

Le Maroc invisible du quotidien

Petit livret d'anthropologie ordinaire

Adnane Benchakroun

SIEL 2026

Le Maroc invisible du quotidien
Petit livret d'anthropologie ordinaire

Adnane Benchakroun

Avril 2023

Sommaire

Préface

Nous faisons tous un peu d'anthropologie sans le savoir
Une entrée simple pour montrer que l'anthropologie commence
souvent par un regard attentif sur les gestes, les lieux et les scènes
ordinaires.

Introduction

Regarder autrement le Maroc ordinaire
Pourquoi les scènes les plus banales disent souvent plus d'une société
que ses grands discours officiels.

Partie I — Apprendre à voir

Chapitre 1

Ce que voit l'anthropologue

Observer les gestes, les silences, les codes, les distances, les
hiérarchies invisibles et les habitudes qui paraissent naturelles.

Chapitre 2

L'ordinaire comme terrain d'enquête

Pourquoi une promenade, une attente, une fête ou un repas peuvent
devenir des clés de lecture d'une société.

Partie II — Les lieux qui parlent

Chapitre 3

La médina, texte social à ciel ouvert

L'espace, la proximité, la mémoire, le commerce, les trajectoires et les
règles tacites.

Chapitre 4

Le café populaire, parlement du quotidien

La parole, l'attente, la sociabilité, le quartier, la solitude, le
commentaire permanent du monde.

Chapitre 5

Le hammam, entre corps, pudeur et rite

Le soin, l'intimité, la transmission, les normes du corps et la dignité sociale.

Chapitre 6

La plage, théâtre du corps public

La famille, la pudeur, les classes sociales, la liberté relative et la cohabitation.

Chapitre 7

Le souk, économie vivante et intelligence sociale

Le prix, la parole, la confiance, la réputation, les codes du marchandage et les hiérarchies concrètes.

Partie III — Les rites qui révèlent

Chapitre 8

Le mariage marocain, quand la société se met en scène

La famille, l'honneur, le prestige, les rôles sociaux, la dépense et la modernité négociée.

Chapitre 9

Les funérailles, l'organisation sociale du deuil

La pudeur, la solidarité, la foi, la communauté et la mémoire du défunt.

Chapitre 10

Le ftour du Ramadan, entre faim, foi et lien social

La table, l'attente, la ville transformée, l'hospitalité et les écarts sociaux.

Chapitre 11

Achoura, entre enfance, bruit et mémoire populaire

Le quartier, les tambours, le feu, la transmission informelle et la pluralité marocaine.

Chapitre 12

Le moussem, territoire, foi et spectacle collectif

Le saint, la foule, le marché, la fantasia, le pouvoir local et la mémoire vivante.

Partie IV — Le Maroc urbain qui se met en scène

Chapitre 13

La soirée mondaine à Casablanca, élégance et hiérarchie

Le statut, le réseau, la parole sociale, les apparitions, les codes de la réussite.

Chapitre 14

Le rooftop casablancais, la ville vue d'en haut

La hauteur comme signe social, l'image de soi, le décor urbain et la distinction douce.

Chapitre 15

Le vernissage, quand le goût devient langage

L'art, la légitimité, la distinction, le marché culturel et les sociabilités urbaines.

Conclusion

Lire le Maroc à travers ses scènes ordinaires

Comprendre qu'une société se révèle autant dans ses lieux, ses rites et ses gestes quotidiens que dans ses institutions.

Annexes

Annexe 1: Petit lexique d'anthropologie sans jargon

Annexe 2 : Comment observer comme un anthropologue

Annexe 3 : Dix autres scènes marocaines à lire autrement

Taxi collectif, salon marocain, salle d'attente, mosquée de quartier, école, stade, marché de l'Aïd, etc.

Préface

Voir ce que l'on regarde sans le voir

On croit souvent que l'anthropologie est une discipline lointaine, savante, presque intimidante. Un domaine réservé aux chercheurs, aux universitaires, à ceux qui passent leur vie à lire des auteurs difficiles ou à parcourir des territoires exotiques pour comprendre des sociétés inconnues. C'est sans doute pour cela que beaucoup de gens s'en sentent spontanément éloignés. Le mot impressionne. Il semble lourd de concepts, de méthodes, de bibliographies et de débats spécialisés.

Et pourtant, l'anthropologie commence ailleurs. Elle commence souvent beaucoup plus près. Dans une rue. Dans un café. Dans une salle d'attente. Dans un hammam. Dans un souk. Dans un mariage. Dans une plage en été. Dans une soirée mondaine où chacun semble détendu alors que tout y est codé. Elle commence au moment très simple où l'on cesse de regarder les choses comme allant de soi.

Pourquoi les gens s'assoient-ils ainsi et pas autrement ?

Pourquoi parle-t-on fort ici et doucement ailleurs ?

Pourquoi certains lieux paraissent ouverts alors qu'ils sont pleins de frontières invisibles ?

Pourquoi un repas peut-il être autant un rite qu'un moment de faim ?

Pourquoi un mariage raconte-t-il toute une société, et pas seulement l'histoire de deux personnes ?

Dès que ces questions apparaissent, même de façon intuitive, quelque chose de l'anthropologie est déjà là.

Ce petit livret est né de cette idée simple : nous faisons tous, parfois, un peu d'anthropologie sans le savoir. Chaque fois que nous nous étonnons d'un comportement, que nous remarquons un détail social,

que nous percevons une règle implicite, que nous sentons qu'un lieu dit davantage que ce qu'il montre, nous entrons dans un regard anthropologique. La différence entre le passant ordinaire et l'anthropologue n'est pas toujours une différence de curiosité. C'est surtout une différence d'attention, de méthode, de patience, et peut-être d'humilité.

Car l'anthropologie n'est pas l'art de juger vite. C'est l'art de suspendre un instant ses évidences. De se demander non pas seulement ce que font les gens, mais ce que cela signifie pour eux. De comprendre qu'un geste banal peut porter une longue histoire, qu'un silence peut être socialement organisé, qu'un rite peut révéler une vision du monde, qu'un lieu ordinaire peut être un théâtre de hiérarchies, de mémoires, de tensions et d'aspirations.

Le Maroc, à cet égard, est un terrain prodigieusement riche. Non pas parce qu'il serait plus "pittoresque" qu'un autre, mais parce qu'il fait coexister, souvent dans un même espace, plusieurs couches de temps, plusieurs régimes de normes, plusieurs manières de vivre la modernité, la tradition, l'autorité, le corps, la foi, la famille, le prestige, la pudeur ou la fête. Dans une médina comme dans un rooftop casablancais, dans un ftour comme dans un vernissage, dans un mousslem comme dans une soirée mondaine, le pays se raconte autrement que dans les discours officiels. Il se raconte par ses gestes, ses rythmes, ses scènes, ses mises en présence.

C'est ce Maroc-là que ce livret souhaite approcher : non pas le Maroc spectaculaire, proclamé, institutionnel, mais le Maroc plus discret, plus révélateur peut-être, celui du quotidien. Le Maroc invisible, non parce qu'il serait caché, mais parce qu'il est trop proche pour être vraiment vu. Nous le traversons sans cesse. Nous y vivons. Nous y parlons. Nous y mangeons. Nous y célébrons. Nous y faisons notre deuil. Nous y attendons. Nous y observons les autres sans toujours

comprendre que nous sommes, nous aussi, observés par les mêmes codes.

Le pari de ce texte est donc modeste et ambitieux à la fois. Modeste, parce qu'il ne prétend pas remplacer les grands travaux académiques ni résumer toute la richesse de l'anthropologie. Ambitieux, parce qu'il cherche à rendre cette discipline sensible, proche, presque familière, sans la trahir. Il ne s'agit pas ici de transformer chaque lecteur en spécialiste, mais de lui offrir une clé. Une manière de regarder autrement ce qu'il croyait connaître.

Peut-être découvrira-t-on alors qu'un café populaire est un parlement discret. Qu'un hammam est une philosophie sociale du corps. Qu'une plage est un théâtre du rapport public à la pudeur. Qu'un mariage est une grande scène de représentation familiale. Qu'un rooftop est une manière de voir la ville depuis la distinction. Qu'un four est une morale du lien autant qu'un repas. Qu'un vernissage n'est jamais seulement une exposition, mais aussi une cérémonie du goût et de la légitimité.

Regarder ainsi n'a rien d'anecdotique. C'est une façon d'apprendre à lire une société sans arrogance, sans exotisme facile, sans nostalgie automatique, sans mépris non plus. C'est accepter que l'ordinaire soit profond. Que le banal soit bavard. Que les lieux les plus communs soient parfois les plus intelligents.

Au fond, ce livret ne demande pas un savoir préalable. Il demande une disponibilité. Un léger déplacement du regard. Une volonté de comprendre avant de conclure.

Car voir ce que l'on regarde sans le voir, c'est peut-être cela, au fond, le premier geste de l'anthropologie.

Introduction

Regarder autrement le Maroc ordinaire

Nous croyons souvent connaître le monde dans lequel nous vivons simplement parce que nous l'habitons. Nous croyons comprendre ce que nous voyons parce que nous l'avons vu mille fois. Une ruelle de médina, un café populaire, une table de ftour, un mariage, une plage, un souk, une soirée à Casablanca : tout cela nous semble familier. Trop familier, peut-être. Car la familiarité a un défaut majeur : elle finit par rendre invisible ce qu'elle côtoie chaque jour.

C'est précisément là que commence le regard anthropologique.

L'anthropologie ne consiste pas seulement à étudier des sociétés lointaines, des peuples méconnus ou des rituels spectaculaires. Elle consiste, plus profondément, à réapprendre à voir. À regarder les humains vivre, non comme si tout allait de soi, mais comme si chaque geste, chaque habitude, chaque silence, chaque règle implicite pouvait révéler une manière particulière d'habiter le monde.

Pourquoi un café populaire n'est-il jamais simplement un café ?
Pourquoi une plage n'est-elle jamais seulement un espace de détente ?
Pourquoi un mariage en dit-il autant sur la famille, l'honneur et le prestige ?
Pourquoi un rooftop casablancais parle-t-il aussi de hiérarchie sociale, de modernité et de mise en scène de soi ?
Pourquoi un ftour du Ramadan transforme-t-il toute une ville, et pas seulement une table familiale ?

À ces questions, la réponse est simple : parce qu'aucune société ne vit seulement dans ses institutions, ses constitutions, ses discours officiels ou ses statistiques. Elle vit aussi, et peut-être surtout, dans ses pratiques ordinaires. Dans la manière dont elle organise l'espace,

distribue les rôles, codifie les comportements, encadre les corps, hiérarchise les présences, célèbre, pleure, attend, mange, échange, se montre et se retient.

Le Maroc offre, de ce point de vue, un terrain d'observation exceptionnel. Non pas parce qu'il serait figé dans une tradition exotique, mais au contraire parce qu'il est traversé par plusieurs dynamiques à la fois. Le local et le global. Le rite et la consommation. La mémoire et l'accélération. La pudeur et l'exposition. La communauté et l'individu. Le quartier et la métropole. Le sacré et la scène sociale. Ces lignes ne s'annulent pas ; elles se croisent, se heurtent parfois, se combinent souvent. C'est ce qui rend le quotidien marocain si dense : il est rarement simple, même lorsqu'il paraît évident.

Ce livret part d'une intuition très concrète : pour comprendre une société, il faut la regarder là où elle ne pense pas toujours être en représentation. Ou plus exactement là où elle se représente sans le dire. Dans un hammam, dans un souk, dans une funéraille, dans un vernissage, dans un moussem, dans une soirée mondaine, quelque chose se dit toujours au-delà de ce qui est officiellement en train de se passer. Les gens ne font pas qu'acheter, parler, manger, prier, célébrer ou se montrer. Ils rejouent aussi des codes, des héritages, des aspirations, des tensions, des écarts, des fidélités invisibles.

L'ambition de ce texte n'est donc pas de proposer une anthropologie savante du Maroc au sens académique du terme. Elle est plus modeste, mais aussi plus directe. Il s'agit d'ouvrir une porte. D'offrir une première grammaire du regard. D'apprendre à identifier ce qui, dans les scènes les plus ordinaires, mérite d'être interrogé. Non pour compliquer artificiellement le réel, mais pour lui rendre sa profondeur.

Car l'ordinaire est souvent trompeur. Il se présente comme banal alors qu'il est saturé de sens. Un simple salut peut dire une hiérarchie. Une place occupée dans un café peut dire une légitimité. Une tenue portée à la plage peut dire une négociation avec les normes. Un silence dans une cérémonie peut dire une forme de dignité. Un menu de ffour peut dire une mémoire familiale, mais aussi une situation sociale. Une photo prise dans un rooftop peut dire un désir de distinction plus qu'un simple plaisir esthétique.

Lire le quotidien de cette manière ne signifie pas soupçonner tout le monde de calcul ou de stratégie. L'anthropologie n'est pas une machine à désenchanter. Elle ne dit pas que tout est faux, que tout est masque, que tout est domination. Elle dit quelque chose de plus intéressant : les êtres humains donnent toujours plus de sens à leurs pratiques qu'ils ne le formulent explicitement. Ils vivent dans des mondes de symboles, d'habitudes, d'attentes, de frontières invisibles. Et la plupart du temps, ils n'ont pas besoin d'en faire la théorie pour les faire vivre.

C'est pourquoi ce livret avancera à partir de scènes concrètes. Il ne commencera pas par des concepts abstraits, mais par des lieux et des moments. La médina. Le café populaire. Le hammam. La plage. Le souk. Le mariage. Les funérailles. Le ffour du Ramadan. Achoura. Le moussem. La soirée mondaine à Casablanca. Le rooftop. Le vernissage. Chacun de ces espaces sera lu comme un petit laboratoire social. Non pour les enfermer dans une explication unique, mais pour montrer ce qu'ils rendent visible dès lors qu'on accepte de ralentir le regard.

Au fond, ce livre repose sur une conviction très simple : une société se comprend parfois mieux à partir de ses gestes que de ses slogans. Ce qu'elle dit d'elle-même compte, bien sûr. Mais ce qu'elle fait, ce qu'elle répète, ce qu'elle valorise sans le formuler, ce qu'elle tolère,

ce qu'elle dissimule, ce qu'elle ritualise, tout cela parle souvent plus fort encore.

Le Maroc invisible du quotidien, c'est donc cela : un Maroc qui n'est pas caché, mais devenu trop familier pour être interrogé. Un Maroc qui se trouve sous nos yeux, dans les scènes les plus communes, et qui attend seulement qu'on le regarde avec un peu plus d'attention, un peu moins d'automatisme, un peu plus de finesse.

Non pour le figer.

Non pour le juger.

Mais pour le lire.

C'est à cette lecture que vous invite ce livret.

Chapitre 2

L'ordinaire comme terrain d'enquête

Nous avons souvent une idée fautive de ce qui mérite d'être étudié. Nous imaginons que seuls les grands événements, les crises, les ruptures historiques, les discours officiels ou les faits spectaculaires permettent de comprendre une société. Nous pensons spontanément que l'important se trouve dans l'exceptionnel. L'anthropologie, elle, prend souvent le chemin inverse. Elle part de l'idée que l'essentiel se cache parfois dans ce qui se répète, dans ce qui paraît banal, dans ce que plus personne ne remarque parce que tout le monde l'a toujours connu.

C'est pour cela que l'ordinaire est un terrain d'enquête si précieux.

L'ordinaire, ce n'est pas ce qui est sans intérêt. C'est ce qui est devenu trop familier pour être interrogé. Une promenade dans une médina. Une attente dans une salle d'attente. Un café pris au coin d'une rue. Une discussion sur un trottoir. Un repas de famille. Une plage un dimanche. Un souk un matin de marché. Un taxi collectif. Une terrasse branchée. Un vernissage. Un ftour. Toutes ces scènes ont un point commun : elles semblent se suffire à elles-mêmes. Elles ne demandent pas d'explication. Elles se donnent comme naturelles. Et c'est précisément pour cette raison qu'elles méritent d'être relues.

Car une société ne se révèle pas seulement dans ce qu'elle proclame. Elle se révèle dans ce qu'elle répète.

Ce qu'elle répète dans ses gestes.

Ce qu'elle répète dans ses manières d'occuper l'espace.

Ce qu'elle répète dans la distribution des rôles.

Ce qu'elle répète dans ses rites, ses attentes, ses réactions, ses habitudes de parole et ses habitudes de silence.

L'ordinaire est donc un formidable laboratoire. Non parce qu'il serait simple, mais parce qu'il concentre une grande quantité de règles vécues sans se présenter comme des règles. Dans la vie quotidienne, les gens ne récitent pas la société : ils la pratiquent. Et cette pratique est souvent plus sincère que les déclarations de principe.

Prenons un exemple élémentaire. Dans une famille, qui se lève pour servir ? Qui décide de l'heure du repas ? Qui occupe le centre de la table ? Qui parle le plus ? Qui coupe la parole ? Qui reste au bord de la conversation ? Ce ne sont pas de petits détails insignifiants. Ce sont des indices. Ils révèlent une distribution du pouvoir, de l'âge, du genre, de l'autorité affective, de l'habitude. Aucun traité n'est nécessaire pour que cette organisation tienne. Elle tient parce qu'elle est incorporée.

De la même manière, dans un lieu public, l'ordinaire montre comment se fabriquent les hiérarchies sans avoir besoin de les afficher. Dans un café populaire, un habitué ne s'assoit pas comme un nouveau venu. Dans un souk, un client expérimenté ne parle pas comme quelqu'un qui découvre les codes. Dans une soirée urbaine, la circulation entre les groupes, les salutations, les proximités disent déjà beaucoup de la place sociale de chacun. L'ordinaire n'est donc jamais vide ; il est saturé de petites informations sur le fonctionnement réel du monde social.

L'un des grands apports de l'anthropologie est justement d'avoir compris que le quotidien n'est pas seulement ce qui reste quand il ne se passe rien. Le quotidien, au contraire, est ce dans quoi une société s'entretient elle-même. C'est là qu'elle se reproduit. Là qu'elle transmet ses normes. Là qu'elle tolère, corrige, récompense, ridiculise ou décourage certains comportements. Les grandes institutions sont

visibles ; le quotidien est plus discret, mais c'est souvent lui qui fait tenir l'ensemble.

Observer l'ordinaire, c'est aussi comprendre qu'une société parle beaucoup à travers ses arrangements. Les règles officielles existent, bien sûr, mais la vie réelle est faite d'ajustements. Entre ce qui devrait être et ce qui se fait réellement, il y a tout un monde. L'ordinaire permet de voir ce monde intermédiaire. Comment les gens négocient avec les normes. Comment ils les appliquent de façon souple ou sélective. Comment ils contournent sans rompre. Comment ils innovent sans toujours le dire. Autrement dit, l'ordinaire montre une société non pas figée dans des principes abstraits, mais en train de bricoler sa cohérence.

C'est particulièrement vrai au Maroc, où plusieurs logiques coexistent souvent dans la même scène. Une pratique peut être à la fois traditionnelle et moderne, religieuse et sociale, collective et individualisée, locale et mondialisée. Un mariage peut faire entrer Instagram dans un rituel ancien. Un rooftop peut afficher des codes globaux tout en fonctionnant selon des réseaux très locaux. Un ftour peut être profondément spirituel et fortement social à la fois. Un moussem peut mêler mémoire tribale, folklore patrimonial, commerce intensif et présence institutionnelle. L'ordinaire, ici, n'est pas pur ; il est composite. Et c'est cette composition qui le rend si révélateur.

Il faut insister sur un point : faire de l'ordinaire un terrain d'enquête ne signifie pas transformer chaque scène de vie en énigme compliquée. Il ne s'agit pas de surinterpréter le moindre geste. Il s'agit plutôt d'apprendre à poser quelques bonnes questions.

Que se passe-t-il vraiment ici ?

Qui fait quoi ?

Qui parle à qui ?

Qui semble à l'aise, qui semble déplacé ?
Qu'est-ce qui paraît évident pour les présents ?
Quelles règles sont visibles, et lesquelles restent implicites ?
Qu'est-ce qui est permis ici et ne le serait pas ailleurs ?
Qu'est-ce que ce lieu ou ce moment apprend à ceux qui y participent ?

Ces questions simples suffisent souvent à ouvrir la profondeur d'une scène.

