

**Faculté des sciences économiques,  
sociales, politiques et de communication  
École des sciences politiques et sociales (PSAD)**

**Istis N' Bakkou : Recueil  
ethnographique de récits intimes  
féminin dans le village de Bakkou dans  
l'Anti-Atlas au Maroc.**

Auteur : Amarir Hafsa  
Promoteur(s) : Jacinthe Mazzocchi  
Lecteur(s) : Justine Vanhaelen  
Année académique : 2024-2025  
Master en Anthropologie (120)



### **Déclaration de Déontologie**

« Je déclare sur l'honneur que cette monographie a été écrite de ma plume, sans avoir sollicité d'aide extérieure illicite, qu'elle n'est pas la reprise d'un travail présenté dans une autre institution pour évaluation, et qu'elle n'a jamais été publiée, en tout ou en partie. Toutes les informations (idées, phrases, graphes, cartes, tableaux ...) empruntées ou faisant référence à des sources primaires ou secondaires sont référencées adéquatement selon la méthode universitaire en vigueur.

Je déclare avoir pris connaissance et adhérer au Code de déontologie pour les étudiants en matière d'emprunts, de citations et d'exploitation de sources diverses et savoir que le plagiat constitue une faute grave. »

Le 18/08/2025

*Amarir Hafsa*  


**Résumé :**

Ce mémoire porte sur le village amazigh de Bakkou situé dans la région de l'Anti-Atlas au Maroc. Il a pour but de mettre en avant les récits déployés par les femmes de Bakkou, sur les différents thèmes abordés par ces dernières. Le texte est guidé par les voix de l'intime composant une archive sensible sur la vie du quotidien, les souvenirs de l'enfance, et un rapport au monde propres à chacune des femmes de Bakkou. Le mémoire assume une écriture portée par l'affect dans le but de restituer une part de l'histoire de ce village.

**Mots-clés :**

Amazighité – intime – genre – émotions- mémoire

## **Remerciement :**

Je tiens à exprimer ma profonde gratitude à toutes celles et ceux qui ont accompagné ce travail. Avant tout, à ma famille, qui m'a soutenue sans relâche. À mes grand-mères, à ma mère, dont la présence et l'attention m'ont portée, et à mes sœurs et mon frère, pour leur affection, leurs encouragements et leur patience. Merci à toutes les personnes proches qui, par leur écoute et leur confiance, m'ont offert un appui précieux au fil de ce parcours.

Je souhaite aussi adresser une reconnaissance particulière à toutes les femmes de Bakkou. Ce mémoire est avant tout le fruit de leurs paroles, de leurs silences et de leur générosité.

Merci à la professeure Jacinthe Mazzocchetti, ma promotrice, pour son accompagnement la confiance qu'elle m'a accordée tout au long de ce travail.

À toutes celles et ceux qui, de près ou de loin, ont participé à ce cheminement, je dis merci. Votre présence a compté, et c'est aussi à vous que revient une part de ce texte.

## Table des matières :

|                                                                                                |           |
|------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>Résumé :</b> .....                                                                          | <b>4</b>  |
| <b>Remerciement :</b> .....                                                                    | <b>5</b>  |
| <b>Table des matières :</b> .....                                                              | <b>6</b>  |
| <b>Introduction :</b> .....                                                                    | <b>8</b>  |
| <b>Chapitre I : La méthodologie.</b> .....                                                     | <b>13</b> |
| I. Positionnalité, réflexivité et production située du savoir .....                            | 13        |
| II. Choix épistémologique .....                                                                | 16        |
| 1- L'ethnographie : .....                                                                      | 16        |
| 2- L'observation participante .....                                                            | 17        |
| III. Stratégies de collecte de données .....                                                   | 18        |
| 1- Le carnet de terrain .....                                                                  | 18        |
| 2- La photographie .....                                                                       | 19        |
| 3- Anonymisation et typologie des acteurs de terrain : .....                                   | 20        |
| 4- L'enregistrement, la traduction et la retranscription des entretiens .....                  | 20        |
| IV. L'analyse des données .....                                                                | 21        |
| <b>Chapitre II : Quand et Où : comprendre le temps et l'espace des femmes de Bakkou.</b> ..... | <b>23</b> |
| I- Hier et aujourd'hui : .....                                                                 | 26        |
| 1- La routine d'aujourd'hui : .....                                                            | 27        |
| 2- Le temps d'hier : .....                                                                     | 28        |
| 3- Les âges et les repères des femmes : .....                                                  | 31        |
| II- Occuper l'espace : .....                                                                   | 32        |
| 1- Les femmes et le village .....                                                              | 32        |
| 2- Les femmes en dehors du village : .....                                                     | 38        |
| 3- Les femmes et la mosquée : .....                                                            | 41        |
| Conclusion : .....                                                                             | 46        |

|                                                                  |           |
|------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>Chapitre III : Les domaines des femmes.....</b>               | <b>47</b> |
| I - L'enfance et l'éducation à Bakkou .....                      | 47        |
| 1- Quand la poule veut chanter : .....                           | 48        |
| 2- Des jeunes filles à Bakkou .....                              | 53        |
| 3- Les petites épouses : .....                                   | 56        |
| Une interlocutrice jouant avec des pierres. ....                 | 59        |
| II- Le mariage et ses rituels .....                              | 60        |
| 1- Incarner l'épouse à Bakkou par l'habit .....                  | 60        |
| 2- Performer .....                                               | 64        |
| 3- S'apprêter .....                                              | 66        |
| 4- Prouver .....                                                 | 68        |
| III- Le travail des femmes .....                                 | 69        |
| 1- Le assel et la division sexuelle du travail.....              | 69        |
| 2- Qu'est-ce que travailler pour une femme à Bakkou ?.....       | 74        |
| <b>Chapitre IV : Faire violence c'est faire silence.....</b>     | <b>78</b> |
| I- Des poèmes et des sentiments .....                            | 78        |
| 1- Chanter .....                                                 | 78        |
| 2- Pleurer .....                                                 | 80        |
| II- Se taire et faire taire : .....                              | 82        |
| 1-La Hchouma.....                                                | 82        |
| 2- Le silence .....                                              | 86        |
| 3- Des stratégies de silenciation : .....                        | 90        |
| III- Et la poule se mise à chanter .....                         | 93        |
| <b>Conclusion : Vivre la violence, ressentir la douleur.....</b> | <b>96</b> |
| <b>Bibliographie : .....</b>                                     | <b>99</b> |

## **Introduction :**

Bakkou est un village amazigh de l'Anti-Atlas marocain, on y parle principalement le tachelhit, au côté de la darija. Le village est inscrit dans une histoire sociale longue de circulations, de migrations, de liens de parenté étendus, d'appartenance à la terre et d'une pluralité linguistique qui, au quotidien, rendent perceptible ce que l'on nomme ici « amazighité », une trame de pratiques, de signes, d'idiomes et de savoirs transmis.

Situer Bakkou ainsi, d'emblée, permet de replacer le terrain dans un débat plus vaste qui est celui de l'identité amazighe au Maroc. Une large part de la littérature s'est longtemps vu balancer entre deux pôles que Mustapha El Qadéry (1998) a clairement identifiés d'un côté le mythe colonial d'un « Berbère » supposé docile, viriliste ou « démocrate naturel », et de l'autre, la négation nationale post-indépendance qui a subsumé l'amazighité sous une arabo-islamité homogénéisante. Cette double réduction, longtemps performative, a structuré les politiques, les manuels, les catégories savantes et les imaginaires collectifs qui ont produit un cadre où l'amazighité était tour à tour exotisée, folklorisée, puis absorbée. El Qadéry (2010) a montré, plus largement, que ces dichotomies coloniales (Arabes/Berbères, civilisation/tribalisme, langue savante/dialectes) ont débordé le moment colonial pour continuer d'informer les représentations et les pratiques politiques au Maghreb contemporain.

Si l'on considère la généalogie de ces dichotomies, un détour par la production coloniale s'impose, Patricia M. E. Lorcin (1995) a établi, pour l'Algérie, la fabrique du « mythe kabyle », une véritable technologie de classement qui opposait des « Berbères » prétendument rationalistes et ouverts à la civilisation à des « Arabes » réputés fanatiques, un montage utile à la gouvernamentalité coloniale. Cette logique de stéréotypie a circulé, avec des variantes, au Maroc, où la catégorie « berbère » fut instrumentalisée dans l'ingénierie des pouvoirs institutionnalisés et des réformes juridiques, ressorts que la critique d'El Qadéry (1998) reconstruit avec précision. Au lendemain de l'indépendance, l'écriture « nationale » de l'histoire a, selon ce dernier, poursuivi une entreprise de déni à l'égard de l'amazighité, au nom d'une unité politico-religieuse incarnée par la monarchie et une arabité présentée comme évidente. Les relectures du « dahir berbère » de 1930, la centralité de l'arabe classique dans l'appareil d'État, et l'arabisation des institutions ont longtemps consolidé le récit d'une « identité retrouvée », unité religieuse et une continuité monarchique. En filigrane, la pluralité linguistique et culturelle a été minimisée ou renvoyée au folklore, alors même que des associations amazighes s'organisaient dès les années 1980-1990,

donnant naissance à un répertoire d'action qui a progressivement déplacé la « question » sur la scène publique.

Deux bascules ont ensuite reconfiguré le cadre marocain, à savoir, la création de l'IRCAM (Institut Royal de la Culture Amazighe) en 2001, et surtout la constitution de 2011 reconnaissant le tamazight comme langue officielle. Ces décisions ont ouvert un chantier institutionnel (éducation, signalétique, médias, administration) et symbolique (reconnaissance, capital politique de la diversité). Pour autant, comme le rappelle l'historienne Susan Gilson Miller, le Maroc moderne se caractérise par des temps longs de négociation entre héritages impériaux, demandes sociales et reconfigurations de l'État ce qui fait de la reconnaissance non pas un point d'arrivée, mais un processus dont les effets se lisent de manière inégale selon les territoires et les groupes (Miller, 2013). Sur un siècle, les transformations politico-économiques ont reconfiguré les usages et les idéologies linguistiques en milieu amazigh, affectant la transmission intergénérationnelle, l'accès aux ressources, la mobilité et les frontières symboliques entre langues (Hoffman, 2007). Le langage en tant que vecteur identitaire se présente comme une ressource située, arrimée à des terrains et à des rapports sociaux, où femmes et hommes négocient, au quotidien, des places et des rôles. Par ailleurs, la dimension de genre qui sera central dans ce mémoire, constitue un autre angle nécessaire. Fatima Sadiqi (2003) a mis en évidence la co-implication du genre et du langage au Maroc. La circulation des langues (arabe dialectal, tamazight, arabe standard, français) s'articule à des structures de pouvoir et à des trajectoires différenciées pour les femmes, pour qui la parole publique, l'école, la migration ou l'emploi reconfigurent les usages linguistiques et les positions sociales. Autrement dit, l'amazighité ne se comprend pas hors de ses médiations langagières genrées, ni hors des formes ordinaires d'apprentissage et de mise en récit.

Les identités sont caractérisées par une plasticité, elle se recompose au croisement de la parenté, du territoire, des circulations et des récits de mémoire, autant d'éléments qui invitent à penser l'amazighité en mouvement, plutôt qu'un bloc figé. Ces apports comparatifs, bien que situés, permettent de désessentialiser l'approche de l'identité amazighe et d'affiner les outils pour lire les terrains marocains. C'est aussi une bataille des mots, « qui nomme qui, et au nom de quoi ? », qui se poursuit dans les espaces européens où vivent des diasporas nord-africaines. En ce sens, Houria Bouteldja dans *Beaufs et barbares. Le pari du nous* interroge (2023) les conditions politiques d'un « nous » coalitional, capable de déjouer les lignes de fracture héritées (raciales, sociales, coloniales) et les catégories qui opposent « centres » et « marges ». Si son propos part de la scène française, il trouve sa place dans la manière dont les Amazighs au Maroc comme dans la diaspora, composent des appartenances plurielles et cherchent des formes d'alliances qui ne reconduisent ni à l'exotisme, ni à l'effacement.

Mon premier mémoire, *Évolution des dynamiques identitaires amazighes au Maroc* (2023), proposait une lecture d'ensemble des mutations identitaires à partir d'entretiens et de sources académiques composé de les mises à l'agenda public de l'amazighité, les traductions institutionnelles, les débats sur la langue, les recompositions militantes et médiatiques. Une première immersion d'une semaine à Bakkou avait nourri la réflexion, surtout à travers des discours sur l'identité et la reconnaissance. Ce travail m'a servi de base historique et analytique, mais il laissait en suspens des pans entiers de l'expérience vécue au village, notamment la manière dont les situations de l'ordinaire et du quotidien fabriquent ce que les personnes nomment comme « amazighité ». C'est avec cette insatisfaction et sans aucune question prédéfinie que je suis revenue à Bakkou. Je n'étais pas venue « parler des femmes ». Je ne savais pas sur quoi travailler ; je voulais voir ce qu'il y avait à faire, et prolonger la présence pour comprendre ce qui n'apparaît pas en quelques jours. Ce flou initial a été déterminant car il a laissé au terrain la possibilité d'orienter la recherche.

Très vite, le fait d'être une femme a orienté mes sociabilités vers un espace féminin. Il allait de soi, par des normes de socialisation, que je partage le temps et les lieux des femmes plutôt que ceux des hommes. C'est ainsi que mes journées se sont inscrites dans les cuisines, sur les terrasses, dans les salons, dans les champs, dans le marché et la mosquée. C'est là que le terrain a pris forme. Les femmes de Bakkou m'ont accueillie, testée, puis me l'ont dit à plusieurs reprises et de différentes manières « *écris sur nous* ». Elles ont choisi le sujet pour moi. Elles m'ont confié des récits, pas des « données », en me demandant d'en faire quelque chose. J'appelle cela un mandat d'écriture, une commande non pas institutionnelle mais sociale, relationnelle et morale. Elle engage la direction du travail, son style et ses priorités.

