chafik[67] qui a présenté

[64] Voir in Volume II, mes recherches d'anthropologie visuelle, p. 134-168 et p. 196-211, et en p. 298-299 la liste des travaux visuels dont certains sont disponibles en ligne sur mon site « Pour une anthropologie visuelle de la ville marocaine » (http://souad-azizi.e-monsite.com/).
[65] Voir les guides méthodologiques et autres supports d'encadrement relatifs à ces enquêtes, in Volume IV, p. 396-402. Voir également infra la sous section « Enquêtes de terrain », p. 71, et sq.
[66] Voir ses productions sur son site : http://www.zarasamiry.com/
[67] Voir ses productions sur son site : http://www.mehdi-chafik.com/

ses divers travaux photographiques, réalisés à Casablanca ou dans des villes européennes, ainsi que son projet en cours, *Shifting Lines* (Casablanca). La discussion avec ces deux photographes a tourné autour de leur pratique de la photographie de rue, du web documentaire (Samiry) et de la photographie documentaire (Chafik), ainsi que leur rapport à la ville de Casablanca. Les objectifs pédagogiques majeurs de ces rencontres étaient les suivants : faire connaître aux étudiants des productions visuelles qui prennent la ville et ses habitants comme sujet d'observation, en présence de leurs auteurs ; et permettre la comparaison des approches artistiques et socio anthropologiques dans l'observation de la ville et des phénomènes urbains. Le but final étant de sensibiliser les étudiants à l'intérêt de la photographie contemporaine comme source de données sur la ville et comme objet d'analyse anthropologique.

L'Anthropologie du genre

Dans le cadre de l'unité « Thèmes & textes choisis » du module « Genre & société » (2011/12 à 2013/14), j'ai développé un cours centré sur l'approche anthropologique du genre et articulé autour de trois axes majeurs (Volume IV : 404-432). Le premier consiste en une introduction aux études sur le genre, mettant l'accent sur les approches et définitions des notions et concepts majeurs de ce champ disciplinaire (Bereni, 2008). Le deuxième axe porte sur trois grands anthropologues qui ont contribué, à travers leurs travaux sur des sociétés autres, à la compréhension de l'universalité de la dominance masculine par l'approche du genre dans sa dimension tripartite (symbolique, relationnelle et matérielle), et ont mis à jour l'ancrage

biologique de la pensée de la différence (Godelier, 1978 & 2003 ; Héritier, 1996 ; Mead, 1963).

Quant au troisième axe, il propose un travail de réflexion collective sur les représentations des deux sexes dans les proverbes marocains (arabes, amazighs) (Volume IV : 422-424) et dans le texte coranique (Volume IV : 425-429). Ce travail sur les textes permet dans un premier temps de dégager les images souvent négatives de la femme véhiculées par la tradition orale, puis dans un second temps d'interroger les fondements religieux de la dominance masculine dans les sociétés de culture musulmane, à travers l'examen des images de femmes présentes dans le texte coranique, des sourates décrivant la conception du couple primitif, les conceptions miraculeuses, la procréation humaine et le processus de croissance du fœtus humain. Au terme de ce travail sur les textes, les étudiants devaient fournir un travail personnel dans lequel il leur est demandé d'essayer de comprendre pourquoi le Coran est souvent utilisé pour légitimer la domination masculine sur les plans matériel et relationnel. Le principal objectif de ce travail étant à mon sens, d'amener les étudiants à appréhender le texte coranique comme un corpus de recherche comme un autre, mais aussi de comprendre les fondements du « féminisme islamique » qui a pris au Maroc une grande ampleur avec les travaux de la très médiatique Asmaa Lamrabet (2012).

L'Anthropologie du tourisme

Le tourisme constitue un objet nouveau de l'anthropologie du contemporain. Mais, l'enseignement de l'« Anthropologie du tourisme » (Volume IV : 433-487), nouvelle spécialité de l'anthropologie sociale et culturelle, ne s'est pas fait dans la Filière de

Sociologie. En effet, j'ai pu développer cet enseignement au sein de la Filière professionnelle de Médiation culturelle grâce à la confiance de ma collègue Mme Nadia Bouqallal[68]. Car plutôt que de proposer une initiation classique à l'anthropologie, il m'a semblé plus pertinent de développer un enseignement sur le tourisme culturel, qui est un domaine important de la médiation culturelle et un débouché possible pour les diplômés de cette formation professionnalisante. Le tourisme est donc appréhendé dans ce cours, non pas en tant qu'industrie génératrice de devises, mais dans sa dimension de médiation, comme un ensemble de pratiques favorisant la mise en contact et l'échange entre groupes et individus issus de cultures différentes, un processus culturel où se construisent et se transforment les images de l'Autre et de Soi (Amirou, 1999 ; Urbain, 2002), un lieu de représentation de la culture dominante et de folklorisation des sous-cultures traditionnelles d'une nation donnée.

Ainsi, cet enseignement s'est structuré autour de quatre axes, dont les deux premiers consistent, respectivement, en une initiation à l'anthropologie et une introduction à l'approche anthropologique du tourisme. Le troisième axe propose l'étude des différentes formes de tourisme culturel courantes ou émergentes sur le territoire national[69]. Un objectif majeur de cette partie du cours étant d'amener les étudiants à prendre conscience des impacts du tourisme sur la culture des groupes récepteurs et à prendre du recul par rapport aux images et discours véhiculés par les divers organismes institutionnels en charge de la promotion du « tourisme culturel », une notion dont le contenu et la pratique sont interrogés dans le contexte socioculturel marocain. Quant au quatrième axe, il consiste en une formation méthodologique et pratique, dont l'objectif est d'apprendre à identifier les besoins et

[68] Fondatrice et coordonatrice de cette filière (2005/06-2013/14).
[69] Voir la liste des travaux utilisés dans les TD textuels, in Volume IV, p. 440.

les attentes des destinataires de projets culturels, analyser des discours ou réaliser une micro enquête sur les pratiques et représentations du tourisme[70].

2. Enseignements méthodologiques et techniques

Dès ma première année de recrutement, j'ai tenu à intervenir dans des enseignements méthodologiques afin de pouvoir participer à l'effort de formation des étudiants aux principales phases de la recherche, de l'enquête de terrain à l'analyse des données.

J'ai ainsi pris en charge diverses unités d'enseignements méthodologiques et techniques : Les « Techniques d'Analyse de contenu », de 2004 à 2007 (Volume IV : 488-500), les « Travaux pratiques », de 2004 à 2007 (Volume IV : 501-521), « L'Analyse statistique appliquée sous SPSS », de 2005 à 2010 (Volume IV : 549-583).

La création du Parcours « Anthropologie des mondes urbains » nous a permis d'intégrer un cours entièrement consacré à « L'enquête ethnographique » (Volume IV : 604-616), alors que jusque là la formation à la méthode ethnographique était incluse dans les « Travaux pratiques » et l'« Introduction à l'anthropologie ». Après la fermeture de ce parcours, cette formation méthodologique sera de nouveau limitée à une partie des volumes horaires des modules anthropologiques des troisième et sixième semestres.

Par ailleurs, la révision du programme de la Filière de Sociologie, pour la période 2007-2011, nous avait permis d'introduire une unité consacrée aux méthodes d'investigation sur Internet, la « Recherche sur le Web (Volume IV : 522-548). Cet

[70] Voir les thématiques et les documents pédagogiques relatifs aux enquêtes de terrain réalisées dans le cadre de cet enseignement, in Volume IV, p. 478-487.

enseignement essentiellement méthodologique et pratique avait deux objectifs majeurs : d'une part former à la recherche documentaire en ligne et d'autre part sensibiliser les étudiants à l'intérêt anthropologique des mondes virtuels, tels que les réseaux sociaux transnationaux ou les sites communautaires marocains. De cet intérêt pour l'Internet comme nouvel objet et terrain de recherche est issu mon travail sur les groupes amazighs virtuels (les Idaw Facebook), qui a donné lieu à deux communications, présentées en mai et juin 2009, dans le cadre de colloques internationaux (Azizi, 2012-a et 2013-b) [71].

3. Activités d'encadrement

Les mémoires de fin d'études

En l'espace d'une dizaine d'années d'exercice[72], j'ai encadré bien peu de mémoires par rapport à la plupart de mes collègues : pas plus de 25 mémoires de Licence et 6 mémoires de Master[73]. Mais la part relativement restreinte de ma participation à l'encadrement des mémoires de fin d'études est indépendante de ma volonté et peut être rapportée à un certain nombre de raisons : l'effectif réduit du nombre d'étudiants inscrits à la Filière de Sociologie [et atteignant la 3e année] sur plusieurs années de son existence, la liberté laissée aux étudiants de choisir leur encadrant et leur sujet de mémoire, ainsi que la non application de normes de « partage équitable » de la

[71] Voir Volume II, p. 91-107 et p. 108-133, ainsi qu'infra la présentation de cette recherche (p. 64).
[72] Durant cette période ont été formées dix promotions au niveau Licence et deux promotions au niveau Master (2009-2013).
[73] Voir les tableaux synoptiques des thématiques des Mémoires de Licence et Master, in Volume IV, p. 629 et p. 634.

charge d'encadrement. Ainsi, il est arrivé à deux reprises (2007/08 et 2012/13) que je n'ai aucun étudiant à encadrer. Sans doute mon souci de noter chaque mémoire à sa juste valeur et la confusion souvent faite entre rigueur et intransigeance ont-ils également contribué à cet état de fait[74].

Par ailleurs, en raison de ma spécialité, seuls se dirigeaient vers moi les étudiants souhaitant adopter l'approche anthropologique, et ayant choisi un objet d'étude reconnu ou perçu comme ethnologique. Rarement ceux dont la thématique s'inscrit dans les axes de recherche proposés[75]. Ainsi, dès mes premières années d'exercice, j'ai essayé d'orienter les étudiants de la Filière de Sociologie vers une anthropologie des phénomènes urbains contemporains, afin de rendre compte des dynamiques de changement des rituels domestiques et religieux en milieu urbain, de l'émergence de mouvements communautaires et identitaires sur les réseaux sociaux virtuels, et des nouvelles formes d'appropriation et de mise en tourisme des espaces publics.

Mais la plupart des sujets choisis par les étudiants, par eux-mêmes et pour eux-mêmes, relèvent plus des objets traditionnels de l'anthropologie classique que des nouveaux objets de l'anthropologie du présent : Rites de passage individuels et collectifs ; rituels et mascarades amazighs ; culte des marabouts (moussems et pèlerinages). Quelques mémoires seulement des niveaux Licence et Master ont porté sur des thématiques relevant de l'anthropologie des espaces publics urbains et des espaces habités (bidonvilles et cités de recasement), des sous-cultures urbaines, du tourisme culturel et des réseaux sociaux virtuels (Volume IV : 629, 634).

[74] Voir les rapports des mémoires de Master, in Volume IV, p. 636-657.
[75] Voir les listes des axes de recherche proposés pour les mémoires des niveaux Licence et Master, in Volume IV, p. 630-633 et p. 635.

Les enquêtes de terrain

Fidèle à l'adage qui dit « sans application pas d'acquisition », je réserve toujours une partie du volume horaire des unités d'enseignement à des Travaux Pratiques ou à des enquêtes de terrain collectives, que j'encadre le plus souvent en personne sur le terrain. L'accompagnement *in situ* n'est pas nécessaire pour les enquêtes par questionnaire ou entretien formel auprès d'individus isolés[76], mais il reste toujours préférable pour les enquêtes ethnographiques se déroulant dans des espaces publics urbains ou périurbains. Toutefois, il demeure impossible dans le cas d'enquêtes se déroulant, durant la même temporalité ou à des temps différents, dans des espaces trop éloignés pour permettre une supervision synchrone de tous les groupes[77], ou dans le cas d'enquêtes ayant pour terrain l'espace domestique des observés[78].