Une plage, par exemple, cesse d'être seulement une plage dès qu'on se demande comment les familles s'y organisent, comment les corps y sont surveillés ou libérés, comment les classes sociales y coexistent, comment la pudeur y négocie avec le loisir. Un café populaire cesse d'être seulement un café dès qu'on regarde qui y occupe le temps, qui y parle du monde, qui y vient pour ne pas être seul, qui y apprend les nouvelles du quartier. Un vernissage cesse d'être une simple exposition dès qu'on observe la façon dont le goût devient un langage, dont la culture se transforme en légitimité, dont la présence compte parfois autant que les œuvres.

L'ordinaire devient alors lisible comme une archive vivante.

Il enregistre les habitudes d'une époque.
Il conserve des traces du passé.
Il montre les glissements du présent.
Il annonce parfois les changements à venir.

On mesure rarement à quel point les sociétés changent d'abord dans leurs scènes ordinaires. Avant qu'une mutation soit formulée dans un programme politique ou dans une grande théorie, elle apparaît souvent dans les pratiques. Dans la manière dont les jeunes parlent à leurs parents. Dans la façon dont les couples se montrent en public. Dans la transformation des fêtes. Dans le partage des tâches. Dans le

rapport au corps. Dans la composition des tables. Dans les loisirs urbains. Dans les photos qu'on prend et dans celles qu'on publie. L'ordinaire est souvent le premier lieu du changement.

Mais il est aussi le lieu de la résistance. C'est là que des habitudes tiennent. Que des formes anciennes se maintiennent. Que des gestes survivent à des discours qui les disaient dépassés. Une société ne se modernise jamais d'un seul bloc. Elle avance par couches. Elle accumule du nouveau sans effacer complètement l'ancien. L'ordinaire permet justement de voir ces superpositions. Une même personne peut vivre dans plusieurs temporalités sociales à la fois : très moderne dans son travail, très classique dans ses rituels familiaux, très mondialisée dans ses goûts culturels, très locale dans ses réflexes de sociabilité. Le quotidien révèle ces combinaisons mieux que n'importe quel slogan sur "la tradition" ou "la modernité".

Observer l'ordinaire demande cependant une vigilance particulière : ne pas confondre familiarité et transparence. Ce n'est pas parce qu'un lieu nous est proche qu'il nous est intelligible. Bien souvent, la proximité nous aveugle davantage qu'elle ne nous éclaire. Nous voyons, mais nous ne questionnons plus. Nous reconnaissons, donc nous croyons comprendre. Or comprendre exige parfois de faire un pas de côté, même infime. Il faut regarder son propre monde comme s'il était, lui aussi, digne d'étonnement.

C'est ce pas de côté que propose l'anthropologie.

Elle nous invite à considérer la vie ordinaire non comme une zone basse de l'existence sociale, mais comme son espace le plus dense. C'est là que les gens se rencontrent réellement, qu'ils s'ajustent, s'évitent, s'observent, se jugent, s'aident, se hiérarchisent, se transmettent des manières d'être. C'est là que la société cesse d'être une abstraction pour redevenir une pratique incarnée.

Au fond, l'ordinaire est un terrain d'enquête parce qu'il est le lieu où la société cesse de se commenter pour se faire.

Et c'est peut-être là que réside sa plus grande richesse. Les grands discours nous disent ce qu'une société pense vouloir être. L'ordinaire, lui, nous montre ce qu'elle est en train de devenir, ce qu'elle continue de préserver, ce qu'elle tolère encore, ce qu'elle commence à déplacer.

Il faut donc apprendre à prendre le banal au sérieux.

Non pour l'alourdir.

Non pour lui retirer sa simplicité.

Mais pour reconnaître que la simplicité apparente du quotidien est souvent le masque d'une grande épaisseur sociale.

Une porte, une table, une rue, un café, une fête, une attente, une manière d'entrer, une manière de sortir : tout cela peut devenir matière à comprendre. Non parce que tout serait mystérieux, mais parce que rien n'est jamais totalement neutre dans la manière dont les humains vivent ensemble.

C'est à partir de là que notre parcours peut commencer vraiment.

Après avoir appris ce que voit l'anthropologue, il faut maintenant entrer dans les scènes elles-mêmes. Et il n'y a sans doute pas de meilleur point de départ que la médina : ce lieu où l'espace, la mémoire, le commerce, la proximité et les codes sociaux se donnent à voir presque à chaque pas.

Chapitre 3

La médina, texte social à ciel ouvert

La médina est souvent regardée comme un décor avant d'être lue comme une société. On y voit des ruelles, des portes anciennes, des échoppes, des murs usés, des flux de passants, des odeurs, des voix, des couleurs. On la photographie facilement. On la raconte souvent comme un patrimoine. On la vend parfois comme une expérience. Mais pour l'anthropologue, la médina est d'abord autre chose : un texte social à ciel ouvert, un espace où une société a inscrit, pierre après pierre, ses manières d'habiter, de se protéger, d'échanger, de coexister, de se hiérarchiser et de se souvenir.

Ce qui frappe d'abord dans une médina, c'est que l'espace n'y est jamais neutre. Une rue large ou étroite, une impasse, un seuil, une place, une porte entrouverte, une boutique ouverte sur le passage, une circulation dense ou retenue, tout cela dit déjà quelque chose. L'anthropologue sait que l'urbanisme n'est pas seulement une affaire de technique. Il est aussi une manière sociale d'organiser les relations. Dans la médina, la proximité n'est pas accidentelle. Elle fait partie du mode de vie. Les murs rapprochent les corps, les voix se croisent, les activités débordent sur le passage, le regard rencontre sans cesse des signes de présence humaine. On n'y vit pas comme dans un espace pensé d'abord pour l'automobile, la séparation fonctionnelle ou l'anonymat. On y vit dans un monde de voisinage dense, de circulation négociée, d'interdépendance visible.

Une médina apprend d'abord une chose simple : habiter, ce n'est pas seulement occuper un logement, c'est entrer dans un tissu de relations. Le seuil, ici, est capital. Il n'est jamais un simple passage entre le dedans et le dehors. Il marque une frontière souple entre l'intime et le public, entre le domestique et le collectif. Une porte fermée ne signifie pas forcément le retrait absolu, pas plus qu'une

ouverture ne signifie la totale disponibilité. La médina est pleine de ces gradations fines. Elle distribue la visibilité. Elle protège sans isoler complètement. Elle permet le lien sans abolir la réserve. Pour l'anthropologue, cela est essentiel : une société ne découpe jamais l'intimité au hasard.

Les ruelles étroites, elles aussi, parlent. On pourrait les réduire à une forme ancienne d'urbanisme, adaptée au climat ou à l'histoire. C'est vrai, bien sûr. Mais elles disent aussi un rapport social à la circulation. Dans la médina, passer n'est pas toujours un acte purement mécanique. Il faut parfois ralentir, se décaler, laisser traverser, saluer, contourner, négocier la présence des autres. Le mouvement n'y est pas celui d'un individu souverain qui traverse un espace neutre ; il est celui d'un corps inséré dans un monde déjà occupé. La médina enseigne concrètement qu'un espace commun impose une éthique discrète de la cohabitation.

Le commerce, ensuite, y joue un rôle décisif. Mais là encore, il faut dépasser l'évidence. Une boutique dans la médina n'est pas seulement un point de vente. C'est souvent un lieu de parole, de fidélité, de réputation, de repérage mutuel. Le marchand n'est pas uniquement un vendeur ; il est parfois aussi informateur, témoin, figure connue, mémoire vivante du quartier. Certains clients viennent acheter, bien sûr. D'autres viennent parler, prendre des nouvelles, maintenir un lien. Cela ne veut pas dire que l'économie y est pure ou désintéressée. Cela veut dire qu'elle est enchâssée dans le social. L'échange marchand, dans la médina, reste souvent traversé par des relations plus épaisses que la simple transaction.

On comprend alors que la médina n'est pas un marché posé sur une ville. Elle est une ville où le commerce fait partie du langage social. L'ouverture des échoppes, la spécialisation de certaines rues, le rapport entre intérieur et extérieur, la façon d'interpeller ou de laisser

venir, tout cela compose une économie visible, incarnée, sonore. Contrairement aux espaces standardisés de la grande distribution, la médina ne fait pas disparaître la relation derrière le produit. Elle met souvent la relation au premier plan, même lorsqu'elle peut devenir rugueuse, intéressée, théâtrale ou stratégique. L'anthropologue y voit un enseignement majeur : la valeur n'est jamais purement monétaire ; elle est aussi relationnelle.

La médina parle également de mémoire. Pas seulement parce qu'elle est ancienne, mais parce qu'elle continue à faire vivre du passé dans le présent. Certains gestes, certaines manières d'occuper l'espace, certaines logiques de voisinage, certaines hiérarchies d'emplacement ou de métiers, certains rythmes y prolongent des formes anciennes, même lorsqu'elles ont été adaptées. La mémoire n'est pas seulement dans les murs ; elle est dans les usages. Un lieu ne garde pas le passé parce qu'il serait immobile. Il garde le passé parce qu'il continue à le rejouer, partiellement, dans des formes vivantes.

C'est pour cela qu'une médina n'est jamais un musée, même lorsqu'on tente de la patrimonialiser. Un musée expose des traces. Une médina produit encore des pratiques. Elle sent, elle bruite, elle négocie, elle fatigue, elle nourrit, elle dérange parfois, elle attire souvent. Elle n'est pas seulement regardée ; elle est vécue. Et c'est là toute la différence. L'anthropologue se méfie des regards qui fétichisent la médina comme une beauté figée ou, à l'inverse, qui la réduisent à un désordre archaïque. Il sait qu'elle est un monde social complet, avec ses contraintes, ses ressources, ses hiérarchies et ses adaptations.

Il faut aussi observer qui occupe quoi. Une médina n'est pas un espace homogène. Toutes les ruelles n'ont pas la même valeur. Tous les emplacements ne se valent pas. Tous les habitants n'y ont pas la même histoire, le même statut, la même stabilité. Certains y vivent

depuis longtemps ; d'autres n'y font que passer ou y travaillent sans y résider. Certains lieux attirent davantage les visiteurs, d'autres restent plus domestiques, plus retirés, plus marqués par la vie du voisinage. La médina, comme tout espace social, est traversée par des différences. L'anthropologue ne s'arrête pas à l'image globale ; il regarde les nuances, les marges, les centres, les zones de passage et les zones de retrait.

Le rapport au regard y est, lui aussi, très particulier. Dans une médina, on est souvent vu sans être totalement exposé. On appartient à une circulation de regards qui n'est pas toujours anonyme. Cela produit des effets puissants : contrôle diffus, solidarité possible, réputation locale, sentiment d'appartenance, parfois pesanteur. Le voisinage peut protéger, aider, alerter. Il peut aussi surveiller, juger, commenter. Cette ambivalence est capitale. La médina rappelle qu'une société de proximité n'est ni idyllique ni oppressive par essence. Elle est les deux à la fois, selon les moments, les positions et les trajectoires.

Il faut également parler du temps. La médina ne vit pas au même rythme qu'un quartier de bureaux ou qu'un centre commercial contemporain. Le temps y est plus stratifié. Il y a les heures de marché, les heures de retrait, les moments de densité, les pauses, les temporalités religieuses, les routines du voisinage. Le temps y est moins abstrait, plus incarné. Il suit les activités, les métiers, les présences. Pour l'anthropologue, cela compte beaucoup : une société ne se contente pas d'occuper l'espace, elle découpe aussi le temps selon des logiques qui lui sont propres.

La médina est enfin un lieu où se lit très bien la tension entre patrimoine et vie réelle. D'un côté, elle attire parce qu'elle semble porter l'authenticité, l'histoire, le charme de l'ancien. De l'autre, elle reste un espace de vie concret, parfois fragile, souvent traversé par des enjeux de logement, de commerce, de rénovation, de tourisme, de

gentrification, d'usure matérielle. L'anthropologue s'intéresse beaucoup à cette tension, parce qu'elle montre comment une société moderne regarde ses propres formes anciennes : veut-elle les conserver, les embellir, les exploiter, les transformer, les déplacer ? Et que devient une médina quand elle est de plus en plus regardée de l'extérieur comme une image à consommer ?

Cette question est essentielle, surtout au Maroc. Car la médina y concentre beaucoup de projections contradictoires. Pour certains, elle représente l'âme du pays. Pour d'autres, elle symbolise un passé à dépasser. Pour d'autres encore, elle est une ressource touristique, un enjeu de prestige patrimonial, ou simplement un lieu de travail et de survie. L'erreur serait de croire qu'une seule de ces lectures suffit. La médina est forte précisément parce qu'elle accueille plusieurs significations à la fois.

Au fond, ce que révèle la médina, c'est qu'une société ne s'écrit pas seulement dans ses institutions ou ses récits officiels. Elle s'écrit dans ses espaces vécus. Dans la manière dont les murs rapprochent ou séparent. Dans la façon dont les seuils filtrent la présence. Dans la logique des parcours. Dans les voix qui traversent. Dans les petits commerces qui deviennent des points d'ancrage. Dans la mémoire qui persiste non comme nostalgie, mais comme pratique.

Un anthropologue ne voit donc pas seulement, dans la médina, un décor ancien ou un patrimoine charmant. Il voit une grammaire sociale. Un espace qui oblige à vivre avec les autres, à se situer, à reconnaître des codes, à faire avec la densité, à composer avec la proximité, à habiter le temps autrement. Il voit une société écrite dans la pierre, mais continuée dans les gestes.

La médina dit au fond une chose simple : un lieu n'est jamais seulement un lieu. C'est une manière collective d'organiser la vie, le regard, la distance, l'échange et la mémoire.

Et c'est précisément pour cela qu'elle mérite d'être lue comme un texte.

Chapitre 4

Le café populaire, parlement du quotidien

Le café populaire semble d'abord être un lieu simple. Quelques tables, des chaises parfois usées, une télévision allumée sans qu'on sache toujours qui la regarde vraiment, des verres de thé, des cafés serrés, des voix, des silences, des allées et venues, des habitués qui entrent sans hésiter et des inconnus qui cherchent plus discrètement leur place. On pourrait croire qu'il ne s'y passe pas grand-chose. Et pourtant, pour l'anthropologue, il s'y passe presque tout : de la parole, du temps, du statut, de la solitude, de l'information, de la hiérarchie, de l'attente, du commentaire social permanent. Le café populaire n'est pas seulement un commerce. C'est un petit monde politique au sens profond du terme : un lieu où une société se parle, se jauge, s'occupe, se supporte et se raconte.

Pourquoi parler de parlement ? Non parce qu'on y légifère, évidemment, mais parce qu'on y débat du monde à partir du quotidien. Le café populaire est un lieu où les nouvelles circulent avant d'être stabilisées, où les événements sont interprétés à chaud, où la politique, le football, les prix, les injustices, les rumeurs, les décisions administratives, les affaires du quartier et les drames du pays sont mis en mots. On y parle beaucoup, souvent sans mandat, sans expertise certifiée, mais avec une intensité qui en dit long sur le besoin de commenter le réel pour ne pas le subir en silence.

La première chose qu'un anthropologue remarque, c'est que le café populaire est un espace de présence. On n'y va pas uniquement pour boire. On y va pour être là. Cette nuance est décisive. Dans des sociétés où l'espace privé peut être contraint, où le travail n'occupe pas toujours toute la journée, où la rue n'est pas vécue de manière neutre, le café devient un lieu intermédiaire. Ni maison, ni rue pure, ni institution. Un entre-deux. Un refuge léger. Un endroit où l'on peut

exister sans justification complexe. Le simple fait d'être assis là signifie déjà quelque chose : je fais partie du quartier, j'occupe mon temps, je ne suis pas entièrement seul, je reste branché sur le monde.

Cette fonction de présence est particulièrement importante pour comprendre les clientèles du café populaire. On y voit souvent des retraités, des travailleurs entre deux courses, des artisans, des chauffeurs, des employés, des jeunes en attente, des hommes sans emploi stable, des habitués de longue date, parfois des étudiants, parfois des figures locales qui font corps avec le lieu. Chacun n'y vient pas pour la même chose, mais tous y trouvent une forme minimale d'inscription sociale. Le café protège de l'invisibilité.

Il faut alors observer comment on s'y installe. Rien n'est jamais totalement aléatoire. Certaines tables appartiennent presque symboliquement aux habitués. Certains sièges offrent une meilleure vue sur la rue. D'autres permettent d'être à l'écart. Certains s'assoient seuls mais pas n'importe où. D'autres forment des groupes fixes. Cette géographie intérieure dit beaucoup. Elle signale les degrés d'appartenance, les niveaux d'aisance, la place conquise par l'habitude. Dans un café populaire, l'espace est distribué de façon souple mais réelle. L'habitué entre autrement que le visiteur de passage. Il n'a pas besoin de demander le droit d'exister dans le lieu ; il y est déjà reconnu.

Cette reconnaissance passe aussi par le serveur, figure centrale mais souvent sous-estimée. Le serveur connaît les consommations, les dettes informelles, les préférences, les absences, les retours, les affinités, parfois les conflits. Il est à la fois opérateur du service et archiviste discret du quotidien. Son rôle dépasse largement la simple circulation des tasses. Il relie, observe, sait. Il incarne une mémoire pratique du lieu. Dans certains cafés, il connaît mieux l'état social du quartier que beaucoup de responsables officiels.

Le café populaire est également un observatoire privilégié de la parole masculine, du moins dans les contextes où il reste très majoritairement fréquenté par des hommes. Cette donnée n'est pas secondaire. Elle pose une question essentielle : pourquoi ce lieu est-il si souvent masculin ? Est-ce une question d'histoire, de réputation, de sécurité, d'habitude, de partage genré de l'espace public ? La réponse varie selon les villes, les quartiers et les époques, mais l'anthropologue note immédiatement que le café populaire est aussi une scène où se jouent des formes particulières de sociabilité virile : l'occupation du temps, le commentaire du monde, la joute verbale, le silence partagé, l'affirmation de soi, parfois la théâtralisation légère de l'opinion.

Mais attention : cette parole n'est pas homogène. Tous ne parlent pas de la même manière. Il y a ceux qui dominent la conversation, ceux qui plaisantent, ceux qui racontent, ceux qui coupent la parole, ceux qui écoutent longuement avant de lancer une phrase qui fait mouche, ceux qui approuvent sans développer, ceux qui restent au bord. Le café populaire est donc aussi un lieu où l'on apprend que la parole elle-même est hiérarchisée. Il ne suffit pas d'être présent pour peser dans le groupe. Il faut avoir le ton, l'assurance, l'âge, la réputation ou simplement la compétence sociale qui donne de l'autorité aux mots.

L'un des sujets récurrents du café est bien sûr le football, mais là encore il faut voir plus loin que le thème. Parler de football, ce n'est pas seulement commenter un match. C'est affirmer une appartenance, tester une loyauté, jouer une rivalité, partager un langage commun. De la même manière, parler de politique au café n'est pas nécessairement faire de l'analyse institutionnelle ; c'est souvent donner forme à des frustrations, à des espoirs, à des soupçons, à des colères diffuses. Le café populaire recueille la température émotionnelle d'une société bien avant qu'elle n'apparaisse dans les sondages ou les tribunes.

Il faut aussi observer le temps. Au café populaire, le temps ne s'écoule pas comme dans les lieux de consommation rapide. On peut y rester longtemps avec peu. Cette économie du temps est fondamentale. Elle dit que le café n'achète pas seulement une boisson ; il loue une durée sociale. On y attend. On y suspend. On y comble des vides. On y transforme une journée éclatée en séquences supportables. L'anthropologue sait qu'une société se comprend aussi dans la manière dont elle offre, ou non, des lieux où le temps peut être occupé collectivement sans forte dépense.

Cette occupation du temps renvoie directement à des réalités sociales plus larges : chômage, sous-emploi, retraite, travail informel, fragilité des trajectoires. Le café populaire accueille souvent les corps que l'économie ne sait pas absorber pleinement. Il ne résout rien, bien sûr, mais il fournit un cadre. Il donne une forme à l'attente. En ce sens, il est socialement précieux. Il empêche que l'inoccupation soit vécue uniquement comme humiliation privée ; il la transforme en présence collective, en conversation, en habitude partagée.

Le café populaire est aussi un lieu de surveillance douce. On s'y voit, on s'y remarque, on sait qui vient, qui manque, qui semble préoccupé, qui a changé d'habitude. Cette attention peut être solidaire ou pesante. Comme dans beaucoup d'espaces de proximité, elle a deux faces. Elle protège contre l'effacement, mais elle expose aussi au commentaire. Le café, à sa manière, veille sur le quartier tout en le jugeant parfois. Il distribue de la reconnaissance et de la réputation.