Ce mandat a plusieurs conséquences. D'abord, il déplace le centre de gravité car on ne part pas d'un thème exporté au terrain, on part des situations où l'on devient auditrice et parfois porte-voix de récits intimes. Ensuite, il requalifie ce que l'on appelle « matériaux », c'est à dire, des histoires de vie, des séquences quotidiennes, des émotions, des silences, des hésitations, des reformulations et des retours. Enfin, il redistribue l'autorité car ce sont les femmes qui définissent ce qui compte, ce qui peut circuler, ce qui doit rester crypté ou dé-identifié.

Dire que ce mémoire porte sur l'intime est pris ici comme catégorie analytique, un registre dans lequel se nouent affects, apprentissages pratiques, corps, parenté, santé, travail, joie, honte, et où se décident des choix ou des non-choix, engageant la position des femmes dans le village. J'explore trois axes qui permettent d'entrer autrement dans la matière, l'intime comme archive ordinaire. À la manière des « archives affectives » dont parle Ann Cvetkovich (2003), l'intime donne prise sur des mémoires et des expériences qui s'agrègent dans les comportements, les objets,

les récits fragmentaires, les répertoires d'expressions et les itinéraires corporels. Appliqué à Bakkou, cela signifie qu'une chanson entonnée en travaillant, une recette, un vêtement, un silence au moment d'évoquer un mariage, une plaisanterie lors d'une veillée sont autant d'entrées analytiques pour comprendre comment se négocient les places, les normes et les possibles. Dans un deuxième temps, l'intime engage la transmission située des savoirs. Dans un village amazigh de l'Anti-Atlas, la compétence et le savoir-faire est chose acquise, des fois éprouvée, ou encore discutée. Les femmes comme les hommes participent à cette transmission, mais selon des modalités différenciées. La circulation des pratiques inscrit la transmission dans des rapports sociaux concrets, qui se rejouent à travers les générations. Dans ce mémoire, l'attention aux séquences de transmission (qui montre à qui ? quand ? comment ?) devient l'un des fils directeurs.

Enfin l'intime tel que je vais l'analyser prend en compte la décision sous contrainte. C'est-à-dire que plutôt que d'opposer « tradition » et « changement », il s'agit d'observer comment des décisions, se prennent au croisement d'attentes familiales, de normes, de ressources financières, de langues maîtrisées ou non, et de sentiments (peur, confiance, honte, fierté). Autrement dit, l'agentivité est ici traitée en actes, dans des choix situés qui n'empruntent pas nécessairement le vocabulaire de la « résistance », mais qui reconfigurent concrètement les trajectoires. Ces axes supposent une écriture qui prend soin des enchaînements, des transitions, et aux temporalités du récit. Ils exigent aussi une clarification du pacte avec mes interlocutrices : Quels fragments peuvent être restitués, comment et à quelles conditions ? Le mandat d'écriture donne la parole mais il en oriente aussi la forme (ordre, tonalité, anonymisation, restitution des termes vernaculaires) cela engage une responsabilité de justesse et de non-dommage.

L'ensemble du mémoire s'articule autour d'un fil narratif continu, chaque chapitre venant prolonger et épaissir le précédent. Le premier chapitre ouvre sur la méthodologie et le positionnement comme une mise en récit des conditions concrètes de la recherche sur comment le séjour à Bakkou s'est déployé, comment le mandat d'écriture s'est formulé et comment l'écriture a dû s'ajuster à ce mandat.

Le second chapitre s'attarde sur la fabrique du temps et de l'espace au féminin. Il montre comment les journées, les saisons, les lieux de rencontre et les circulations dessinent un ordre genré qui organise la sociabilité. Ce chapitre pose le contraste entre les espaces masculins et féminins, tout en démontrant que cette division n'est jamais totalement étanche car les femmes y instaurent leurs propres rythmes, inventent des manières de circuler et impriment leur marque sur le village.

Le troisième chapitre se concentre sur trois domaines récurrents qui revenaient sans cesse dans les récits partagés par les femmes : l'éducation, le mariage et le travail. Ces trois entrées organisent les récits et les préoccupations quotidiennes qui m'ont été livrées. Il sont inter-dépendants, ils s'entrecroisent et se répondent, produisant ainsi une mosaïque d'expériences où se lit l'agentivité féminine. L'analyse vise alors à montrer comment, au-delà de la dichotomie tradition/modernité, ce sont des choix situés, qui redéfinissent concrètement les trajectoires individuelles et collectives.

Enfin, le quatrième chapitre se concentre sur la question des silences et des émotions, en reprenant l'ensemble des thèmes développés précédemment pour les comprendre à cette lumière. Les émotions, qu'elles surgissent dans un souvenir d'école, dans une discussion sur le mariage ou dans l'évocation d'un départ en migration, sont envisagées comme des formes de savoir et comme des traces de mémoire. Plutôt que de les réduire à des réactions individuelles, l'analyse souligne qu'elles participent à la fabrique collective de l'amazighité et aux manières de se situer dans le monde, pour y entrevoir une politique de l'intime.

## **Chapitre I : La méthodologie.**

### **I. Positionnalité, réflexivité et production située du savoir**

L'ethnographie, dans les contextes postcoloniaux, ne peut plus prétendre à la neutralité. Les récits ne se livrent pas, ils se négocient. Ainsi, ce mémoire s'inscrit dans une démarche décoloniale et féministe que je m'efforce d'assumer avec un regard critique, tant sur le savoir que je produis que sur la positionnalité que j'occupe en tant que chercheuse. Il s'agit de repenser le terrain comme un lieu de production de relations et de savoirs situés traversés par des enjeux historiques, politiques et affectifs. Reconnaître cela, c'est admettre que toute relation ethnographique engage une responsabilité éthique, et qu'elle appelle une vigilance constante face aux formes de pouvoir, même symboliques, que la recherche peut reproduire. Dans ce processus, je considère que j'apprends « avec » et « de » mes interlocutrices, en renonçant à la posture d'un savoir unilatéral. Il s'agit de penser à partir de l'intersubjectivité, dans une forme de co-construction du sens, exigeant un engagement fondé sur la confiance, l'écoute et le désapprentissage de mes propres certitudes. Cette position me place en dialogue constant avec les femmes que j'ai rencontré entre les cadres de la recherche et de la réalité vécue.

C'est également dans cette logique que se pose la question de ma propre positionnalité, celle que j'ai occupée concrètement au fil du terrain, qui m'a obligée à penser ce que signifie « être là », en tant que chercheuse mais aussi en tant que femme qui tire ses origines amazighes du village de Bakkou. Issue d'une lignée paternelle enracinée dans ce village, je suis perçue comme « quelqu'un d'ici ». Néanmoins, cela ne m'absout pas de la position d'étrangère. En effet, j'ai grandi en ville, le français et la *darija* -dialecte marocain- sont mes langues maternelles, je ne parle pas le tachelhit, mes premières incursions dans ce village n'ont commencé qu'à l'adolescence, et ma présence dans le village, bien qu'impliquée dans une histoire familiale, demeure exceptionnelle. Je ne suis ni tout à fait étrangère, ni pleinement familière. Cette ambivalence me force à composer avec une double exigence, c'est-à-dire comprendre depuis l'intérieur tout en acceptant la distance que m'impose ma propre histoire.

Néanmoins, à mes yeux, ce déséquilibre est également un moteur dans la recherche. Car, comme l'écrit Caratini (2004), les représentations que nous construisons sur le terrain ne naissent pas uniquement de ce que nous observons, mais aussi de tout un bagage d'images, de souvenirs, de projections souvent inconscientes, qui lient notre passé à l'altérité que nous rencontrons. Ce travail ethnographique est donc un travail sur soi, une mise à l'épreuve, car la connaissance ne s'élabore pas à l'abri du monde, mais à même la chair, dans les émotions, les inconforts et les hésitations. L'initiation ethnographique oblige à un décentrement, à une confrontation entre soi et

l'autre qui déstabilise certes mais enrichit. Dépasser ce que Wes Sharrock et Bob Anderson appelle le « point de vue égologique » (cité dans Bourdieu ; 2022, p.46), c'est prolonger l'intuition de Caratini (2004) qui considère que penser le terrain, ce n'est pas seulement se penser soi, c'est interroger les biais disciplinaires, les catégories nationales ou théoriques qui orientent notre regard, souvent à notre insu. Ce travail réflexif implique de faire du champ scientifique lui-même un objet d'analyse, de comprendre les structures qui encadrent nos pratiques et formatent nos lectures. Ma recherche, en ce sens, se veut autant enquête sur l'altérité que sur les conditions de possibilité de cette enquête.

Hélé Béji (2008), dans une critique de la figure de l'intellectuel engagé, souligne combien la pensée peut se perdre dans une illusion de pureté morale. L'intellectuel, dit-elle, se croit souvent indemne des logiques de pouvoir qu'il critique, s'imaginant dans une sphère éthérée, détachée de la politique, alors même qu'il en reproduit les violences symboliques. Le penser peut, s'il n'est pas rigoureux, produire des idées aussi destructrices que des actes car « *Les idées fausses portent en elles autant d'injustice que les actions erronées.* » (2008, p.90). Ce rappel me confronte à ne jamais s'exclure des jugements que je formulerai, à m'imposer une éthique de la pensée aussi exigeante que celle que je peux projeté sur les autres.

Cette vigilance est d'autant plus nécessaire que les femmes amazighes commencent, depuis peu, à réinvestir leur histoire, leur identité, leur corps. Selon Green, « *peu de choses sont écrites ou publiées par les femmes autochtones* » (2007, p. 30). Longtemps réduites au silence et à la folklorisation, les recherches au sujet des femmes amazighs se sont majoritairement centrées sur leur marginalisation, contribuant ainsi à renforcer les stéréotypes qui les perçoivent comme dépourvues d'autonomie ou de pouvoir (Laghssais & Comins-Mingol, 2023). Mais ces représentations sont aussi le fruit d'un regard extérieur, qui peine à saisir la diversité des voix amazighes. A ce sujet, Zineb Ali-Benali dit des femmes amazighs la chose suivante « *on parle d'elles, ces femmes, on parle pour elles, on s'apitoie sur leur « misérable condition » ou on les défend..., pour de bonnes et de moins bonnes raisons. Mais elles, où sont-elles ? Qu'auraient-elles pu dire, explicitement ou symboliquement ?* » ( 2018, p. 47). Comme le rappellent Laghssais et Comins-Mingol, « *les femmes amazighes, qui normalement ne parlent ni le français ni l'arabe, uniquement leur tamazight natal, ne sont pas entendues par le système au Maroc* » (2023, p. 355). C'est cette invisibilisation et le fait de parler à la place de ces femmes qui rend plus précieux les espaces où ces voix peuvent enfin circuler à travers d'autres femmes amazighs issues de contextes plurilingues et académiques capables de transmettre leurs récits.

C'est dans ce contexte que j'ai assisté au festival *Awad Summit -Amazigh Women Award Diaspora*, tenu à Paris du 1<sup>er</sup> au 4 mai 2025. Organisé autour d'ateliers, de conférences et de

performances artistiques, il a rassemblé des femmes amazighes de divers horizons, faisant entendre une pluralité de vécus, de langues et de résistances. Le deuxième jour, consacré à une série de conférences, a particulièrement retenu mon attention. Des chercheuses, journalistes et personnalités publiques issus de multiples domaines ont exposé leurs réflexions sur les enjeux liés à l'amazighité et au genre. Plus tard, lors des échanges avec certaines des invitées présentes qui étaient anthropologue, j'ai constaté que nos terrains et nos questionnements se rejoignaient autour d'un même fil ; la mémoire des femmes amazighes comme un espace disputé, parfois fragmentaire, traversé par des oublis, des silences, et des reconstructions. Nous parlions tour à tour de nos rapports à nos identités amazighes, des villages dont nous venons ou que nous étudions, de nos mères, de nos grands-mères, de nos tantes. Cette rencontre m'a permis de resituer mon propre terrain dans une perspective plus large, en le pensant non plus comme une exception, mais comme une variation d'un savoir située au sein d'un ensemble d'expériences amazighes contemporaines, touchées par des dynamiques de genre, d'héritage et de pouvoir. Nos travaux, bien que distincts, j'aime les penser comme autant de broderies sur un même et large tissu. Chacune y inscrit son motif avec ses propres méthodes et couleurs, en fonction de son histoire, de son ancrage et de ses outils. Comme dans l'art du *tarz*, cette broderie fine que l'on réalise sur les caftans au Maroc, les fils s'entrelacent, se tendent, et parfois se croisent. Pour chaque femme que j'ai rencontrée dans mon propre terrain, il s'agissait de fragments de récits, que je tente aujourd'hui de rassembler. Mis en relation ces fragments produisent une surface faite de coutures visibles, d'agencements parfois imparfaits, qui racontent autrement ce que signifie être femme, amazighe, et héritière de savoirs en mouvement.

Ces rencontres me conforte également dans l'idée de Caratini (2011) qui considère que « *toute publication sur telle ou telle population se voit dotée d'un enjeu politique local qui peut être national ou même international* » (p. 14). Me conduisant ainsi à reconnaître que prendre la parole en tant que chercheuse amazighe, c'est aussi intervenir dans un espace de représentations sociales et politiques, où le discours produit des effets. Il s'agit alors d'assumer cette responsabilité, tout en tenant compte de la double conscience entre une proximité culturelle et une extériorité analytique. Il me faut donc écrire depuis l'incertitude, depuis le trouble, dans une forme d'humilité radicale. Hélé Béji (2008) évoque le danger des idées détachées du réel, de leur pouvoir de « *produire des désastres par leur désincarnation* ». Une pensée qui flotte dans l'abstraction, qui ignore la matérialité des vies qu'elle évoque, peut devenir source de malentendus, voire de violence. C'est pourquoi ma démarche de décolonisation épistémologique ne se veut ni posture ni slogan, mais effort patient, et exigeant, pour rester au plus près de celles qui m'ont accueillis, en acceptant que le savoir, ici, ne m'appartient pas tout à fait. Co-construire un savoir situé, sensible,

traversé de silences et de contradictions, c'est peut-être cela, aujourd'hui, faire œuvre d'ethnographie, ou comme le suggère Bourdieu (2022), faire de notre propre position un objet d'analyse. Je ne vois dans le travail ethnographique, pas de confort possible, seulement un mouvement continu de retour sur soi, de négociation avec l'autre, et de remise en jeu de la pensée. Un savoir qui accepte de douter trouvant dans cette fragilité même sa puissance éthique.