J'ai ainsi organisé douze sorties sur terrain au sein de diverses unités de la Filière de Sociologie, deux dans l'unité « Anthropologie du tourisme » de la filière de Médiation culturelle (5e sem.) et également deux au niveau du Master de Sociologie urbaine et développement (3e sem.), dans l'unité « Photographier et filmer la ville » (Volume IV : 658-660).

Malgré la diversité des filières et des niveaux d'études, et malgré la diversité des unités d'enseignement au sein desquelles je les ai développées, ces seize enquêtes ont toutes en commun de traiter de thématiques relevant d'une anthropologie des mondes urbains contemporains. Ainsi, plusieurs d'entre elles ont

[76] Voir in Volume IV, p. 481-486 ; p. 510-512 ; p. 553.
[77] C'était le cas pour les enquêtes réalisées en février 2010, novembre 2011, novembre 2012 et avril 2012. Voir les thématiques de ces enquêtes, in Volume IV, p. 658.
[78] Par exemple l'enquête sur les usages de l'album de famille, réalisée en avril 2010 (Anthropologie audiovisuelle, 4e sem.).

pour terrain des espaces publics urbains ou périurbains, situés à Mohammedia ou Casablanca, et ont eu pour objet l'observation des comportements et pratiques dans la rue, le café et le bus[79], les modalités d'appropriation de l'espace public par les vendeurs informels marocains et subsahariens[80]. Certaines de ces enquêtes s'inscrivant à l'intersection de l'Anthropologie urbaine et des Études de genre prennent pour objet les interactions entre les genres et les nouvelles formes d'appropriation par les femmes d'espaces publics traditionnellement marqués et perçus comme masculins (espaces du religieux orthodoxe, cafés, corniche)[81]. D'autres enquêtes s'inscrivent à l'intersection de l'Anthropologie urbaine et de l'Anthropologie visuelle et ont permis de former les étudiants à la méthode ethnophotographique, avec pour sujets d'observation les usages rituels et profanes de la photographie de studio du jour de la fête du Mouloud[82], les usages populaires et marchands des espaces publics[83], ou encore l'évolution de la tendance coloriste dans la Ville blanche (Casablanca)[84]. Quant à la première enquête réalisée en mai 2006 avec les étudiants de la Filière de Médiation culturelle, elle s'inscrit à l'intersection de l'Anthropologie du tourisme et de l'Anthropologie urbaine et porte sur les images de Casablanca chez les touristes étrangers et locaux. Elle a été réalisée en partie par questionnaire et en partie par analyse de contenu des discours de touristes virtuels[85].

[79] Voir Volume III, p. 110.
[80] Voir Volume IV, p. 508-509, p. 673-674.
[81] Voir Volume III, p. 283-283bis, et Volume IV, p. 616bis.
[82] Voir Volume III, p. 347-350.
[83] Voir Volume III, p. 343-346, et Volume IV, p. 397-402.
[84] Voir Volume III, p. 281-282.
[85] Voir Volume IV, p. 479-482.

IV. Recherches d'anthropologie des mondes urbains contemporains

Les recherches effectuées depuis l'intégration de l'université ont porté sur trois objets distincts : les usages de Facebook par les Amazighs ; les usages populaires des espaces publics de Mohammedia et de sa forêt périurbaine (Ghabat Oued el-Maleh) ; et l'identité visuelle de Casablanca. J'ai par ailleurs initié une recherche sur la photographie urbaine marocaine qui a donné lieu à l'organisation des « Rencontres avec des photographes de l'urbain », dans le cadre de l'unité « Photographier et filmer la ville » (Voir supra, p. 65-66).

Ces recherches ont en commun d'explorer sur le terrain de l'urbain des objets nouveaux de l'anthropologie marocaine (l'Internet, la ville, la forêt périurbaine, le tourisme culturel, le cinéma-de ville et la photographie urbaine) et d'expérimenter des méthodes nouvelles sur un terrain marocain (l'ethnographie virtuelle et l'anthropologie visuelle).

Ce qui suit est un essai de synthèse des questionnements et résultats de ces différentes recherches.

1. Les Idaw Facebook : Enquête ethnographique en ligne

Que signifie se dire amazigh sur Facebook ? Et comment y affiche-t-on son amazighité ? Comment identifier les groupes amazighs sur Facebook et quels sont les objectifs de rassemblement de leurs membres ? À qui ces communautés virtuelles s'adressent-elles et quels sont les sujets de discussion les plus récurrents sur leurs forums ? Telles sont les premières questions qui ont orienté l'observation en ligne de

collectifs d'individus aux appartenances nationales et territoriales diverses, qui se revendiquent d'une identité amazighe et utilisent Facebook comme espace de rassemblement et d'échange sur des questions touchant au devenir de leur culture commune.

Cette enquête en ligne a donné lieu à deux publications. Le premier texte, « Les Idaw Facebook. Typologie de groupes amazighs sur un réseau social virtuel » (Volume II : 112-133), comporte un essai de réponse aux questionnements susmentionnés. Il s'agit d'une contribution aux actes du colloque international « La culture amazighe : Réflexions et pratiques anthropologiques du temps colonial à nos jours »[86]. Tandis que le deuxième texte, « L'enquête en ligne : L'exemple de Facebook » (Volume II : 95-107), est une contribution aux actes du colloque international « Les faits et les effets de la mondialisation : La sociologie et ses frontières »[87]. Cet article consiste en une réflexion sur les questions d'ordre méthodologique qui se posent lorsque le terrain de l'enquête est exclusivement virtuel et qu'aucun contact de face à face n'a été établi avec les observés.

Cette étude a montré l'intérêt qu'il y a à appréhender Facebook comme un *asays* virtuel, un espace public d'échange et de débats où peut être observée la globalisation de la question amazighe et l'émergence d'une néo culture amazighe transnationale. Basée sur une observation participante quotidienne de longue durée (septembre à mai 2009), l'enquête en ligne a permis d'identifier 603 collectifs amazighs dont le principal motif de regroupement est la constitution de

[86] Ce colloque a été organisé par le Centre des Études Anthropologiques et Sociologiques de l'IRCAM et la FLSH de Saïs/Fès (Fès, 28 et 29 mai 2009). Les actes ont été publiés en 2013, sous le même titre (Azizi, 2013-a).

[87] Ce colloque a été organisé conjointement par l'Université Hassan II – Mohammedia, l'Association Internationale des Sociologues de Langue Française et la Fondation Konrad Adenauer (FST de Mohammedia, 24 au 26 juin 2009). Ma contribution a été publiée dans le volume de ces actes (Azizi, 2012-a).

communautés amazighes régionales, nationales ou transnationales. Par ailleurs, la majorité de ces communautés s'inscrivent dans le registre sérieux et traitent dans leurs forums de questions touchant à l'identité, à l'histoire du peuple amazigh, au devenir de la langue et des populations amazighes contemporaines.

L'usage dans le contexte virtuel de la particule Idaw indiquant l'appartenance tribale n'est ni anodin, ni arbitraire, car les résultats de l'enquête sur les motifs de regroupement de ces internautes montrent une prédominance de communautés à tendance exclusive manifestant un certain refus d'intégration ou d'échange avec des individus ou des groupes relevant d'autres appartenances ethniques ou culturelles.

Cette étude a également montré les limites des outils de l'ethnographie classique lorsqu'il s'agit d'observer et d'analyser des communautés inscrites sur le territoire du virtuel. Ces limites concernent premièrement l'accès au terrain et l'exercice d'une observation participante ouverte qui sont rendus difficile par l'exclusivisme de certaines communautés et la nécessité de se faire accepter comme ami et membre actif avant de pouvoir échanger et accéder aux données publiées par certains individus et collectifs. Dans mon cas, la difficulté de me faire reconnaître en tant que chercheure m'a amené à faire usage d'un masque, afin d'avoir un accès plus libre aux données de groupes et d'individus non accessibles par observation périphérique.

Deuxièmement, ce mode d'accès au terrain rend problématique le travail d'analyse des données collectées, où contrairement à une enquête classique de face à face, on ne peut vérifier l'identité des auteurs des discours et confronter leurs dires à leurs actes. Car l'on ne peut observer le quotidien de ces internautes qui sont soit inscrits dans des régions du globe très lointaines du lieu de résidence du chercheur ou ne donnent pas d'indication sur leur espace de vie réel. Par ailleurs, l'usage de

pseudonymes et de masques étant un élément important du mode de présentation de soi sur Facebook, le chercheur a souvent affaire non pas à des identités authentiques mais à des constructions identitaires virtuelles.

2. Usages populaires d'espaces publics urbains et périurbains

Qu'est-ce qu'un espace public dans le contexte urbain marocain ? Comment émerge et se développe un espace public et quelle est la part des acteurs en présence, institutionnels et informels, dans la définition de la qualité et des usages d'un espace donné ? Comment se développent et se cristallisent les droits d'usage informels et populaires des espaces publics urbains ? Tels sont les principaux questionnements qui ont orienté mes recherches sur les espaces publics urbains et périurbains de Mohammedia.

Dans ce domaine, deux catégories de travaux ont été publiés. Premièrement, l'étude des usages populaires[88] d'une forêt périurbaine, Ghabat Oued el-Maleh (Azizi, 2014-b)[89] par laquelle j'ai contribué aux actes d'un colloque local sur la ville de Mohammedia[90]. Deuxièmement, le dossier photographique issu de l'observation du processus de formation de la Place el-Massira (Azizi, 2012-b)[91] qui a été exposé dans le cadre du même colloque.

---

[88] L'objectif du recours au qualificatif « populaire » est de signaler que ces usages émanent d'une « culture populaire », c'est-à-dire une forme de culture portée par « *des acteurs dont la dépendance est signalée* […] *par leur position périphérique dans l'organisation spatiale de la société et que caractérise leur enracinement dans un territoire donné, ainsi que leur mémoire collective* […] » (Lalive d'Épinay et al., 1982 : 87). Voir également Sauvadet et Bacqué (2011 : 9).

[89] Voir in Volume II, p. 138-168.

[90] « Mohammedia : de la Kasbah de Fedala au pôle urbain et industriel aux dimensions stratégiques », Colloque national organisé par le Laboratoire « Patrimoine et modernité » (Département d'Histoire), 23 et 24 mai 2012, FLSH de Mohammedia.

[91] Voir in Volume II, p. 197-211.

Deux enquêtes de terrain ont été réalisées, au niveau master, avec pour objet l'observation ethnophotographique des usages populaires des espaces publics de Mohammedia (Volume IV : 397-402). Mais bien avant cela, les premiers sites qui ont retenu mon attention sont les passages piétonniers souterrains qui relient El Alia (la ville haute) aux quartiers de la ville basse (El Kasbah, le Centre-ville, El Mersa, etc.). Ces espaces interstitiels ont fait l'objet de deux enquêtes de terrain, au niveau licence, dans le cadre de l'unité « Travaux pratiques », en mai 2005 et avril 2006 (Volume IV : 508-512).