Anthropologiquement, il faut enfin prendre au sérieux la modestie matérielle du café populaire. Ce dépouillement apparent n'est pas un vide. Il permet au contraire une densité relationnelle particulière. Peu d'effets de décor, peu de sophistication, mais beaucoup de vie sociale. Là où certains lieux urbains raffinés produisent de la distinction, le

café populaire produit avant tout de l'interconnaissance. Il n'efface pas les différences de statut, loin de là, mais il les rejoue dans un cadre plus brut, plus quotidien, moins policé.

Cela explique sans doute pourquoi le café populaire est si important pour comprendre une société. Il révèle non pas ce qu'elle dit d'elle-même dans ses moments cérémoniels, mais ce qu'elle murmure, répète, improvise et partage dans ses temps bas. Ses colères modestes, ses ironies, ses fidélités, ses petites philosophies, ses façons de tenir ensemble.

Un anthropologue ne voit donc pas seulement, dans le café populaire, des verres, des tables et des discussions. Il voit un lieu où le temps devient social, où la parole sert à exister, où le quartier se commente lui-même, où la solitude s'atténue sans disparaître, où les hiérarchies circulent sans se formaliser, où le monde extérieur est ramené à hauteur d'homme.

Le café populaire dit au fond une chose essentielle : une société ne vit pas seulement par ses institutions officielles. Elle vit aussi dans ses lieux modestes de conversation, là où les gens reprennent le réel avec leurs mots pour le rendre plus habitable.

C'est pour cela qu'il est, au sens le plus concret, un parlement du quotidien.

Chapitre 5

Le hammam, entre corps, pudeur et rite

Le hammam semble n'être qu'un lieu de propreté. On y va pour se laver, se détendre, se purifier, prendre soin de soi. C'est vrai, bien sûr. Mais comme souvent en anthropologie, la vérité fonctionnelle est la plus pauvre si on s'y arrête. Car le hammam n'est jamais seulement un espace d'hygiène. C'est un lieu où une société organise son rapport au corps, à la pudeur, à la proximité, au soin, à la transmission et à la dignité.

Dès l'entrée, le hammam impose une autre relation à soi. On quitte les vêtements ordinaires, on change de régime sensoriel, on entre dans la chaleur, la vapeur, le bruit de l'eau, les gestes répétés, les corps présents sans être totalement livrés au regard. Ce passage est essentiel. Il signifie qu'on ne pénètre pas seulement dans un service ; on entre dans un monde réglé, avec ses codes, ses rythmes, ses seuils implicites.

Pour l'anthropologue, la première question est simple : que devient le corps dans un hammam ? Dans la vie sociale courante, le corps est souvent habillé, tenu, présenté, protégé, discipliné par les usages quotidiens. Au hammam, il change de statut. Il devient plus visible, mais dans un cadre qui ne relève ni de l'exhibition ni de l'indifférence totale. Il est exposé selon des règles de pudeur particulières, des dosages, des habitudes apprises. Le corps n'y est pas rendu public au sens brut ; il est socialement géré. Cette nuance est capitale.

Le hammam montre ainsi qu'une société peut rendre les corps présents sans abolir la pudeur. Celle-ci ne disparaît pas dans la vapeur. Elle se recompose. Elle devient un art des gestes, des positions, des regards évités, des distances maintenues ou momentanément réduites. L'anthropologue observe ici une leçon importante : la pudeur n'est

pas simplement une interdiction. C'est une manière collective d'organiser ce qui peut être montré, entrevu, protégé, effacé, selon les lieux et les circonstances.

Il faut ensuite regarder les gestes du soin. Le savon noir, le gant, l'eau chaude, le rinçage, le repos, le seau, la pierre, les séquences du lavage, rien de tout cela n'est neutre. Ce sont des gestes appris, transmis, répétés, incorporés. Ils constituent une petite culture du corps. On ne se lave pas ici comme dans une douche rapide moderne. On prépare le corps, on le frotte, on le travaille, on l'aide à se délester de ce qui s'y accumule. Le hammam suppose une temporalité spécifique : lente, séquencée, presque ritualisée.

Cette lenteur est anthropologiquement très riche. Dans un monde souvent dominé par l'urgence, le hammam maintient un espace où le corps ne peut pas être réduit à une simple machine d'entretien. Il demande du temps. Il impose un avant, un pendant, un après. Il exige une présence. C'est aussi pour cela qu'il apaise : non seulement parce qu'il nettoie, mais parce qu'il retire un instant le corps du rythme ordinaire pour le replacer dans un ordre plus lent, plus enveloppant, plus collectif.

Le hammam est aussi un lieu de transmission. On n'y entre pas toujours en sachant naturellement quoi faire. Il faut apprendre comment se comporter, quoi apporter, comment se placer, quand avancer, quand attendre, comment laver, comment aider, comment demander. Cet apprentissage peut venir d'une mère, d'une sœur, d'une tante, d'une amie, d'un proche, d'un habitué. C'est là un trait essentiel : les sociétés se reproduisent souvent à travers de tels apprentissages pratiques, sans théorie explicite, par imitation, correction, accompagnement.

Dans bien des contextes, le hammam a longtemps été, pour les femmes en particulier, un espace bien plus large que l'hygiène. Un lieu de sociabilité, de confiance, de circulation de nouvelles, de préparation à certains passages de vie, parfois même d'observation mutuelle et de formation implicite aux normes du soin, de la tenue, de la féminité, de la respectabilité. Chez les hommes aussi, bien sûr, le hammam possède des codes, des habitudes, des hiérarchies propres, mais souvent selon des registres différents. L'anthropologue ne généralise pas hâtivement ; il observe comment les formes du collectif varient selon les milieux, les générations et les usages.

Le hammam parle également de classe sociale, même lorsqu'il semble égaliser les corps. Tous les hammams ne se valent pas. Le quartier, le prix, l'état du lieu, la fréquentation, le niveau de confort, les services associés, tout cela introduit des distinctions. Même dans un espace où les corps apparaissent dépouillés de leurs ornements habituels, les différences sociales ne s'effacent pas complètement. Elles se déplacent : dans les accessoires apportés, dans les habitudes, dans la façon d'occuper le temps, dans la familiarité avec certains codes. L'anthropologie aime précisément ces lieux où l'égalité apparente coexiste avec la persistance de marqueurs sociaux.

Il faut aussi observer la cohabitation sensorielle. Le hammam n'est pas seulement vu ; il est senti, entendu, éprouvé. La chaleur, la vapeur, les odeurs, les bruits d'eau, les voix plus ou moins étouffées, les rythmes de circulation d'une salle à l'autre composent un univers total. C'est important, car l'anthropologie ne s'intéresse pas uniquement aux idées ou aux institutions. Elle prend au sérieux la manière dont une société éduque les sens. Le hammam est un bon exemple de cette pédagogie sensible : on y apprend une façon particulière d'habiter la chaleur, la proximité, le temps et le contact.

Le rapport au collectif y est très instructif. Dans une salle de hammam, on n'est jamais totalement seul. Même lorsqu'on vient pour soi, on est pris dans une ambiance commune. Les rythmes des autres comptent. Les places comptent. Les attentes comptent. Le corps individuel se trouve inscrit dans une configuration collective. C'est une expérience importante, surtout dans des sociétés où l'individualisation progresse mais ne dissout pas entièrement les formes du partage. Le hammam rappelle que prendre soin de soi peut encore passer par un espace commun.

Il faut enfin prendre au sérieux la dimension de purification. Même lorsqu'elle n'est pas explicitement formulée de façon religieuse, elle est là, diffuse, profonde. Sortir du hammam, ce n'est pas seulement être propre ; c'est souvent se sentir allégé, remis en ordre, réaccordé. Le corps semble revenir à une forme de netteté morale autant que physique. L'anthropologue note ici que beaucoup de pratiques matérielles portent une signification plus large que leur fonction immédiate. Le propre et le sale, dans toutes les sociétés, ne sont jamais seulement des catégories techniques ; ils touchent aussi à la dignité, à la convenance, à l'ordre symbolique du monde.

Le hammam révèle donc beaucoup plus qu'il n'y paraît. Il révèle comment une société pense le corps sans toujours le théoriser. Comment elle combine visibilité et pudeur. Comment elle transmet des gestes. Comment elle organise la lenteur. Comment elle fait du soin une pratique culturelle et non un simple réflexe sanitaire. Comment elle préserve, dans un monde moderne, un lieu où l'intime se traite encore dans une certaine forme de collectif.

Un anthropologue ne voit donc pas seulement, dans le hammam, de la vapeur, des bassines, du savon noir et des murs chauds. Il voit une petite civilisation du corps. Une manière de dire que le soin n'est pas uniquement individuel, que la propreté n'est pas qu'une affaire

d'hygiène, que la pudeur ne se réduit pas à cacher, et que le corps, même dans sa nudité partielle, reste entouré de codes, de respect et de sens.

Le hammam dit au fond une chose essentielle : une société se révèle aussi dans la façon dont elle lave, protège, expose et réconcilie les corps.

Chapitre 6

La plage, théâtre du corps public

La plage donne souvent l'illusion de la simplicité. On y va pour respirer, marcher, se baigner, jouer, pique-niquer, bronzer parfois, regarder la mer, faire sortir les enfants, tuer le temps ou retrouver un peu d'air dans la chaleur. À première vue, c'est un lieu de détente. Et pourtant, pour l'anthropologue, la plage est tout sauf un espace neutre. Elle est un théâtre du corps public, un endroit où une société expose, sans toujours le dire, ses rapports à la pudeur, à la liberté, à la famille, à la classe, à la cohabitation et au regard des autres.

La première chose à comprendre, c'est que la plage n'est pas seulement un paysage. C'est un espace social intensément codé. Même lorsqu'elle semble ouverte à tous, elle n'est jamais réellement indifférenciée. Les corps n'y apparaissent pas de la même façon, les usages n'y sont pas homogènes, les présences n'y ont pas le même degré d'aisance. La plage est un lieu où une société se teste elle-même : jusqu'où peut-on se montrer ? comment s'y tient-on ? avec qui ? dans quelle tenue ? dans quelle attitude ? Ce qui semble détendu reste souvent réglé par des normes implicites.

L'anthropologue commence donc par regarder le corps. Non pas comme réalité biologique, mais comme objet social. Car à la plage, le corps devient plus visible qu'ailleurs. Il est découvert, mobile, observé, parfois exhibé, parfois protégé. C'est précisément cette visibilité qui rend la plage si révélatrice. Dans une société traversée par plusieurs normes à la fois, la plage devient un espace de négociation permanente. Certains s'y sentent libres, d'autres s'y sentent exposés. Certains s'y montrent avec assurance, d'autres restent en retrait, habillés plus longtemps, au bord de l'eau ou loin d'elle. Le simple fait d'entrer dans la mer, de s'asseoir sur le sable ou de circuler parmi les autres n'a pas partout la même signification.

La plage montre ainsi que la liberté corporelle n'est jamais pure. Elle est toujours encadrée par des regards. On croit souvent qu'aller à la plage, c'est sortir des contraintes. En réalité, c'est souvent les déplacer. On ne quitte pas la norme ; on change de norme. Ce qui compte ici, ce n'est pas seulement ce que les corps font, mais ce que les autres en lisent. Un maillot, une posture, une façon de marcher, une manière de jouer ou de se couvrir sont interprétés. Et cette interprétation est socialement variable. Elle dépend du lieu, de l'âge, du genre, du milieu social, de la région, du moment de la journée, de la densité de la foule.

La plage est aussi un lieu privilégié pour observer la famille en situation. Qui installe les affaires ? Qui garde les sacs ? Qui surveille les enfants ? Qui entre dans l'eau avec eux ? Qui reste au bord ? Qui prend des décisions sans les annoncer ? Qui mange en premier ? Qui s'autorise à se reposer vraiment ? Une sortie à la plage semble légère, mais elle révèle souvent une micro-organisation domestique très structurée. Les rôles y sont rarement distribués au hasard. Les hiérarchies familiales, les habitudes de genre, les logiques d'attention et de fatigue s'y donnent à voir sans grand discours.

C'est aussi un lieu où les classes sociales deviennent particulièrement visibles. Non parce qu'il existerait une seule plage par classe, mais parce que même sur un même rivage, les écarts apparaissent dans les objets, les équipements, les tenues, les véhicules, les consommations, la manière d'occuper l'espace, le rapport au confort ou au simple droit d'être là. Certaines familles arrivent avec un attirail complet, des parasols, des glacières, des sièges, des serviettes bien installées ; d'autres s'installent plus sobrement, plus brièvement, plus près du passage. Certains vivent la plage comme un prolongement naturel du loisir ; d'autres comme une exception, une sortie méritée, parfois fatigante, parfois soigneusement préparée. L'anthropologue ne

moralise pas ces différences, mais il les lit comme des indices de la manière dont une société transporte ses hiérarchies jusque dans ses moments supposés égalitaires.

La plage est également un observatoire remarquable de l'occupation de l'espace. Le sable paraît commun, mais il se segmente rapidement en micro-territoires. Les familles délimitent leur périmètre. Les groupes de jeunes se regroupent selon leurs propres logiques. Les enfants circulent plus librement. Les vendeurs suivent des trajectoires précises. Certains recherchent la proximité de l'eau ; d'autres préfèrent la distance, l'ombre relative, le bord, la sécurité, le calme. Chacun tente, même de façon minuscule, d'inventer un petit monde dans le monde commun. Cette appropriation provisoire de l'espace dit beaucoup sur la manière dont les humains cherchent à rendre habitable un lieu partagé.

Il faut aussi observer la cohabitation. Peu d'espaces populaires rassemblent de manière aussi dense des usages aussi différents. Il y a ceux qui viennent nager, ceux qui viennent montrer, ceux qui viennent contempler, ceux qui viennent manger, ceux qui viennent vendre, ceux qui viennent jouer, ceux qui viennent simplement être là. Le repos des uns rencontre le bruit des autres. L'intimité rêvée se frotte à la promiscuité réelle. La plage devient alors un laboratoire de tolérance, d'agacement, d'ajustement. Une société se lit très bien dans la manière dont elle accepte ou non ces frictions.

La question du regard y est centrale. À la plage, on regarde beaucoup. On regarde la mer, bien sûr, mais on regarde aussi les autres. Le regard peut être curieux, discret, jugeant, admiratif, inquiet, protecteur, envieux, pesant. Il circule en permanence. Pour l'anthropologue, ce point est fondamental : la plage n'est pas seulement le lieu du corps visible, c'est le lieu du corps regardé. Et dans bien des sociétés, être regardé n'est pas une expérience neutre.

Cela produit de la gêne, de la mise en scène, de l'ajustement, de l'évitement, parfois de l'assurance conquise.

Il faut aussi prendre au sérieux la modernité conflictuelle de la plage. Elle est souvent perçue comme un espace moderne, ouvert, universel, presque international. Mais cette modernité n'efface pas les particularismes culturels ; elle les met à l'épreuve. Une plage marocaine n'est pas seulement une mer bordée de sable. C'est un lieu où se rencontrent des façons différentes de vivre la pudeur, la mixité, les loisirs, la famille, l'exposition de soi, les influences mondialisées et les résistances locales. On y voit cohabiter plusieurs régimes du corps dans un même espace. C'est précisément ce qui la rend si riche à lire.

La plage dit aussi quelque chose de très fort sur le désir de liberté. Beaucoup y viennent chercher une respiration. Une pause hors des contraintes ordinaires. Une sensation d'ouverture. Un droit provisoire à être moins serré par les obligations du quotidien. Mais cette liberté reste souvent relative. Elle dépend des moyens, du lieu choisi, du type de public présent, du regard social, de la sécurité ressentie, du genre. L'anthropologue comprend alors qu'un lieu de détente n'est jamais seulement une échappée ; il est aussi un test social de ce qu'une société autorise comme relâchement.

Enfin, la plage est un miroir puissant du rapport d'une société à la nature. Non pas la nature abstraite des discours écologiques, mais la nature vécue : la mer comme horizon, comme fraîcheur, comme décor, comme bien commun, comme ressource symbolique. On ne se rapporte pas partout à la mer de la même manière. Certains l'habitent avec familiarité, d'autres avec respect, d'autres avec crainte, d'autres encore comme un simple fond de sortie familiale. Là encore, rien n'est neutre. Ce que les humains font d'un rivage en dit long sur eux.

Un anthropologue ne voit donc pas seulement, sur la plage, du sable, des serviettes, des familles et des enfants. Il voit une société en train de négocier publiquement ses rapports au corps, à la pudeur, à la liberté, à l'espace commun et au regard des autres. Il voit une scène où l'ordinaire des vacances, du dimanche ou de l'été devient un révélateur des normes profondes.

La plage dit au fond une chose essentielle : même face à la mer, une société ne cesse pas d'être elle-même. Elle se détend, elle se disperse, elle joue, elle se montre, mais elle continue de distribuer des places, des regards, des limites et des permissions.

C'est pour cela que la plage est bien plus qu'un lieu de loisir. C'est un théâtre du corps public.

Chapitre 7

Le souk, économie vivante et intelligence sociale

Le souk paraît d'abord n'être qu'un marché. On y va pour acheter, vendre, comparer, circuler, s'approvisionner, regarder, parfois simplement passer. Il y a les étals, les voix, les odeurs, les prix affichés ou non, les sacs, les balances, les allées chargées, la poussière parfois, la fatigue des corps, la vigueur des appels, la rumeur constante du commerce. Mais comme toujours, l'évidence est insuffisante. Car le souk n'est jamais seulement un lieu d'échange marchand. C'est une école de la relation, un théâtre de la parole, un laboratoire de la confiance et de la méfiance, une cartographie très fine des hiérarchies et des compétences sociales.

L'anthropologue commence par une question simple : qu'échange-t-on vraiment dans un souk ? Bien sûr, on y échange des produits, de l'argent, des quantités, des services. Mais on y échange aussi des signes, des positions, des preuves d'expérience, des formes de respect, des manières d'être. Le prix lui-même n'est pas toujours une donnée fixe : il peut être l'ouverture d'une conversation, le début d'un duel léger, la mesure d'un rapport de force, ou la traduction d'une fidélité. Dans le souk, acheter n'est pas toujours un acte froid. C'est souvent une interaction chargée de codes.

Cela apparaît immédiatement dans le marchandage. Vu de loin, il peut sembler n'être qu'une négociation sur le prix. En réalité, il est bien plus que cela. Il met à l'épreuve deux intelligences sociales. Le vendeur teste le client : connaît-il les usages ? sait-il lire le jeu ? est-il pressé ? hésitant ? trop sûr de lui ? Le client, lui, observe le vendeur : surjoue-t-il ? se ferme-t-il ? plaisante-t-il ? laisse-t-il une marge ? Le marchandage n'est donc pas seulement une technique économique. C'est une forme sociale de confrontation réglée, où chacun défend sa

position sans nécessairement vouloir humilier l'autre. C'est un jeu sérieux, mais un jeu quand même.

Dans ce théâtre léger, la parole est capitale. Au souk, parler ne vient pas après l'échange ; c'est souvent une partie de l'échange lui-même. On interpelle, on rassure, on jure sur la qualité, on dramatise la rareté, on évoque la fidélité, on flatte, on compare, on rit, on proteste. La parole sert à vendre, mais elle sert aussi à créer un climat, à installer une relation, à maintenir une possibilité de retour. L'anthropologue sait qu'une économie où la parole reste centrale n'est jamais purement économique. Elle est enchâssée dans une culture de la relation. Le produit ne circule pas seul ; il circule avec une scène.

Le souk est donc une école de l'intelligence sociale. On y apprend à lire les intentions, à décoder les exagérations rituelles, à sentir quand insister et quand céder, à distinguer la méfiance utile de la méfiance excessive. Cette compétence ne s'enseigne pas toujours par des règles explicites. Elle s'acquiert par fréquentation, par observation, par imitation, par petites humiliations parfois, par expérience répétée. Un habitué ne circule pas dans le souk comme un novice. Il sait où regarder, à qui parler, quand se taire, comment poser une question sans montrer trop vite son besoin. Le souk récompense ceux qui ont appris son langage.