## **II. Choix épistémologique**

### ***1- L'ethnographie :***

Afin d'accéder à la singularité des expériences et des récits des interlocuteurs dans leur complexité et leur ancrage contextuel, je m'accorde avec la démarche ethnographique, dont l'objectif est, selon Ingold (2018), « *de décrire les vies des personnes autres que nous-même, avec une précision et une sensibilité aiguisées par une observation détaillée et une expérience directe et durable* » (p. 69). L'approche ethnographique n'est pas restreinte à espace-temps précis, elle s'effectue de façon continue et diffuse dans une alternance constante entre l'expérience, l'observation, et la réflexivité. Comme le rappellent Paillé et Mucchielli (2012), l'analyse peut surgir « *sur le terrain ou devant les notes de terrain reconstituées, [...] au moment de lire un article ou en pleine séance d'examen d'une transcription d'entretiens* » (p. 87). Cette approche qui favorise une intelligence fine du sens, sensible à ce qui se dit, mais aussi à ce qui ne se dit pas, aux rythmes, aux pauses, et aux « trous » (*Ibid*, p. 93) du discours. C'est dans cette perspective que s'inscrit la nécessité de produire des « descriptions denses » (Flick et al., 2004 ; Reeves et al., 2008), où il s'agit de relater des faits tout en y restituant la texture, l'épaisseur symbolique et la stratification des significations.

Mon approche ethnographique adopte une posture critique et réflexive, soucieuse de ne pas réifier les identités ni homogénéiser les pratiques sous couvert de « culture ». Je m'inspire ici de la proposition de Lila Abu-Lughod (1996), qui appelle à « *écrire contre la culture* ». Il ne s'agit pas de dénier les effets structurants de certaines normes ou régularités, mais de penser les pratiques comme prises dans des dynamiques, des contradictions et des ajustements. Comme elle le souligne, les concepts de « pratique » et de « discours » permettent de saisir la densité des usages situés et d'échapper à l'hypothèse de délimitation propre à la notion de culture (Abu-Lughod, 1996). Ainsi, l'approche qualitative sera mobilisée dans ce mémoire afin de restituer au plus près les voix et les expériences des femmes rencontrées, dans leur hétérogénéité et leur résonance intime, sans chercher à en faire des types ou des exemplarités culturelles afin de comprendre comment elles habitent, traversent et déploient le monde social, dans ses ambivalences et ses possibles.

## **2-L'observation participante**

L'observation participante constitue un outil méthodologique fondamental en anthropologie, permettant d'ancrer l'enquête dans la trame de la vie quotidienne. Elle consiste « à « observer » en même temps qu'on « participe », qu'on vit avec » (Caratini, 2004, p. 77). L'observation participante implique une double dimension ; l'immersion et la distanciation. Comme le formule Caratini (2004), « jouer, c'est se dédoubler » (p.78) entre une posture d'acteur sincère et celle d'un observateur réflexif. Ce dédoublement, parfois inconfortable, est au cœur du travail de terrain. Dans le contexte de mon enquête, l'observation participante prendra une forme ouverte et assumée, je serai donc, en reprenant la définition de Caratini et les mots de Sall (2018), une « *observatrice qui participe* » (p. 06). Il s'agit d'être « dedans » pour saisir les logiques internes du groupe que j'étudie, tout en restant « dehors » pour analyser et restituer les données collectées.

En tant qu'observatrice qui participe, ma démarche s'est inscrite dans une dynamique relationnelle touchée par une disponibilité à l'ordinaire et une implication progressive guidée par des liens de confiance établis au fil du temps avec mes interlocutrices. Cette posture de disponibilité est ce que Lanoix (2014) décrit comme une des règles de l'observation participante ; la « disposition » comme étant « *un véritable travail fondé sur l'oubli de soi pour disposer des autres. Une disposition du regard, de notre réceptivité, de l'éveil des sens et de nos intuitions.* » (p. 4). Je ne me contente donc pas d'observer, mais d'être là, en ouvrant ma présence à un état de conscience sensible, attentif et sensoriel. Participer, c'est aussi accepter une « *perte relative de la perception de soi* » (Caratini, 2004, p.77), une suspension momentanée du regard analytique. Cependant, je soutiens l'idée qu'être totalement « dehors » est illusoire. Ma position d'extérieure, en tant que femme, chercheuse et amazighe, ne peut être considérée comme *neutre*. Comme le rappelle Abu-Lughod, « *Ce que nous appelons l'extérieur est une position au sein d'un complexe politico-historique plus large* » (1996, p. 53). Cette position située affecte inévitablement mon expérience du terrain et la façon dont je produis du savoir. Reconnaître cette position, c'est déjà en mesurer les effets qui bâtissent mes perceptions, mes questions ainsi que mes interprétations. Mon engagement sur le terrain était donc une réflexion constante sur ce que je voyais, sur ce qui m'étaient donné à voir, et sur ce qui m'échappait.

L'observation participante, telle que je l'ai entreprise, s'est enfin inscrite dans une volonté de ne pas essentialiser la « culture ». Mon attention s'est donc porter sur les rapports de pouvoir, les normes, et surtout sur les paroles des femmes telles qu'elles se donnent à entendre dans les interactions quotidiennes, sans surplomb théorique préalable sur les institutions ou les discours, dans une posture d'écoute impliquée mais toujours critique.

### III. Stratégies de collecte de données

#### 1- *Le carnet de terrain*

Le carnet de terrain ! C'est par le biais de cet objet modeste en apparence, mais fondamental dans la pratique ethnographique que mon enquête a pris forme. Il s'agit en effet, selon Lanoix (2014), d'« *un recueil à visée scientifique, rarement destiné à être publié, mais plutôt à être interprété* », il constitue également « le média par excellence du chercheur qui participe à la construction d'un dispositif intellectuel » (p. 03). Premier outil entre mes mains, il m'a accompagnée dès les prémices de mon immersion, consignant, jour après jour, les fragments de vie des femmes que je côtoyais. J'y retraçais le déroulement de leur quotidien, les paroles échangées et les rythmes de leurs journées. Le carnet est très vite devenu le témoin discret de mes observations, mais aussi de mes incertitudes, de mes intuitions et de mes hésitations méthodologiques. J'y déposais également, sans réserve, ma propre réflexivité, mes impressions, mes émotions, mes réactions face à ce que je vivais. Il symbolise mon espace de pensée en mouvement, et le laboratoire de mon expérience ethnographique.

Progressivement, une organisation de mes notes à commencer à être plus visible. J'ai structurer les pages autour de trois types d'écrits ; des notes descriptives, des notes réflexives et des notes inductives et déductives. Les premières, très nombreuses, rendaient compte des scènes observées, c'est-à-dire, la configuration des lieux, le déroulement des événements, les temporalités propres à certaines activités, les attitudes corporelles, les manières de parler ou d'interagir. Elles visaient à restituer au plus près la texture du vécu partagé. Les secondes, plus personnelles, prenaient la forme d'interrogations, de doutes, de tentatives d'interprétation et des surprises méthodologiques et affectives à partir de mon propre positionnement. J'essayais, en effet, de comprendre ce que mes observations disaient aussi de moi, de mes attentes, de mes limites et de mon rapport à l'altérité. Enfin, certaines notes, souvent inscrites en marge ou glissées entre deux descriptions, prenaient une tournure plus théorique. Je les considérais comme déductives ou inductives en fonction des résultats préliminaires de mes observations, ou d'attentes particulières que je projetait avant le début d'une journée. Ce type de note me permettaient d'esquisser des pistes d'analyse, de suggérer des rapprochements conceptuels, ou formuler des premières hypothèses que je jugeais pertinentes à chaud, en pleine période de terrain.

Le carnet a continué de m'accompagner bien après mon retour de terrain. J'y revenais régulièrement, relisant certains passages, y ajoutant des réflexions postérieures, prolongeant ainsi

le dialogue avec le matériau récolté. Il n'a pas seulement été un support pour fixer des faits, mais un espace de remaniement constant, d'approfondissement de mon regard, un lieu vivant de réécriture de l'expérience ethnographique.

## **2- La photographie**

Dans l'expérience ethnographique, « *nous partageons des perceptions, des sons, des odeurs, des goûts ainsi que des sensations tactiles avec ceux qui nous accueillent* » (Laplantine, 2013, p.37). Parmi ces sens, le regard est souvent considéré par l'ethnographe, qui est donc observateur, comme un instrument de premier ordre. Ainsi, tout au long de mon immersion, j'ai eu recours à la photographie pour capturer les instants, les ambiances et les mouvements qui jalonnaient mon enquête. Je me retrouve pleinement dans l'idée qu'« *aucune image ou pratique visuelle n'est ethnographique par essence* » (Pink, 2007, p.66), et que les photographies, dans le contexte de cette recherche, s'inscrivent dans « *les blancs de la parole* » (Laplantine, 2013, p.47). L'image n'y remplace pas le texte, elle le prolonge, elle le traverse parfois de biais, et donne à voir ce que les mots peinent à transmettre.

Chaque photographie prise faisait l'objet d'un retour dans mon carnet de terrain. J'y notais la date, le contexte et le moment exact de la prise, tout en essayant de répondre à cette question, pourquoi ai-je pris cette photo à ce moment précis ? Cette démarche visait à interroger la place et les usages du médium photographique dans le déroulement de mon enquête, car les intentions qui motivaient chaque cliché pouvaient largement varier. Tout d'abord, je voulais pallier mon incapacité à traduire avec suffisamment de justesse, par l'écriture seule, la richesse d'une scène observée, un détail matériel ou une émotion complexe. Parfois j'étais guidé par une volonté de conserver une trace personnelle, affective. Mais le plus intéressant dans ce processus de photographie restait pour moi l'impulsion qui provenait de mes interlocutrices elles-mêmes. Elle me sollicitaient pour que je photographie certains éléments qu'elles tenaient à valoriser tel que des pratiques, des objets anciens, des plats cuisinés, ou encore des espaces domestiques dont des pièces de maison ou des coins de paysage, le tout, chargés des histoires qu'elles me relataient. Ces demandes s'inscrivaient dans des logiques d'échange, de fierté, et de transmission.

En explicitant les usages de la photographie au sein de mon enquête, il devient possible de mieux situer la nature des données recueillies dans ce mémoire, mais aussi de réfléchir à la portée sensible, relationnelle et méthodologique de ce médium dans le cadre d'une ethnographie attentive à la matérialité et aux affects.

### **3- Anonymisation et typologie des acteurs de terrain :**

Dans toute recherche ethnographique impliquant des enquêtés, la question de l'anonymisation se pose comme un impératif éthique, mais également méthodologique. Dans le cadre de celle-ci, il m'a semblé indispensable de mettre en œuvre un dispositif de protection des identités, en prenant en compte les volontés divergentes exprimées par mes interlocutrices. Si certaines femmes n'émettaient aucune objection à ce que leurs identités soit reconnue, d'autres ont manifesté le souhait de ne pas être citées, et une minorité m'a explicitement demandé de ne pas mentionner leur participation. Pour respecter ces différentes attentes tout en assurant une cohérence dans le traitement du matériau, j'ai procédé à un encodage des identités à l'aide de codes informant, attribués à chaque interlocutrice. Toutefois, dans un souci de lisibilité et de fluidité narrative, chaque code a ensuite été associé à un pseudonyme, que j'utilise dans ce mémoire. Ces pseudonymes, n'ont pas vocation à exagérer ou à fonctionnaliser des récits, mais à offrir une stabilité référentielle tout en préservant la confidentialité.

J'ai par ailleurs classé les interlocutrices selon quatre variables principales : l'âge, la situation matrimoniale, le niveau d'instruction et la situation professionnelle. Ces catégories m'ont permis de construire une typologie comparative, utile pour l'analyse des parcours et des positionnements sociaux. Toutefois, « *Car attribuer des pseudonymes ne suffit généralement pas à garantir la confidentialité* » (Murphy et al., 2021, p. 47), j'ai choisi d'omettre certaines données sensibles. Il s'agit notamment du nombre d'enfants, du nom des villages d'origine pour les femmes ne résidant pas à Bakkou, et des villes où elles vivent en dehors de la période de résidence au village, des liens familiaux directs que j'entretiens avec certaines d'entre elles. Il arrivera également que j'omette volontairement de ne pas citer les témoignages de certaines de mes interlocutrices sur certains sujet sensible.

### **4- L'enregistrement, la traduction et la retranscription des entretiens**

Ne maîtrisant pas la langue tachelhit, je me suis trouvée confrontée dès le début de mon terrain à une barrière linguistique significative. Dès les premiers jours, il est apparu que parler la langue était perçu par mes interlocutrices comme une condition incontournable à la construction d'un lien véritable. Elles insistaient pour que je fasse l'effort de comprendre, de répondre, et de m'exprimer, même maladroitement, dans leur langue. Cette exigence à la fois affective et relationnelle, bien que déstabilisante au départ, a joué un rôle structurant dans mon apprentissage progressif du tachelhit. Dans ce processus, Noura en occupait une place centrale. Nous passions la majorité de nos journées ensemble. Elle me présentait aux habitantes, m'accompagnait dans mes déplacements

et m'introduisait à toute sortes d'espaces et de pratiques. Très tôt, elle commença à m'enseigner les bases de la langue, prenant parfois un ton d'institutrice bienveillante. Peu à peu, elle devint mon relais, elle traduisait les paroles des femmes autour de moi, pour m'aider à en saisir les nuances dans les conversations, et faciliter ainsi mon implication dans les échanges du quotidien. Aux côtés de Noura, deux autres femmes m'ont grandement aidée dans cette médiation linguistique, Samira et Naima. Toutes trois parlaient également la *darija*, le dialecte marocain que je comprends et parle couramment. Leur présence a été déterminante, non seulement parce qu'elles me traduisaient et m'expliquaient ce que je ne comprenais pas, mais également parce qu'elles participaient activement à ma compréhension progressive du tachelhit. Grâce à elles, au fil des semaines, j'ai peu à peu appris à décoder les mots, les intonations, les expressions locales, jusqu'à pouvoir, dans certaines situations, entretenir des conversations uniquement en tachelhit, notamment avec des femmes ne parlant pas la *darija*, qui formaient la majorité de mes interlocutrices.