En 1983, la municipalité de Mohammedia a aménagé ces deux couloirs, sous la voie ferrée, aux emplacements même où pendant le protectorat étaient installés les deux postes de contrôle des laissez-passer des travailleurs marocains provenant d'El Alia pour se rendre sur les chantiers du port et de la ville basse. Ce sont donc des points de la ville chargés d'une histoire dont la mémoire collective garde encore le souvenir amer de la ségrégation sociospatiale exercée par l'administration coloniale. De fait, la ligne du chemin de fer que longe l'avenue Hassan II sur laquelle débouchent les deux souterrains était ressentie comme une sorte de frontière à la fois matérielle et symbolique entre la nouvelle ville « européenne » et la nouvelle ville « arabe » (El Alia), deux mondes sociaux aux limites étanches dont le côtoiement ponctuel et utilitaire était réalisé sous haute surveillance.

Ces deux souterrains ont au départ été conçus comme des couloirs de circulation entre les deux entités urbaines pour assurer la fluidité et la sécurité des mobilités humaines. Quotidiennement, des centaines, voire des milliers d'habitants de Mohammedia traversaient la voie ferrée dans un sens ou dans l'autre pour des raisons diverses. Un grand nombre d'accidents avec pertes humaines et dégâts matériels avait fait ressentir l'urgence de leur aménagement bien avant que le projet ne voit le

jour et qu'un budget ne lui soit alloué. Dans l'esprit des gestionnaires de la ville, il était donc moins question de créer un nouvel espace public que d'assurer la sécurité des piétons et de protéger la circulation des trains de leurs traversées intempestives (usages assignés). Pourtant, ces souterrains ont dès les premiers mois de leur inauguration acquis d'autres fonctions que celles assignées par les autorités urbaines. Le principal et plus visible détournement de leur fonction officielle étant leur transformation quotidienne en espace de vente informelle, par un groupe d'acteurs permanents que lient des relations d'entraide et de solidarité comparables aux relations de voisinage dans les communautés villageoises[92]. Ces espaces interstitiels entre les deux entités de Mohammedia sont par ailleurs utilisés comme espace de mendicité, et espace de rencontre et de rendez-vous par diverses catégories d'usagers (usages populaires).

Cet état de fait montre que ce ne sont pas les gestionnaires de la ville qui décide de la qualité d'espace public d'un territoire urbain donné. En effet, s'ils ont le pouvoir politique et économique de bâtir et façonner l'espace urbain selon leur représentation de la ville, ils n'ont aucunement le pouvoir d'y insuffler la vie qui en fera un lieu de ralliement, d'échange et d'interaction des populations locales.

Plus tard, l'observation outillée et de longue durée du processus d'aménagement de la Place el-Massira (Volume II : 197-211) m'a permis de vérifier l'écart toujours prégnant entre les orientations formelles inscrites dans l'espace par les institutions urbaines (usages théoriques ou assignés) et les pratiques de détournement des espaces aménagés par les populations locales (usages pratiques ou populaires).

[92] La plupart des vendeurs exercent quotidiennement dans ces souterrains depuis leur ouverture à la circulation piétonne en 1983. En l'absence d'implication des autorités locales, ils en assurent la propreté, l'éclairage et la sécurité.

La Place el-Massira est issue d'un réaménagement de l'ancien rond-point de Bab el-Kasbah dont les travaux majeurs ont comporté la fermeture de la rue principale de la Kasbah à la circulation automobile, la construction d'une fontaine publique, la création d'une zone piétonne dans la première partie de l'avenue des FAR, le pavage des trottoirs des rues adjacentes et la disposition de bancs publics en dur le long des remparts de la Kasbah.

Cet espace public en émergence a fait l'objet, dès le lancement des travaux (2009) d'une observation quasi quotidienne et outillée (caméscope et appareil photographique), au ras des trottoirs ou de la terrasse de mon immeuble situé à l'angle de l'avenue des FAR. Une position stratégique et panoramique qui m'a permis d'archiver le processus de transformation physique de cet espace, mais aussi d'observer sur le vif les incohérences de la mise en œuvre d'un projet urbain ambitieux et très coûteux. Ces incohérences se manifestaient à travers des actes de construction/destruction/reconstruction de certaines parties de l'ouvrage. Elles inscrivaient dans la pierre les conflits et enjeux dont ce projet était l'objet en coulisses entre les divers acteurs et instances de pouvoir impliqués dans sa réalisation. Des conflits dont les trottoirs adjacents à la Place el-Massira ont parfois été le théâtre.

L'observation de longue durée du processus d'aménagement de la Place el-Massira a également permis d'observer les pratiques d'appropriation de cet espace par différentes catégories d'usagers. Cet espace de représentation institutionnelle, conçu par les autorités urbaines comme un espace de transition entre la Kasbah et le Centre-ville est devenu, avant même l'achèvement des travaux, un espace de vente informelle, un lieu de détente et de pratiques ludo-sportives (roller, football, etc.) pour les populations riveraines, un point de ralliement pour les cortèges des défilés

autorisés, ainsi que pour les manifestations contestataires ou festives. Rebaptisé Place el-Massira, Bab el-Kasbah est ainsi devenu un espace de rassemblement et de rencontre de populations venant de différents quartiers de la ville, un espace d'échange économique et d'interactions sociales intenses comme du temps où le souk de Fedala se tenait encore sous ses remparts. Cette place est également vite devenue un espace de compétition et le théâtre de conflits d'usage entre les catégories qui l'exploitent comme lieu de travail et celles qui l'utilisent comme lieu de jeux ou de loisirs. Tout comme elle est devenue une sorte de stéthoscope permettant de mesurer les battements du pouls de la politique des autorités locales vis-à-vis des appropriations informelles de l'espace public.

Quant au détour par la forêt périurbaine, Ghabat Oued el-Maleh[93], il était double. Il s'agissait à la fois de décrire les usages populaires de cette forêt et de les comparer à ceux des espaces publics de Mohammedia. La question de base étant de savoir si les usages de l'espace forestier peuvent nous permettre de mieux comprendre les pratiques spatiales en ville.

L'approche de ce terrain a été essentiellement ethnographique et visuelle, basée sur l'usage de l'observation participante de longue durée, la conversation ordinaire et l'observation photographique et filmique. L'observation systématique de ce site a débuté en automne 2008. Sa fréquentation régulière sur plusieurs années (2008-2012) a permis de constater la récurrence des usages dont il est l'objet, ainsi que la permanence des mêmes acteurs aux mêmes emplacements. Elle a aussi permis la réflexion et le surgissement d'un certain nombre de questionnements relatifs à la provenance de ces usagers, aux logiques sous-tendant la répartition des activités sur

[93] Ce terrain de recherche a fait l'objet d'une enquête de terrain organisée en faveur des étudiants de sociologie, le 26 avril 2009. Voir les objectifs pédagogiques et le guide méthodologique de cette sortie dans le Volume III, p. 343-346.

le site, aux modalités d'appropriation et de partage du territoire, ainsi qu'aux fondements du droit d'usage sur l'espace approprié.

Des conversations ordinaires ou entretiens informels ont été menés avec des représentants des diverses catégories d'usagers. L'usage de l'entretien formel qui induit l'établissement d'un rapport artificiel avec les observés a été évité, d'une part pour privilégier, dans une certaine mesure, la collecte de discours spontanés, d'autre part, pour préserver ma liberté d'observer visuellement les pratiques et arriver à capter des comportements les plus « naturels »[94] possible. Car, chez ces populations en majorité analphabètes et vivant aux limites de la précarité, « *l'homme au stylo »*[95] suscite toujours incompréhension, méfiance et amalgame avec les agents d'autorité qui les visitent régulièrement dans les douars, soit pour les recenser en vue d'un recasement, soit pour les déguerpir de leurs baraques ou espaces de travail. En fait, la posture décontractée de la mère de famille photographiant ses enfants ou faisant son marché du dimanche m'a permis tout au long de ces années de me fondre dans le paysage et de collecter des données visuelles sans susciter de suspicion ou de rejet de la part des acteurs observés. La méthode d'approche adoptée est ce que j'appelle la technique mouche-caméléon, qui consiste en la combinaison des capacités de camouflage du caméléon, son immense lenteur et patience, avec l'insignifiance de la mouche couplée à sa mobilité dans l'espace.

L'observation visuelle systématique a permis de documenter les usages de la forêt, qu'ils soient ludiques ou lucratifs. Le stock d'images filmiques et photographiques ainsi constitué représente aujourd'hui des archives de nombre

---

[94] C'est-à-dire le moins possible modifiés par la présence de l'observateur et non influencés par « *la conscience d'être photographiés* » (Bateson & Mead, 1942).

[95] « *L'enquêteur c'est "l'homme au stylo" à qui l'on confère un pouvoir lié à l'écrit et donc aux détenteurs de cet écrit que ceux-ci peuvent transformer, éventuellement, en sanction ou en droit, souvent assimilé à un passe-droit.* » (Arrif, 2001 : 33).

d'activités informelles qui ont disparu de la forêt, suite au déguerpissement du souk et de tous les travailleurs en forêt, en automne 2012[96]. La photographie et la vidéo, utilisées comme « bloc-notes visuels » (Colleyn, 1993) ont constitué un outil précieux pour la description des différents acteurs en présence, de leurs pratiques et comportements en forêt, de la répartition des activités dans l'espace, mais aussi pour la mise à jour de la répartition hiérarchique et sexuelle des tâches, ainsi que des stratégies d'appropriation de l'espace et techniques de marquage du territoire.

Cette étude d'anthropologie visuelle a permis de montrer que les usages de l'espace forestier sont comparables à ceux que l'on observe dans l'espace urbain sous plusieurs angles. Quatre éléments de comparaison ont été dégagés. 1) L'usage intensif de l'espace par les véhicules motorisés. En ville comme en forêt, l'*Homo marocanus* a surdéveloppé un rapport fusionnel et tout utilitaire avec son véhicule. 2) La similarité des pratiques de l'espace et du profil socioculturel des acteurs de l'informel qui sont en majorité des bidonvillois ou issus de quartiers défavorisés. 3) La similarité des techniques et stratégies de vente mises en œuvre dans les deux espaces. 4) La similarité des modalités d'appropriation et de marquage de l'espace, ainsi que les fondements des droits d'usage du territoire approprié. En ville comme en forêt, le premier qui a fait usage d'un emplacement en revendique la propriété. La profondeur temporelle de l'usage d'une place procurant des droits d'usage reconnus par tous et inaliénables, sauf par la force et la violence. Pour ces acteurs, ce que l'on nomme « espace public » est plus qu'une source de subsistance ou un lieu de travail, c'est un espace de vie et un élément constitutif de leur identité. Un rapport identitaire à l'espace approprié qui n'est pas reconnu par les autorités dont les actions yoyo

[96] Suite à une campagne lancée par Mme le Préfet de Mohammedia, tous les vendeurs de rue en zone urbaine et dans les espaces forestiers aménagés ont été chassés de leurs espaces de travail habituels et sont régulièrement l'objet de vexations lorsqu'ils essayent de se les réapproprier.

oscillent de manière souvent incompréhensible entre des phases de laisser-vivre et faire et des poussées aigues de fièvre répressives. Cette étude de Ghabat Oued-el Maleh a donc montré qu'à travers les pratiques spatiales c'est une culture populaire qui s'exprime et revendique son « droit à la ville » (Lefebvre, 1968).