Il faut aussi observer l'espace. Tous les emplacements n'y ont pas la même valeur. Il y a les passages forts, les marges, les zones spécialisées, les coins mieux protégés, les lieux plus visibles, les emplacements hérités ou disputés. Où l'on vend dit déjà quelque chose du produit, du statut, de l'ancienneté ou de la chance. Même dans ce qui semble désordonné, il existe une géographie sociale précise. Le souk n'est pas un chaos. C'est un ordre vivant, plus implicite que planifié, plus négocié qu'écrit, mais bel et bien réel.

Cette géographie se double d'une hiérarchie des acteurs. Tous les vendeurs n'occupent pas la même place symbolique. Il y a les anciens, les petits commerçants, les figures connues, les spécialistes, les vendeurs de passage, les grossistes, les saisonniers, les intermédiaires. De même, tous les clients n'arrivent pas avec la même légitimité. Celui qui achète en quantité, celui qui connaît les prix, celui qui revient chaque semaine, celui qui demande à crédit, celui qui hésite, celui qui se fait accompagner : chacun est immédiatement situé. Le souk voit vite. Il classe sans formulaire. Il reconnaît des manières d'être.

Il faut prendre au sérieux la confiance, sans pour autant idéaliser le lieu. Le souk n'est ni un paradis de solidarité, ni une jungle cynique. Il est justement fascinant parce qu'il combine confiance et vigilance. On peut être fidèle à un vendeur tout en continuant à négocier fermement. On peut sourire et se méfier. On peut revenir pendant des années chez quelqu'un sans lui abandonner toute prudence. Cette ambiguïté est très précieuse pour l'anthropologue, car elle montre que les relations humaines réelles ne sont presque jamais pures. Elles tiennent par des équilibres, des ajustements, des mémoires, des calculs adoucis par l'habitude.

Le souk dit aussi beaucoup sur le temps. Il ne vit pas selon une abstraction uniforme. Il a ses jours pleins, ses heures vives, ses saisons, ses rythmes religieux, agricoles, familiaux. Certains produits apparaissent avec certaines périodes, certaines foules avec certains moments, certaines intensités avec certaines urgences du calendrier. L'économie du souk est donc branchée sur une temporalité sociale. Elle ne se contente pas de répondre à la demande ; elle épouse les cycles de la vie collective. L'anthropologue y voit un point essentiel : une société ne vend et n'achète pas hors sol. Elle relie le commerce au temps vécu.

Le souk est également un grand révélateur de la dignité sociale. Acheter n'est pas toujours un acte neutre. Selon les situations, il peut y avoir de la gêne, de la fierté, de la retenue, du calcul, de la honte à demander trop, du souci de ne pas paraître démunis, ou au contraire la volonté de montrer qu'on sait négocier. Le vendeur, lui aussi, protège sa dignité. Il ne peut pas toujours céder sans perdre la face. Il ne peut pas toujours admettre la faiblesse de sa marge. Il défend parfois moins un prix qu'une position. Le souk rappelle donc qu'une économie vivante n'est jamais uniquement une affaire de chiffres. Elle engage des personnes qui veulent rester respectables.

Il faut aussi parler de la mémoire. Certains étals, certaines façons de présenter la marchandise, certaines routines, certains gestes de coupe, de pesée, d'emballage, certaines formules de vente se transmettent. Le souk conserve des savoir-faire. Il porte une culture économique. Ce n'est pas seulement un lieu où l'on gagne sa vie ; c'est souvent un espace où se reproduisent des manières d'exercer un métier, d'occuper une place, de parler au client, de tenir un rythme. Là encore, la mémoire ne vit pas comme archive morte. Elle passe dans les gestes.

Le souk révèle aussi une tension constante entre nécessité et spectacle. D'un côté, il faut vendre, acheter, survivre, compter, transporter. De l'autre, il y a une dimension de mise en scène : l'abondance affichée, la couleur, la voix, le jeu verbal, parfois même la manière de disposer les produits ou de faire sentir leur fraîcheur. On ne convainc pas seulement par la qualité ; on convainc par la façon de la rendre visible. Le souk est une scène parce que le commerce y a besoin de capturer l'attention. Cette théâtralité n'est pas un supplément. Elle fait partie de l'économie elle-même.

Au fond, le souk est un lieu où une société apparaît sans beaucoup de filtres. On y voit ses ruses, ses politesses, ses duretés, ses fidélités, ses

hiérarchies, ses improvisations, ses écarts de compétence, son sens pratique. Là où les espaces plus standardisés cherchent à effacer les frottements humains, le souk les expose. Il laisse voir la transaction comme relation. Et cette relation, même tendue, même intéressée, reste profondément sociale.

Un anthropologue ne voit donc pas seulement, dans le souk, des légumes, des tissus, des étals, des voix et des prix. Il voit une forme de civilisation économique. Une manière d'articuler la valeur, la parole, la réputation, le temps et la dignité. Il voit une intelligence collective qui ne passe pas par les institutions savantes mais par les usages, les réflexes, les négociations, les fidélités.

Le souk dit au fond une chose essentielle : une société se comprend souvent mieux dans la manière dont elle échange que dans la manière dont elle se décrit.

C'est pour cela qu'il est bien plus qu'un marché.

C'est une économie vivante, c'est-à-dire une économie traversée par les humains.

Chapitre 8

Le mariage marocain, quand la société se met en scène

Le mariage marocain est l'un des meilleurs terrains d'observation anthropologique, parce qu'il concentre en quelques heures, parfois en quelques jours, une quantité exceptionnelle de significations sociales. À première vue, il s'agit d'une fête. Deux personnes s'unissent, les familles se réunissent, la musique accompagne les entrées, les tenues se succèdent, les invités mangent, regardent, commentent, bénissent. Mais cette lecture reste trop pauvre. Car le mariage n'est jamais seulement une célébration privée. Il est aussi une grande scène publique où une société se donne à voir, se raconte et se juge.

La première chose qu'un anthropologue remarque, c'est que dans un mariage, les mariés ne sont jamais seuls au centre. Bien sûr, ils occupent la place visible, ils sont mis en lumière, portés, photographiés, habillés selon des codes précis. Mais autour d'eux se déploie une autre réalité : celle des familles. Qui accueille ? Qui reçoit ? Qui finance ? Qui circule entre les tables comme figure d'autorité ? Qui prend en charge l'organisation ? Qui représente la lignée, le nom, la dignité du groupe ? Très vite, on comprend que le mariage ne raconte pas seulement un couple. Il raconte une parenté en mouvement.

Le mariage est en ce sens une scène de représentation familiale. Ce n'est pas seulement une réunion ; c'est une apparition. Une famille se montre à une autre, et souvent au-delà, à un cercle plus large d'amis, de voisins, de collègues, de connaissances. Elle se montre sous son meilleur jour, ou du moins sous le jour qu'elle juge digne. Les vêtements, la décoration, la qualité de l'accueil, la musique, la mise en place, la générosité apparente ou réelle, tout cela participe d'une même logique : affirmer une présence sociale honorable. Le mariage est donc aussi une épreuve de respectabilité.

C'est pourquoi la question de la mise en scène y est si importante. Rien n'est laissé totalement au hasard, même lorsque l'ensemble donne une impression de fluidité. Les entrées, les changements de tenues, l'ordre des séquences, le décor, les lumières, les plateaux, les photos, la musique, les moments de visibilité forte et ceux de transition : tout cela compose un récit social. Le mariage ne se contente pas d'avoir lieu. Il doit être vu comme mariage. Il doit produire de l'événement. L'anthropologue sait qu'un rite n'existe pleinement que lorsqu'il réussit à manifester publiquement qu'il est en train de se produire.

Cette mise en scène ne relève pas seulement du goût ou du plaisir. Elle touche à la dignité. Dans bien des contextes marocains, "bien faire un mariage" ne signifie pas seulement offrir quelque chose de beau. Cela signifie aussi ne pas manquer à certaines attentes collectives. Ne pas décevoir. Ne pas exposer sa famille à la gêne ou à la comparaison défavorable. Ne pas sembler avoir négligé un moment considéré comme majeur. Le mariage est alors pris dans une tension très forte entre joie, devoir et pression sociale. L'anthropologue ne réduit pas cela à de la vanité ; il y voit une logique plus profonde de l'honneur et de la face.

Le mariage marocain est aussi un observatoire privilégié des rapports entre tradition et modernité. Peu de scènes montrent aussi clairement comment une société combine des formes héritées et des désirs contemporains. L'amariya, la negafa, les tenues successives, certaines musiques, certains gestes de présentation ou de bénédiction peuvent coexister avec des décors inspirés des tendances internationales, une scénographie pensée pour les images numériques, un rythme plus rapide, des choix esthétiques mondialisés, des playlists hybrides, des logiques de prestation presque industrielles. Rien n'illustre mieux

qu'un mariage cette vérité anthropologique : le moderne n'efface pas forcément l'ancien ; il le reconditionne.

Mais cette cohabitation n'est pas toujours paisible. Elle produit souvent des arbitrages. Jusqu'où moderniser sans dénaturer ? Que garder pour honorer les anciens ? Que simplifier pour éviter la lourdeur ? Que montrer pour paraître à la hauteur de son époque ? Le mariage devient alors un espace où les familles négocient avec plusieurs temps sociaux à la fois. Ce qui se joue n'est pas anecdotique : c'est la définition même de ce qu'est un mariage "réussi", "beau", "digne", "moderne mais pas trop", ou au contraire "resté fidèle". Derrière l'esthétique, il y a une lutte douce sur les normes.

Le corps, lui aussi, occupe une place centrale. Le corps de la mariée est particulièrement travaillé, regardé, préparé, mis en valeur, transformé par la tenue, la coiffure, les bijoux, la lumière, les déplacements rituels. Cela ne signifie pas seulement beauté. Cela signifie visibilité légitime. Le corps de la mariée porte une partie de l'honneur de la soirée. Il doit rayonner, tenir, représenter. Le corps du marié, bien que moins chargé symboliquement dans certaines configurations, n'est pas absent de cette logique : il doit lui aussi afficher tenue, stabilité, présence, maîtrise. Le mariage révèle ainsi les attentes asymétriques qu'une société place sur les femmes et sur les hommes lorsqu'ils accèdent à ce statut.

Il faut également regarder les invités. Ils ne sont pas un simple décor humain. Leur présence valide l'événement. Qui est venu ? Qui n'est pas venu ? Qui a été placé où ? Qui est salué avec chaleur ? Qui semble périphérique ? Qui reste jusqu'au bout ? Qui part tôt ? Dans beaucoup de sociétés, et au Maroc de façon particulièrement lisible, le mariage est aussi une carte relationnelle. Il rend visibles les alliances, les proximités, les distances, les fidélités, les obligations tenues ou

non. Un mariage est donc à la fois un rite de passage et un bilan discret des réseaux sociaux d'une famille.

La question de la dépense mérite une attention particulière. On parle souvent du coût des mariages avec inquiétude, ironie ou lassitude. Mais il faut dépasser l'argument comptable. Dépenser dans un mariage, ce n'est pas seulement payer des prestations. C'est parler socialement par l'intermédiaire de la dépense. Offrir une abondance relative, soigner les détails, multiplier les signes de générosité, c'est montrer qu'on honore l'événement. Même lorsque cette dépense est lourde, voire excessive au regard des moyens, elle garde une force symbolique. Elle dit : ce moment mérite qu'on se dépasse. L'anthropologue n'idéalise pas cette logique, mais il la lit pour ce qu'elle est : une économie morale de l'honneur.

Le mariage dit aussi beaucoup sur la distribution des rôles. Qui travaille réellement pendant la fête ? Qui semble simplement rayonner ? Qui court ? Qui gère les imprévus ? Qui reste à l'arrière-plan tout en tenant l'ensemble ? Très souvent, derrière la splendeur apparente de la cérémonie se trouve un travail invisible, souvent féminin, souvent familial, parfois professionnalisé mais jamais entièrement effacé. L'anthropologue sait que les rituels les plus brillants sont souvent portés par des efforts discrets. Observer cela, c'est déjà lire une société.

Il faut encore considérer le mariage comme un rite de passage. Deux personnes changent de statut, bien sûr, mais pas seulement elles. Les familles aussi. Des rapports se reconfigurent, des attentes apparaissent, des alliances se renforcent, des récits commencent à se projeter. Le mariage ne se limite pas à la soirée ; il déborde sur l'après. Il redistribue les places, il ouvre une nouvelle temporalité, il institue quelque chose. C'est cela, au fond, qu'accomplit un rite : il

rend publiquement visible une transformation sociale et lui donne une forme reconnue.

Le mariage marocain est enfin un lieu où une société révèle sa capacité à se magnifier. Non pas au sens superficiel de l'ornement, mais au sens anthropologique d'une mise en grandeur de ce qu'elle considère important : la famille, le passage, la mémoire, le groupe, la visibilité, la bénédiction, la continuité. Même lorsque les formes changent, même lorsque certaines séquences se simplifient, même lorsque les goûts évoluent, cette ambition demeure. Un mariage n'est pas un simple événement logistique ; c'est un moment où le collectif affirme qu'une union mérite davantage qu'un enregistrement administratif. Elle mérite une forme.

Un anthropologue ne voit donc pas seulement, dans un mariage marocain, des caftans, de la musique, des plateaux et des photos. Il voit une société qui se met en scène pour mieux consacrer un passage. Il voit de l'honneur, de la pression, du prestige, de la tendresse, du calcul, de la mémoire, de la comparaison, de la générosité, de la fatigue aussi. Il voit un pays qui, à travers ses fêtes, dit ce qu'il considère encore comme suffisamment important pour être ritualisé.

Le mariage marocain dit au fond une chose essentielle : une société se révèle dans la manière dont elle célèbre ce qui la prolonge.

Chapitre 9

Les funérailles, l'organisation sociale du deuil

Les funérailles au Maroc révèlent l'autre face du mariage. Là où le mariage expose la fête, la visibilité, l'alliance et la projection vers l'avenir, les funérailles mettent en jeu la perte, la pudeur, la solidarité, la foi et la manière dont une société tient debout quand l'un des siens disparaît. À première vue, tout semble simple : quelqu'un meurt, on se rassemble, on enterre, on prie, on présente ses condoléances. Mais cette simplicité apparente masque une réalité beaucoup plus dense. Car les funérailles ne répondent pas seulement à la mort. Elles répondent au désordre que la mort provoque parmi les vivants.

La première chose frappante, c'est la rapidité de la mobilisation. Au Maroc, dans de nombreux contextes, tout s'accélère après un décès. Il faut prévenir, organiser, préparer, accompagner, accueillir, prier, enterrer. Cette rapidité n'est pas qu'une contrainte pratique ou religieuse. Elle dit quelque chose de profond sur le rapport collectif à la mort : face à l'irréparable, la société ne laisse pas le vide s'installer seul. Elle se met en mouvement. Elle transforme immédiatement le choc en série de gestes, de présences, de responsabilités. Cette capacité à agir vite est anthropologiquement décisive. Elle montre que le deuil, avant d'être une intériorité, devient une affaire de communauté.

Car la mort, au Maroc, n'est pas seulement privée. Elle est très souvent prise en charge socialement. La famille proche est au centre, bien sûr, mais très vite le cercle s'élargit : voisins, amis, collègues, membres du quartier, proches plus ou moins éloignés, connaissances, parfois simples relations d'interconnaissance. Ce déploiement dit quelque chose d'essentiel : une société se révèle dans la manière dont elle entoure ceux qui vacillent. Qui vient ? Qui reste ? Qui s'occupe des détails matériels ? Qui prend en charge ce que les proches ne

peuvent plus porter sur le moment ? L'anthropologue voit là non un folklore du deuil, mais une structure morale de la solidarité.

Il faut ensuite observer la distribution des rôles. Personne n'a besoin, en général, d'un mode d'emploi explicite pour comprendre ce qu'il convient de faire. Certains annoncent la nouvelle, d'autres prennent les appels, d'autres organisent les déplacements, d'autres accueillent les visiteurs, d'autres s'occupent des nécessités pratiques, d'autres prient, d'autres restent près des plus touchés sans parler inutilement. Cette organisation n'est pas toujours formalisée, mais elle existe. Elle est intériorisée. C'est là l'un des signes les plus forts d'une culture : savoir quoi faire dans les moments de rupture sans avoir besoin de tout verbaliser.

Les funérailles montrent également une grande attention à la dignité. La douleur peut être immense, mais elle est encadrée par des formes. Les visages sont graves, les gestes mesurés, les paroles retenues, les excès émotionnels souvent contenus par le cadre rituel. Cela ne veut pas dire que l'émotion est absente. Cela veut dire qu'elle est socialement tenue. L'anthropologue note ici une distinction essentielle : une société ne nie pas la souffrance en la codifiant ; elle tente de la rendre partageable sans qu'elle détruise totalement l'ordre collectif. Le rituel sert précisément à cela : permettre à la peine d'exister sans qu'elle emporte tout.

La parole y joue un rôle très particulier. On ne parle pas n'importe comment face au deuil. Les formules de condoléances reviennent, brèves, sobres, presque toujours codées. Leur répétition n'est pas pauvreté du langage ; elle est au contraire l'une des manières par lesquelles une société reconnaît qu'aucun mot improvisé ne saurait vraiment "réparer". Il faut alors des paroles justes parce qu'elles sont connues, partagées, immédiatement compréhensibles. La formule

rituelle remplace l'explication impossible. Elle ne supprime pas la peine ; elle crée un cadre pour l'approcher.

Il faut aussi prendre au sérieux le rapport au corps du défunt. Les gestes qui entourent le lavage, l'enveloppement, le port du corps, l'enterrement relèvent à la fois du respect, de la foi et de l'égalité devant la mort. Dans ces moments, le corps n'est plus celui du statut social affiché, du métier, de la réussite ou du prestige. Il revient à une simplicité radicale. C'est l'une des grandes leçons anthropologiques des funérailles : la mort a cette puissance de réduire brutalement beaucoup de différences ordinaires, même si elle ne les efface pas entièrement dans le traitement social qui l'entoure.

Car les funérailles révèlent aussi des écarts sociaux. Tous les décès ne mobilisent pas de la même manière. La taille de l'assistance, la durée des visites, la notoriété du défunt, la qualité de l'accueil des proches, les conditions de prise en charge peuvent varier. Là encore, l'anthropologie ne moralise pas, mais observe : même dans un rituel qui semble égaliser les existences, la société continue de projeter ses hiérarchies. Le nombre de personnes présentes, la diversité des profils venus rendre hommage, le type de mémoire évoquée, tout cela devient, en creux, une mesure de la place sociale occupée par le défunt.

Le temps du deuil ne s'arrête pas à l'enterrement. Il y a l'après : les visites, les prières, les jours marqués, les habitudes suspendues, la maison transformée par l'absence. C'est un point important. Anthropologiquement, la mort n'est jamais seulement un événement ponctuel ; elle ouvre une temporalité particulière. Une société ne gère pas uniquement le moment de l'inhumation. Elle organise aussi la survivance du lien. Le défunt quitte le monde des vivants, mais il reste présent dans la mémoire, dans les récits, dans les invocations, dans les formes de fidélité qui prolongent sa trace.

Les funérailles disent aussi beaucoup de la relation entre foi et consolation. La religion n'y apparaît pas seulement comme doctrine. Elle donne des mots, des gestes, une chronologie, un sens possible à l'épreuve. Mais cette dimension spirituelle ne flotte pas dans l'abstrait : elle s'incarne dans les présences concrètes, les prières partagées, les attitudes de patience, les rappels discrets à l'acceptation du décret divin. L'anthropologue observe que la religion, ici, n'est pas simplement croyance privée ; elle structure la manière collective de rendre la mort supportable.

Il faut encore considérer la maison du deuil comme un espace social temporairement transformé. On y entre autrement. On y parle autrement. On s'y tient autrement. La maison cesse d'être purement domestique pour devenir un lieu de passage, d'accueil, de mémoire, de gravité. Les visiteurs y apportent une présence plus qu'une conversation. La sociabilité ordinaire s'efface au profit d'une forme plus sobre, plus ramassée, plus dense. L'anthropologue aime ces moments où un lieu familial change de fonction sans changer de murs. C'est une preuve de plus qu'une société inscrit ses significations moins dans les objets que dans les usages.

Les funérailles révèlent aussi une vérité souvent silencieuse : au moment de la mort, une vie est relue. Cela se fait parfois en peu de mots, parfois dans les silences eux-mêmes, parfois dans la qualité des présences. Qui vient ? Que dit-on du défunt ? Quels souvenirs remontent ? Quels gestes de respect s'imposent d'eux-mêmes ? La mort produit souvent un bilan social implicite. Sans discours officiel, une existence est pesée, évoquée, résumée. Là encore, l'anthropologue ne cherche pas le jugement moral. Il observe comment une société fabrique de la mémoire autour d'un disparu.