Sur mon carnet de terrain, je consignais les récits, les bribes de témoignages, les échanges quotidiens. Lorsque cela m'était possible, j'enregistrais également ces paroles avec leur accord, afin de pouvoir en faire une transcription fidèle par la suite. Après mon départ du village, ce processus s'est poursuivi. Il m'arrivait de revenir vers Noura, Samira ou Naima pour clarifier des mots ou des tournures que je n'avais pas saisis pleinement, prolongeant ainsi, à distance, le lien établi pendant le terrain.

#### **IV. L'analyse des données**

La stratégie d'analyse des données repose sur un cheminement ancré dans les matériaux. L'ethnographie demeure une « *méthode qualitative orientée vers les données* » qui fait émerger les thématiques à partir de ce que le terrain donne à voir et à entendre (Uhan et al., 2013, p. 650). Concrètement, j'ai constitué le corpus à partir d'observations participantes, de descriptions fines de scènes consignées dans mon carnet de terrain, et de témoignages enregistrés. Une fois ces matériaux transcrits, j'ai procédé à un encodage avec le logiciel d'analyse qualitative *Dedoose* afin d'organiser l'ensemble en unités de sens rattachées à des catégories thématiques et à des sous-thèmes ethnographiques. Cette étape a permis de structurer la masse d'informations et de faire apparaître des régularités dans la diversité des situations rencontrées. Les principaux axes retenus sont les suivants : L'éducation. Le mariage. Les traditions. Le travail. La religion. Les rassemblements, amitiés et solidarités. Les promenades. La réflexivité et la positionnalité. Chaque

thème regroupe des segments issus de trois types de matériaux. Des paroles de mes interlocutrices. Des descriptions ethnographiques. Des notes réflexives. L'objectif est de former un corpus cohérent qui autorise des lectures transversales.

Au fil du codage, j'ai confronté mes intuitions de terrain à ce que les données faisaient réellement apparaître. Il ne s'agissait pas de confirmer des idées préalables, mais d'observer comment les scènes et les récits réorientaient mes premières pistes. Je garde à l'esprit l'avertissement selon lequel « bien souvent, le processus d'analyse de données conduit intuitivement le chercheur à se conforter dans des données qui confirment ses propres expériences et croyances personnelles » (Azungah, 2018, p. 394). Plutôt que de prétendre effacer ces biais, je les ai notés dans le carnet, questionnés, puis systématiquement confrontés aux éléments produits par le terrain. À l'issue de ce travail, j'ai regroupé les thématiques en trois ensembles analytiques, chacun correspondant à une ligne directrice du mémoire.

## Chapitre II : Quand et Où : comprendre le temps et l'espace des femmes de Bakkou.

Dans *La domination masculine* (1998), Pierre Bourdieu analyse comment l'ordre social repose sur une structuration conjointe du temps et de l'espace, où chaque dimension est sexuellement codée. La division sexuelle du travail n'assigne pas seulement des fonctions différentes aux hommes et aux femmes, elle ordonne leur répartition dans le monde, dans la durée comme dans les lieux. Aux hommes, les espaces publics et les instants décisifs ; aux femmes, les tâches prolongées, les rythmes continus, les marges. Cette répartition sexuée, profondément ancrée, opère comme une forme de domination diffuse, inscrite dans les usages les plus quotidiens. C'est à partir de cette lecture que s'est construite mon approche ethnographique. Penser le temps et l'espace ensemble, comme le propose Simenel (2010), permet de « *mieux comprendre la manière dont un lien social se bâtit en référence à l'altérité* » ( p. 26). Dans ce sens, l'espace n'est jamais neutre, il agit, il parle. Il est porteur de rapports sociaux, de normes incorporées, de mémoires silencieuses. Comme le note El Mountassir, « *l'espace véhicule donc des éléments de culture d'une société* » (2011, p. 59, cité dans Farras, 2023, p. 75). Ainsi, pendant trois mois, mon travail ethnographique a impliqué un ajustement corporel et sensoriel, un apprentissage des manières de vivre l'espace et le temps dans le village de mon propre corps. Le terrain s'est peu à peu transformé en territoire, un espace habité, traversé, investi (Alphandéry et Bergues, 2004), ou comme l'écrivent Moujoud et Pabion-Mouriès (2014), le lieu anthropologique est à la fois lieu de vie et de recherche, espace d'enquête et de transformation du chercheur lui-même. Mon rythme s'est accordé à celui du village et ma présence s'est fondue dans le quotidien de mes interlocutrices.

Bakkou<sup>1</sup>, village montagnard situé à plusieurs heures de piste de la ville de *Houara*, fait partie de la *qbila* d'*Idouska*<sup>2</sup> et de la commune de *Toumliline*. Vingt villages composent cette *qbila*. Chacun possède sa mosquée, ses champs, ses puits. Trois villages voisins -*Amzrou*, *Ichnar*, *Alma*-partagent un grenier collectif, l'*Agadir Tasquent*<sup>3</sup>. Désaffecté à la fin des années 1990, l'*Agadir* a été brièvement converti en monument touristique avant de fermer pour cause de vétusté. Pour accéder à ce village, il faut compter entre deux et quatre heures de route selon les moyens de mobilité.

---

1

2

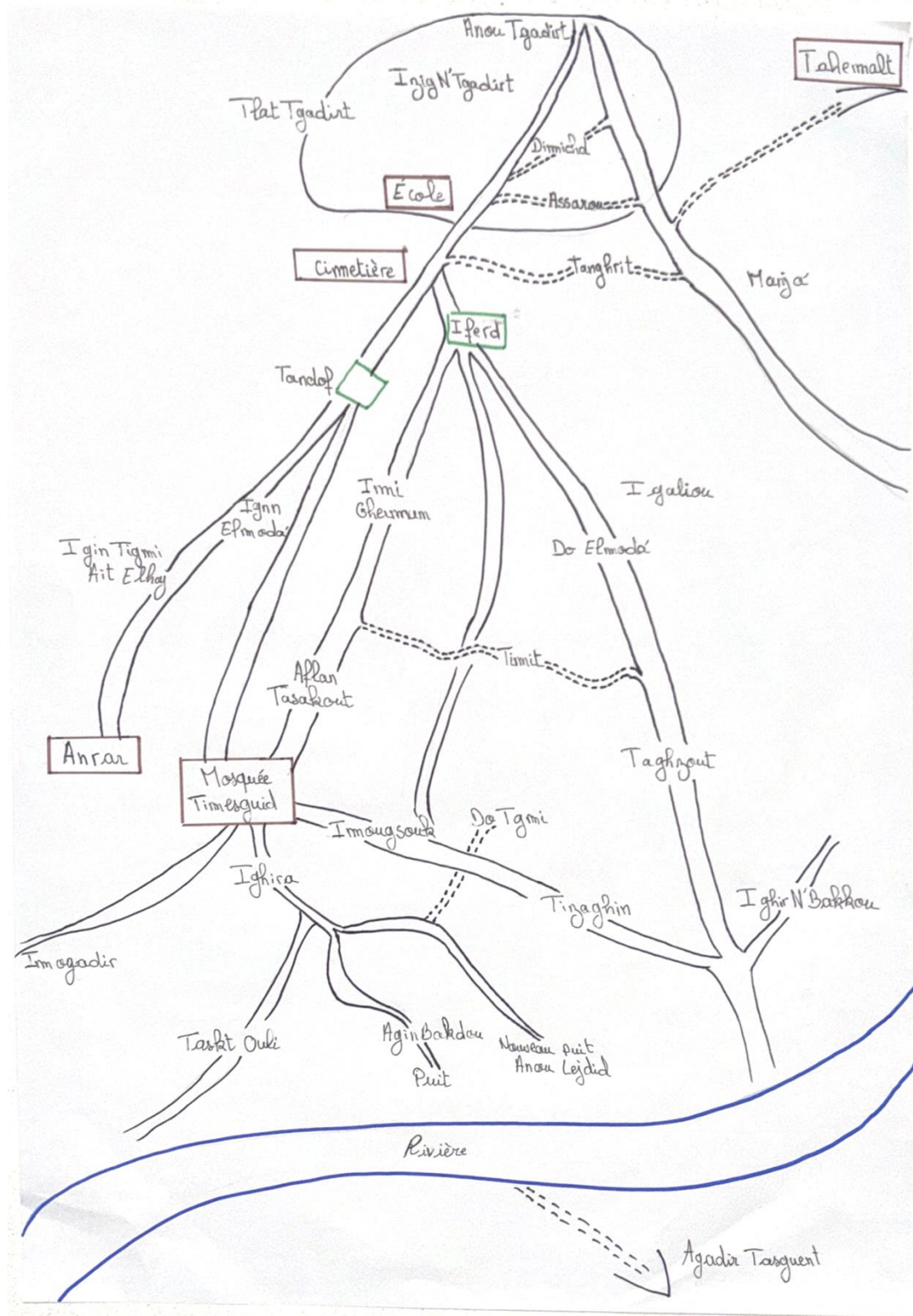
3

L'espace implique un agencement du lieux, mais il est également traversé de rapports de genre à travers des lignes visibles et invisibles. Il est donc apparu nécessaire de partir de ce terrain montagnard non comme un décor, mais comme une matière sociale à part entière. Comme le suggère Farras (2023, p. 75), « *comprendre comment cette appropriation et cette répartition de l'espace renforce le pouvoir et l'hégémonie d'un sexe sur un autre* », car « *L'espace public est celui des hommes, c'est lui qui fixe les normes sociales.* » (Sadiqi et Ennaji, 2006, p. 88)

Dans les prochaines lignes, j'observerai les usages concrets qui donnent forme à ces espaces dans la durée. Les gestes de l'ordinaire et du quotidien raconteront ce qui est permis, ce qui est négocié et ce qui demeure fragile. À partir de là, nous verrons comment ces occupations deviennent des droits, comment elles se transmettent et qui en fixe les limites. Qu'est-ce qui transforme une présence tolérée en présence reconnue ? et quelles continuités et ruptures les femmes elles-mêmes identifient-elles ?



Localisation du village de Bakkou dans l'Anti-Atlas marocain  
Carte réalisée à partir de Google Maps (capture personnelle, 2025)



Plan fait à la main du village de Bakkou

## **I- Hier et aujourd'hui :**

Tout au long de ce mémoire, nous allons voir que les données étudiées et analysées sont établies sur la base des récits des femmes de mon terrain. Ces récits sont empreints de subjectivité et de vécu personnel, ils se nourrissent essentiellement de leurs mémoires individuelles ancrées dans des événements et des expériences passées qu'elles interprètent et reconfigurent à travers le prisme de leurs souvenirs. Il apparaît donc évident que la temporalité du récit se trouve majoritairement orientée vers une époque révolue, c'est un retour constant vers un « hier » qui semble dominer leur expérience d'un « aujourd'hui ».

Au terme de cette recherche, je pris conscience que ce que ces femmes ont souhaité me confier au travers de leurs paroles semble appartenir à un ensemble plus vaste, un « héritage mémoriel » qui échappe à l'immédiateté du vécu actuel pour se situer dans une mémoire collective, elle-même nourrie par le passé. C'est ainsi que se joue une préservation de traces, de vestiges, qui résistent au temps et aux bouleversements sociaux. En effet, comme le souligne Candau (2005), « la mémoire est évidemment liée au temps » (p.25). Cette connexion entre mémoire et temporalité traverse toutes les sociétés, exprimée de diverses manières, mais toujours marquée par une distinction nette entre ce qui relève du passé et ce qui se rapporte au présent. Comme l'indiquent Zonabend (1980, cité dans Candau, 2005), les sociétés structurent leurs récits autour d'une dichotomie « avant/maintenant », qui fait office de frontière symbolique entre un monde révolu et un monde actuel. Ce découpage temporel, qui transcende l'individuel pour toucher le collectif, permet non seulement d'organiser l'histoire mais aussi d'en préserver la mémoire dans des récits qui deviennent des instruments de transmission intergénérationnelle. Ce travail viens catalyser cette rencontre entre la mémoire individuelle et la mémoire collective. Les récits de ces femmes devient le support d'une préservation d'un savoir, d'une expérience, et d'un imaginaire social. C'est pour cela que nous allons voir dans les deux prochaines sous parties comment était organiser le temps chez le quotidien des femmes avant et aujourd'hui. La première partie se fera en référence du temps tel que je l'ai observer pendant ces trois mois avec les femmes du village. Dans la deuxième je me baserai sur les témoignages principaux de Naïma et puis des bribes de témoignages d'autres femmes. La troisième viens expliquer brièvement comment le temps vécu par ces femme jouent dans la connaissance de leurs âges.

### ***1- La routine d'aujourd'hui :***

Durkheim affirmait : « *Ce n'est pas mon temps qui est ainsi organisé ; c'est le temps tel qu'il est objectivement pensé par tous les hommes d'une même civilisation.* » (1968, p. 14). De cette manière je me suis laissé porter par la structure temporelle propre au village de Bakkou. Nous verrons dans cette partie les différents points repères de la quotidienneté tel que vécu par mes interlocutrices pendant les trois mois que j'ai occupés dans le village.

Avant d'arriver, j'avoue avoir projeté une image héritée de représentations tenaces, celle de la femme montagnarde éveillée dès l'aube, occupée à pétrir son pain et à allumer le feu. Mais les premiers jours m'ont confrontée à un tout autre agencement des heures. Certaines, s'accordaient de longues et grasses matinées, tandis que d'autres, commençaient leur journée vers neuf ou dix heures, d'autres se levait plus tôt vers l'aube. Les matinées se déroulaient ainsi majoritairement à l'intérieur, entre les murs de nos maisons respectives. Ce n'est qu'aux alentours de la prière de l'Asr, vers seize heures, que les femmes sortaient. Le village semblait alors s'animer d'une autre respiration. Les portes s'ouvraient, les voix montaient, les silhouettes s'engageaient dans les rues. À cette heure-ci de la journée, deux tendances étaient marquantes, un groupe qui allait se promener et l'autre composé des femmes âgées qui se rassemblait au centre du village. Je me trouvais majoritairement avec Noura et d'autres femmes avec qui nous allions pour marcher. Nous choisissions un itinéraire, parfois répétitif, parfois nouveau. Il arrivait que nous escaladions des collines, ou que nous installions un petit pique-nique improvisé où chacune apportait ce qu'elle avait chez elle. Sur place, un feu de bois était allumé pour préparer le thé. Après la promenade, certaines femmes se rendaient à la mosquée pour la prière du Maghreb et l'Isha (la prière de la nuit), tandis que d'autres rentraient directement chez elles.