3. L'identité visuelle de Casablanca

Mon intérêt pour les images de la ville de Casablanca a commencé avec l'enquête organisée, en mai 2006, en faveur des étudiants, dans le cadre de l'unité « Anthropologie du tourisme »[97]. Cette enquête, réalisée par questionnaire administré *in situ* et analyse de contenu de sites touristiques virtuels, posait la question de l'existence d'un tourisme à motif culturel à Casablanca, à travers une étude des pratiques touristiques et des images de la ville avant et après le séjour. La question peut paraître saugrenue aujourd'hui, à l'heure où Casablanca jouit d'une dimension de ville culturelle internationale, grâce aux actions de sauvegarde et de valorisation de l'association *Casamémoire*[98] qui ont permis la patrimonialisation de l'architecture Art-Déco du Centre-ville, et grâce à la mouvance *Casanayda* qui place les arts urbains marocains sur la scène mondiale (Benlyazid & Mettour, 2007). Mais en 2006, la question paraissait justifiée du fait que Casablanca n'avait alors guère la réputation d'une ville disposant d'un potentiel d'attraction touristique comparable à celui de Fès ou Marrakech (Cattedra, 2003). En effet, le seul nom de cette ville évoquait, chez ses visiteurs nationaux et internationaux, un lot d'images stéréotypées, voire négatives, qui la classent dans la catégorie des villes sans âme et sans histoire,

[97] Voir in Volume IV, p. 479-482 et p. 464-470.
[98] Voir le site de l'association pour le plan d'action concernant « La mise en place d'un plan patrimoine », ainsi que pour un bilan des actions réalisées depuis sa fondation [http://www.casamemoire.org/].

trop modernes, gigantesques, bruyantes et surpeuplées ; en somme une ville à rayer des circuits à vocation de dépaysement et de recherche de l'exotique.

Plus tard, au printemps 2012, dans le cadre de l'enseignement de l'unité « Anthropologie urbaine », une réflexion sur « L'identité visuelle de Casablanca »[99], a été développé et a donné lieu à l'organisation d'une enquête ethnophotographique sur l'extension des usages de la couleur dans les quartiers périphériques de Casablanca[100].

Malgré toutes les images négatives accolées à Casablanca, l'élément dominant de son identité urbaine sur plusieurs siècles est l'image de « ville blanche ». Le principal objectif de ce travail était donc de comprendre comment s'est construite cette identité. L'explication de l'image de « ville blanche » par les divers toponymes historiques semble à-priori évidente, en raison de l'idée de blancheur ou de clarté dont ils sont tous porteurs. Ainsi, *Anfa*, le toponyme berghouati a une racine commune avec des termes amazighs qui dénotent la clarté, la luminance et la blancheur (*ifaw, tifawt, tafukt, asafu*) (Dernouny & Léonard : 36). Tandis que le deuxième composant des toponymes ibériques (*Casa* ***Branca*** et *Casa**blanca***) et du toponyme arabe (*Dar El-**Baida***), désigne la couleur blanche. Par ailleurs, ces trois derniers toponymes comportent la notion de « maison » (*casa*, *dar*) qui est souvent invoquée dans les récits de fondation de la ville qui posent son noyau d'origine comme étant une « maison blanche ». D'après Dernouny et Léonard, l'usage le plus courant chez les auteurs qui ont essayé d'expliquer l'origine des dénominatifs de cette ville est de poser le terme portugais, *Casa Branca*, comme étant le premier

[99] Voir in Volume III, p. 253-259. Ce travail doit beaucoup à l'ouvrage de Dernouny & Léonard qui ont essayé de débroussailler l'histoire sociale et mythique de la ville en prenant en compte aussi bien les sources historiques que les légendes populaires (1987 : p. 10-39). De même qu'il faut rappeler que Léonard a développé avant cela une étude de l'introduction de la couleur dans les bâtiments de Casablanca (1986). Une étude reprise dans l'ouvrage collectif de 1987, p. 81-100.

[100] Voir in Volume III, p. 281-282.

dénominatif, dont aussi bien *Dar el Baida* que *Casablanca* ne seraient que des traductions (Dernouny & Léonard : 35). Par ailleurs, les récits de fondation de Casablanca donnent les Portugais comme ayant nommé la ville d'après « *une maison blanche sur une colline* » qui servait de repère à leurs navires (Dernouny & Léonard : 36 ; Zurfluh, 2009 : 17, 74). Il semble que cette légende a du être confortée et légitimée par le commentaire d'une gravure portugaise anonyme représentant la ville d'Anfa, après sa destruction par la flotte commandée par l'Infante du Royaume de Portugal, en 1486 (Braun & Hogenberg, 1572). Il est mentionné dans le commentaire de cette gravure qu'en 1515, les Portugais auraient utilisé ses ruines pour construire un fort, nommé Casablanca, d'après la ville naissante du même nom[101]. La gravure en question représente comme blancs les bâtiments construits sur les ruines d'Anfa, de même que le sol de la nouvelle ville portugaise. Or si l'on considère les sources de Braun et Hogenberg, qui ne connaissaient pas du tout la majeure partie des villes représentées dans leur ouvrage, on découvre que leur unique référence est Léon l'Africain qui a visité Anfa juste après sa destruction par les Portugais et se lamentait à l'idée qu'elle ne puisse jamais se relever de ses cendres (1830 : 289-291). Je tiens donc cette version de l'origine ibérique du nom de la ville comme étant tout aussi légendaire et mythique que les récits locaux relatifs à l'installation des marabouts de la ville. Pour les Français, qui débarquent en force, en 1907, la nouvelle ville européenne à construire ne peut qu'être blanche puisque son identité chromatique semble être devenue indélébile, après l'adoption par les Européens du terme

[101] « *The engraving shows the ravaged city after 1486. The Berbers arrived in the area as early as the 7th century; their settlement subsequently evolved into the small independent Kingdom of Anfa, which in the 14th century became a major port. In 1486 Anfa was destroyed by the Portuguese, who in 1515 used its ruins to build a fort, called Casablanca, after the nearby burgeoning town of the same name.* » (Braun & Hogenberg, 1572-1624)

Casablanca, popularisé par la communauté locale de négociants espagnols au milieu du XIXème siècle.

Le recours aux sources historiques comme aux récits légendaires ne faisant que brouiller les pistes, ce travail n'a pas pour objectif de définir lequel de ces trois toponymes a précédé les autres, mais plutôt de tenter de comprendre la symbolique du blanc et de la maison, et leur relation au politique et au religieux, dans les cultures musulmanes et chrétiennes des deux rives de la Méditerranée[102]. Ce travail pose aussi la question de savoir comment et depuis quand s'est homogénéisé la couleur du bâti de Casablanca, et quel sens à donner aux tendances coloristes contemporaines, qui si elles sont encore timides dans le Centre-ville, gagnent en ampleur dans les quartiers populaires périphériques, comme dans les quartiers villa les plus anciens.

Cette étude sur la symbolique du blanc et de la maison et leur relation à la cité n'est pas encore achevée et restera peut-être sans éléments de réponse. Car l'image de « ville blanche » de Casablanca est une énigme dont la résolution reste problématique, mais qu'il m'a semblé opportun de soulever à l'heure où la ville essaye de se redonner une seconde virginité avec force campagnes de promotion de son patrimoine architectural, de moins en moins immaculé.

L'architecture de Casablanca est donc de plus en plus colorée dans les quartiers les plus récents ; et les quartiers historiques traditionnellement blancs subissent les vicissitudes du temps, des intempéries et des multiples dégradations humaines. Parallèlement à cette déperdition de la couleur blanche dans le bâti et en raison des multiples problèmes sociaux dont la métropole contemporaine est le théâtre, s'est construit une image de « ville noire », dont le cinéma marocain est le

[102] Voir notamment les travaux de José Aguiar (2002) ; Mercedes Eurritia Cavero (2007) ; Paulette Galand-Pernet (1985-86) ; Alfred Morabia (1964) ; Michel Pastoureau (1989) ; et Antoine Roullet (2007).

principal véhicule. Mes travaux sur les représentations cinématographiques de la métropole ont pour objectif de rendre compte de cette évolution de l'image de Casablanca (Azizi, 2011 et 2015).

L'article « *La Casa Negra*, Mégalopolis de la violence : Images visuelles contrastées de la ville marocaine moderne » (Volume II : 214-233), premier texte produit dans le cadre de cette recherche sur Casablanca dans le cinéma a été présenté dans le cadre du séminaire « Recherches et études sur la ville marocaine » du Master Sociologie urbaine & Développement (27 mai 2011). L'objectif pédagogique de cette intervention était de compléter la formation des étudiants à l'anthropologie visuelle dans sa dimension de discipline prenant comme objet d'analyse les images produites par le groupe social observé, et ce faisant de faire la démonstration de l'intérêt heuristique du cinéma comme terrain d'étude de la ville. L'article qui en est issu reste donc marqué par le contexte de sa production, car il est focalisé sur un seul film et reste plus descriptif qu'analytique. Il a pour objet *Casanegra*, le deuxième long métrage de Nour-Eddine Lakhmari (2008), un film qui a contribué à populariser l'image de « ville noire » de Casablanca. Ce film est décrit par son auteur lui-même comme une réflexion filmique sur la ville et les conditions de vie de ses habitants (Lakhmari *in* Jemni, 2010).

L'objectif de cet article était donc d'analyser les procédés cinématographiques mis en œuvre dans *Casanegra* pour construire l'image de « ville noire » annoncée d'emblée par le titre. Pour cela, j'ai procédé à l'analyse approfondie des dimensions spatiales, temporelles et sonores d'une trentaine de séquences sélectionnées après découpage du film en 92 séquences obtenues en prenant comme critère l'unité de temps, de lieu et d'action. Ce corpus séquentiel est organisé en trois catégories principales qui structurent cette analyse filmique. Dans la

première section sont analysées les séquences introductives et descriptives des trois personnages principaux du film (dans l'ordre d'apparition) : la *Casa Blanca*[103], Karim et Adil. La deuxième section est consacrée à toutes ces séquences qui mettent en scène les facettes sombres de la métropole et de ses habitants. Tandis que la troisième et dernière section propose une analyse des séquences où Lakhmari utilise l'espace architectural comme élément dramatique.

La ville représentée à l'écran dans *Casanegra* n'est pas la métropole dans toutes ses dimensions urbanistiques contemporaines, mais un microcosme urbain, le Centre-ville et l'héritage Art-déco de l'époque coloniale, qui est ici dépeint comme une « Mégalopolis de la violence » (Belmans, 1977)[104] : La *Casa Negra*, un « *espace architecturalement beau, mais délabré* » (Lakhmari *in* Jemni, 2010) où la violence sous toutes ses formes, physiques et symboliques, est omniprésente. Lakhmari brosse ici un portrait très négatif de la ville et de ses habitants. Un portrait noir qui est tempéré par l'usage dramatique et esthétique de l'espace architectural qui permet à l'auteur de mettre en contraste les deux facettes de cette ville-Janus qui est tour à tour *Casa Blanca* ou *Casa Negra* selon l'angle de prise de vue, et bien sur selon les conditions d'existence de ses habitants.