Enfin, les funérailles rappellent une chose majeure : malgré la modernisation, l'urbanisation, l'individualisation croissante, la mort au Maroc demeure rarement un pur événement administratif ou intime. Elle appelle encore la présence du groupe. Il faut venir, même brièvement. Il faut se manifester. Il faut accompagner. Le décès oblige le collectif à se montrer. Et c'est précisément dans cette obligation que réside une partie de sa force anthropologique.

Un anthropologue ne voit donc pas seulement, dans les funérailles, des visages graves, des condoléances, des prières et un enterrement. Il voit une société confrontée à l'absolu de la perte, mais refusant de laisser les vivants seuls avec elle. Il voit une culture de la retenue, une morale de la solidarité, une foi qui encadre sans effacer la douleur, une mémoire qui commence à se constituer au moment même où l'absence s'installe.

Les funérailles disent au fond une chose essentielle : une société se mesure aussi à la manière dont elle entoure ses morts pour protéger ses vivants.

Chapitre 10

Le ftour du Ramadan, entre faim, foi et lien social

Le ftour du Ramadan est souvent décrit comme un repas. C'est vrai, bien sûr, mais c'est une vérité trop courte. Car le ftour n'est pas seulement le moment où l'on mange après avoir jeûné. C'est un fait social dense, un rituel quotidien, une suspension du temps ordinaire, un théâtre de la famille, de la foi, de l'hospitalité, de la fatigue, de la générosité et parfois aussi de l'inégalité. Pendant le Ramadan, chaque journée semble tendre vers cette heure-là. Le ftour ne vient pas simplement clore le jeûne ; il réorganise toute la journée autour de lui.

La première chose qu'un anthropologue remarque, c'est justement cette recomposition du temps. Le Ramadan modifie les rythmes du corps, du travail, des déplacements, de la ville, de l'humeur, des commerces, des conversations. Mais au sein de cette transformation plus large, le ftour joue le rôle de point de gravité. Toute la journée y converge. Le matin n'a pas la même texture, l'après-midi s'étire autrement, la fin de journée se tend d'une manière particulière. À mesure que l'heure approche, les corps fatiguent, les courses s'accélèrent, les cuisines s'animent, les rues se densifient, puis soudain tout se contracte autour d'un même instant. Le ftour n'est donc pas un simple repas placé dans le temps ; il est un moment qui commande le temps.

Cette tension particulière se lit d'abord dans les préparatifs. Bien avant que la table ne soit prête, le ftour existe déjà dans les gestes qui l'annoncent : achats, cuisine, organisation domestique, anticipation de ce qui manquera, arbitrages entre abondance et moyens disponibles. Le rite commence avant la rupture du jeûne. C'est une leçon importante : les sociétés donnent souvent autant de sens à la préparation qu'à l'acte lui-même. Le ftour n'est pas seulement

consommé ; il est attendu, monté, pensé, parfois redouté lorsque les ressources manquent ou que la fatigue pèse.

Il faut ensuite regarder la table. Une table de ftour n'est jamais seulement un assemblage d'aliments. Elle porte une mémoire, une hiérarchie de goûts, des habitudes familiales, des marqueurs de région, des signes de continuité. La harira, les dattes, les œufs, le pain, le thé, les pâtisseries, les préparations maison ou achetées, tout cela compose plus qu'un menu : cela dessine une identité domestique. On ne prépare pas un ftour seulement pour se nourrir, mais aussi pour rejouer quelque chose de ce qu'est la famille, de ce qu'elle croit devoir préserver, de ce qu'elle considère comme "normal" ou "réussi" pour ce moment.

Cette table révèle aussi de manière très nette les écarts sociaux. Certaines tables sont abondantes, presque débordantes, d'autres restent sobres, calculées, modestes. L'anthropologue ne s'arrête pas à l'abondance apparente pour la juger superficielle. Il se demande ce qu'elle signifie. Est-elle signe de générosité ? de pression sociale ? de désir de dignité ? de plaisir sincère ? de compensation face au manque ? Le ftour est un moment où la nourriture parle. Elle parle de moyens, bien sûr, mais aussi d'honneur domestique, de mémoire familiale, d'hospitalité et parfois de comparaison silencieuse.

Le ftour est aussi une formidable scène de la famille en action. Qui prépare ? Qui met la table ? Qui sert ? Qui attend le signal ? Qui se permet de se reposer et qui reste debout jusqu'au dernier moment ? Là encore, les rôles ne sont pas distribués au hasard. Dans beaucoup de foyers, les tâches restent fortement marquées par les habitudes de genre, même si les choses évoluent. Dans d'autres, de nouveaux partages apparaissent, souvent plus visibles en milieu urbain, chez les jeunes générations ou dans certaines configurations familiales. Le ftour devient alors un observatoire précieux de la transformation lente

des équilibres domestiques. Rien ne s'y annonce par manifeste, mais beaucoup s'y laisse voir.

Il faut également considérer le corps jeûnant. Le ftour n'est pas seulement une satisfaction alimentaire. Il marque la fin d'une discipline corporelle. Pendant des heures, le corps a été tenu, privé, contenu. La faim et la soif ne sont pas seulement des sensations ; elles deviennent des épreuves morales, spirituelles, sociales. Le moment du ftour met fin à cette tension, mais il ne l'annule pas. Il lui donne sens. L'anthropologue s'intéresse beaucoup à cette capacité des sociétés à gouverner le corps par le rite, à faire de la privation une pédagogie de la patience, de la retenue, de la solidarité symbolique avec ceux qui manquent, ou tout simplement de l'endurance partagée.

L'instant de la rupture du jeûne possède d'ailleurs une intensité singulière. Il est à la fois minuscule et immense. Quelques dattes, une gorgée d'eau ou de lait, une première cuillère de soupe, et soudain le corps se détend, le visage change, la journée bascule. Mais ce qui rend cet instant si fort, c'est qu'il n'est pas vécu seul. Même à distance, des millions de personnes vivent un moment voisin, structuré par le même seuil. Le ftour crée ainsi une communauté temporelle. Chacun est chez soi, mais chacun sait que d'innombrables autres rompent le jeûne au même moment. C'est une forme discrète mais puissante de simultanéité collective.

Le ftour transforme aussi la ville. Peu de moments rendent aussi visibles les liens entre rite privé et espace public. Dans l'heure qui précède, les rues s'intensifient, les achats de dernière minute se multiplient, les boulangeries, les épiceries, les pâtisseries, les marchands de dattes et de pains deviennent des points de tension. Puis, au moment du ftour, une suspension s'installe. Le bruit baisse. Les flux se raréfient. Comme si une ville entière se repliait un instant dans ses intérieurs. L'anthropologue y voit une preuve remarquable :

un rite domestique peut redessiner temporairement la respiration d'un espace urbain entier.

Il faut aussi prendre très au sérieux l'hospitalité. Inviter quelqu'un au ffour n'est jamais un geste neutre. C'est une manière d'ouvrir sa maison, de reconnaître une relation, parfois de réparer une distance, de faire honneur à un proche, à un voisin, à un collègue, à un parent. Le ffour produit du lien. Il ne nourrit pas seulement des corps ; il réaffirme une sociabilité. Une société se lit souvent dans la manière dont elle invite, accueille, sert, insiste, offre davantage que ce qui semble nécessaire. Mais là encore, l'hospitalité peut être à la fois sincère et socialement attendue. L'anthropologie n'oppose pas naïvement l'authenticité et la norme ; elle observe comment elles se mêlent.

Car le ffour révèle aussi une tension importante entre solidarité et inégalité. Le Ramadan est porteur d'une forte morale d'attention aux plus modestes, de charité, de partage, de conscience du manque. Et pourtant, le ffour peut aussi rendre les écarts plus visibles. Ceux qui mangent seuls, ceux qui comptent chaque dépense, ceux qui ne peuvent pas suivre le niveau d'attente implicite, ceux qui dépendent de la solidarité collective, tout cela existe aussi. Le ffour porte donc une promesse morale, mais il expose parfois en même temps la fragilité des liens sociaux quand ils ne suffisent pas à corriger les écarts matériels.

Il est important aussi de rappeler qu'un même ffour ne produit pas la même expérience pour tous. Pour un enfant, c'est souvent un moment joyeux, attendu, presque magique. Pour une personne âgée, il peut être chargé de souvenirs. Pour quelqu'un qui a cuisiné pendant des heures, il représente aussi une délivrance physique. Pour un travailleur rentré tardivement, c'est une urgence. Pour une personne seule, cela peut devenir un moment de creux. L'anthropologie insiste

sur ce point : aucun rite collectif n'est vécu de manière uniforme. Il rassemble, mais il ne gomme pas les différences de condition, d'âge, de genre ou de situation affective.

Le ftour dit enfin quelque chose de très profond sur la manière dont une société pense le repas. Dans beaucoup d'univers contemporains, manger tend à devenir rapide, individualisé, fonctionnel. Le ftour, lui, rappelle qu'un repas peut rester un moment de densité morale. Il exige une attente, une synchronisation, une forme, un partage, un début signifiant. Il remet la table au centre, même si ce centre varie selon les foyers et les moyens. Il rappelle qu'une civilisation se reconnaît aussi dans sa manière de transformer la faim en relation.

Un anthropologue ne voit donc pas seulement, dans le ftour, des dattes, de la soupe, du thé et des pâtisseries. Il voit une société qui se règle chaque soir sur un même seuil. Une société qui discipline le corps pour mieux valoriser le partage. Une société qui transforme la faim en patience, puis la rupture en lien. Une société qui fait d'un repas non seulement une satisfaction, mais une mémoire, une hospitalité, une morale quotidienne.

Le ftour dit au fond une chose essentielle : la manière de rompre le jeûne en dit long sur la manière de faire société.

Chapitre 11

Achoura, entre enfance, bruit et mémoire populaire

Achoura au Maroc est un moment difficile à enfermer dans une seule définition. Est-ce une date religieuse ? Oui. Est-ce une fête populaire ? Oui aussi. Est-ce un temps d'enfance, de quartier, de marché, de bruit, de feu parfois, de transmission diffuse ? Oui encore. Et c'est précisément ce qui la rend si intéressante pour l'anthropologue. Achoura n'entre pas docilement dans les catégories. Elle montre comment une société prend une référence religieuse et la transforme en culture vécue, mêlée, sensible, parfois contradictoire, mais profondément incarnée.

À première vue, on voit surtout des enfants. Des tambours, des jouets, des courses dans les ruelles, une agitation inhabituelle, des petits achats, des sons répétés, parfois des flammes dans la nuit selon les lieux, parfois des fruits secs, parfois des habitudes familiales anciennes. Beaucoup pourraient y voir un simple folklore ou une survivance sans importance. Mais l'anthropologue se méfie de ce mot de folklore lorsqu'il sert à minimiser ce que les gens continuent à vivre avec intensité. Car Achoura n'est pas seulement ce qui reste d'un passé. C'est un moment où une société rejoue, à sa manière, le lien entre mémoire religieuse, sociabilité populaire et imaginaire de l'enfance.

La première chose qu'il faut observer, c'est la superposition des registres. Achoura n'est pas vécue partout de la même manière, ni avec la même insistance sur le religieux, le festif, le domestique ou le populaire. Et c'est justement cela qui compte. L'anthropologie n'aime pas les essences figées. Elle regarde comment un même nom accueille des pratiques différentes selon les villes, les quartiers, les milieux, les générations. Chez certains, la dimension religieuse reste plus consciente. Chez d'autres, c'est l'enfance qui domine. Ailleurs, c'est

surtout une habitude de quartier, un moment de dépense modeste, un bruit saisonnier. Achoura devient ainsi un très bon révélateur de la pluralité marocaine.

La deuxième chose frappante, c'est la centralité des enfants. Dans bien des fêtes, les enfants sont présents ; dans Achoura, ils sont souvent au premier plan. Cela change tout. Le bruit, les tambours, l'agitation, les déplacements, l'excitation autour des petits achats ou des petites transgressions tolérées pendant ce moment donnent à l'enfance une visibilité particulière. Pendant Achoura, les enfants ne sont pas seulement inclus ; ils occupent l'espace. Ils le sonorisent. Ils le marquent. L'anthropologue y voit une donnée précieuse : une société se raconte aussi dans la manière dont elle accorde, de temps en temps, un droit temporaire à l'expansion enfantine.

Ce droit n'est jamais absolu. Il est encadré, toléré, commenté, parfois critiqué par ceux qu'il dérange. Mais il existe. Et c'est cela qui compte. Une fête populaire révèle souvent moins ses croyances officielles que ses seuils de tolérance, ses permissions exceptionnelles, ses moments de relâchement réglé. Achoura permet à l'enfance d'être sonore sans être immédiatement ramenée au silence ordinaire. Ce n'est pas un détail. C'est une façon pour la société de dire qu'il existe des temps où le désordre léger fait partie du rite.

Il faut ensuite regarder le quartier. Achoura vit rarement dans l'abstraction. Elle se joue dans les rues, sur les seuils, dans les ruelles, entre maisons et trottoirs, au cœur d'une proximité sociale. Le quartier devient scène. Il n'est plus seulement espace de circulation ; il se transforme en lieu d'échos, de petits rassemblements, de présence renforcée. Les sons des tambours passent d'un foyer à l'autre, d'une rue à l'autre. Les enfants se rencontrent, se comparent, s'observent. Les voisins voient, entendent, commentent. Achoura est donc une fête profondément territorialisée. Elle réactive le voisinage.

Cette territorialisation est importante, car elle montre qu'une société ne vit pas seulement ses rites dans les institutions ou les espaces formels. Elle les vit aussi dans des lieux ordinaires temporairement reconfigurés. Un trottoir banal peut devenir, le temps d'une soirée, le support d'un feu ou d'un jeu. Une ruelle quotidienne peut devenir caisse de résonance. Une place de quartier peut accueillir une intensité exceptionnelle. L'anthropologue adore ces moments où le quotidien change de régime sans changer de décor.

Le marché d'Achoura mérite lui aussi une attention particulière. Quelques jours avant, l'économie sent la fête. Les étals se remplissent de tambours, de jouets, d'objets spécifiques, parfois de fruits secs, parfois d'ustensiles ou de produits liés à des habitudes locales. Ce marché saisonnier dit beaucoup. Il montre qu'un rite populaire se lit d'abord dans ce qui circule. Ce que les gens achètent, même modestement, raconte ce qu'ils attendent. Le marchand comprend souvent une fête avant le sociologue, parce qu'il voit ce qu'elle fait vendre, ce qu'elle remet en mouvement, ce qu'elle rend désirable à un moment précis.

Il faut aussi parler du feu, lorsqu'il est présent selon les régions ou les contextes. Il ne faut ni le surestimer comme essence unique d'Achoura, ni le réduire à un simple jeu sans signification. Le feu rassemble, attire, impressionne, éclaire. Il produit un seuil symbolique. Comme dans beaucoup de cultures, il peut condenser l'idée de passage, de purification diffuse, de chaleur collective, de rupture avec l'ordinaire. Même lorsque ceux qui y participent n'en donnent pas une explication élaborée, le feu garde une force de concentration du groupe. Il dramatise le moment.

Achoura est également un lieu de transmission informelle. Beaucoup de gens la vivent sans pouvoir en raconter exactement toutes les

origines ou tous les sens historiques. Et pourtant, ils transmettent. Une mère achète un tambour parce qu'on l'a toujours fait. Un père raconte comment lui-même faisait du bruit plus jeune. Un voisin rappelle ce qu'était Achoura "avant". Une grand-mère évoque des pratiques disparues. C'est une dimension capitale pour l'anthropologie : la culture se transmet souvent moins par explication doctrinale que par ambiance, répétition, imitation, souvenir affectif. Une fête survit parfois en changeant de sens tout en gardant sa forme.

Cette transmission montre aussi la tension entre mémoire et transformation. Achoura d'aujourd'hui n'est pas celle d'hier. Les villes changent, les normes de sécurité évoluent, les rythmes urbains se resserrent, certains bruits sont moins tolérés, certains jeux se déplacent, les jouets importés remplacent parfois les objets simples d'autrefois, les pratiques du feu peuvent être restreintes ou transformées. Mais malgré ces déplacements, quelque chose demeure. La fête persiste, même si sa texture change. Voilà une grande leçon anthropologique : une tradition ne survit pas parce qu'elle reste identique, mais parce qu'elle sait se modifier sans cesser d'être reconnaissable.

Il faut également prendre au sérieux la mémoire générationnelle. Demandez à quelqu'un ce que représente Achoura, et il vous répondra souvent par des images d'enfance avant de parler de théologie ou d'histoire. Cela signifie quelque chose de profond. La fête est stockée dans le souvenir sensible : le bruit, la course, l'impatience, les achats, la nuit, les voix, les interdits un peu desserrés. Achoura devient ainsi une archive affective de la société. Et ces archives-là sont souvent plus puissantes que les définitions officielles.

Achoura dit enfin quelque chose de très marocain dans sa manière de faire tenir ensemble le religieux, le populaire, l'enfantin et le local. Dans certaines cultures modernes, on aime séparer nettement les

registres : ici le culte, là la fête, ici le sérieux, là le jeu. Achoura montre qu'une société concrète peut les mêler sans ressentir le besoin constant de les purifier les uns des autres. L'anthropologue ne demande pas si cette fusion est théologiquement parfaite ou historiquement pure. Il observe qu'elle existe, qu'elle structure des pratiques, qu'elle produit du lien.

Un anthropologue ne voit donc pas seulement, dans Achoura, des tambours, des jouets, des enfants agités et quelques flammes. Il voit une société qui transmet plus qu'elle n'explique, qui rejoue une mémoire sans toujours la théoriser, qui ménage à l'enfance un temps de visibilité, qui laisse le quartier redevenir scène, qui fait du bruit un signe saisonnier de continuité populaire.

Achoura dit au fond une chose essentielle : une culture ne vit pas seulement dans ce qu'elle enseigne explicitement, mais dans ce qu'elle fait éprouver ensemble.

Chapitre 12

Le moussem, territoire, foi et spectacle collectif

Le moussem est l'un des objets les plus complets pour qui veut comprendre le Maroc par l'anthropologie. À première vue, on y voit une fête locale, un rassemblement, parfois un pèlerinage, parfois une grande foire, parfois un événement patrimonial avec chevaux, tentes, stands, foules et autorités locales. Mais cette première image ne suffit pas. Car le moussem n'est jamais seulement un événement. Il est une condensation de société. En quelques jours, il rassemble ce que les catégories modernes aiment séparer : le religieux et le commercial, la mémoire et le spectacle, le territoire et la circulation, la croyance et le tourisme, l'ancien et le contemporain.

La première chose qu'un anthropologue remarque, c'est que le moussem est un rassemblement situé. Il ne flotte pas dans l'abstraction. Il est attaché à un lieu, à un nom, à une mémoire locale, à une sainteté parfois, à une tribu, à un terroir, à une histoire régionale. Cela est essentiel. Le moussem rappelle qu'une société ne vit pas seulement dans le cadre national, administratif ou urbain. Elle vit aussi dans des ancrages plus anciens, plus localisés, où un territoire devient, pour quelques jours, le centre symbolique d'un monde social plus large.

Ce caractère situé se voit d'abord dans le déplacement qu'il provoque. On ne tombe pas par hasard sur un moussem. On s'y rend. On prépare le trajet, on rejoint des proches, on revient parfois d'une autre ville, on retrouve un calendrier connu. Cette dynamique du déplacement compte beaucoup. Elle montre qu'un événement collectif ne vaut pas seulement par ce qui s'y passe, mais aussi par le mouvement qu'il suscite. Aller au moussem, c'est souvent réactiver un lien avec une région, une famille, une mémoire, une appartenance. Le chemin fait déjà partie du rite.

Le moussem est aussi passionnant parce qu'il mêle foi et usages ordinaires sans chercher forcément à les séparer proprement. Certains y viennent pour la baraka, pour la visite, pour honorer une tradition liée à un saint ou à un lieu. D'autres viennent surtout pour vendre, acheter, voir du monde, faire sortir les enfants, assister à la fantasia, rencontrer des proches, participer à l'ambiance. L'anthropologue ne s'étonne pas de ce mélange. Il sait que dans les sociétés vécues, le sacré ne circule presque jamais à l'état pur. Il s'incarne dans des marchés, des déplacements, des repas, des spectacles, des sociabilités. Le moussem montre justement cette imbrication au grand jour.