Le mardi matin rompait avec cette organisation régulière, en effet, jour de souk, les femmes descendaient au marché pour y faire leurs courses, retrouver des proches, flâner entre les étals. Ainsi, la routine connaissait ses variations. À l'initiative de mes interlocutrices, des repas collectifs étaient parfois organisés. Ces rassemblements avaient lieu à la mosquée, ou dans d'autres espaces du village réaménagés pour l'occasion. Les femmes s'y retrouvaient nombreuses, autour d'un plat à partager. D'autres jours encore, la routine était suspendue. Nous sommes allées retourner la terre pour évoquer ensemble les gestes agricoles d'autrefois, désormais abandonnés. Nous avons rendu visite à des membres de la famille dans des douars voisins, pris la route jusqu'à la vallée d'Ammeln à l'occasion du festival du saint Sidi Abd al-Jebbar, tout en nous rendant jusqu'à la ville de Tafraout. Deux ascensions ont aussi marqué mon séjour : Tikfurt, la plus haute montagne de la

région d'Idouska, puis la montagne Sidi Mansour, lieu qui abritait autrefois à son sommet un grenier collectif.

Ainsi une routine souple à été composer un peu par un peu entre moi et les femmes du village. Des matinées domestiques, des après-midi de marche et de sociabilité, et des soirées spirituelles à la mosquée. Entre ces points fixes, des échappées, des improvisations, des rassemblements festifs. Un rythme vécu à plusieurs, que j'ai appris à épouser dans ses nuances, ses pauses et ses recommencements.

## **2- Le temps d'hier :**

L'agencement temporel dans la vie des femmes autrefois ne s'oppose pas seulement à un autre mode de rythme révélant d'autres manières d'exister et de traverser les jours. Là où, aujourd'hui, s'ouvrent des interstices de répit, des respirations dans la course des heures, le passé féminin, tel que restitué par les récits de terrain, s'inscrivait dans une continuité dense, sans échappée. Ce temps n'était pas linéaire ni mesurable en unités abstraites ; il se densifiait au fil des tâches routinières ininterrompues. Ce n'était pas un temps disponible, mais un temps capté, saturé. Sur le terrain, les récits ont agi comme des passages sensibles vers un autre régime temporel. Lorsque les femmes m'ont fait « voyager dans le temps » (Bloch, 2013, p. 125), ce n'était pas simplement pour me faire entendre leurs souvenirs, mais pour que je les éprouve. Bloch précise que cette capacité à faire resurgir des images du passé « ne modifie pas le noyau de notre cognition » (2013, p. 126), car nous savons que ce sont là des fictions conscientes. Ce que je percevais n'avait rien d'abstrait, les souvenirs convoqués étaient arrimés à la chair, à la fatigue, à l'endurance. L'imagination partagée, dans ce contexte se transforme à mes yeux en support de transmission ethnographique qui met en forme une mémoire sociale, où « *les groupes et les rôles [...] présentent une étrange permanence dans le temps* » (Bloch, 2013, p. 131), même quand les formes de vie se transforment.

Naïma m'a raconté :

*« On se réveillait très tôt, il faisait encore noir, avant même l'appel à la prière, on rangeait les affaires pour le labourage des champs, et on allait là-bas toute la journée. (...) On faisait des groupes, voilà celles qui vont chercher le bois, l'autre va chercher l'eau, l'autre le agejbod – des plantes de cactus séchées qui servent à alimenter le feu – et puis celles qui font le travail de la maison. (...). On revenait que la nuit, au coucher du soleil, à la prière de al maghreb. »*

Ce récit donne à voir une architecture du quotidien fondée sur l'épuisement. En effet, le mot *tamara*, que plusieurs femmes utilisaient pour désigner ce quotidien, condense ce rapport au temps traduit par un labeur étiré, sans limite nette entre les séquences. J'insiste également sur le fait que le temps ne se divisait pas entre sphère productive et sphère reproductive. Le foyer n'était pas le lieu du repli, mais celui d'un prolongement, d'un redoublement des obligations. Naïma me disait : « *Tu crois que quand on rentrai à la maison, c'est bon ?* », elle marque une pause en riant, « *il fallait encore finir les autres tâches, donner à manger aux animaux, faire à manger pour les enfants, il y a toujours quelque chose à faire.* » La prière, ce point de bascule censé marquer un seuil sacré dans la journée, pouvait également être abandonnée : « *Même la prière, que Dieu nous pardonne, on ne la faisait pas* », continuait à me confier Naïma.

Ce régime temporel s'articulait également aux saisons agricoles. À l'automne, vers le mois d'octobre, le labourage ; au printemps, vers le mois de mai, la récolte. Ces cycles rythmaient la quotidienneté, mais ils étaient traversés par un autre type de découpage, celui de la migration masculine. Selon mes interlocutrices, les hommes étaient absents de longs mois, parfois des années. « *L'homme partait à la ville, il laissait sa femme enceinte avec ses beaux-parents et puis quand il revient il retrouve son enfant qui a déjà bien poussé de deux ans, trois ans.* ». Ce décalage, que Naïma raconte sans pathos, révèle une dissymétrie temporelle fondamentale. Comme le rappelle Mountassir (2011, p. 289), « *souvent, lorsque l'on parle de l'émigration, il est question de ceux qui partent mais pas de ceux qui restent au pays* ». Ici, dans cette région de l'Anti-Atlas occidental, ce sont les femmes qui restent, qui organisent, qui soutiennent, qui portent la continuité du foyer en l'absence durable des hommes.

Ce phénomène appelle une lecture spatiale du temps. Alfred Gell (1992, p. 193) propose la notion de « base domestique », point nodal depuis lequel s'organisent les déplacements, mais aussi la distribution des engagements temporels. Dans cette configuration, les femmes sont attachées à un espace-temps condensé, lenticulaire, où la mobilité est réduite à des trajets fonctionnels, toujours réversibles, toujours centripètes. La répétition quotidienne y produit une forme d'encerclement insidieux. Dans cette architecture du vécu, c'est la continuité elle-même qui contraint, il faut toujours nourrir, réparer, entretenir, sans jamais que le cercle ne s'interrompe.

Cette stabilité apparente dissimule une forme d'intensification diffuse. Gell (1992, p. 210–211) insiste sur le fait que le « remplissage » du temps n'induit pas nécessairement un surcroît de productivité. Il ne s'agit pas d'une gestion rationnelle orientée vers l'efficacité, mais d'une densification de l'ordinaire, où le temps s'épuise dans la trame domestique et sociale. Le temps devient le support implicite de l'ordre social, il se dissout dans les interactions, les rituels et les

obligations collectives. À cette lecture ethnographique s'ajoute une autre, plus spéculative, tirée des travaux de Gell sur la modalisation du temps. Dans le chapitre 25 de *The Anthropology of Time*, il mobilise la notion de « time-maps » pour désigner les configurations internes par lesquelles les individus projettent les mondes possibles selon des logiques modales. Or, dans l'économie domestique ici observée, le « temps féminin » n'est pas une suite neutre d'instant, mais une succession d'événements conditionnés par la structure sociale, qui définit ce qui est pensable, faisable ou non. La maison fonctionne comme ce que Gell nomme un « point d'origine » sur la carte temporelle, un lieu fixe depuis lequel s'ordonnent les trajets possibles. Dans ce cadre, les futurs sont enchâssés dans les obligations du présent, et les bifurcations se déploient non à partir de choix autonomes, mais depuis une grammaire sociale des possibles. Le quotidien saturé d'exigences devient l'espace d'une actualisation étroite du pensable. C'est précisément dans cette densité que s'est inscrit ce que les femmes de Bakkou ont voulu me faire éprouver : une série de journées recomposées, qui, sans prétendre à une reconstitution parfaite, engageaient une mise en corps de leur mémoire. Les time-maps dont parle Gell prennent ici une forme incarnée comme un script sensoriel activé dans l'interaction ethnographique.

Cette immersion, que j'entreprends comme exercice ethnographique, s'est construite comme un passage initiatique. Nous sommes allées labourer un champ à l'écart du village, marcher longuement pour chercher du *agejbod*, porter les charges sur le dos, chercher de l'eau au puits, bien que ce ne soit plus des pratiques courantes chez les femmes de ce village. À travers ces reconstitution, elles ont transmis par le corps ce que les mots ne peuvent pas formuler seuls. Elles me disaient explicitement qu'elles voulaient que je ressente et que je porte un fragment de leur histoire, même si cela était de manière ponctuelle. Ce que j'ai traversé au cours de ces expériences ne représentait qu'une infime partie de ce qu'elles avaient vécu. Le mouvement était là, l'effort aussi, mais tout ce qui faisait la densité de leurs années restait en creux. La fatigue accumulée, les imprévus, la monotonie silencieuse du quotidien, tout cela demeurait hors de portée, mais affleurait dans leurs manières de faire, dans leurs ajustements, dans la façon dont elles observaient mes réactions. Ce que cette expérience a permis, c'est une forme d'ethnographie incarnée de la mémoire, où les pratiques corporelles ne racontent pas seulement le passé, mais la manière dont il continue à habiter les corps de ces femmes dans le présent. Cette manière de faire terrain, en co-performant avec mes interlocutrices, rejoint ce que tend Jennifer Manning à penser sur l'ethnographie féministe décoloniale au sujet de « l'usage de performances incarnées de l'écoute et du mouvement pour aborder les rapports de pouvoir et de positionnalité inhérents à la recherche » (Manning, 2022, p. 12, trad.). Plutôt que d'extraire des récits ou d'archiver des souvenirs, je prend part à un savoir situé et vécu avec elles dans les actions et les déplacements. Ce que les

femmes de Bakkou m'ont donné à percevoir, c'est une mémoire vivante, toujours active, qui structure encore leur rapport au temps et à leur place dans le monde aujourd'hui.

Ce que je cherche à faire apparaître ici, c'est la coupure nette entre ce que j'observais au fil des jours, et ce que les femmes ont voulu me faire traverser. J'étais venue sans projet figé, attentive au présent de leur quotidien, mais c'est un autre temps qui s'est imposé à moi. Les journées que nous avons rejouées ensemble portaient leur mémoire comme une matière toujours active. Elles organisaient un passage, une manière de m'introduire dans leur histoire pour comprendre comment ce passé continue de produire dans leur manière d'être là aujourd'hui.

### ***3- Les âges et les repères des femmes :***

Quel est l'âge de mes interlocutrices ? Ce sont des femmes, pour la plupart d'un âge avancé. La majorité d'entre elles, les plus âgées, étaient incapables de me donner leur année de naissance avec précision. Cette incapacité s'explique par le fait que ces femmes ne se sont pas vu enregistrer ces données au moment de leurs naissances. Cela est apparu plus tardivement et plus précisément au moment de leurs mariage, ce sont aussi des « affaires », comme me le disait Naïma, dont elles ne s'occupaient pas personnellement en parlant de sa mère et des autres femmes dans la même situation. Ainsi, face à cette absence de repères calendaires, d'autres marqueurs temporels, plus subjectifs, plus ancrés dans leur propre expérience du monde, servaient de jalons pour dire le temps qui passe. C'est autour d'événements structurants que leurs récits s'articulaient en particulier le mariage, survenu très jeune pour beaucoup d'entre elles, le mariage des personnes de leurs entourage, ensuite, la naissance d'un enfant et puis, la mort d'un époux.

Dès lors, le mariage s'est apparenté comme une frontière existentielle ; « C'était avant que je sois mariée », « C'était l'année où je me suis mariée », disaient-elles, elles tressaient leurs souvenirs autour de ce moment de bascule. Pour d'autres, devenues veuves, la disparition du mari opérait également comme un autre pivot à partir duquel se réorganisent les mémoires. C'est donc moins une chronologie linéaire qui se déploie que des repères sensibles, des seuils émotionnels, des seuils sociaux.

En l'absence d'âge ou de date, la parole se fait alors chair du temps, support d'une historicité proprement intime. Dans ces narrations, c'est la vie conjugale, plus que toute autre, qui sert de boussole temporelle. Le statut matrimonial devient langage, outil de datation, une manière d'énoncer le passé comme le devenir. Ce sont là des techniques de transmission du temps particulières, non pas dépourvues de rigueur, mais fondées sur d'autres logiques que celles des calendriers ou des registres d'état civil. Elles relatent d'autres manière d'être et de dire le monde,

d'y avoir pris place et d'y inscrire, à leur manière, le passage du temps. Laghssais (2023), qui a réalisé une étude sur les femmes amazigh dans le sud du Maroc, a pu notifier les mêmes observations, elle écrit au sujet de l'une de ses interlocutrices : « *En raison de cela, son âge réel est inconnu, car lors d'une déclaration tardive, l'âge d'une personne est simplement estimé.* » (Laghssais, 2023, p. 298), ce point est important à préciser pour le bon déroulement de ce mémoire.

## **II- Occuper l'espace :**

### ***1- Les femmes et le village***

Le premier jour, arrivée au village, je rencontre plusieurs femmes. Certaines que je connaissais personnellement, d'autres dont je ne connaissais que le nom, et d'autres encore, totalement inconnues, à contrario, elle me connaissait toutes ou du moins, savaient qui j'étais et quel place j'occupais dans la famille. Dans cette partie, je propose de comprendre où j'ai rencontré ces femmes, et ce que ces lieux disent de l'agencement de l'espace du village.

Sur ma route vers le centre du Douar, lieu dénommé *anrar*, je retrouve Aïcha, entourée d'un petit groupe de femmes assises, parlant vivement, les gestes agiles et les voix pleines d'assurance. Aïcha m'accueille avec chaleur. Après quelques mots échangés, elle m'invite à rejoindre Noura. Je la retrouve en dehors du village, plus haut, à flanc de colline, dans un espace appelé *tahemalt*. Cette séparation géographique entre les deux groupes ne me semble pas anodine. D'un côté, celles qui occupent le cœur du Douar, de l'autre, celles qui se tiennent à distance, sur les hauteurs, au-delà des frontières du village.