Mais ce premier travail sur *Casanegra* ne permet pas de comprendre ni pourquoi Lakhmari a focalisé l'action dans le Centre-ville historique, ni pourquoi Casablanca est utilisée comme espace d'expression d'un discours sur les maux de la société marocaine globale. Dans « Casa cité-ciné : Images de Casablanca dans le cinéma (Maroc) » (Volume II : 260-297), j'ai essayé de répondre à ces

[103] J'utilise intentionnellement cette graphie du toponyme de la métropole lorsque je parle de l'image de ville représentée dans le film *Casanegra*. De même que l'usage de la graphie *Casa Negra* a pour fonction de distinguer l'image de ville du titre du film objet d'analyse.
[104] Voir l'explicitation du contenu de cette notion in Volume II, p. 266.

questionnements en élargissant le champ d'observation à d'autres films[105] dont l'espace diégétique est Casablanca et qui sont représentatifs du cinéma-de ville marocain, c'est-à-dire un cinéma dont le propos implicite/explicite est de brosser une image de ville et d'offrir un discours sur la ville et la condition urbaine (Belmans, 1977 ; Lulle & Paquot, 2010). Car si la métropole a fort longtemps souffert d'un déni de citadinité et de représentativité historique et patrimoniale, en raison de son passé colonial et de son caractère cosmopolite, elle semble être devenue l'espace privilégié par les cinéastes marocains pour explorer les nouvelles identités urbaines et établir un diagnostique critique des problèmes sociaux majeurs, dont la ville moderne est le théâtre et le creuset (Bahmad, 2013 ; Jones, 2012 ; Orlando, 2011 ; Poussot, 2012).

« Casa cité-ciné » est donc un essai de compréhension du recours intensif des cinéastes des trois dernières décennies à Casablanca comme espace diégétique pour exprimer un discours sur la ville et la société marocaines contemporaines. À travers une focalisation sur les représentations spatiales de la métropole, cet article propose une étude des images de Casablanca sécrétées par le cinéma. La mise en perspective de ces images avec les représentations collectives de la soumission de la ville marocaine (Dar El-Beida) à l'ordre colonial et du processus de construction de la ville européenne (Casablanca) d'une part, ainsi que la prise en compte du rôle leader de la métropole dans les processus croisés de fabrication des nouvelles identités urbaines et de patrimonialisation de l'héritage architectural colonial d'autre part, permettent de mieux comprendre l'évolution de l'image de Casablanca de ville trop européenne, symbole de la perversion de l'authenticité marocaine par l'ordre urbanistique colonial (la *Casa Ghoula*), au statut de ville-nation symbole de la dualité de la société marocaine globale (la *Casa Duale*) et de patrimoine marocain à

[105] Voir la liste des films entrant dans cette catégorie et pris comme objet d'étude, in Volume II, p. 260.

préserver et chérir, parce que constitutif de l'identité marocaine plurielle et de son lot de contradictions et de travers (*la Casa Negra*).

Perspectives et projets

Il apparait au terme de ce rapport de synthèse que l'expérience de l'enseignement et de l'encadrement a permis d'élargir mes centres d'intérêts et de déplacer mon regard d'un certain nombre d'objets classiques vers des objets et terrains nouveaux dont l'intérêt heuristique et la richesse anthropologique ont – je l'espère – été démontrés par les travaux réalisés. Et, il semble ici primordial de conclure par un développement des perspectives et projets à venir concernant la recherche, l'enseignement et l'encadrement. Les perspectives dans ces trois domaines – qui sont étroitement imbriqués – peuvent être déclinées en termes de poursuite et de développement des travaux en cours et en termes de lancement de séminaires de recherche et d'ateliers de formation méthodologiques au bénéfice des étudiants aux niveaux master et doctorat. Elles s'articulent autour de quatre axes majeurs : les usages rituels et profanes de la photographie, le cinéma-de ville, les espaces publics urbains et les communautés virtuelles.

Le travail de thèse sur la symbolique du rituel des sept toilettes (*ləbas*) a permis de souligner l'émergence de nouveaux services audiovisuels et monétarisés liés au besoin de mémoriser les cérémonies de mariage et de constituer par la vidéo et l'album photographique une preuve de célébration selon le nouveau canon rituel. Aujourd'hui, le recours aux services d'un professionnel de l'image dans le cadre du mariage n'est plus une affaire de choix ou de désir individuel, mais s'est imposé

comme un impératif social et un acte majeur constitutif du rite de passage. Par ailleurs, cette ritualisation de l'acte photographique et filmique a largement débordé du cadre des rites de mariage pour infuser d'autres rites de passage, tels que la circoncision, ainsi que la célébration de fêtes religieuses ou jours sacrés, notamment l'Achoura, le Mouloud et la Veille du 27^{e} jour du Ramadan. À travers la photographie et la vidéo professionnelles s'est développé un modèle de mise en images du mariage et du couple qui imprègne le mode de représentation des enfants des deux sexes, dans le cadre des fêtes religieuses susmentionnées, leur donnant ainsi une dimension profane jusqu'ici inexistante. Ce premier axe de recherche s'inscrit donc dans la continuité du travail de thèse sur la symbolique du mariage, qui est appréhendée ici sous un angle nouveau, à savoir l'infusion du rituel vestimentaire nuptial (*ləbas*) dans d'autres rituels religieux et profanes et l'émergence d'une culture populaire de l'image photographique. Cette perspective, liée à l'approche anthropologique de la photographie comme moyen d'observation et clé d'analyse du fait social, implique le développement et l'approfondissement d'une étude en cours sur les usages sociaux de la photographie professionnelle, réalisée en studio ou dans les espaces publics, domestiques et festifs[106].

L'ampleur de la généralisation des usages de la photographie, au quotidien dans les espaces du virtuel comme du non virtuel, ainsi que dans les contextes ritualisés du sacré et du profane, montre tout l'intérêt qu'il y a à orienter les étudiants aux niveaux master et doctorat vers des thématiques relevant du domaine de l'anthropologie visuelle et de les former aux méthodologies visuelles, afin qu'ils soient à même d'appréhender les faits sociaux dans leur dimension visuelle.

[106] Une première exploration des usages rituels et profanes de la photographie de studio et son devenir dans l'album familial a été réalisée dans le cadre d'enquêtes organisées en faveur des étudiants de sociologie (février et avril 2010). Voir Volume III, p. 347-350.

Le développement d'un séminaire d'anthropologie visuelle[107] est d'autant plus nécessaire qu'aujourd'hui le cinéma marocain a connu des évolutions importantes, dont la plus importante est le développement d'un cinéma-de ville s'attaquant de front - de manière réaliste et réfléchie - à toutes les questions cruciales que posent la ville et qui se posent à la société marocaine globale. Par ailleurs, le cinéma – en tant que véhicule et mode de diffusion privilégié d'une culture citadine – joue au Maroc un rôle de premier plan dans la visualisation et le traitement de sujets tabous ou épineux. Il semble donc judicieux d'interroger et explorer les relations entre cinéma et ville dans le contexte marocain, en partant du postulat que le cinéma peut non seulement être appréhendé comme un miroir de la société urbaine et de ses évolutions contemporaines, un puissant outil façonnant notre connaissance et imaginaire de la ville, mais aussi comme un espace de réflexion et d'analyse des questions urbaines majeures. Les premiers travaux réalisés dans ce domaine méritent donc développement et approfondissement, dans un but comparatif, par la prise en compte d'œuvres filmiques mettant en scène d'autres villes que Casablanca et traitant d'autres thématiques urbaines.

Bien qu'ils aient fait l'objet de nombre d'études sociologiques et anthropologiques sous différents angles d'attaque[108], les espaces publics urbains au Maroc restent un objet dont l'étude doit être augmentée et approfondie. D'autant qu'aujourd'hui, on relève une importante diversification de leurs usages et des acteurs en présence, notamment une féminisation de plus en plus importante, ainsi qu'une certaine « ethnicisation » des territoires de l'informel, consécutive à

[107] Il importe de préciser ici que le programme de formation du master local a été révisé et qu'il est en cours d'accréditation. Il s'intitule aujourd'hui « Sociologie et Anthropologie de la ville » et comporte trois unités dont j'aurais la charge : « Anthropologie urbaine » et « Ethnophotographier la ville » au niveau du semestre 1, et « Anthropologie visuelle de la ville », au niveau du semestre 3.

[108] Voir notamment les travaux Marie-Pierre Anglade (2006, 2008-a, 2008-b), Françoise Navez-Bouchanine (1992-93), Raffaele Cattedra (2002) et Choplin & Gatin (2010).

l'installation des migrants subsahariens. En effet, si nombre d'espaces publics sont l'objet des habituels conflits et tensions entre les genres ou entre les usagers et les autorités locales, il en est aujourd'hui qui sont révélateurs de la forte compétition entre migrants subsahariens et usagers marocains. La présence et la plus grande visibilité ces dernières années des acteurs subsahariens – dont la part féminine prédomine - soulèvent nombre de questions relevant des rapports entre communautés aux cultures et aux modes de vie distincts. Le travail sur les espaces publics de Mohammedia nécessite donc d'être augmenté et approfondi, par la réalisation d'enquêtes comparatives dans d'autres villes marocaines. Un premier pas a été fait dans cette perspective grâce à l'exploration d'espaces publics casablancais qui sont l'objet d'une forte appropriation par des subsahariens en concurrence avec les usagers marocains[109].

Depuis le « Printemps arabe », l'intérêt anthropologique de Facebook et sa qualité de puissant outil d'expression et de mobilisation politique et sociale ne sont plus à démontrer. Ce réseau social peut aujourd'hui être appréhendé comme le miroir des multiples facettes et préoccupations de la société marocaine contemporaine : Le plateau des débats autour de questions de tout ordre qui mettent aux prises société civile et représentants politiques ; le reflet où s'affichent et se mettent en scène les identités individuelles et collectives, minorisées ou stigmatisées, qui ne peuvent s'affirmer au grand jour ; bref un livre ouvert sur le social à feuilleter sans modération. Cet espace virtuel doit être appréhendé comme le prolongement et non la négation de la vie réelle, puisqu'il est devenu un outil de communication et d'interaction ordinaire et familier pour des catégories sociales et professionnelles

[109] Il s'agit de la Place Jamaâ Souk et du Souk Namoudaji (exemplaire) de Bab Merrakech qui ont fait l'objet d'une enquête de terrain, organisée en faveur des étudiants de sociologie le 25 mai 2015 (Voir Volume IV : 673-674)

diverses, du collégien au ministre en passant par la femme au foyer ou le cadre comptable. L'importance qu'a pris cet outil de communication dans la vie quotidienne des citadins comme des ruraux marocains pose même la pertinence aujourd'hui de toute enquête anthropologique qui ne prendrait pas en compte la dimension virtuelle des relations sociales des groupes ou individus observés, d'où la la nécessité de la pratique de l'enquête multisituée, c'est-à-dire qui comprend l'investigation des espaces d'expression virtuels et non virtuels des populations objets de l'étude. Ainsi, dans le prolongement des travaux déjà présentés sur Facebook, j'ai entrepris l'observation d'un groupe d'Idaw Facebook, dont les membres fondateurs résident à Casablanca et organisent hebdomadairement des rencontres-débats dans un café métropolitain, des célébrations liées au calendrier amazigh, ainsi que des actions diverses dans les villages de l'Anti-Atlas.

L'observation sur les deux terrains, virtuel et non virtuel, permet non seulement de pallier aux limites de l'observation masquée, mais également d'appréhender les actions des enquêtés dans leur totalité. Pour cela, il apparait primordial d'envisager la mise en place d'un atelier de formation à l'enquête en ligne et de proposer des thématiques de recherche relevant du virtuel.