Le marché du moussem mérite à lui seul un chapitre. Pendant ces jours-là, l'échange économique prend une intensité particulière. Des marchands venus d'ailleurs s'installent, des produits locaux gagnent en visibilité, des objets spécifiques circulent, des métiers se montrent. Mais là encore, il ne s'agit pas seulement de commerce au sens étroit. On achète aussi pour participer à l'événement, pour marquer sa présence, pour prolonger l'expérience. Le marché devient une composante de la fête. L'économie n'est pas à côté du moussem ; elle en est l'un des moteurs.

Ce point est capital pour l'anthropologie : dans beaucoup de contextes, les grands rassemblements collectifs ne se réduisent jamais à une seule fonction. Ils sont en même temps religieux, commerciaux, relationnels, festifs et politiques. Le moussem est un excellent antidote contre les visions trop propres de la culture. Il rappelle que les humains savent mêler les registres sans ressentir la nécessité de les purifier les uns des autres.

Il faut aussi regarder la foule. Pas seulement en quantité, mais en composition. Qui vient ? Des habitants du territoire, bien sûr, mais aussi des visiteurs, des familles, des ruraux, des urbains, des

commerçants, des élus, des curieux, des touristes parfois, des jeunes, des anciens, des professionnels du spectacle équestre, des enfants fascinés, des figures de notabilité locale. Ce mélange est très instructif. Il montre que le moussem fonctionne comme un point de contact entre plusieurs Maroc : celui des terroirs, celui des villes, celui de la mémoire religieuse, celui du commerce, celui du patrimoine, celui des institutions. Pendant quelques jours, ces mondes se croisent dans un même espace.

Le moussem dit également beaucoup sur la mémoire collective. Beaucoup de participants n'y vont pas seulement pour "voir quelque chose". Ils y vont parce qu'on y allait déjà. Parce que les parents y allaient. Parce que le grand-père en parlait. Parce qu'un saint local faisait partie du paysage moral de la région. Parce que la famille a toujours tenu à être présente. L'anthropologue voit là un point décisif : le moussem n'est pas seulement un présent animé. C'est un passé qui continue d'avoir une forme sociale. Il fait vivre la mémoire, non comme récit abstrait, mais comme déplacement, présence, répétition.

Il faut aussi observer la représentation du territoire. Un moussem n'est pas seulement vécu ; il est souvent montré. On y expose une région, une tradition, un style, parfois une cuisine, parfois une manière d'être au monde. Il devient une vitrine territoriale. Et cette mise en vitrine change la nature même de certaines pratiques. Ce qui relevait d'un usage local peut devenir démonstration patrimoniale. Ce qui était vécu de manière familière devient performance. L'anthropologue s'intéresse beaucoup à ce passage : à partir de quand une tradition commence-t-elle à se présenter elle-même comme tradition ?

La fantasia, lorsqu'elle est au cœur du moussem, condense à merveille cette logique. À première vue, il s'agit d'une démonstration équestre, spectaculaire, sonore, belle à regarder. Mais symboliquement, c'est bien plus. Elle met en scène la maîtrise, la

synchronisation, la puissance collective, la bravoure codée, le rapport au cheval, la beauté du geste, la mémoire d'une force autrefois guerrière devenue aujourd'hui prestige culturel. Ce n'est pas une guerre rejouée. C'est une mémoire de la puissance transformée en spectacle réglé. La société ne répète pas le passé à l'identique ; elle le stylise, elle le rend présentable, elle lui donne une nouvelle fonction.

Le moussem est aussi un lieu où se lit très bien la relation entre tradition et pouvoir local. Les autorités y sont souvent présentes, officiellement ou discrètement. Les élus, les représentants institutionnels, les associations, les notables locaux cherchent à y être vus, à y parler, à s'y inscrire. Cela n'a rien d'anecdotique. Le moussem est aussi une scène de légitimité. Il permet à certains acteurs de montrer qu'ils sont du territoire, qu'ils respectent ses symboles, qu'ils accompagnent sa mémoire, qu'ils savent parler la langue locale du prestige. L'anthropologie rappelle ici une évidence souvent oubliée : les événements dits traditionnels sont aussi des lieux de pouvoir.

Il faut encore considérer les générations. Les anciens n'y cherchent pas toujours la même chose que les jeunes. Pour certains, le moussem est d'abord fidélité à une mémoire, à une sainteté, à une forme ancienne du rassemblement. Pour d'autres, c'est une fête, une ambiance, une sortie, un moment à filmer, à photographier, à partager. Ces usages ne s'excluent pas forcément. Ils cohabitent. Mais ils révèlent que la même tradition peut être investie différemment selon l'âge, le milieu, la trajectoire. L'anthropologue ne cherche pas le "vrai sens" unique du moussem. Il observe les sens multiples qu'il permet d'abriter.

Le moussem révèle enfin quelque chose de profond sur la modernité marocaine : elle n'efface pas mécaniquement les formes anciennes, elle les recompose. On peut avoir une communication numérique, des sponsors, une couverture médiatique, des tentes plus modernes, une

présence institutionnelle renforcée, et pourtant continuer à faire vivre une logique ancienne de rassemblement, de territoire, de mémoire locale, de prestige symbolique. Le moderne ne remplace pas toujours l'ancien. Il le reformate, le scénographie, parfois l'intensifie.

Un anthropologue ne voit donc pas seulement, dans un moussem, des chevaux, des stands, des tentes, des foules et des cérémonies. Il voit une société qui rassemble plusieurs couches d'elle-même : la foi, le marché, la mémoire, le territoire, le spectacle, le pouvoir local, l'identité régionale. Il voit un moment où le Maroc se recompose non à partir d'un centre abstrait, mais à partir d'un lieu chargé de sens.

Le moussem dit au fond une chose essentielle : une culture ne survit pas parce qu'on la conserve intacte, mais parce qu'on continue à la rejouer ensemble, en la laissant accueillir le présent sans rompre avec ses attaches.

Chapitre 13

La soirée mondaine à Casablanca, élégance et hiérarchie

La soirée mondaine à Casablanca donne souvent l'impression d'un monde léger. On y voit des silhouettes soignées, des lieux choisis, des conversations fluides, des verres à la main, des salutations rapides ou appuyées, des rires bien réglés, des entrées remarquées, des sorties discrètes. À première vue, il s'agit d'un moment de détente, de sociabilité urbaine, de plaisir élégant. Mais pour l'anthropologue, cette légèreté n'est jamais innocente. La soirée mondaine est une scène dense où se jouent le statut, la visibilité, le capital relationnel, la distinction, la maîtrise de soi et la manière dont une élite urbaine, ou ceux qui aspirent à en faire partie, organise ses signes de reconnaissance.

La première chose qu'il faut voir, c'est que ce type de soirée repose sur une logique de sélection. Tout le monde n'y est pas. Et tous ceux qui y sont n'y occupent pas la même place. Il y a ceux qu'on invite parce qu'ils comptent. Ceux qu'on invite parce qu'ils peuvent faire compter l'événement. Ceux qu'on souhaite croiser. Ceux qui viennent pour consolider un réseau. Ceux qui viennent pour exister dans ce réseau. Ceux qui viennent pour observer sans trop se montrer. La mondanité commence là : dans la transformation de la présence en ressource sociale.

Une soirée mondaine n'est donc pas seulement un rassemblement. C'est une machine à fabriquer de la présence signifiante. Être là compte. Mais être là ne suffit pas. Il faut être vu au bon endroit, au bon moment, avec les bonnes personnes, dans le bon registre. L'anthropologue comprend vite que, dans ces univers, la présence est rarement pure. Elle est chargée de calculs doux, d'intuitions stratégiques, de fidélités anciennes, de curiosités opportunes, de

prudences relationnelles. Cela ne signifie pas que tout y soit faux. Cela signifie que la sociabilité y est très travaillée.

Il faut ensuite observer le lieu lui-même. À Casablanca, le lieu mondain parle avant même que les invités ne parlent. Le choix d'un hôtel, d'une villa, d'une galerie, d'un restaurant haut de gamme, d'un club privé, d'un rooftop ou d'un espace scénographié dit déjà quelque chose du milieu auquel la soirée veut appartenir. Le décor n'accueille pas seulement. Il classe. Il annonce un univers de goût, de moyens, d'ambition ou de respectabilité. Dans la mondanité urbaine, le lieu n'est jamais un simple contenant. Il participe au langage social de l'événement.

À Casablanca, ce langage est particulièrement intéressant parce qu'il est souvent hybride. On y croise des références internationales, un luxe parfois globalisé, des codes empruntés à des scènes culturelles ou entrepreneuriales transnationales, mais aussi des logiques très locales de réputation, de famille, d'anciens réseaux, d'interconnaissance marocaine. Cette hybridité donne à la soirée mondaine casablancaise sa texture spécifique. Elle n'est ni simplement marocaine au sens traditionnel, ni simplement cosmopolite au sens abstrait. Elle est un espace de composition entre plusieurs mondes.

La conversation y est un instrument central. Mais elle n'a pas ici la même fonction qu'au café populaire. Là-bas, elle sert à commenter le monde depuis le quotidien. Ici, elle sert souvent à se situer dans le monde sans avoir l'air de le faire. On évoque un projet, un lancement, une fondation, un artiste, un marché, une initiative, un voyage, une école, une rencontre, une réforme, une exposition, une levée de fonds, un nom connu. Même lorsqu'elle paraît légère, la conversation mondaine est souvent chargée d'indices. Elle signale des appartenances, teste des proximités, mesure des compatibilités, ouvre ou referme des possibilités.

L'anthropologue s'intéresse beaucoup à cette grammaire de l'implicite. Dans ces milieux, tout ne se dit pas frontalement. Il faut savoir entendre ce qui est suggéré : une relation, une influence, une familiarité avec un certain univers, une capacité à circuler entre plusieurs cercles. La compétence mondaine consiste souvent à parler sans trop peser, à signifier sans surligner, à se rendre présent sans paraître en demande. C'est une forme sophistiquée de maîtrise sociale.

Il faut aussi regarder les corps. Comment entre-t-on dans une soirée mondaine ? Comment salue-t-on ? Qui s'avance spontanément, qui attend d'être reconnu, qui traverse la salle avec évidence, qui reste légèrement en périphérie en guettant le bon moment ? La mondanité est une chorégraphie. Le corps y est travaillé par des années d'apprentissage implicite : maintien, sourire, regard, intensité du geste, dosage de la chaleur relationnelle, capacité à habiter l'espace sans maladresse apparente. Là encore, il ne s'agit pas seulement d'élégance. Il s'agit de compétence sociale incarnée.

Cette compétence se lit particulièrement bien dans la gestion de la visibilité. Dans une soirée mondaine, il faut être vu, mais pas n'importe comment. Trop de discrétion peut vous effacer. Trop d'insistance peut vous déclasser. Il faut apparaître avec justesse. Savoir quand se montrer, quand se retirer, à qui consacrer du temps, à qui offrir un salut appuyé, quand publier une image, quand ne pas le faire. La visibilité mondaine n'est pas un simple effet secondaire de la fête. Elle est l'une de ses fonctions essentielles.

Le numérique a d'ailleurs profondément transformé cette économie de la présence. Une soirée mondaine ne s'arrête plus à ce qui s'y passe physiquement. Elle continue dans les photos, les stories, les publications, les recadrages, les mentions. Ce prolongement

numérique est anthropologiquement très intéressant. Il montre que la mondanité contemporaine est à la fois vécue et archivée, immédiate et différée, locale et circulante. On ne participe plus seulement à un événement ; on participe aussi à son récit.

Il faut également observer les hiérarchies invisibles. Elles sont partout, même lorsqu'aucune d'elles n'est nommée. Certaines personnes attirent naturellement les groupes. D'autres doivent patienter avant d'approcher. Certains noms ouvrent la conversation, d'autres non. Certains invités possèdent un capital de centralité presque automatique. D'autres cherchent encore leur place. La soirée mondaine est ainsi un espace où les hiérarchies sociales ne disparaissent pas sous l'élégance ; elles deviennent plus fines, plus silencieuses, mais tout aussi lisibles pour qui sait regarder.

Casablanca donne à cela une tonalité particulière, parce qu'elle est une ville de réussite affichée et de fragilité sous-jacente. Capitale économique, ville de vitesse, de concurrence, de réseaux, de vitrine, elle produit des univers où l'assurance compte énormément. Mais cette assurance masque souvent la conscience aiguë de la mobilité des positions. Dans une soirée mondaine casablancaise, beaucoup de sourires disent aussi : je tiens ma place, je la consolide, je m'y maintiens, je ne veux pas sortir du paysage. L'anthropologue y voit moins du cynisme que la mise en scène d'une sécurité toujours partiellement incertaine.

La soirée mondaine est aussi un observatoire de la distinction. Ce qu'on porte, ce qu'on boit, la manière dont on parle de culture, d'art, de philanthropie, d'entrepreneuriat, de politique ou de design, tout cela ne relève pas seulement de préférences individuelles. Cela fonctionne comme marqueur. Cela permet de dire : je n'appartiens pas à n'importe quel univers. Le goût devient ici langage social. Il permet

de se raconter comme raffiné, ouvert, informé, mobile, ou au moins comme quelqu'un qui connaît les bons codes de ce type d'espace.

Il faut encore prendre au sérieux la place des femmes dans ces scènes. La soirée mondaine peut donner une impression d'égalité élégante, mais elle reste traversée par des asymétries subtiles. Qui parle au nom de quoi ? Qui est regardé comme figure décorative ? Qui est véritablement organisatrice, médiatrice, stratégie relationnelle ? Qui bénéficie d'une liberté de circulation équivalente ? Qui est jugé plus sévèrement sur sa tenue, son ton, sa visibilité ? L'anthropologie ne se contente pas d'admirer la fluidité des apparences. Elle regarde comment le genre continue à travailler la distribution réelle des rôles, même dans les espaces les plus raffinés.

Autre point essentiel : la soirée mondaine est souvent productive. On y noue des liens, on y prépare des collaborations, on y teste des proximités, on y mesure des rapports de force, on y observe les nouveaux venus, on y consacre les installés. Le mondain n'est pas l'opposé du sérieux. Il en est parfois l'antichambre feutrée. C'est là que l'anthropologue retrouve une grande vérité sociale : bien des choses décisives ne se jouent pas dans les espaces strictement formels, mais dans ces zones d'élégance où la contrainte se cache sous la convivialité.

Une soirée mondaine à Casablanca révèle ainsi une société urbaine qui veut conjuguer plusieurs ambitions à la fois : être moderne sans cesser d'être située, être internationale sans renoncer aux réseaux locaux, être visible sans être vulgaire, être puissante sans paraître lourde. Cette tension donne à la mondanie casablancaise son style propre. Sous l'apparente légèreté, beaucoup de choses se décident : qui compte, qui monte, qui confirme, qui s'efface, qui relie, qui observe.

Un anthropologue ne voit donc pas seulement, dans une soirée mondaine, des robes, des costumes, des verres et des conversations polies. Il voit une société urbaine en train de se classer, de se raconter et de se surveiller avec élégance. Il voit des hiérarchies rendues supportables par le style, des réseaux transformés en atmosphère, de la distinction convertie en aisance apparente.

La soirée mondaine à Casablanca dit au fond une chose essentielle : dans les espaces les plus élégants aussi, la société continue de distribuer les places, de régler les distances et de dire silencieusement qui appartient à quoi.

Chapitre 14

Le rooftop casablancais, la ville vue d'en haut

Le rooftop casablancais est un lieu typiquement contemporain. À première vue, il n'est qu'une terrasse en hauteur, un espace agréable où l'on vient boire un verre, dîner, écouter de la musique, admirer un coucher de soleil, regarder la ville se couvrir de lumières. Mais pour l'anthropologue, il est bien davantage qu'un décor tendance. Le rooftop est une manière de consommer la ville depuis la hauteur. Il transforme la vue en signe social, l'altitude en distinction, et l'expérience urbaine en récit de soi.

La première chose qu'il faut voir, c'est que la hauteur n'est jamais neutre. Être sur un rooftop, ce n'est pas seulement être bien placé pour regarder Casablanca. C'est aussi s'extraire, au moins symboliquement, de son niveau ordinaire. En bas, il y a les klaxons, les chantiers, les embouteillages, les trottoirs encombrés, les écarts sociaux visibles, la fatigue concrète de la métropole. En haut, il y a la lumière, l'air, la distance, la vue, le sentiment d'un ordre retrouvé. Le rooftop produit donc une séparation. Il donne l'impression d'une ville domptée, recadrée, rendue esthétique.

Cette opération est anthropologiquement très intéressante. Elle montre qu'une grande métropole peut être à la fois difficile à vivre et désirable à contempler. Le rooftop transforme Casablanca en paysage. Il prend une ville souvent éprouvée dans la densité, la vitesse et la tension, et la recompose comme image. Le réel urbain devient décor. Cela ne signifie pas qu'il est nié. Cela signifie qu'il est filtré. Vu d'en haut, le chaos devient perspective. La fatigue devient ambiance. La ville est moins subie, plus regardée.

Le rooftop est ainsi un lieu où l'on ne se contente pas d'habiter la ville ; on se situe dans la ville. On montre, par sa présence, qu'on sait

où aller, à quelle hauteur se placer, dans quel type d'ambiance se reconnaître. La vue n'est donc pas seulement un plaisir visuel. Elle devient un capital symbolique. Voir d'en haut, c'est aussi être, pour quelques heures, dans la position de celui qui domine le cadre sans s'y perdre. La hauteur douce remplace ici le prestige lourd : on n'affiche pas un pouvoir brut, mais une capacité à choisir le bon angle sur la ville.

Il faut ensuite observer le style du lieu. Le rooftop est rarement neutre dans son design. Le mobilier, l'éclairage, la musique, la carte, la manière de servir, les matériaux, les couleurs, parfois jusqu'au nom du lieu, tout participe d'une promesse de modernité. On ne vient pas seulement consommer ; on vient vivre une certaine idée de la ville contemporaine : fluide, esthétique, connectée, cosmopolite, vaguement internationale. Le rooftop vend une ambiance autant qu'un produit. Et cette ambiance est socialement codée.

À Casablanca, cette modernité est souvent hybride. Elle reprend les codes globaux du lieu branché — cocktails, playlists, lignes épurées, photogénie étudiée — tout en restant traversée par des logiques très locales de réputation, de cercle, de reconnaissance, de réseau. On peut y entendre du français social, de la darija complice, de l'anglais professionnel, parfois mêlés dans la même conversation. On peut y voir des attitudes très mondialisées dans un univers pourtant gouverné, en profondeur, par des hiérarchies et des interconnaissances très casablancaises. C'est ce mélange qui fait du rooftop un objet si révélateur : il affiche l'ouverture tout en restant fortement situé.

La clientèle dit beaucoup. On y croise des cadres, des entrepreneurs, des communicants, des figures créatives, des couples urbains, des expatriés, des groupes d'amis, des influenceurs, des aspirants à un certain style de vie, parfois des invités d'affaires. Tous ne viennent pas pour les mêmes raisons, mais beaucoup viennent avec un même

désir : participer à une expérience urbaine valorisée. Le rooftop agit donc comme un filtre. Il ne rassemble pas la ville ; il en sélectionne une partie, celle qui peut consommer cette forme particulière de distance élégante.

Il faut aussi regarder la conversation. Comme dans la soirée mondaine, elle est souvent semi-détendue, semi-stratégique. On parle projets, sorties, adresses, opportunités, culture, voyages, travail, investissements, événements, collaborations, tendances. Mais le rooftop ajoute une couche : il offre un cadre qui rend cette conversation plus légère, plus fluide, moins frontalement utilitaire. Il permet de travailler son réseau sous la forme de la détente. C'est une des grandes fonctions de ces lieux contemporains : brouiller la frontière entre loisir et utilité relationnelle.

Le rooftop est aussi un laboratoire de la mise en scène de soi. On s'y montre d'une manière particulière. La tenue compte. La posture compte. L'angle de la photo compte. L'heure à laquelle on arrive peut compter. Le choix de la table peut compter. Le rooftop n'est pas seulement vécu ; il est pensé pour être raconté, photographié, partagé. Cela change la nature même de l'expérience. Une partie du plaisir tient au fait qu'elle pourra circuler. Le lieu devient ainsi une machine à produire des images de soi compatibles avec un certain récit : urbain, moderne, raffiné, mobile, au bon endroit.