Là-haut, je retrouve Noura entourée de femmes plus jeunes. J'inscris alors une remarque dans mon carnet : les lieux fréquentés suivent une ligne d'âge. Les femmes âgées, *tifekirin*, occupent le centre. Le groupe de Noura, plus jeune, sont leurs filles, leurs petites filles, leurs nièces, celles qui prolongent les lignées.

Plus tard, avec Loubna, nous reparlons de cette répartition. Elle m'explique que les plus âgées ont grandi sous des règles rigides : elles n'avaient pas le droit de quitter le village sans être accompagnées de leur mari, ni celui de se rendre seules au marché -ce que j'aborderai plus en détail dans la partie suivante. Pourtant, ces mêmes femmes devaient sortir du Douar pour accomplir des tâches physiques éprouvantes : ramasser des branches pour le feu, travailler et labourer les champs, aller chercher de l'eau, parfois seules, ou accompagnées d'autres femmes du Douar. Ce contraste, que Loubna soulève, me marque profondément ; une interdiction de circuler pour les activités personnelles ou sociales, et dans le même temps, une injonction à sortir pour

répondre aux nécessités du foyer. Une mobilité sans liberté, une assignation au dehors, mais à des fins utilitaires. Le corps des femmes, surveillé, contrôlé, mais requis et indispensable à la survie du groupe dans un milieu qui nécessite le travail de la terre. Cette division sexuelle des espaces, nous pouvons la remarquer dans la littérature amazighe où il est possibles de déterminer les lieux occupés par les personnages féminins dans les romans, ce sont des lieux qui permettent d'effectuer des tâches domestiques comme ce qu'à soulever Loubna, la maison, les champs, les sources d'eaux (Farras, 2023, p. 76).

Mais alors, que se passe-t-il lorsqu'une femme franchit les limites du village pour une raison qui n'est pas dictée par la nécessité du travail ? Que signifie ce corps féminin en dehors du village ? Que projette-t-on sur lui ? Car s'il existe un interdit, il préexiste alors deux « dimension », un danger pour la communauté et une punition pour l'individu qui entrave cet interdit. Un jour, Naïma. me dit :

*« Si une femme sort du village toute seule... c'est bon, elle devient bent el hram -fille du péché (traduction littérale)-. T'as compris... elle est sortie avec un garçon. Oh, combien de femmes on a dit ça d'elles. »*

Naïma, tout comme les femmes de sa génération, a grandi dans un système normatif où la mobilité féminine était fortement encadrée, et où tout déplacement non légitimé par le travail ou la présence d'un homme pouvait être interprété comme une transgression morale. Son témoignage est le reflet d'un ordre ancien, encore très présent dans les souvenirs et les perceptions.

À l'inverse, Loubna, plus jeune -elle a 32 ans- incarne une autre configuration des mœurs. En parlant avec elle, je perçois l'existence d'un glissement générationnel. Elle a grandi dans un contexte plus souple, où les pratiques de contrôle se sont relâchées. Elle me confie

*« Les filles maintenant elles peuvent carrément aller au marché juste en tee-shirt, avec les cheveux lâchés, ou en jean et toute seule ou avec leurs copines ».*

Mais, m'a-t-elle dit aussi, certaines des femmes plus âgées demeurent attachées aux normes anciennes. Ces règles, intégrées dès l'enfance, continuent de guider leurs quotidien, leurs allées et venues dans le village. Elles les ont incorporées au point qu'elles font désormais partie de leur manière d'habiter le monde. Moi-même, en tant que femme non voilée, j'étais une exception visible dans le paysage quotidien du village. J'étais, à ma connaissance, la seule femme adulte à ne pas porter le voile, ce qui contrastait fortement avec les normes à Bakkou. En dehors du village,

notamment dans les souks ou certains centres urbains, il m'est arrivé de croiser d'autres femmes non voilées, mais elles étaient jeunes, souvent adolescentes. Malgré cette singularité, je ne me suis jamais sentie mise à l'écart, ni regardée de travers, ni ignorée. Mes échanges avec les hommes se faisaient avec naturel, sans tension particulière. Je posais des questions, on me répondait comme à toute autre personne. Cette position n'a jamais constitué un obstacle aux interactions sociales, y compris dans les espaces partagés avec les hommes. Pourtant, au début du terrain, cette singularité m'interrogeait. Le fait d'être la seule femme adulte non voilée dans le village soulevait pour moi des incertitudes sur la manière dont cela serait perçu, sur ce que cela engageait dans les interactions quotidiennes. J'avais posé la question à Loubna pour savoir s'il était acceptable pour moi de circuler ainsi, en dévoilant mes cheveux. Elle m'avait rassurée sans détour qu'il n'y a aucun souci à me faire, « maintenant c'est normal » m'a-t-elle dit. Cela m'avait permis d'éprouver concrètement la souplesse des rapports sociaux loin de toute posture normative attendue.

Dans le village et dans la région plus largement, certaines femmes enveloppent leur visage du *tanegabt*, longue étoffe de laine, noire ou rouge, ne laissant entrevoir que les yeux. Cette écharpe, dont l'usage s'intensifie en hiver pour faire barrage au froid mordant des hauteurs, est également investi d'un pouvoir de dissimulation. Il protège. Il soustrait. Il contient. Noura, qui le porte régulièrement au village, s'en dispense lorsqu'elle se rend en ville. Là-bas, dit-elle, son usage n'est plus nécessaire. Elle y associe des considérations de pudeur, de bienséance morale, mais aussi une fonction apotropaïque, le *tanegabt* protège du regard malveillant, de ce qu'elle nomme l'« 'aïn », le mauvais œil. Noura associe ce regard à une forme d'attention insistante, voire envahissante, qui, selon elle, peut provoquer des effets physiques : des tremblements, de la fièvre, des vertiges, ou même des maladies. Ce regard n'est pas forcément animé d'une intention malveillante ; il peut simplement être trop insistant, trop appuyé, au point de faire vaciller un équilibre invisible. Les femmes se drapent également d'un long tissu noir d'environ trois mètres, appelé *tamelhaft*. Ce vêtement incarne un savoir-faire précis, appris et transmis de femme à femme. Porter le *tamelhaft* ne s'improvise pas, il faut maîtriser l'art de ses plis, la manière dont il s'enroule autour du corps et la façon dont il accompagne le quotidien. Dès mon arrivée sur le terrain, ce fut l'un des premiers apprentissages que mes interlocutrices me transmirent. Les femmes portent chaque jour de ce drap noir, quelle que soit la tenue, chemise, pantalon, pull, robe ou même pyjama, tous étaient enveloppés sous cette étoffe. Pour elles, le *tamelhaft* répondait d'abord à une logique de praticité, ses plis et son enroulement créent diverses formes utiles, comme une poche à l'avant, au niveau de la poitrine, appelée *idmaren*, ou un pan de tissu pouvant couvrir la tête, l'*oussi*, qui se glisse également à la ceinture. Les plus jeunes aimaient varier les broderies, le *tazifalt*, pour assortir leur *tamelhaft* à la couleur de leur voile ou de leur chemise. Si le noir domine, d'autres teintes existent,

comme le bleu, que j'ai retrouvé chez certaines femmes, porté à l'occasion pour rompre la monotonie.



Deux femmes portent le *tamelhaft* bleu, enveloppées de leur *oussi* sur la tête.



La broderie *-tazifalt-* sur le devant du *tamelhaft*



Avant du *tamelhaft* noir.



Femme portant le *tanegabt*.

Les manières de marcher, de parler, de se positionner dans l'espace public ne sont pas uniformes ; elles varient selon les trajectoires sociales et les appartenances générationnelles. Certaines jeunes femmes, ayant grandi en ville ou simplement socialisées à d'autres normes, circulent sans se couvrir le visage. Elles se mêlent plus aisément aux hommes, notamment lors des périodes estivales où la mixité, bien que toujours codifiée, semble davantage tolérée. D'autres, plus âgées, perpétuent certains gestes de retenue. Dans les camionnettes utilisées comme moyen de transport collectif entre les villages, vers les souks ou vers les villes, les hommes et les femmes prennent place côte à côte sans que cela ne pose problème. Les femmes plus âgées s'installent souvent avec une certaine distance, ajustent leur présence par la manière de parler ou de se tenir, et masquent parfois leur visage à l'aide de leur *tanegabt* ou de leur *tamelhaft*. Dans les transports, les femmes parlent aux hommes, échangent, plaisantent parfois, avec une retenue dans le ton et le geste, mais sans isolement.

Une scène particulièrement intéressante peut illustrer ces manières d'être dans le village dans des moments de rencontre avec le sexe opposé. Un soir, vers vingt heures, j'étais assise avec mes interlocutrices devant le seuil de la maison. L'une après l'autre, les femmes prenaient congé et rentraient chez elles. L'une d'elles, après s'être éloignée pour rentrer, fit brusquement demi-tour. Un groupe d'hommes venait de s'engager sur la ruelle étroite qu'elle s'appropriait à emprunter. Je lui demandais si tout allait bien. Elle me répondit simplement :

*« j'attends que les hommes passent devant moi ».* Noura, devinant que ma question appelait encore des précisions, ajouta sans que j'aie besoin de relancer , *« l'homme c'est pas grave s'il est devant une femme, mais si c'est le contraire il peut avoir des mauvais regards derrière elle ».*

Cela dévoile un mode de régulation informelle de la spatialité genrée. Le corps féminin, dans ce contexte, se déplace selon une logique d'adaptation spatiale, modulant sa présence en fonction des rapports de visibilité et d'exposition. La posture corporelle et les trajectoires choisies, parfois différenciées selon le genre comme lorsqu'hommes et femmes empruntent des chemins distincts pour se rendre à la mosquée sans se croiser, participent à instaurer une forme de cohabitation sans interaction directe avec la présence masculine. Cela permet d'éviter le contact physique, mais aussi et surtout d'échapper à une certaine visibilité, au travers du regard. Ce qui est en jeu, c'est la capacité à maîtriser sa propre exposition de son corps dans un espace traversé par des rapports de genre.

Les usages du corps s'inscrivent dans une grammaire fine des convenances et des interdits. Il me paraît pertinent, à ce stade, de convoquer l'analyse de Pierre Bourdieu sur la Kabylie, non pas dans une perspective comparative stricte car les contextes sociohistoriques, culturels et religieux

sont bien distincts, mais pour éclairer certaines résonances observées sur le terrain. Comme il l'écrit :

*« les usages publics et actifs de la partie haute, masculine, du corps , faire front, affronter, faire face (qabel), regarder au visage, dans les yeux, prendre la parole publiquement , sont le monopole des hommes ; la femme, qui, en Kabylie, se tient à l'écart des lieux publics, doit en quelque sorte renoncer à faire un usage public de son regard (elle marche en public les yeux baissés vers ses pieds) et de sa parole (le seul mot qui lui convienne est "je ne sais pas", antithèse de la parole virile qui est affirmation décisive, tranchée, en même temps que réfléchie et mesurée) » (Bourdieu, 1998, p. 23).*

Ce passage me semble éclairant dans la mesure où il résonne avec certaines attitudes féminines observées dans le village. Le fait de laisser passer les hommes dans la rue, de moduler sa posture corporelle, de détourner le regard ou de couvrir son visage dans certaines circonstances. Mais ce que m'a dit Loubna prend ici tout son sens, « maintenant, c'est normal ». Cela qui implique qu'il ne l'était pas. Autrefois, selon elle, les règles vestimentaires et comportementales étaient bien plus strictes et codifiées. Aujourd'hui, une plus grande souplesse s'observe, notamment dans la manière de s'habiller ou de s'adresser aux hommes, sans que cela n'annule totalement les formes de régulation spatiale encore en vigueur. Il ne s'agit donc pas de reconduire le modèle de Bourdieu à l'identique, mais de repérer ce qui, dans certaines pratiques actuelles, en prolonge partiellement la logique, tout en prenant acte des transformations sociales à l'œuvre.

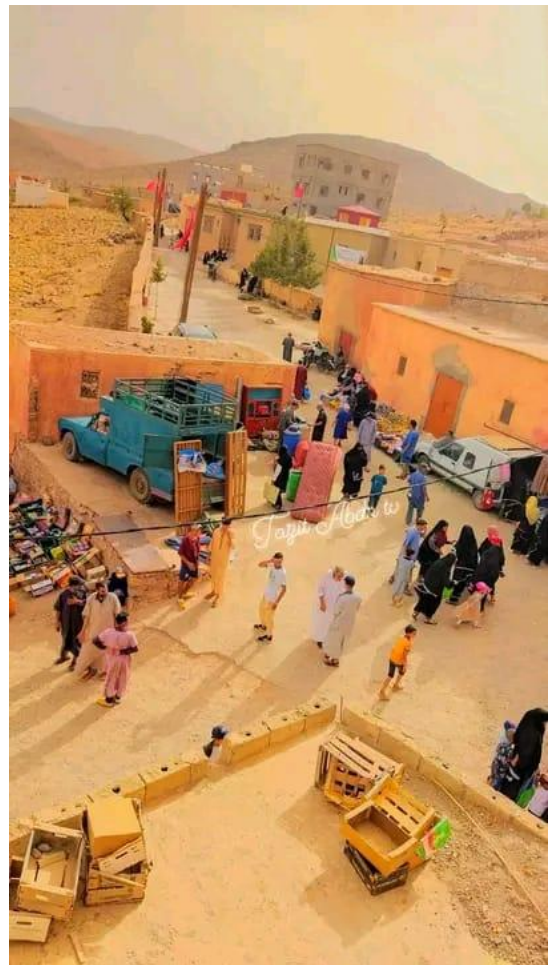
Néanmoins, d'autres manière de se comporter avec le masculin peut se manifester. Noura me relata un évènement marquant qu'elle a adoré me confier. Elle est rentrée en conflit avec des bergers - *Ajakan*- qui, venant des régions plus au sud, faisaient paître leurs chameaux sur les terres avoisinantes du village. En broutant les feuilles des oliviers et des amandiers, ces animaux portaient atteinte aux ressources végétales précieuses des habitantes. Noura, indignée, décida de se rendre avec une parente auprès de ces hommes. Devant leur indifférence, elle éleva la voix, les menaça verbalement, puis physiquement, armée d'un tronc d'arbre. Elle les chassa sans relâche, jour après jour, jusqu'à ce qu'ils cessent de revenir. Elle me rapporta avec fierté cette histoire et conclut son récit sur ce que ces hommes avaient fini par raconter à tout le monde : les femmes de Bakkou sont « difficiles », faisant fuir d'autres bergers qui auraient eu l'intention de venir dans le village.