Pour conclure, dans la perspective de développement d'un séminaire d'anthropologie visuelle, les « Rencontres avec des photographes de l'urbain » initiée en 2012/13 seront reconduites afin de favoriser l'échange avec des praticiens de la photographie de rue et de la photographie documentaire et permettre ainsi la comparaison entre l'approche artistique et l'approche anthropologique de la ville et des phénomènes urbains. De même que seront organisées des séminaires avec des cinéastes marocains dont les films comportent une dimension réflexive sur la ville marocaine et la condition urbaine. Les « Rencontres avec les photographes et

cinéastes de l'urbain » auront pour cadre un Atelier d'Anthropologie visuelle qui servira d'espace de réflexion et d'échange non seulement avec des artistes professionnels de l'image, mais aussi avec des chercheurs prenant la photographie et le cinéma comme objet d'étude ou s'intéressant à la dimension visuelle de la culture marocaine, dans d'autres domaines d'expression artistique.

Références bibliographiques

AGUIAR José, 2002, « La couleur oubliée des cités historiques portugaises et le cas du palais de Queluz », *Bulletin du Centre de Recherche du Château de Versailles*, n°1, *Couleurs de l'architecture.* Disponible sur : http://crcv.revues.org/pdf/464, (consulté le 12/03/2012).

ALAHYANE Mohammed, 1987, « Le mariage chez les Akhsassi : Jeux et stratégies », p. 145-165, *in Portraits de femmes*, Casablanca : Le Fennec.

ALTHABE Gérard, 1983, *Investigations ethnologiques appliquées aux phénomènes urbains : rapports sociaux dans l'espace résidentiel et processus d'insertion*, Paris : Publications de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

AMIROU Rachid, 1999. *L'imaginaire du tourisme culturel*, Paris : Presses Universitaires de France, (coll. « La politique éclatée ».

ANGLADE Marie-Pierre, 2006, « Sociabilités et interdépendances au *souk* de Derb Cuba à Casablanca, Maroc. Portrait de deux groupes de buveurs », *Espaces et sociétés*, vol. 3, n°126, p. 87-102. Disponible sur : http://www.cairn.info/revue-espaces-et-societes-2006-3-page-87.htm, (consulté le 08/06/2011).

- 2008 (a), « Altérités problématiques, frontières sociales et aménagement d'espaces publics de Casablanca (Maroc) », Communication au Colloque international "Espaces de vie, espaces-enjeux : entre investissements ordinaires et mobilisations politiques", Université de Rennes 2, I.E.P. de Rennes. Disponible sur : http://eso.cnrs.fr/TELECHARGEMENTS/colloques/rennes_11_08/Anglade_Marie-Pierre.pdf, (consulté le 08/06/2011).

- 2008 (b), « Formes socio-spatiales du côtoiement femmes-hommes en espaces publics : normes sociales, drogues et violences au jardin "Nevada" de Casablanca (Maroc) », *Science & Video*, Rubrique Varia. Disponible sur : http://scienceandvideo.mmsh.univ-aix.fr/Varia/Pages/anglade.aspx, (consulté le 10/02/2011).

ARRIF Abdelmajid, 2001, « Fragments d'une enquête dans un bidonville de Casablanca », *Ethnologie française*, vol. 31, n°1, p. 29-39.

ASPINION Robert, 1937, *Contribution à l'étude du droit coutumier berbère marocain. Étude sur les coutumes des tribus zayanes*, Casablanca/Fès : Moynier.

AUBIN Eugène, 1922 [1903], *Le Maroc d'aujourd'hui*, 9e édition, Paris : Librairie Armand Colin.

AZIZI Souad, 1991, « Cérémonies de mariage en changement dans le Grand Agadir (Sous, Maroc) », *Mémoire* de D.E.A. en Anthropologie sociale et Ethnologie, sous la direction de Mme Camille Lacoste-Dujardin, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.

- 1998, « Cérémonies de mariage en changement dans le Grand Agadir (Sous, Maroc) », *Thèse* de doctorat en Anthropologie sociale et Ethnologie, sous la direction de Mme Camille Lacoste-Dujardin, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.

- 2001 (a), « La compensation matrimoniale dans le mariage traditionnel chleuh », *Awal, Cahiers d'études berbères*, n°23, p. 101-114.

- 2001 (b), « *Lqimt* (la dot), système de transmission des biens dans les relations matrimoniales dans le Sous », *Awal, Cahiers d'études berbères*, n°24, p. 31-42.

- 2001 (c), « Qui sont les ruraux », Document de recherche non publié réalisé avec Abdelkrim Saa, dans le cadre de l'enquête « Ruraux et consommation au Maroc », financée par LMS Conseil (Casablanca) [inédit].

- 2001 (d), « Ruraux et consommation au Maroc », Rapport d'une enquête réalisée avec Abdelkrim Saa et financée par LMS Conseil (Casablanca) [inédit].

- 2002, « Logiques féminines de légitimation du pouvoir monarchique (Maroc) », *Awal, Cahiers d'études berbères*, n°26, p. 23-48.

- 2005 (a), « L'amerwas et la lqimt chleuhs : Instruments coutumiers de domination masculine et de stabilité conjugale », p. 45-49, *in* El Houssine Ouazzi et Lhoucine Aït Bahcine (coord.), *Droit et société au Maroc*, *Actes*, Rabat : Publications de l'IRCAM.

- 2005 (b), « Une royauté éphémère : Le sultanat des Tolba de Qaraouiyine (Fès) », *Cahiers de recherche du Centre Jacques Berque*, n°3, p. 45-52.

- 2006, « Synthèse d'une étude sur la communication » avec Abdelbaki Belfakih et Abdelkrim Saa, Enquête réalisée par une équipe de consultants, enseignants chercheurs à l'Université Hassan II – Mohammedia, financée par le Ministère de l'Enseignement supérieur. [inédit]

- 2011, « *Casanegra*, Images visuelles contrastées de la ville moderne. Représentations filmiques de Casablanca dans le nouveau cinéma marocain », Communication inédite faite le 27 mai 2011, dans le cadre du Séminaire « Recherches et études sur la ville marocaine » (4e sem.), Master de Sociologie urbaine et Développement, FLSH de Mohammedia [inédit].

- 2012 (a), « L'enquête ethnographique en ligne : L'exemple de Facebook », p. 35-47, *in* Rahma Bourqia (dir.). *Territoires, localité et globalité : Faits et effets de la mondialisation, volume 2, Actes*, Paris : L'Harmattan.

- 2012 (b), « Formation d'une place à usages populaires multiples : De *Bab el-Kasbah* à la *Place el-Massira* (1900 à 2012 », Exposition photographique faite dans le cadre du Colloque national « Mohammedia : de la Kasbah de Fedala au pôle urbain et industriel aux dimensions stratégiques », organisé par le Laboratoire « Patrimoine et modernité » (Département d'Histoire), 23 et 24 mai 2012, FLSH de Mohammedia. Disponible sur : http://souad-azizi.e-monsite.com/medias/files/azizi-observation-photographique-d-une-place-publique.pdf

- 2013 (a), « Les Idaw Facebook : Typologie de groupes amazighs sur un réseau social virtuel », p. 55-76, *in* Hammou Belghazi (éd.), *La culture amazighe. Réflexions et pratiques anthropologiques du temps colonial à nos jours, Actes*, Rabat, Publications de l'IRCAM.

- 2013 (b), « Le nom de personne dans l'oasis de Figuig : Un système de codification des relations sociales », Communication faite au Colloque national « La culture amazighe : Réalités et perceptions », organisé par le Centre des Études Anthropologiques et Sociologiques (IRCAM), FLSH de Meknès, 19, 20 décembre 2013 (en cours de publication).

- 2014 (a), *Cérémonies de mariage en changement dans le Grand Agadir (Sous)*. Lille : Publications de l'ANRT.

- 2014 (b), « Usages populaires des forêts périurbaines : Le cas de Ghabat Oued el-Maleh (Mohammedia)°», p. 55-90, *in* Hassan Amili et Mohammed Zhar (coord.), *Mohammedia : De la Kasbah de Fedala au pôle urbain et industriel aux dimensions stratégiques*, Mohammedia : Publications de la FLSH de Mohammedia, série « Cahiers de la Recherche Scientifique », n°16.

- 2015, « Casa Ciné-cité : Images de Casablanca dans le cinéma (Maroc) », accepté pour publication par la revue spécialisée *Synoptique : An Online Journal of Film and Moving Images Studies*. (en cours de publication)

BAHMAD Jamal, 2013, « From Casablanca to Casanegra: Neoliberal Globalization and Disaffected Youth in Moroccan Urban Cinema », *Middle East Journal of Culture and Communication*, n° 6, p. 15–35.

BALANDIER Georges, 1980, *Le pouvoir sur scènes*, Éditions Balland. (Coll. : « Le Commerce des Idées »).

- 1985 [1974], *Anthropo-logiques*, Paris : Librairie Générale Française.

BATESON Gregory & MEAD Margaret, 1942, *Balinese Character : A Photographic Analysis*, New York : New York Academy of Sciences.

BELMANS Jacques, 1977, *La ville au cinéma: de Fritz Lang à Alain Resnais*, Bruxelles : A. de Boeck.

BENDAOUD Mohammed, 1924, « Recueil du droit coutumier de Massa : Exemplaire des Ida Ou Mout », *Hespéris*, n°4, p. 49-83.

BENKIRANE Réda, 1993, *Bidonville et recasement, modes de vie à karyan Ben M'sik (Casablanca)*, Institut Universitaire d'Études du Développement (IUED), Université de Genève, No 73, 200 pages. Mis en ligne en 1997. Disponible sur : http://www.archipress.org/these/index.htm, (consulté le 20/02/2006).

BENLYAZID Farida et METTOUR Abderrahim, 2007, *Casanayda* (documentaire).

BERENI Laure et al., 2008, *Introduction aux Gender Studies : Manuel des études sur le genre*. Bruxelles : Éditions De Boeck Université (coll. « Ouvertures politiques »).

BERQUE Jacques, 2001 [1949], « Ville et université : Aperçu sur l'histoire de l'École de Fès », p. 385-427, *in Opera Minora*, I, *Anthropologie juridique du Maghreb*. Saint-Denis : Éditions Bouchène.

- 2001 [1938], « Dans le Maroc nouveau : le rôle d'une université islamique », p. 197-209, *in Opera Minora*, I, *Anthropologie juridique du Maghreb*. Saint-Denis : Éditions Bouchène.

BERTRAND André, 1977, La famille berbère au Maroc Central : Une introduction aux droits coutumiers nord-africains, *Thèse de 3ème cycle en Anthropologie Sociale et Ethnologie*, sous la dir. de J. Berque, Paris : École des Hautes Études en Sciences Sociales.

BIARNAY Simon, 1924, *Notes d'ethnographie et de linguistique nord-africaines*, Publiées par Louis Brunot et Émile Laoust, Paris : Éditions Ernest Leroux, « Publications de l'Institut des Hautes Études Marocaines. Tome XII ».

BOAS Franz, 1930-31, *The Kwakiutl of British Columbia* (film ethnographique).

BOURDIEU Pierre, 2000 [1972], *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Paris : Seuil.

BRAUN Georg et HOGENBERG Frans, 1572-1624, « Gravure portugaise anonyme d'Anfa », *in Civitates orbis terrarum*, Vol. I, Cologne. Disponible sur : http://www.sanderusmaps.com/en/our-catalogue/detail/160596/antique-map-of-casablanca-(anfa)-azemmour-diu-old-goa-(velha-goa)-by-braun-&-hogenberg/2/, (consulté le 12/03/2012).

BROWN Kenneth Lewis, 2001 [1976], *Les gens de Salé : tradition et changement dans une ville marocaine de 1830 à 1930*, Trad. de l'anglais par Fernand Podevin et revu par Zakya Daoud, Préf. de Mohammed Naciri, Casablanca : Eddif.