Pour l'anthropologue, cela est capital. Le rooftop montre comment la ville contemporaine devient un support de narration identitaire. On n'y est pas seulement pour voir le paysage ; on y est pour apparaître dans un certain paysage. La vue sert à fabriquer un portrait implicite de soi : quelqu'un qui connaît la ville, qui en maîtrise les codes élégants, qui habite la hauteur plutôt que le tumulte, qui transforme Casablanca en expérience choisie plutôt qu'en contrainte subie.

Il faut également observer les corps. Ils y sont plus détendus qu'au dîner officiel, moins bruts qu'au café populaire, plus stylisés qu'ils n'en ont l'air. Le rooftop impose une aisance spécifique : être relâché, mais pas négligé ; visible, mais pas trop démonstratif ; disponible, mais pas envahissant. C'est un espace où le corps urbain contemporain doit paraître naturel dans un cadre pourtant hautement scénographié. Cette naturalité apparente est en réalité un savoir-faire social.

Le rooftop raconte aussi beaucoup sur les inégalités urbaines. Non parce qu'il faudrait moraliser son existence, mais parce qu'il met en scène une ville à plusieurs niveaux. Il y a la ville d'en bas, vécue dans la contrainte, les temps de trajet, la densité, les obstacles quotidiens. Et il y a la ville d'en haut, rendue contemplative, consommable, presque apaisée. Tout le monde habite la même métropole, mais pas depuis la même hauteur, ni avec la même distance au bruit, au désordre, à la fatigue. Le rooftop rend visible ce privilège de la mise à distance.

Il dit également quelque chose du désir d'échapper sans partir. Dans beaucoup de grandes villes, les classes urbaines cherchent des espaces où elles puissent se sentir hors de la ville tout en restant dedans. Le rooftop offre cela. Il ne demande ni voyage ni retraite réelle. Il crée un entre-deux : assez haut pour faire oublier le sol, assez urbain pour ne pas rompre avec le sentiment d'être au cœur du mouvement. C'est une forme très contemporaine d'évasion maîtrisée.

Casablanca joue ici un rôle central. La ville, par sa densité, sa puissance économique, sa fatigue sociale et son imaginaire de réussite, produit des lieux où la vue devient presque une compensation. Plus la ville est rude à certaines heures, plus sa contemplation stylisée peut devenir précieuse. Le rooftop casablancais est donc aussi une réponse à la ville elle-même : une manière de

l'aimer à distance, de la supporter par le cadrage, de la réenchanter par la hauteur.

Un anthropologue ne voit donc pas seulement, dans un rooftop, des cocktails, des lumières, une terrasse et des photos bien prises. Il voit une métropole qui apprend à se consommer comme image. Il voit des élites urbaines, ou des classes aspirantes, qui cherchent à conjuguer visibilité, esthétique et appartenance. Il voit une société où la hauteur devient signe de distinction douce, où l'expérience de la ville passe de plus en plus par sa scénographie.

Le rooftop casablancais dit au fond une chose essentielle : dans les villes contemporaines, regarder le paysage est souvent une manière de se placer soi-même dans le paysage.

Chapitre 15

Le vernissage, quand le goût devient langage

Le vernissage à Casablanca n'est jamais seulement un rendez-vous avec l'art. À première vue, tout semble pourtant simple : une galerie ou un espace culturel, des œuvres accrochées, un public soigné, des conversations à voix modérée, des verres à la main, quelques regards attentifs, des salutations discrètes, parfois un texte de présentation, parfois un mot de l'artiste, parfois rien d'autre qu'une circulation élégante entre les murs. Mais pour l'anthropologue, cette simplicité est trompeuse. Car le vernissage est aussi une scène où une société met en jeu sa manière de produire du goût, de distribuer de la légitimité, de styliser sa culture et de convertir l'art en langage social.

La première chose qu'il faut comprendre, c'est qu'un vernissage n'est pas seulement le moment où l'on découvre des œuvres. C'est aussi le moment où des œuvres sont socialement introduites. Elles ne sont pas là, seules, dans une neutralité idéale. Elles arrivent entourées d'un lieu, d'un public, d'un discours, d'une scénographie, d'une réputation, d'un réseau de prescripteurs implicites ou explicites. Ce qui est montré devient important non seulement parce que cela existe plastiquement, mais parce que cela est montré à cet endroit, ce soir-là, devant telles personnes. L'anthropologue y voit immédiatement une vérité essentielle : la valeur culturelle n'est jamais purement esthétique ; elle est aussi socialement produite.

Le vernissage fonctionne ainsi comme une cérémonie douce de légitimation. Une œuvre entre dans l'espace public à travers un dispositif. Ce dispositif comprend la galerie, le galeriste, l'artiste, le carton d'invitation, les présences, les commentaires, les regards, les photos prises, les phrases prononcées après coup. Ce n'est pas un simple supplément autour de l'art. C'est une partie de sa mise en

valeur. Le vernissage ne se contente pas de montrer ; il consacre, ou tente de consacrer.

Il faut ensuite observer le public. Qui vient à un vernissage à Casablanca ? Des artistes, des galeristes, des collectionneurs, des curieux sincères, des journalistes culturels, des figures du monde des affaires, des diplomates parfois, des communicants, des amis du lieu, des amateurs cultivés, des gens pour qui la présence dans ce type d'espace compte socialement autant que l'exposition elle-même. Ce mélange est très important. Il montre que le vernissage n'est pas un espace pur de contemplation. C'est un carrefour entre intérêt esthétique, capital culturel, curiosité mondaine et stratégie de présence.

L'erreur serait de croire qu'il faut choisir entre sincérité et calcul. L'anthropologie est plus subtile. Elle constate que, dans ces lieux, les deux coexistent souvent. On peut aimer réellement une œuvre et aimer aussi être dans le milieu qui la reconnaît. On peut venir pour soutenir un artiste et, dans le même temps, consolider son inscription dans un certain circuit. Le vernissage n'est pas un théâtre vide, mais un théâtre habité. C'est précisément ce qui le rend intéressant.

La parole y est un élément central. On n'y parle pas comme au café populaire, ni tout à fait comme à la soirée mondaine classique. Ici, il faut adopter une langue du goût, de la sensibilité, de l'interprétation. On parle de lumière, de matière, de geste, de mémoire, d'univers, de tension, de composition, de trajectoire, de regard, de profondeur, de démarche. Même lorsque ce vocabulaire est approximatif, il remplit une fonction essentielle : il situe celui qui parle par rapport à l'œuvre, mais aussi par rapport aux autres. Parler d'art, dans un vernissage, c'est souvent parler autant de sa compétence culturelle que de la pièce exposée.

L'anthropologue s'intéresse beaucoup à cette compétence inégalement distribuée. Certains visiteurs savent spontanément lire une œuvre, la situer dans un courant, reconnaître une référence, formuler une émotion ou une analyse avec précision. D'autres tâtonnent, improvisent, reprennent des mots entendus, cherchent leur place dans cette langue du goût. Cela ne signifie pas qu'ils sont moins sensibles ; cela signifie que le capital culturel n'est pas partagé de manière égale. Le vernissage, comme beaucoup de lieux culturels, est aussi un espace où se manifestent des écarts de familiarité avec les codes de la légitimité.

Il faut aussi regarder les corps devant les œuvres. Certains s'approchent longtemps, lisent, reculent, reviennent, observent en silence. D'autres circulent vite, saluent davantage qu'ils ne contemplent. Certains cherchent l'artiste. D'autres cherchent le galeriste. D'autres encore cherchent les bons croisements relationnels. Le rapport physique à l'exposition est déjà révélateur. Le vernissage n'est pas seulement une affaire d'yeux ; il est une affaire de posture, de durée, d'aisance, de rapport à l'espace culturel.

À Casablanca, ce type de scène prend une signification particulière. La ville n'est pas une vieille capitale muséale rassurée sur sa centralité culturelle. Elle porte souvent un désir plus vif de faire exister une scène. Le vernissage y est donc parfois chargé d'une énergie spécifique : prouver que la ville crée, expose, collectionne, pense, s'ouvre, dialogue avec des esthétiques contemporaines, tout en gardant ses médiations locales. Il y a souvent, dans ces soirées, une tension discrète entre ambition internationale et ancrage casablancais. C'est cela qui leur donne leur densité.

Le vernissage est aussi un observatoire de la distinction. Dans les sociétés urbaines contemporaines, montrer qu'on ne consomme pas seulement des biens matériels mais aussi des biens symboliques

devient un marqueur important. Aller à une exposition, publier sa présence, parler d'un artiste, acheter une œuvre, apparaître dans une galerie, tout cela permet de dire : je ne suis pas seulement dans le monde des affaires, de l'argent ou de la visibilité brute ; je suis aussi dans celui du goût, de la culture, de la sensibilité, de la forme. L'art fonctionne alors comme ressource de raffinement social.

Cela ne doit pas conduire à réduire l'œuvre à un alibi de classe. Ce serait trop simple. L'anthropologie rappelle plutôt que le goût lui-même est toujours à la fois intime et social. On peut être touché sincèrement et situer socialement cette émotion. On peut ressentir et se distinguer. On peut acheter une œuvre par passion et savoir qu'elle dit aussi quelque chose de soi. Le vernissage condense précisément cette ambiguïté fertile entre émotion esthétique et usage social de la culture.

Il faut également parler du marché de l'art, même lorsqu'il reste discret. L'argent n'est pas toujours nommé, mais il circule comme possibilité. Qui peut acheter ? Qui collectionne ? Qui soutient ? Qui transforme l'œuvre en investissement, en prestige, en geste de mécénat ou en signe d'appartenance à un certain monde ?

L'anthropologue voit là une autre vérité : la valeur artistique se construit souvent à l'intersection de la forme, du discours, du lieu, du regard et de la solvabilité. Une œuvre n'est jamais simplement contemplée ; elle est aussi située dans des circuits de reconnaissance et de circulation.

Le vernissage est enfin une scène où la ville travaille son propre récit culturel. À travers lui, Casablanca se raconte comme métropole capable de produire autre chose que du commerce, de la vitesse et du rendement. Elle cherche à exhiber une dimension sensible, intellectuelle, créative. Le vernissage devient alors moins un simple événement artistique qu'un signe adressé à la ville elle-même : nous

avons aussi un monde du goût, une scène, une ambition culturelle, un langage de l'art.

Cette scène, bien sûr, reste traversée par des hiérarchies, des cercles, des exclusions plus ou moins douces. Tout le monde ne s'y sent pas immédiatement chez soi. C'est justement ce qui intéresse l'anthropologue. Le vernissage révèle comment une société distribue non seulement les richesses matérielles, mais aussi la légitimité culturelle. Qui se sent autorisé à parler d'art ? Qui ose se taire longuement devant une œuvre ? Qui se sait regardé comme amateur averti ? Qui se sent encore au seuil du monde culturel ?

Un anthropologue ne voit donc pas seulement, dans un vernissage, des tableaux, des sculptures, des verres et des conversations policées. Il voit une société qui transforme le goût en langage, l'art en espace de distinction, la culture en ressource de légitimité. Il voit une ville qui cherche à se penser elle-même à travers ses scènes artistiques. Il voit des individus qui viennent pour regarder, mais aussi pour être reconnus comme capables de regarder.

Le vernissage dit au fond une chose essentielle : l'art n'est jamais seulement ce qui est sur les murs ; il est aussi dans la manière dont une société se rassemble autour de lui pour se classer, se reconnaître et se raconter.

Conclusion

Lire le Maroc à travers ses scènes ordinaires

Ce livret est parti d'une idée simple : une société se comprend rarement là où elle parle le plus fort d'elle-même. Elle se comprend souvent mieux là où elle vit sans se commenter. Dans une médina, un café populaire, un hammam, une plage, un souk, un mariage, des funérailles, un ftour, Achoura, un moussem, une soirée mondaine, un rooftop ou un vernissage, le Maroc se laisse lire autrement. Non comme un décor. Non comme une collection de coutumes. Non comme un cliché prêt à l'emploi. Mais comme une société en mouvement, traversée de rites, de hiérarchies, de mémoires, de tensions et de désirs contradictoires.

Ce que l'anthropologie nous apprend d'abord, c'est à prendre le banal au sérieux.

Le banal, ce n'est pas ce qui est pauvre en sens.
C'est ce qui est devenu trop familier pour être interrogé.

Une table, un seuil, un regard, une distance entre deux corps, une manière de saluer, un silence dans une cérémonie, une place occupée dans un café, une tenue portée à la plage, un marchandage dans un souk, une photo dans un rooftop, tout cela semble minuscule. Et pourtant, tout cela parle. Tout cela révèle. Tout cela condense une manière d'être ensemble.

En avançant dans ces scènes, une évidence s'est imposée : le Maroc ordinaire n'est jamais simple. Il est composite. Il fait tenir ensemble plusieurs temps, plusieurs normes, plusieurs imaginaires. La tradition n'y disparaît pas, mais elle se transforme. La modernité ne s'y impose pas de façon uniforme, mais elle diffuse. Le religieux, le social, l'économique, le festif, le domestique et le symbolique s'y

entremêlent sans toujours respecter les découpages propres et rassurants des analyses trop théoriques.

C'est peut-être là l'une des leçons majeures de ce parcours : les sociétés réelles sont toujours plus mélangées que les concepts qui prétendent les décrire.

Le Maroc que révèlent ces chapitres n'est ni archaïque ni simplement moderne. Ni figé ni totalement fluide. Ni purement communautaire ni pleinement individualiste. Il est traversé par des négociations permanentes. Entre pudeur et exposition. Entre famille et autonomie. Entre mémoire et désir de nouveauté. Entre dignité et pression sociale. Entre attachement local et aspiration cosmopolite. Entre visibilité et retenue.

Autrement dit, le Maroc ordinaire est un Maroc qui s'ajuste.

Il s'ajuste dans ses rites.

Il s'ajuste dans ses lieux.

Il s'ajuste dans ses manières d'habiter le corps, la fête, le deuil, la ville, la parole et le regard des autres.

L'intérêt de l'anthropologie n'est pas de figer ces réalités dans une définition définitive. Il est au contraire de nous apprendre à résister aux simplifications. À voir qu'un mariage n'est pas seulement une fête, qu'un ftour n'est pas seulement un repas, qu'un vernissage n'est pas seulement de l'art, qu'une soirée mondaine n'est pas seulement de la légèreté, qu'un café populaire n'est pas seulement un lieu d'oisiveté, qu'un moussem n'est pas seulement une tradition.

À chaque fois, derrière la fonction apparente, se cache une épaisseur sociale.

Mais il y a une autre leçon, plus discrète encore. En regardant ainsi le Maroc, on ne découvre pas seulement le pays. On découvre aussi quelque chose sur notre manière de regarder. Nous comprenons que nous étions, nous aussi, traversés de jugements rapides, d'évidences paresseuses, de familiarités trompeuses. Nous pensions voir, alors que nous reconnaissons seulement. Nous pensions comprendre, alors que nous classions trop vite.

L'anthropologie introduit ici une forme d'humilité. Elle nous rappelle qu'il faut comprendre avant de conclure. Observer avant de résumer. Écouter avant de nommer. Elle ne nous demande pas d'idéaliser ce que nous voyons. Elle ne nous impose ni nostalgie, ni fascination. Elle nous demande simplement une chose plus difficile : faire droit à la complexité du réel.

C'est pour cela qu'elle est précieuse.

Dans un monde saturé de commentaires instantanés, de slogans, de jugements hâtifs, de catégories toutes faites, l'anthropologie réhabilite l'attention. Elle nous dit que les gestes comptent. Que les formes comptent. Que les lieux comptent. Que les usages ordinaires disent parfois plus que les grands récits. Et qu'une société se révèle peut-être moins dans ce qu'elle proclame que dans ce qu'elle répète, ce qu'elle tolère, ce qu'elle ritualise, ce qu'elle transforme sans le dire.

Le Maroc invisible du quotidien n'est donc pas un Maroc caché. Il est là, sous nos yeux. Dans les scènes les plus communes. Dans les moments les plus ordinaires. Dans ce que nous traversons tous les jours sans toujours nous y arrêter. Son invisibilité n'est pas celle du secret. C'est celle de la proximité. Ce qui est trop proche cesse parfois d'être vu.

Ce livret n'aura alors eu qu'une ambition : rendre à cette proximité sa profondeur.

Faire sentir qu'un lieu peut être un langage.

Qu'un rite peut être une archive vivante.

Qu'une fête peut être une radiographie sociale.

Qu'un repas peut être une morale en acte.

Qu'une ville peut se raconter à travers ses hauteurs, ses salons, ses cafés et ses galeries.

Qu'un pays, enfin, peut se lire à travers les détails de la vie ordinaire.

Au fond, l'anthropologie ne promet pas une vérité définitive sur le

Maroc. Elle propose quelque chose de plus utile : un art du regard.

Une façon d'approcher les humains sans les réduire. Une discipline de l'attention. Une intelligence du proche.

Et peut-être aussi une forme de politesse envers le réel.

Car voir ce que l'on regardait sans le voir, c'est déjà commencer à comprendre.

Annexe 1

Petit lexique d'anthropologie sans jargon

L'anthropologie impressionne parfois à cause de ses mots. Pourtant, beaucoup de ses notions peuvent se comprendre simplement, à condition de les relier à des scènes concrètes. Voici donc un petit lexique sans lourdeur académique, pensé pour accompagner la lecture du quotidien marocain.

Anthropologie

C'est l'art de comprendre les humains à travers leurs manières de vivre ensemble. Pas seulement ce qu'ils disent, mais aussi ce qu'ils font, répètent, évitent, célèbrent, transmettent. L'anthropologie observe les gestes, les rites, les lieux, les habitudes, les règles implicites et les significations cachées dans l'ordinaire.

Culture

La culture, ce n'est pas seulement l'art, les livres ou les musées. En anthropologie, c'est tout ce qu'un groupe humain apprend à considérer comme normal, correct, beau, permis, interdit, souhaitable ou gênant. Une façon de saluer, de manger, de célébrer, de se taire ou de s'habiller fait aussi partie de la culture.

Rite

Un rite est une action codée qui donne une forme visible à quelque chose d'important. Un mariage, des funérailles, un ftour, certaines pratiques d'Achoura ou du moussem relèvent du rite. Le rite ne sert pas seulement à faire ; il sert à montrer qu'un passage, un lien ou une valeur compte aux yeux du groupe.

Rituel

Le rituel est la répétition organisée de gestes, de paroles, de séquences. Il peut être religieux, familial, social ou même quotidien. Le rituel rassure, structure, relie. Il donne une forme à l'expérience humaine. Se retrouver chaque soir pour le dîner, par exemple, suit une logique rituelle.

Norme

Une norme est une règle souvent implicite qui dit ce qu'il convient de faire dans un contexte donné. Elle n'a pas toujours besoin d'être écrite pour être puissante. La manière de s'habiller à la plage, de parler dans un vernissage ou de se tenir dans un deuil relève de normes sociales.

Code social

Un code social est un ensemble de signes et de comportements qu'il faut savoir lire pour comprendre une situation. Dans une soirée mondaine, un café populaire ou un souk, il existe des codes : comment entrer, saluer, parler, négocier, se montrer ou rester discret.

Hiérarchie

La hiérarchie désigne la façon dont une société distribue les places, le prestige, l'autorité ou la légitimité. Elle peut être visible, comme dans certaines fonctions officielles, ou invisible, comme dans la manière dont certains parlent plus que d'autres, occupent le centre d'une pièce ou attirent naturellement l'attention.

Statut

Le statut est la position qu'une personne occupe dans un groupe ou dans une situation. On peut avoir un statut lié à l'âge, au métier, au genre, à la richesse, à la réputation, à la famille ou à la connaissance des codes. Dans un mariage ou une soirée mondaine, les statuts deviennent souvent très lisibles.

Rôle social

Le rôle social est ce qu'une société attend d'une personne dans une situation donnée. Dans un ffour, qui prépare, qui sert, qui reçoit, qui attend ? Dans un deuil, qui accueille, qui parle peu, qui organise ? Ces répartitions montrent que chacun n'agit pas au hasard.

Symbolique

Le symbolique, c'est ce qui dépasse la fonction matérielle immédiate. Une table de ffour nourrit, mais elle signifie aussi l'hospitalité, la mémoire familiale et la discipline du jeûne. Une tenue de mariage n'habille pas seulement ; elle représente aussi un statut, un moment, une dignité.