## 2-Les femmes en dehors du village :

Le marché du mardi, *souk Tlata*, se déploie chaque semaine au même endroit, dans le village de Toumlilin. Nous nous y rendons à pieds en traversant trois villages, les mains vides à l'aller, les sacs pleins au retour. On y trouve de tout : alimentation général, habits, bijoux, affaires scolaires, outils de toutes sortes. Ce marché est certes un lieu d'échange marchand mais il est également un territoire symbolique de la séparation homme et femme. Dans certains contes populaires, transmis de génération en génération, on raconte que les femmes auraient trahi Dieu (Yacine, 2006). De là, découlerait, selon ces récits, la mise à l'écart des femmes des espaces publics comme « *le souk, par exemple, qui est un espace éminemment masculin*» (Ibid, p. 127). Ces représentations orales, répétées, produisent une justification diffuse mais puissante de l'invisibilité des femmes.



Étal de marchandise au marché du mardi



Vu du marché du mardi de haut

Ce jour-là, je marchais avec Loubna, Noura, Samira et Salma. Noura nous avait distancées, pressée de rejoindre les étals encore frais et garnis. Loubna resta près de moi. Elle me parlait d'un nouveau café qui venait d'ouvrir dans le marché. Un autre existait déjà, mais seuls les hommes s'y retrouvaient. Ils s'asseyaient longtemps, le regard posé au loin, une cigarette aux lèvres. C'était leur lieu. L'idée même qu'une femme y pénètre ne venait pas à l'esprit. Mais cet été, quelques jeunes femmes de Bakou, dont Loubna, ont franchi cette porte. Elles y ont pris le petit-déjeuner. Elles se sont installées, me disait-elle « comme des hommes ». Elles n'ont pas demandé la permission. Elles se sont simplement assises. Et depuis, d'autres les ont suivies.

*« Les femmes ne vont pas au café, disait-elle, l'année dernière avec X {une amie}, on s'est assise là-bas, c'était bizarre pour les gens de nous voir rentrer dans le café... Maintenant c'est normal, c'est bon ils ont l'habitude. », me dit-elle, avant d'ajouter que « Les femmes n'allaient même pas au marché avant, c'était que pour les hommes ».*

L'instant où j'effectuais ma recherche, une femme se rendant au marché était chose normalisée, mais se rendre au café était quelque chose d'assez récent dans la commune de Toumlilin où s'organisait le marché. Naïma, quant à elle, se souvient de sa première visite au marché, accompagné de sa mère, qui elle, plus jeune n'était jamais aller au marché auparavant.

*« Je suis partie pour la première fois au marché quand j'étais petite, c'était une occasion « exceptionnelle », personne parmi les femmes n'y allait il y a longtemps, maintenant c'est normal »* elle rajouta, *« si on avait besoin de quelques chose du marché il fallait demander, à un homme de la famille, ou du village, tu lui dis ce dont tu as besoin et il va te le rapporter ».*

Le café, comme le marché, matérialise une perception spatiale genrée du monde. L'extérieur pour les hommes, l'intérieur pour les femmes. Une division qui ne se dit pas toujours explicitement, mais qui s'impose dans les corps et les habitudes, où « L'espace géographique est le reflet fidèle de l'espace social », écrivait Tassadit Yacine (2006, p.104).

Si aujourd'hui les femmes peuvent se rendre au marché, certaines d'entre elles y ont initié des activités marchandes. Jamila, que d'autres interlocutrices surnommaient, « la femme aux herbes » menait une petite entreprise depuis peu au marché, elle y vend des herbes -coriandre, menthe,

persil, parfois du piment rouge- récoltées dans son propre jardin. À côté, quelques citrons qu'elle vend pour le compte d'une femme d'un autre village. Elle les dépose sur un tissu au sol, les trie, les noue par bouquets. Les bénéfices, me dit-elle, serviront à financer l'aménagement d'une cuisine pour la mosquée de *Bakkou*. Ces formes d'investissement féminin dans l'espace du marché ne sont pas nouvelles. Mais elles se font à bas bruit. Elles s'installent lentement, dans les interstices de ce que l'on croyait figé.

Il est à notifier que dans ces récits, les femmes ne cherchent ni à revendiquer, ni à conquérir, ni à renverser un ordre établi. Elles décrivent les choses telles qu'elles sont : autrefois, elles n'entraient pas dans les cafés ; aujourd'hui, elles y vont. Ce déplacement redessine les contours sans rupture, en réorganisant les usages. La grille proposée par Yacine (2006), c'est à dire la « bipartition de l'espace » adossée à une division des rôles, aide à comprendre la persistance du cadre, tandis que l'entre-soi masculin donne à certains lieux (maisons d'hommes, clubs, casernes, cafés) une assise institutionnelle qui stabilise l'exclusion des femmes. Comme le note Héritier, il s'agit d'« une forme hiérarchique de contrôle du féminin » (1999, p. 325). Autrement dit, l'entre-soi féminin existe, mais il est moins doté d'institutions publiques visibles ; il s'exprime surtout dans la vie quotidienne. Or, lorsque des jeunes femmes s'installent « comme des hommes » pour prendre un petit-déjeuner au café du souk, elles ne renversent pas l'ordre, elles en éprouvent les limites par l'usage. Ces micro-déplacements n'abolissent pas nécessairement la bipartition ; ils la desserrent à la marge et en modifient l'économie pratique. Cette division se reconfigure par l'insistance patiente des corps qui se déplacent et s'installent et n'est donc pas immuable. Les lieux changent de couleur. Le café devient un lieu de mixité, et le marché, un espace de sociabilité féminine.

L'expérience du terrain révèle des formes de présence féminine qui débordent les assignations traditionnelles. Lors de deux descentes en ville avec Noura, nous avons profité de l'occasion pour faire quelques courses. C'est dans ces moments d'immersion urbaine que j'ai observé un tout autre registre d'interaction. Le harcèlement de rue s'exprimait ici en tachelhit, le vêtement traditionnel que portait Noura , le *tamelhaft*, habit noir porté par les femmes amazighes du Souss , l'identifiait immédiatement comme « étrangère » à la ville. Ce jour, un homme s'arrêta pour lui parler. Je ne comprenais pas bien l'échange, mais la fluidité apparente du dialogue, laissaient croire à une familiarité. Lorsqu'il s'éloigna, je lui demandai si elle le connaissait. Elle me répondit , « *pas du tout, il voulait juste nous déranger, je lui ai dit de partir avant que je m'énerve* ». Étonnée, je lui dis que leur échange ne ressemblait pas à une confrontation. Elle sourit. Avec le temps, j'ai

compris que sa manière de répondre au harcèlement n'était pas faite de confrontation directe, mais de stratégies plus nuancées.

*« Moi je me moque d'eux en leur répondant « normalement », après je les menace en gardant le sourire. Tu sais...sinon ils te laissent pas tranquille », disait-elle. « Des fois je fais pas attention à eux, mais des fois je réponds, mais toujours en rigolant. Moi, j'ai pas peur d'eux ».*

L'humour, le sarcasme, l'apparente naïveté deviennent alors des armes. Noura refusait d'adopter la posture de la victime passive, elle opposait aux interpellations masculines une forme de jeu, une ironie qui lui permettait, selon ses termes, d'éviter *le mal de tête*. Ce sont des tactiques de légèreté, d'agilité verbale, mais également des manières de reprendre la main sur l'espace.

### **3- Les femmes et la mosquée :**

L'un des espaces que je me suis retrouvé à fréquenter le plus régulièrement avec mes interlocutrices de terrain fut la mosquée. Samira et Noura s'y rendaient presque chaque jour pour les prières de *el maghreb* et de *l'i'sha*. Entre ces deux prières, elles récitaient avec l'imam des versets du Coran, ainsi que la Borda, un célèbre poème d'éloge prophétique. Ce lieu, à la fois ordinaire et sacré, devint pour moi un point d'observation privilégié de la relation que les femmes du village entretiennent avec les lieux du culte.

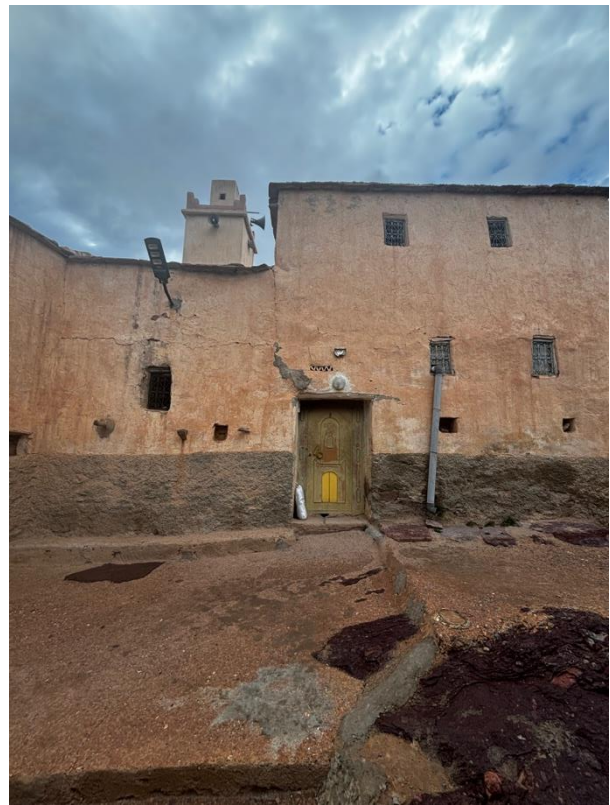
L'intérieur de la mosquée se déploie en deux espaces distincts, séparés par un épais rideau suspendu : à l'avant, les hommes, alignés derrière l'imam ; à l'arrière, les femmes, alignée derrière les hommes. Cette séparation matérielle est doublée d'une organisation spatiale différenciée dès l'extérieur. L'entrée principale, ancienne, est réservée aux hommes, tandis qu'une seconde porte, récemment percée à l'arrière du bâtiment, est dédiée aux femmes. Ces aménagements sont récents. La mosquée n'a pas toujours été un lieu ouvert à la présence féminine. Longtemps tenue à l'écart, cette institution s'est ouverte aux femmes à partir de 2020, dans le sillage de la pandémie Covid-19 et du décès de l'ancien *fqih*<sup>4</sup> marquant un tournant décisif.

---

<sup>4</sup> C'est l'*imam* qui dirige la prière et récite le coran à la mosquée. Les interlocutrices sur le terrain l'appelaient *fqih*.



Entrée de la mosquée de Bakkou pour femme



Entrée de la mosquée de Bakkou pour homme



Espace de prière pour femme derrière le rideau



Espace de prière pour homme devant le rideau

Le nouveau *fqih*, soutenu par certains hommes du village, a permis la mise en place d'un espace de prière pour les femmes. La porte arrière, la porte principale et le rideau composent un agencement spatial qui organisent les circulations, règlent l'exposition des corps et instruisent des manières d'entrer, d'attendre et de s'aligner à l'extérieur et à l'intérieur de la mosquée. Ce sont des dispositifs de formation au sens où l'entend Saba Mahmood (2005), c'est à dire des « techniques éthiques » par lesquelles on se travaille soi-même, par répétition, correction, affinement des postures, de la voix et du regard pour « devenir » un sujet pieux. Ici, l'on retrouve une triple obéissance, tout d'abord à Dieu pour accomplir ce qui est tenu pour licite et méritoire, au rituel dans le sens du respect de l'ordre des actes, se lever -l'iqāma-, s'aligner pour faire la prière, suivre la psalmodie, et aux bonnes manières -*adab*-, comme tenir la voix basse, couvrir le corps de façon jugée décente, emprunter la porte réservée aux femmes, ne pas passer devant celles qui prient. L'aménagement de l'espace réservé aux femmes a permis à ces dernières d'intégrer des modalités d'agentivité situées permettant de pratiquer des vertus, -*ḥayā'* : pudeur ; *adab* : convenance ; *khushū'* : recueillement- par une orthopraxie minutieuse tant prisées par les femmes du village.

Ainsi, ce réagencement répondait à une attente ancienne des femmes du village, maintes fois formulée mais jamais entendue jusqu'alors. Noura, avec qui j'en ai discuté, évoque ces années de demandes répétées :

*« Les hommes disaient que cela ne servait à rien. Ils pensaient que prier chez soi était suffisant pour nous... Mais après il y a des hommes qui étaient d'accord, mais le fqih ne voulait toujours pas. »*

Puis un soir, avant de se rendre justement à la mosquée, j'assistai à une conversation dense entre Noura et son frère Brahim. La question de l'absence historique d'un espace pour les femmes fut posée frontalement. Brahim répondit sans hésiter :

*« Il y avait trop d'hommes qui venaient faire la prière, tu n'imagines même pas, les hommes étaient obligés d'étendre l'espace de prière dehors tellement ils étaient nombreux. »* Puis, comme pour clore la discussion, il ajouta : *« Les hommes sont obligés de faire la prière à la mosquée. Pour les femmes, c'est pas obligé. Au contraire, c'est mieux qu'elles prient à la maison. C'est sur la base de l'islam que je te parle. »* Noura ne répondit rien sur le moment. Ce n'est qu'à la sortie de la maison qu'elle me livra, d'une voix ferme : *« Tout ça, ce sont des paroles vides... Cela fait*

*longtemps que le village s'est vidé. Il y a de la place pour tout le monde. C'est juste qu'ils voulaient pas faire une place pour les femmes, surtout l'ancien fqih qui voulait pas. »*

Un autre jour, Naïma, une autre interlocutrice me confia également :

*« L'ancien fqih n'aimait pas les femmes. Il n'aimait pas qu'une femme passe près de lui. Il voulait pas que les femmes aient accès à la salle de prière... »*

Ces témoignages disent quelque chose d'un rapport au sacré balisé par des filtres masculins. Fatima Sadiqi (2014) établit un lien profond entre espace, patriarcat et religion au Maroc. Elle note que certains lieux publics sont historiquement façonnés par et pour les hommes, alors que d'autres, considérés comme plus intimes, sont laissés aux femmes, mais sans jamais leur reconnaître de pouvoir symbolique institutionnalisé. La mosquée, en tant qu'espace sacré, cristallise cette ambivalence, elle concentre autorité, légitimité et normes.