BRUNOT Louis, 1935, « Le personnage de Barabbas dans la fête du Sultan des tolbas à Fès », p. 7-15, *in Mélanges Gaudefroy-Demombynes*. Offerts par ses amis et anciens élèves, Le Caire : Imprimerie de l'Institut Français.

CATTEDRA Raffaele, 2002, « Les métamorphoses de la ville. Urbanités, territorialités et espaces publics au Maroc », *Géocarrefour*, vol. 77, n°3, p. 255-266. Disponible sur : http://www.persee.fr/articleAsPDF/geoca_1627-4873_2002_num_77_3_2750/article_geoca_1627-4873_2002_num_77_3_2750.pdf, (consulté le 27/12/2009).

- 2003, « Casablanca : la réconciliation patrimoniale comme enjeu de l'identité urbaine », *Rives nord-méditerranéennes*, Patrimoines et politiques urbaines en Méditerranée, mis en ligne le 25 novembre 2005. Disponible sur : http://rives.revues.org/document436.html, (consulté le 27/02/2007).

CÉNIVAL Pierre (de), 1925, « La légende du juif Ibn Mech'al et la fête du sultan des Tolba à Fès », *Hespéris* (V : 2), p.137-218.

CHENAL Jérôme, 2006, « Anthropologie visuelle en Afrique urbaine : Guide méthodologique. Méthodologie pour la recherche urbaine en Afrique de l'Ouest (Dakar, Nouakchott, Abidjan) », 34 p. Disponible sur : http://infoscience.epfl.ch/record/124879/files/AV_GuideMethodoLight.pdf, (consulté le 30/12/2009).

CHOPLIN Marie-Astrid et GATIN Vincent, 2010, « L'espace public comme vitrine de la ville marocaine : conceptions et appropriations des places Jemaa El Fna à Marrakech, Boujloud à Fès et Al Mouahidine à Ouarzazate », *Norois*, n°214, p. 23-40. Disponible sur :

http://www.persee.fr/articleAsPDF/geoca_1627-4873_2002_num_77_3_2750/article_geoca_1627-4873_2002_num_77_3_2750.pdf, (consulté le 07/01/2014).

COLLARD, Chantal, 1973, « Les 'noms-numéros' chez les Guidar », *L'Homme,* Tome XIII, N°3, p. 45-59.

COLLECTIF, 1959, *Qarawiyin entre son passé et son avenir, Revue Faits et idées*, n°5, 53 p.

COLLEYN, Jean-Paul., 1993, « De la méthode d'enquête à l'édition audiovisuelle », in M. Fiéloux et al., *Images d'Afrique et sciences sociales : les pays lobi, birifor et dagara (Burkina Faso, Côte d'Ivoire et Ghana : actes du colloque de Ouagadougou (10-15 décembre 1990)*, Paris : Éditions Karthala, p. 493-498.

COMBS-SCHILLING M. Elaine, 1989, *Sacred Performances : Islam, Sexuality, and Sacrifice*, New York : Columbia University Press.

COMBS-SCHILLING M. Elaine, 1996, « La légitimation rituelle du pouvoir au Maroc », p. 71-89, *in* BOURQIA Rahma et al., *Femmes, culture et société au Maghreb*, vol. 1 : *Culture, femme et famille*, Casablanca : Afrique Orient.

DERNOUNY Mohamed et LÉONARD Guy, 1987, *Casablanca, la parole et la trace*, Casablanca : Afrique Orient.

DOUTTÉ, Edmond, 1905. « La Khot'ba burlesque de la fête des tolba au Maroc », p. 197-219, *in Recueil de mémoires et de textes publiés en l'honneur du XIVe congrès des Orientalistes* [par les professeurs de l'École Supérieure des Lettres et des Médersas]. vol. 5. Alger : Fontana. [Nendel/Liechtenstein : Kraus Reprint, 1968].

EICKELMAN Dale F., 1978, « Forme symbolique et espace social urbain°: le cas de Boujad », *Lamalif*, (97), mai, p.42-50.

EL KHAYAT Ghita, 1994, *Le somptueux Maroc des femmes*, Ill. de J. G. Mantel, Salé : Dedico.

EMMEL Nick & CLARK Andrew, 2001, « Learning to Use Visual Methodologies in Our Research : A Dialogue Between Two Researchers", *Forum :Qualitative Social Research* [en ligne], vol. 12, n°1, Art.36, January. Disponible sur: http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/download/1508/3147, (consulté le 08/11/2012).

EURRUTIA CAVERO Mercedes, 2007, « Les mots et expressions de la couleur : appréciations sur leurs valeurs artistiques et socioculturelles », Communication faite au XVème colloque international d'Etudes Francophones « Littératures, Langages et Arts : Rencontres et Création, Huelva, Espagne (2006). Disponible sur : http://dialnet.unirioja.es/servlet/dcfichero_articulo?codigo=2555068, (consulté le 10/03/2012).

FLAHERTY Robert, 1922, *Nanouk l'Esquimau* (film ethnographique).

FRANCE Claudine (de), 1982, *Cinéma et anthropologie*, Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'Homme.

FRIEDL E., 1986, « Dot, honneur et stratégies familiales dans un village de Boétie », p. 141-160, *in Les sociétés rurales de la Méditerranée*, trad. de l'américain par G. Moore et B. Kayser, Aix-en-Provence : Édisud.

GALAND-PERNET Paulette, 1985-1986, « 'Blanc', lumière, mouvement. Á propos de l'origine des termes de couleur en berbère », *Littérature Orale Arabo-Berbère*, n°16-17 : *Dictions du prisme. Les couleurs : désignations, valeurs*, p. 3-20.

GARRIGUES Emmanuel, 1991, « Introduction : Le savoir ethnographique de la photographie », *L'Ethnographie*, vol. 87, n°1, p.11-53, Numéro spécial : *Ethnographie et photographie*.

GODELIER Maurice, 1978, « Les rapports hommes-femmes : le problème de la domination masculine », p. 23-44, *in* COLLECTIF (sous la dir. du CERM), *La condition féminine*, Paris : Éditions sociales.

- 2003, « Un homme et une femme ne suffisent pas à faire un enfant. Analyse comparative de quelques théories culturelles de la procréation et de la conception », *Ethnologies comparées* [en ligne], printemps, n°6. Disponible sur : http://alor.univ-montp3.fr/cerce/revue.htm, (consulté le 24/01/12).

GRAFMEYER Yves & JOSEPH Isaac (éds.), 1984, *L'École de Chicago : Naissance de l'écologie*, Textes traduits de l'américain et présentés par Y. Grafmeyer et I. Joseph, Paris : Aubier.

GUTWIRTH Jacques, 1970, *Vie juive traditionnelle. Ethnologie d'une communauté hassidique*. Paris : Éditions de Minuit.

GUY Yves et GUY Marie-Vincent, 1990, « Le droit d'aînesse absolue dans les Pyrénées centrales et le rang de naissance des conjoints », *Bulletin et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, Tome II, N°2, p. 117-129.

HAMIMI G., 1997, *Grammaire et conjugaison amazi*ɣ, Paris : L'Harmattan.

HANDMAN Marie-Élisabeth, 1983, *La violence et la ruse. Hommes et femmes dans un village grec*, Aix-en-Provence : Édisud.

HARRAMI Noureddine, 1999, « Les formes sociales de classification de l'espace au Maroc : La perception du « rural » et de l'« urbain » dans un milieu urbain », p.247-285, *in Dynamique urbaine et développement rural*, Rabat : Publications du CERED.

HÉRITIER Françoise, 1996, *Masculin/féminin : la pensée de la différence*. Paris : Éditions Odile Jacob.

JAMOUS Raymond, 1981, *Honneur et Baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Cambridge/London/Paris : Cambridge University Press/Maison des Sciences de l'Homme.

JEHEL Pierre-Jérôme, 2000, « Une illusion photographique », *Le Journal des Anthropologues* [en ligne], n°80-81 : *Questions d'optique*.. Disponible sur: http://jda.revues.org/pdf/3139, (consulté le 18/09/2012).

JEMNI Mahmoud, 2010, « Entretien avec Nour-Eddine Lakhmari, cinéaste. Festival de Fameck 2009 », *africine.org*, Publié le 02 février. Disponible sur : http://www.africine, (consulté le 05/05/2011).

JONES Christa, 2012, « Casanegra : un film noir fracassant de Nour-Eddine Lakhmari », *Contemporary French and Francophone Studies*, vol. 16, issue 1, p. 69-77.

JOUIN Jeanne, 1931, « Iconographie de la mariée citadine dans l'Islam nord-africain », *Revue d'Études Islamiques*, n°4, p. 313-339, 23 pl. Paris : Librairie Orientaliste Paul Geuthner.

KACI Hassan, 1921, « Les cérémonies de mariage à Bahlil », *Hespéris*, n°1, p. 337-342.

KASRIEL Michèle, 1989, *Libres femmes du Haut-Atlas ? Dynamique d'une micro-société au Maroc*, Paris : L'Harmattan (coll. « Histoire et Perspectives Méditerranéennes »).

KHATIBI Abdelkébir, JOLÉ Michèle et MARTENSSON Mona. 2002 (1970). « Urbanisme, idéologie et ségrégation : exemple de Rabat », p.205-223, in : *Chemin de traverse : essais de sociologie*. Publications de l'Université Mohammed V – Souissi. [1ère publication in *Annales Marocaines de Sociologie*, Rabat, p.35-54, 1970].

LAKHMARI Nour-Eddine, 2008, *Casanegra* (film).

LAKHSASSI Abderrahmane. 2005. « Anthropologue at home. Limites de la 'distanciation' et pièges de l'empathie », p. 367-385, *in* ALBERA Dionigi et TOZY Mohamed, *La Méditerranée des anthropologues : Fractures, filiations, contiguïtés*, Paris : Maisonneuve & Larose/Maison méditerranéenne des sciences de l'homme (coll. « L'atelier méditerranéen »).

LALIVE D'EPINAY Christian et al., 1982, « Persistance de la culture populaire dans des sociétés industrielles avancées », *Revue Française de Sociologie*, vol. 23, n°1, p. 87-109.

LAMRABET Asma, 2012, *Femmes et hommes dans le Coran : quelle égalité ?*, Paris : Éditions Albouraq (coll. « Études »).

LAOUST Émile, 1921, « Noms et cérémonies des feux de joie chez les berbères du Haut-Atlas et de l'Anti-Atlas » *Hespéris*, (I : 1), p.3-66 ; (I : 3), p.253-316 ; (I : 4), p.387-420.* [I : 3, p.289-291].

LE COEUR Capitaine, 1933, « Les rites de passage d'Azemmour », *Hespéris*, vol. IV, n°2, p. 129-142.

LEFEBVRE, Henri. 1968. *Le Droit à la ville*. Paris : Anthropos.

LENS Aline R. (de), 1917-1918, « Un mariage à Meknès dans la petite bourgeoisie », *Revue du Monde Musulman*, n°35, p. 31-55.

LÉON L'AFRICAIN Jean, 1830, *De l'Afrique, contenant la description de ce pays*, Tome 1, Trad. de l'italien par Jean Temporal, Paris : Imprimé aux frais du gouvernement français pour procurer du travail aux ouvriers typographes. Disponible sur : http://gallica.bnf.fr, (consulté le 11/06/2013).