Représentation

Une représentation est la manière dont un groupe se met en scène ou se montre à lui-même et aux autres. Le mariage marocain est une grande scène de représentation familiale. Un vernissage ou une soirée mondaine représentent aussi une certaine idée du goût, du statut ou de la réussite.

Distinction

La distinction, c'est l'art de se différencier socialement par le goût, les lieux fréquentés, la manière de parler, de s'habiller ou de consommer. Le rooftop ou le vernissage sont de bons terrains pour observer comment la distinction fonctionne de manière douce, élégante, parfois discrète.

Capital culturel

Le capital culturel désigne les connaissances, les codes, les références, les façons de parler ou de comprendre qui donnent de l'aisance dans certains milieux. Quelqu'un qui sait comment se comporter dans une galerie ou parler d'une œuvre possède un certain capital culturel.

Capital social

Le capital social, c'est le réseau de relations qu'une personne peut mobiliser. Qui connaît qui ? Qui peut introduire qui ? Qui peut faire circuler un nom ou ouvrir une porte ? Dans une soirée mondaine, ce capital devient particulièrement visible.

Socialisation

La socialisation est le processus par lequel on apprend, souvent sans s'en rendre compte, à vivre selon les règles de son milieu. On apprend à saluer, à s'asseoir, à parler, à se taire, à respecter certaines distances. Aller au hammam, au café ou à un mariage fait partie de ces apprentissages.

Transmission

La transmission, c'est la manière dont une société fait passer ses habitudes, ses gestes, ses croyances ou ses façons de faire d'une génération à l'autre. Elle ne passe pas seulement par l'école ou les livres. Elle passe aussi par l'imitation, l'ambiance, la répétition. Achoura en est un bon exemple.

Mémoire collective

La mémoire collective, c'est le souvenir partagé par un groupe. Elle vit dans les récits, les rites, les lieux, les habitudes, les fêtes. Le moussem ou certaines formes de sociabilité dans la médina portent une mémoire collective, même quand elle n'est pas formulée comme un cours d'histoire.

Espace social

Un espace social n'est pas seulement un lieu physique. C'est un lieu traversé par des relations, des hiérarchies, des usages et des significations. Un café populaire, une plage, un rooftop ou un souk sont des espaces sociaux, parce qu'on n'y fait pas seulement "être là" : on y occupe une place.

Territoire

Le territoire, en anthropologie, n'est pas seulement une zone sur une carte. C'est un espace auquel des gens attachent de la mémoire, de l'identité, des pratiques, une appartenance. Le mousslem est profondément lié à un territoire, au sens culturel et affectif du terme.

Espace public

L'espace public est l'endroit où l'on cohabite avec des inconnus, où les comportements sont visibles et interprétés. La plage, la rue, le souk ou le café sont des espaces publics. Ils révèlent beaucoup sur la manière dont une société accepte, surveille ou règle la présence des corps.

Intimité

L'intimité désigne ce qu'une société protège, garde au-dedans, réserve à certains cercles ou à certains lieux. La médina, le hammam ou la maison marocaine montrent que l'intimité n'est jamais organisée au hasard. Elle dépend des seuils, des regards et des normes collectives.

Pudeur

La pudeur n'est pas seulement le fait de cacher. C'est une manière sociale d'encadrer le corps, la parole, les émotions ou certains sujets. Au hammam, à la plage ou dans certaines cérémonies, la pudeur ne disparaît pas ; elle se transforme selon les contextes.

Corps social

Le corps social, c'est le corps tel qu'il est vu, jugé, habillé, réglé et interprété par la société. À la plage, dans le hammam, au mariage ou dans une soirée mondaine, le corps n'est jamais seulement biologique ; il est toujours socialement encadré.

Observateur

En anthropologie, l'observateur n'est pas seulement quelqu'un qui regarde. C'est quelqu'un qui essaie de comprendre sans juger trop vite, qui fait attention aux détails, aux gestes, aux silences, aux codes et à sa propre manière de voir.

Terrain

Le terrain, c'est l'espace réel où l'on observe les pratiques humaines. Ce n'est pas seulement une campagne lointaine ou un village isolé. Une médina, un café populaire, un rooftop ou une galerie peuvent être des terrains anthropologiques.

Ordinaire

L'ordinaire, c'est ce qui se répète au point de sembler évident. Or, pour l'anthropologue, c'est souvent là que se cache le plus de sens. L'ordinaire n'est pas vide. Il est juste trop familier pour être interrogé d'emblée.

Fait social

Un fait social est une manière collective d'agir ou de penser qui s'impose aux individus, même discrètement. Le ftour, le mariage, le deuil ou les codes du café populaire sont des faits sociaux, parce qu'ils structurent les comportements au-delà des choix purement individuels.

Communauté

La communauté, ce n'est pas forcément un groupe fermé ou idéal. C'est un ensemble de personnes reliées par des liens de proximité, de mémoire, de pratique ou d'appartenance. Dans les funérailles, le quartier, la famille et les proches agissent souvent comme une communauté.

Modernité

La modernité n'est pas simplement le contraire de la tradition. C'est une manière nouvelle d'organiser les vies, les goûts, les corps, les rapports au temps, à la ville, à la visibilité. Mais au Maroc, comme ailleurs, elle se mélange souvent avec des formes plus anciennes au lieu de les remplacer totalement.

Tradition

La tradition n'est pas seulement ce qui vient du passé. C'est ce qu'une société continue de rejouer, de transmettre et de reconnaître comme important. Une tradition vivante n'est pas forcément immobile. Elle peut changer tout en restant identifiable.

Ambivalence

L'ambivalence, c'est quand une même réalité a plusieurs sens à la fois. Un mariage peut être joie et pression. Un café populaire peut être solidarité et surveillance. Un rooftop peut être détente et distinction. L'anthropologie aime ces zones où rien n'est univoque.

Regard anthropologique

C'est une manière de voir qui consiste à prendre les détails au sérieux, à chercher la logique d'un geste avant de le juger, à comprendre qu'un lieu ordinaire peut être un texte social, et qu'une société se lit autant dans ses scènes banales que dans ses grands récits.

Comment observer comme un anthropologue

Observer comme un anthropologue ne demande ni diplôme préalable, ni vocabulaire savant, ni carnet rempli de théories compliquées. Cela demande surtout une chose : apprendre à regarder plus lentement. À ne pas se contenter de reconnaître une scène, mais à la questionner. À ne pas conclure trop vite. À accepter que le banal puisse être profond.

Voici une méthode simple, concrète, presque pratique, pour commencer.

1. Commencer par décrire avant d'interpréter

Le premier réflexe utile consiste à se retenir d'expliquer trop vite. Avant de dire ce qu'une scène "veut dire", il faut d'abord voir ce qu'elle montre réellement.

Qui est là ?

Que font les gens ?

Comment occupent-ils l'espace ?

Qui parle ?

Qui écoute ?

Qui bouge ?

Qui attend ?

Quels objets sont importants ?

Quels gestes reviennent souvent ?

Cette étape est essentielle. Beaucoup d'erreurs viennent du fait qu'on interprète avant même d'avoir observé précisément.

2. Regarder les détails qui paraissent insignifiants

L'anthropologie commence souvent dans ce que les autres jugent secondaire.

Une manière de saluer.

Une distance entre deux corps.
Une place occupée dans une salle.
Une tenue.
Une façon de servir le thé.
Un silence après une phrase.
Un rire collectif.
Un regard qui s'évite.

Ce sont souvent ces petits détails qui révèlent les plus grandes choses : hiérarchie, gêne, familiarité, autorité, pudeur, exclusion, appartenance.

3. Observer l'espace comme s'il parlait

Un lieu n'est jamais neutre. Demandez-vous toujours :

Qui occupe le centre ?
Qui reste sur les bords ?
Qui peut entrer facilement ?
Qui hésite ?
Où se place l'habitué ?
Où se place l'invité ?
Où se tient celui qui surveille, accueille ou domine ?

Dans un café, une plage, une salle de fête, une galerie ou une médina, l'espace distribue des rôles. Il faut apprendre à lire cette géographie invisible.

4. Se demander : qu'est-ce qui est normal ici ?

Une scène devient anthropologique à partir du moment où l'on se demande ce qui, pour les gens présents, semble aller de soi.

Qu'est-ce qui paraît normal ici ?
Qu'est-ce qui serait jugé déplacé ?

Qu'est-ce qu'on peut faire sans choquer ?
Qu'est-ce qu'on ne ferait jamais dans ce lieu ?

Ces questions sont très puissantes, parce qu'elles permettent de faire apparaître les normes implicites.

5. Regarder qui parle et comment

La parole n'est jamais seulement un contenu. Elle est aussi une relation.

Qui parle le plus ?
Qui coupe la parole ?
Qui plaisante ?
Qui ose contredire ?
Qui parle avec assurance ?
Qui parle peu, mais semble écouté ?
Qui parle pour exister ?
Qui parle parce qu'il est déjà légitime ?

Le ton, le rythme, l'assurance, l'humour, le silence, tout cela compte presque autant que les mots eux-mêmes.

6. Prendre au sérieux les silences

Un silence n'est pas toujours un vide. Il peut signifier la pudeur, le respect, la gêne, la peur, l'accord, le désaccord, l'habitude ou la fatigue.

Demandez-vous toujours :
Pourquoi se tait-on ici ?
Sur quels sujets ?
Devant qui ?
Dans quel moment ?

Ce qu'une société ne dit pas spontanément en dit souvent presque autant que ce qu'elle répète sans cesse.

7. Observer les corps sans voyeurisme

L'anthropologie regarde les corps comme des réalités sociales, pas comme des objets de curiosité déplacée.

Comment les corps se tiennent-ils ?

Qui paraît à l'aise ?

Qui paraît surveillé ?

Qui prend de la place ?

Qui se fait discret ?

Comment s'habille-t-on ?

Comment se touche-t-on ou s'évite-t-on ?

Le corps est un grand texte social. Il parle de pudeur, de genre, de classe, d'âge, de confiance en soi, de statut.

8. Se demander ce que la scène transmet

Une scène sociale n'est pas seulement présente. Elle enseigne quelque chose, souvent sans le dire.

Qu'apprend un enfant ici ?

Que comprend un nouvel arrivant ?

Quels codes faut-il connaître pour ne pas paraître déplacé ?

Qu'est-ce qu'on apprend à force de venir ?

Dans un hammam, un café, un mariage, un souk ou une soirée mondaine, il y a toujours quelque chose qui se transmet : des gestes, des réflexes, des seuils de convenance, des manières d'être.

9. Comparer sans juger trop vite

L'observation devient plus fine quand on compare.

Comment ce café diffère-t-il d'un autre ?

Comment ce mariage diffère-t-il d'un autre milieu social ?

Comment cette plage change-t-elle selon le quartier ou la ville ?

Comment cette soirée urbaine n'a-t-elle rien à voir avec une fête populaire ?

Comparer permet de faire apparaître ce qui semblait naturel. Mais il faut comparer pour comprendre, pas pour mépriser.

10. Repérer les tensions

Une bonne observation anthropologique ne cherche pas une image trop propre de la société. Elle cherche les frottements.

Où sent-on une contradiction ?

Entre tradition et modernité ?

Entre liberté affichée et regard social ?

Entre générosité et pression ?

Entre foi et spectacle ?

Entre égalité apparente et hiérarchie réelle ?

Une société vivante n'est jamais entièrement cohérente. C'est souvent dans ses contradictions qu'elle devient la plus lisible.

11. Se demander ce que la scène dit du temps

Le temps compte autant que l'espace.

Est-ce un moment rapide ou lent ?

Un temps d'attente ?

Un temps de passage ?

Un temps exceptionnel ?

Un temps répétitif ?

Un temps sacré ?
Un temps mondain ?
Un temps de relâchement ?

Un flour, un mousem, une soirée, un souk du matin ou une visite au hammam n'enseignent pas la même manière de vivre le temps.

12. Se souvenir qu'on observe aussi avec ses propres préjugés

C'est peut-être la règle la plus importante. Observer les autres, c'est aussi découvrir ce qu'on croyait évident soi-même.

Pourquoi cette scène me surprend-elle ?
Pourquoi ce comportement me gêne-t-il ou m'attire-t-il ?
Qu'est-ce que cela dit de moi, de mon milieu, de mes habitudes ?

L'anthropologie n'est pas seulement une enquête sur les autres. C'est aussi une manière de prendre de la distance avec ses propres réflexes.

Une petite grille très simple à utiliser partout

Quand vous entrez dans un lieu, posez-vous seulement ces six questions :

Qui ? Qui est là ? Qui manque ? Qui semble central ?
Où ? Comment l'espace est-il occupé ? Qui prend quelle place ?
Comment ? Comment parle-t-on, se tient-on, se regarde-t-on ?
Pourquoi ainsi ? Pourquoi cela semble-t-il normal ici ?
Qu'est-ce que cela révèle ? Du rapport au corps, à la famille, au pouvoir, à la pudeur, à l'argent, au temps, au prestige ?
Qu'est-ce que cela m'apprend sur la société ? Et sur ma propre manière de voir ?

Ce qu'il faut éviter

Observer comme un anthropologue, ce n'est pas :

juger trop vite ;
exotiser ce qui est simplement différent ;
croire qu'un seul détail explique tout ;
transformer chaque scène en théorie lourde ;
confondre observation et caricature.

L'objectif n'est pas de compliquer artificiellement le réel.

L'objectif est de lui rendre son épaisseur.

En une phrase

Observer comme un anthropologue, c'est apprendre à voir qu'un lieu, un geste, un repas, une fête ou une manière de se taire ne sont jamais seulement ce qu'ils semblent être.

C'est regarder la vie ordinaire comme un texte social.

Dix autres scènes marocaines à lire autrement

Ce livret s'est arrêté sur quelques grands lieux et grands moments. Mais le Maroc ordinaire est bien plus vaste. Partout, des scènes apparemment banales peuvent devenir de véritables terrains d'anthropologie. Voici dix autres situations très marocaines à observer autrement.

1. Le taxi collectif

Le taxi collectif est une petite société en mouvement. On y apprend la proximité imposée, la négociation silencieuse des places, les rapports entre inconnus, les hiérarchies implicites, les seuils de tolérance corporelle et la manière dont une société gère l'attente, l'urgence et la cohabitation. Qui monte devant ? Qui proteste ? Qui accepte de se serrer ? Qui paie comment ? Tout y parle du rapport au temps, à l'espace et à l'autre.

2. La salle d'attente

Qu'il s'agisse d'un cabinet médical, d'une administration ou d'un service public, la salle d'attente est un théâtre de la patience sociale. On y voit la fatigue, l'inquiétude, les inégalités de traitement, les stratégies pour passer avant, les rapports au silence, au retard, à l'autorité, à l'espoir d'être reçu. Une société se lit très bien dans la manière dont elle fait attendre.

3. Le salon marocain

Le salon n'est pas seulement une pièce. C'est un espace de représentation domestique. On y accueille, on y reçoit, on y met en scène une certaine idée de la respectabilité, de l'hospitalité, de la famille et du goût. Qui s'assoit où ? Quand ouvre-t-on vraiment le salon ? Est-il quotidien ou réservé aux grandes occasions ? Le salon marocain raconte un rapport subtil entre intimité et prestige.

4. Le marché de l'Aïd

Le marché de l'Aïd concentre la religion, l'économie, la comparaison sociale, l'angoisse budgétaire, la fête et la performance masculine ou familiale. On n'y achète pas seulement un mouton. On y joue aussi une dignité, un devoir, un rang, un lien avec la norme collective. Le marché de l'Aïd est un terrain exceptionnel pour observer comment une obligation symbolique se transforme en tension économique.

5. La mosquée de quartier

Au-delà de la prière, la mosquée de quartier est un lieu de rythme, de voisinage, de respectabilité, de visibilité morale et de sociabilité discrète. Qui y vient régulièrement ? Qui y reste après la prière ? Qui salue qui ? Comment l'espace autour de la mosquée s'organise-t-il ? L'anthropologie y lit non seulement la religion, mais aussi l'inscription sociale de la foi.

6. Le stade ou le café du match

Le football au Maroc n'est jamais seulement du sport. Au stade comme dans le café où l'on regarde un match, on voit la passion collective, l'appartenance, la colère, la virilité, les rivalités, la théâtralisation des émotions, parfois la frustration sociale déplacée dans le jeu. Une société se dévoile dans la manière dont elle crie, espère, accuse l'arbitre et se réconcilie ou se fracture autour d'un match.

7. La file devant l'administration

La file administrative est un concentré de rapport à l'État. On y observe la fatigue civique, les stratégies de contournement, la peur du papier manquant, les hiérarchies informelles, la résignation, la colère contenue, la dépendance à l'agent derrière le guichet. L'État abstrait devient, dans cette scène, expérience concrète du corps qui attend.

8. Le quartier au moment du Maghreb

À la tombée du jour, juste avant ou après la prière du Maghreb, le quartier change de densité. Les déplacements se modifient, les commerces ralentissent ou se réorganisent, les corps rentrent, se croisent, s'ajustent. Ce moment est très riche pour observer le rapport entre rythme religieux, rythme domestique et rythme urbain.

9. Le retour au bled pendant l'été

Le retour saisonnier au village ou à la petite ville familiale est une scène anthropologique majeure. On y voit la mémoire, la filiation, le prestige du retour, la recomposition des appartenances, les écarts entre ceux qui sont partis et ceux qui sont restés, les nouvelles manières de consommer le lieu d'origine. Le "bled" d'été n'est jamais seulement une destination ; c'est un miroir des liens familiaux et des mobilités sociales.

10. Le café de femmes ou la terrasse féminine urbaine

Là où elle existe, cette scène est précieuse. Elle permet d'observer une autre occupation de l'espace public, d'autres formes de sociabilité, d'autres usages de la parole, de la tenue, du temps et de la visibilité. Elle montre aussi comment les villes marocaines changent discrètement, en redessinant les seuils de présence féminine dans l'espace collectif.

Ce que ces scènes ont en commun

Elles paraissent ordinaires.

Elles semblent familières.

Et pourtant, elles révèlent toutes quelque chose d'essentiel :

la manière d'habiter l'espace ;

la façon de supporter ou négocier la proximité ;

le rapport à l'autorité ;

la distribution des rôles ;

les écarts de classe ;
les tensions entre tradition et modernité ;
les formes discrètes de dignité, de fatigue ou de distinction.

Autrement dit, il n'existe presque pas de scène "trop petite" pour l'anthropologie.

Dernière invitation

Après ce livret, on peut marcher dans une médina, entrer dans un café, traverser un marché, assister à un mariage, s'asseoir dans une salle d'attente ou monter dans un taxi collectif autrement.

Non plus comme simple passant.
Mais comme lecteur du social.

C'est peut-être cela, finalement, la promesse la plus simple de l'anthropologie : apprendre à voir que la vie quotidienne pense, parle et raconte bien plus qu'on ne l'imagine.

ADNANE BENCHAKROUN

Adnane Benchakroun est ingénieur en informatique, diplômé de l'ESIEA Paris, grande école française spécialisée dans les technologies numériques. Reconnu pour son rôle pionnier dans la promotion de l'innovation et de l'entrepreneuriat au Maroc, il est cofondateur de Startup Maroc et initiateur du Startup Africa Summit, deux initiatives majeures en faveur des jeunes entrepreneurs et de l'émergence d'un écosystème dynamique et inclusif.

Son parcours alterne engagement public et réflexion stratégique : directeur du cabinet du Ministre du Plan (1998-2000), il a ensuite dirigé pendant vingt ans le Centre National de Documentation, avant de rejoindre le Haut-Commissariat au Plan comme conseiller entre 2020 et 2022. Il siège aujourd'hui au Conseil national du Parti de l'Istiqlal et assume la vice-présidence de l'Alliance des Économistes Marocains, où il contribue activement à la pensée économique nationale.

Formateur engagé, il intervient régulièrement dans les médias et conférences pour éclairer les grands enjeux économiques du Royaume : fiscalité, consommation, protection du pouvoir d'achat, politiques publiques et innovation.

Désormais à la retraite, il se consacre au journalisme digital en pilotant L'ODJ Média, plateforme multicanale du groupe Arrissala (portails d'actualité, web radio, web TV, magazines), tout en explorant d'autres formes d'expression : poésie, peinture, écriture et musique.

À travers ce traité, il livre une réflexion personnelle, libre et engagée, dans un langage accessible, à l'attention des nouvelles générations en quête de sens.

ABOUT ME