LÉONARD Guy, 1986, « La diffusion de la couleur. Casablanca, Maroc », *Villes tourmentées, Peuples Méditerranéens*, n°37, oct.-déc., p. 17-31.

LÉVI-STRAUSS Claude, 1955, *Tristes tropiques*, Paris : Librairie Plon (coll. « Terre Humaine »).

LEYRIS Capitaine (de), (s. d.), « Guide pratique de justice coutumière en tribu Aït Souab », Mémoires du Centre des Hautes Études sur l'Afrique et l'Asie Moderne, 67 (1513).

LULLE Thierry et PAQUOT Thierry, 2010, « Cinéma et ville », *in* MERLIN Pierre et CHOAY Françoise (dirs.), *Dictionnaire de l'urbanisme et de l'aménagement*, Paris : PUF.

MAGHNIA Abdelghani, 1988, « Un projet de réforme à la Qarawiyin en 1330/1912 (d'après un manuscrit de l'époque », p. 43-64, *in Culture et mutations sociales.* Rabat : Éditions Okad.

MEAD Margaret, 1951, *A Balinese Family* (film ethnographique).

- 1954, *Bathing Babies in Three Countries* (film ethnographique).

- 1963 [1935], *Mœurs et sexualité en Océanie*, Livre 1 : *Trois sociétés primitives de Nouvelle-Guinée (Région du Sepik)*, Trad. de l'américain [*Sex and Temperament in Three Primitive Societies*] par Georges Chevassus, Paris : Librairie Plon (coll. « Terre Humaine »), p. i-xii +1-289.

MERCIER Louis, 1906, « Cérémonial qui entoure l'arrivée du sultan à Rabat », *Archives Marocaines*, vol. VI, n°3-4, p. 411-416.

MICHAUX-BELLAIRE Édouard, SALMON Georges, 1905, « Les tribus arabes de la vallée du Lekkoûs », *Archives Marocaines*, vol. IV : 1-151, vol. 6 : 218-397.

MONOD Jean, 1968, *Les Barjots. Essai d'ethnologie des bandes de jeunes*, Paris : Éditions Julliard.

MONTAGNE Robert, 1924, « Le régime juridique des tribus du Sud Marocain », *Hespéris*, n°3, p. 313-331, Paris : Librairie Larose.

MONTAGNE Robert, BENDAOUD Mohammed, 1927, « Documents pour servir à l'étude du droit coutumier du Sud Marocain », *Hespéris*, n°7, p. 401-445.

MORABIA Alfred, 1964, « Recherches sur quelques noms de couleur en arabe classique », *Studia Islamica*, n°21, p.61-99.

MOULIÉRAS Auguste, 1895, *Le Maroc inconnu, 1^e^ partie, Exploration du Rif (Maroc Septentrional)*, Paris : Librairie Coloniale et Africaine.

- 1899, *Le Maroc inconnu, 2^e^ partie, Exploration des Djebala (Maroc Septentrional)*, Paris : Augustin Challamel, Éditeur.

NACIRI Mohamed 1997, « Le rôle de la citadinité dans l'évolution des villes arabo-islamiques », p. 131-148, *in* NACIRI M. et RAYMOND A. (dirs.), *Sciences sociales et phénomènes urbains dans le Monde Arabe*, Casablanca : Fondation du Roi A. Al Saoud.

NAVEZ-BOUCHANINE Françoise, 1992-93, « Espaces publics des villes marocaines », *Les Annales de la Recherche Urbaine*, n°57-58, p. 185-190.

ORLANDO Valérie K., 2011, *Screening Morocco: Contemporary Film in a Changing Society*, USA : Ohio University Press.

PASTOUREAU Michel, 1989, « L'Église et la couleur, des origines à la Réforme », *Bibliothèque de l'école des chartes*, tome 147, p. 203-230.

PÉTONNET Colette, 1968, *Ces Gens-là, monographie d'une cité de transit*, Paris : Éditions Maspero.

PÉTONNET Colette, 1982, « L'observation flottante. L'exemple d'un cimetière parisien », *L'Homme*, t.22, n°4, 1982, p. 37-47.

PIAULT Marc-Henri, 2000, *Anthropologie et cinéma : passage à l'image, passage par l'image*, Paris : Nathan.

PIETTE Albert, 1992, « La photographie comme mode de connaissance anthropologique », *Terrain*, n°18, mars [en ligne]. Disponible sur : http://terrain.revues.org/index3039.html, (consulté le 12/10/2005).

PLÉNAT M. et SOLARES HUERTA P., 2001, « Domi, Seb, Flo et toute la famille », Exposé lors de la Journée « Hypocoristiques » du GDR de Morphologie, 13 juillet 2001, Université de Toulouse 2, http://w3.erss.univ-tlse2.fr/membres/plenat/PlenatHuerta05.pdf, janvier 2013.

POUSSOT Olivia, 2012, « Les nuits sombres de Casa la Blanche », p. 125-132, in : *Villes et imaginaires : du rêve au cauchemar, Cahiers ADES,* Actes du colloque organisé par DOC'GEO, Bordeaux, 23 et 24 avril 2010, Pessac : Publications de l'UMR ADES.

QUERLEUX Capitaine, 1915, « Les Zemmours », *Archives Berbères*, vol. I, n°2, p. 12-61.

RACHIK Abderrahmane. 1995. *Ville et pouvoirs au Maroc*. Casablanca : Afrique Orient.

RACHIK Hassan. 2005. « Lire des textes anthropologiques sur 'sa propre culture' », p. 353-365, *in* ALBERA Dionigi et TOZY Mohamed, *La Méditerranée des anthropologues : Fractures, filiations, contiguïtés*, Paris : Maisonneuve & Larose/Maison méditerranéenne des sciences de l'homme (coll. « L'atelier méditerranéen »).

- 2012. *Le proche et le lointain. Un siècle d'anthropologie au Maroc*. Paris : Éditions Parenthèses/MMSH, (coll. « Parcours méditerranéens »).

RAULIN Anne, 2002, *Anthropologie urbaine*, Paris : Armand Colin (coll. « Cursus »).

ROULLET Antoine, 2007, « Le refus de la couleur : corps et mystique en Espagne au XVIème siècle », *Corps*, vol.2, n°3, p.41-47. Disponible sur : http://www.cairn.info/load_pdf.php?ID_ARTICLE=CORP_003_0041, (consulté le 10/03/2012).

SALMON Georges, 1904, « Les mariages musulmans à Tanger », *Archives Marocaines*, vol. 1, n°2, p. 273-289.

SAUVADET Thomas et BACQUÉ Marie-Hélène, 2011, « Éditorial : Les pratiques populaires de l'espace », *Espace et sociétés*, vol. 1, n°144-145, p. 7-13.

SKOUNTI Ahmed, 2004, « L'anthropologue chez-soi. Réflexions sur la pratique anthropologique au Maroc », *Cahier de recherche du CJB*, n°1, p. 9-18.

RICARD Prosper, 1917, « Le printemps à Fès. Le sultan des tolbas » *France-Maroc* (6), 15 juin, p. 32-35. [Voir également dans la même revue son article du 15 Janvier 1917].

RIVET Daniel, 1999, *Le Maroc de Lyautey à Mohammed V : Le double visage du Protectorat*, Paris : Éditions Denoël, (coll. « Destins croisés »).

ROUCH Jean, 1968, « Le film ethnographique », p. 429-471, in : Jean POIRIER (dir.), *Ethnologie générale*, Paris : Gallimard (coll. « La Pléiade »).

- 2005, *Jean Rouch*, coffret DVD avec 10 films ethnographiques, édité avec la participation de Bernard Surugue, Paris : Éditions Montparnasse, (coll. « Le geste cinématographique »).

ROULLEAUX-DUGAGE Georges, 1915, « Un roi de la basoche », p ; 64-71, *in Lettres du Maroc*. Illustrations d'E. Stoeckel. Paris : Librairie Plon.

SANGOÏ Jean-Claude, 1985, « La transmission d'un bien symbolique : le prénom. Bas Quercy 1750-1872 », *Terrain* [en ligne], n°°4. Disponible sur : http://terrain.revues.org/2873, (consulté le 20/11/2013.

SEKULA Allan, 1986, « The Body and the Archive », *October*, n°39, winter, p. 3-64. Disponible sur: http://chnm.gmu.edu/courses/magic/sekula.pdf, (consulté le 17/11/2012).

TAINE-CHEIKH Catherine, 1988, « Les diminutifs dans le dialecte arabe de Mauritanie », *Al Wasît. Bulletin de l'Institut Mauritanien de la Recherche Scientifique*, N°2, p. 89-118.

TOZY Mohamed, 1999, *Monarchie et Islam politique au Maroc*, 2e édition suivie d'une postface, Paris : Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.

TOZY Mohamed et PERALDI Michel (dirs.), 2011, *Casablanca. Figures et scènes métropolitaines*, Paris : Éditions Karthala.

TRENGA Georges, 1917, « Contribution à l'étude des coutumes berbères », *Archives Berbères*, vol. II, n°3, p. 219-248.

TRUCHET (officier interprète), 1922, *Notice sur la fête du sultan des tolba de Fez*. Fès : Imprimerie Municipale. 4 p.

URBAIN Didier, 2002 [1991], *L'idiot du voyage : Histoires de touristes*, Paris : Petite Bibliothèque Payot.

VERNIER Bernard, 1991, *La genèse sociale des sentiments. Aînés et cadets dans l'île grecque de Karpathos*, Paris : Éditions de l'EHESS.

VERTOV Dziga, 1929, *L'Homme à la caméra* (ciné-feuilleton).

WESTERMARCK Edward, 1921, *Les cérémonies de mariage au Maroc,* Trad. de l'anglais [*Marriage Ceremonies in Morocco*] par J. Arin, Paris : Ernest Leroux.

WIRTH Eugen, 1997, « La vie privée en tant que dominante essentielle des villes de l'orient islamique », p.123-130, *in* NACIRI M. et RAYMOND A. (dirs.), *Sciences sociales et phénomènes urbains dans le Monde Arabe*, Casablanca : Fondation du Roi A. Al Saoud.

WIRTH Louis, 1984 [1938], « Le phénomène urbain comme mode de vie », p. 251-277, *in L'École de Chicago : Naissance de l'écologie urbaine*, Textes trad. et présentés par Yves Grafmeyer et Isaac Joseph, Paris : Aubier.

ZEGHAL Malika, 2002, « S'éloigner, se rapprocher : la gestion et le contrôle de l'islam dans la république de Bourguiba et la monarchie de Hassan II », p. 59-79, *in* Rémy Leveau et Abdallah Hammoudi (dirs.), *Monarchies arabes. Transitions et dérives dynastiques*, Paris : La Documentation Française.

ZONABEND Françoise, 1980, « Le nom de personne », *L'Homme*, Tome XX, n°4, p. 7-23.

ZURFLUH Jean-Michel, 2009 [2000], *Casablanca. Portrait d'une ville Art Déco*, Casablanca : La Croisée des Chemins.

Références en arabe

حجي سعيد، 1938، من تقاليدنا الخالدة، سلطان الطلبة، *مجلة المغرب*، ص 51–69.

الكتاني إدريس، 1939، سلطان الطلبة، *مجلة الرسالة*، ص 1147–1150.

الناجي سعيد، 1999، صناعة الفرجة في احتفال سلطان الطلبة، *مجلة فكر ونقد*، عدد 15، ص 79–96.

لحجوجي محمد، 1967، سلطان الطلبة، *مجلة السياحة*، الخريف.