Historiquement, la mosquée dépasse sa fonction cultuelle. Elle a été tour à tour école, tribunal, lieu de débat politique et de rassemblement communautaire (Mernissi, 1987 ; Sadiqi, 2014). À mon arrivée sur le terrain, l'imam, en déplacement auprès de sa famille comme n'était alors pas présent. Son retour coïncida avec un événement mensuel majeur dans le village ; le maârouf, un rassemblement collectif autour d'un repas, ce maârouf marquait l'achèvement de la récitation complète du Coran durant un mois.

Ce jour-là, à l'heure du maghreb, je rejoignis les femmes pour la prière. Après celle-ci, la récitation des deux dernières sections du Coran débuta. Le *fqih* entonna les versets, et hommes comme femmes, chacun de leur côté du rideau, répondirent à haute voix. Une polyphonie se tramait, faite d'échos et de ferveur. Puis, la Borda fut déclamée, ponctuée par les réponses vibrantes des fidèles. Après l'*i'sha*, des prières de bénédictions furent récitées, et le moment de recueillement se mua en moment de partage.

Ce soir-là, un homme du village en assumait la préparation, bien qu'usuellement c'est le *fqih* qui s'accommode de cette tâche. Les femmes furent servies, installées sur des bancs disposés dans un espace aménagé à l'extérieur de la mosquée. Après le repas, elles nettoyèrent les ustensiles, rangèrent les tables, puis préparèrent le thé. Autour de ce dernier, les discussions s'éternisèrent entre voisines, parentes, amies. Une assemblée féminine pleine de vitalité et de résonances sensibles, réunie dans un cadre qui lui fut longtemps interdit.

Le mois suivant, un nouveau *maârouf* fut organisé. Peu à peu, je compris que la participation des femmes à ce rituel n'avait rien d'évident quelques années auparavant. Samira me raconta :

*« Un jour, avec Noura, nous sommes parties lire le Coran comme à notre habitude. Après la prière de l'i'sha, des hommes nous ont empêchées de partir. C'était sur demande du fqih, car un repas nous était réservé. Lorsque le fqih nous a aperçues à la mosquée, il a insisté pour que nous participions au maârouf. Nous avons d'abord refusé, mais ils ont insisté en disant : « C'est un bien qui vous est destiné, vous ne pouvez pas le refuser. » Depuis ce jour, nous venons avec toutes les femmes du douar, même celles qui ne fréquentent pas régulièrement la mosquée. »*

À vrai dire la mosquée était longtemps un espace quasi inaccessible aux femmes du village, surtout pour la génération des plus âgées dont les récits m'ont montré l'habitude de rester à distance des lignes de prière et de l'imam. Les filles y entraient parfois, encouragées par le *fqih* qui leur apprenait quelques sourates et les lettres de l'alphabet. L'endroit fonctionnait d'abord comme une exclusivité masculine, et c'est précisément à partir de cette évidence de terrain que l'on comprend l'importance de ce qui se joue aujourd'hui dans les usages féminins de la mosquée. Mon matériau suit trois âges d'accès et de présence, les aïeules qui n'y ont pas posé le pied dans leur jeunesse, leurs filles admises par moments pour l'étude, et les femmes et filles d'aujourd'hui qui peuvent y entrer librement, s'y installer, et effectuer leurs prière et lire le coran. Samira dit s'y « sentir productive » lorsqu'elle y lit le Coran chaque soir, une productivité qui renvoie à une utilité pieuse et communautaire, au fait d'habiter un lieu sacré par la répétition des pratiques religieuses.

Cette trajectoire se croisent avec des rappels historiques précis. Nevin Reda (2004) montre que pour la première période de l'Islam les sources primaires ne signalent pas de ségrégation et confirment un accès féminin plein et entier à la mosquée. Ensuite, des tendances divergentes se sont installer au sujet d'une opposition à la séparation et une tentatives d'interdiction de la présence des femmes dans les mosquées. Cela a eu un effet direct sur la participation publique des femmes, la mosquée étant un centre d'activités religieuses, culturelles et intellectuelles de la communauté, tel que le *maârouf* auquel elles étaient interdites par la présence.

Dans l'architecture contemporaine, des habitudes prises au début du vingtième siècle ont fait des espaces féminins des annexes encloses et séparées, souvent avec entrées et équipements distincts, et ces habitudes se sont sédimentées dans des guides et des codes de construction qui prescrivent la séparation des salles de prière et l'usage de barrières afin d'assurer l'intimité (Megahed, 2022). Mon terrain donne à voir une autre dynamique en train de naître, décisive dans l'ordinaire des corps, lorsque les femmes et les filles franchissent seules la porte, s'asseyent dans le calme, apprennent à articuler les versets, et que des femmes comme Samira prennent une place stable dans les temporalités de la mosquée. Cette stabilisation s'inscrit dans des transformations marocaines mieux

documentées par les sciences sociales. Sadiqi et Ennaji (2006) décrivent une féminisation graduelle de la sphère publique au Maroc et la mise en débat élargi des questions de genre, et des transformations qui ont bousculé la vieille dichotomie public/privé. À partir des années soixante, l'on observe les frontières pratiques de la mobilité féminine et des lieux où l'on peut durablement rester, ce qui rejaillit sur les espaces du sacré au quotidien. La mosquée du village me paraît alors comme un analyseur pertinent des dynamiques de genre, de part les usages féminins ordinaires qui s'y affirment et qui arrivent à tracer de nouvelles lignes en réinvestissant cet espace à leur manière, ce que nous verrons un peu plus dans les prochaines parties.

### **Conclusion :**

Dans cet ensemble de récits ethnographiques, il est observable que les rapports au temps et à l'espace sont changeants et nuancés d'une époque à une autre, d'un lieu à un autre, d'une femme à une autre. Comment ce basculement s'est-il produit ? La réponse échappe à l'évidence. À ma question, aucune femme n'a su formuler de raison précise ni le moment où elles ont perçu ce changement. Elles disaient simplement « C'est venu comme ça ». Comme si le changement relevait d'un glissement progressif, où les corps féminins ont commencé à apparaître dans l'espace public avec plus d'insistance, plus de fréquence. Tassadit Yacine (2001, p. 112) écrit que « *La division de l'espace social en un espace "intérieur" et un espace "extérieur" reflète les thématiques intimes de la poésie : l'intimité, l'amour, la haine* ». Conclure une réflexion sur les rapports entre espace, temps et genre dans le village de Bakkou ne peut se faire sans évoquer la manière dont ces rapports sont aussi inscrits, transposés, voire rejoués dans la poésie amazighe. Ce détour par la littérature orale et écrite, par l'art et les mots, prolonge le terrain et en saisit une autre profondeur. Les textes poétiques, composés et transmis par les femmes, traduisent dans un autre langage les limites, les contraintes, les émotions et les arrangements observés dans l'espace vécu. L'espace habité par les femmes n'est donc pas seulement traversé par des interdits et des normes, il est aussi le lieu d'une expression profonde, souvent dissimulée dans la langue chantée. Farras (2023, p. 77) rappelle que la norme sociale attend d'une femme qu'elle « *se fasse petite, invisible, enfermée, pudique... que ses mouvements soient calculés et limités pour ne pas susciter la frustration masculine et par conséquent le désordre* ». Pourtant, c'est au sein même de cet espace contraint que surgit le chant. Sur le terrain, les femmes chantaient partout, dans les maisons, dans les champs, à proximité de la mosquée, dans la montagne, lors des marches et des pauses. Elles m'ont souvent dit qu'autrefois également l'on chantait tout le temps et partout. Chanter est une manière d'habiter l'espace, d'inscrire sa voix dans le paysage.

## **Chapitre III : Les domaines des femmes**

### **I - L'enfance et l'éducation à Bakkou**

Avant l'indépendance du Maroc, la scolarisation était pratiquement inexistante dans la région de l'Anti-Atlas (Alahyane, 2004), autant pour les filles que pour les garçons. L'absence de scolarisation pour les enfants était principalement motivé par l'exploitation de leurs main d'œuvre. Mais l'arrivée de l'école a permis aux paysans de « remplacer les anciennes compétitions tribales » (*Ibid*, p.88), dans le sens où l'on commençait à percevoir dans la scolarisation des garçons une chance pour eux d'accéder à de nouveaux postes administratifs, par exemple, dotés de prestiges et de pouvoir. C'est un changement de cap total pour le Maroc. Néanmoins pour les femmes cette évolution va continuer de l'exclure de la scolarisation au nom de ce que qualifie Alahyane (2004) d'une « hypocrisie » et d'un « nouveau code d'honneur ». En effet, au Maroc, « *les femmes les plus âgées, dans le milieu rural, ne sont pas allées à l'école* » (Cerbelle, 2013), c'est ce que confirme les données de mon terrain où les femmes de plus d'une quarantaine d'année n'y ont jamais posé le pied. À Bakkou, l'école primaire du village n'existe que depuis peu, il y a près de 20 ans. Néanmoins avant l'apparition de cette école, le seul accès à l'éducation pour les enfants était possible à travers l'école dans le village voisin, *Alma*. Mais il était plus fréquent que les garçons s'y rendent contrairement aux filles de cette génération. Les garçons étaient également plus encouragés aux déplacements vers les villes, où l'école était encore plus accessible, emportés par des promesses d'avenir que leurs sœurs observaient depuis le seuil des maisons. Cette asymétrie prolonge une manière d'ordonner le monde décrite par Sadiqi et Ennaji (2004, p. 74), où l'éducation des filles compte moins que celle des garçons, surtout dans les espaces ruraux. C'est également ce que confirme les chiffres. À partir des années 2000, près de dix millions de personnes ne savent pas lire ou écrire au Maroc, la majorité, soit 62%, sont des femmes. Cet écart est d'autant plus significatif dans les milieux ruraux où agit une double disparité à la fois géographique et de genre (Zerari, 2006). Pour remédier à cela, l'état marocain a déployé des programmes d'alphabétisation et de scolarisation pour les adultes en mettant un accent particulier sur l'éducation des femmes. (Cerbelle, 2013 ; Zerari, 2006) mais ces dispositifs arrivent souvent après coup, quand une trajectoire s'est déjà sédimentée. Les récits qui suivent viennent donner formes à ces chiffres.

### **1- Quand la poule veut chanter :**

Un soir, Naïma me prend à part, loin des autres femmes. C'est l'un des premiers témoignages dans lequel le rire s'est fait rare, et où mon interlocutrice m'avait formulé le désir de me confier son histoire. Le récit se passe à Alma, où Naïma, encore petite, travaillais la terre avec sa grand-mère, l'école se trouvait près tout près d'elle, elle la regardait avec envie. Soudain, le professeur d'école viens vers elle, et entame une discussion dont elle se souvient à ce jour. Elle restitue cette scène avec précision, comme si son corps y était encore :

*« Il me parlait arabe (le professeur d'école), et moi je ne comprenais pas l'arabe à ce moment, rien du tout. Même s'il me parlait, moi je le regardais comme ça (elle exprime sur son visage l'incompréhension). Alors, l'autre professeur a commencé à me traduire ce qu'il disait de l'arabe au chelha et ce que je lui disais en chelha en arabe. Le professeur m'a dit : « Va dire à ta maman ... que tu viennes à l'école pour étudier, les études c'est très important. », à ce moment-là j'étais encore petite, je ne comprenais toute l'importance de l'école, mais malgré cela je voulais y aller. Il m'a dit : « Cette tamara (dure corvée), ce n'est pas fait pour toi. » Et il m'a demandé qui était la femme qui était avec moi ; je lui ai dit que c'était ma grand-mère, la mère de ma mère. Il a eu pitié et il a dit « de demander à ma mère que demain je vienne à l'école », moi c'est bon, j'étais heureuse. Je suis venue chez ma mère, elle m'a dit : « Va demander à ta grand-mère », ma mère ne contrôlait rien la pauvre, elle m'a dit : « si ta grand-mère te laisse, vas-y. » (En parlant à sa grand-mère) « Je veux me réveiller tôt le matin, j'aimerais tellement aller à Alma (village voisin où se trouvait l'école) pour étudier ». Ma grand-mère m'a dit : « Il n'y a que des garçons là-bas. Si la poule commence à chanter, coupez-lui la tête. » Du coup je me suis rangée de mon côté, il n'y avait pas d'étude, c'était que la tamara. »*

Le proverbe se dit comme tel en amazigh, « Tafouloust yqran, yraqest nemedan », La grand-mère de Naïma a été direct avec sa petite fille, les filles ne vont pas à l'école. Pourtant, le maître, lui, l'a invité à franchir ce seuil. Cela a créé chez elle une incompréhension dit-elle, elle ne savait qui croire, si elle avait le droit ou non finalement d'aller à l'école. Entre ces deux pôles, l'enfant se retire. Mais ce retrait n'efface pas le désir, il va le réorienter vers d'autres chemins, ceux qui restent accessibles, ce chemin, à Bakkou, c'est la mosquée où Naïma me dit à son propos, en changeant à peine de souffle :

*« On partait à la mosquée chez le fqih, on apprenait les lettres, un peu de lettres, un peu de Coran, jusqu'à apprendre quinze hizb (chapitre du coran) grâce à l'ardoise. »*



Ancienne ardoise coranique

Le bois de l'ardoise remplace alors le papier sur lequel on a pas pu écrire dans le village d'à côté. Puis vient une date qui, pour elle, compte comme une ouverture :

*« Jusqu'à l'année 2000, il y a eu cette école, ici, à Bakkou, un professeur est venu, que Dieu le benisse lui aussi. On allait trois fois par semaine, on étudiait un peu de calcul, des lettres, jusqu'à ce que j'apprenne au moins à écrire nos prénoms, au moins. »*

Écrire son prénom, c'est inscrire sa présence. D'ailleurs, la scène revient plusieurs fois dans les conversations, un nom qui se forme, d'abord tremblé, puis lisible. Plus tard, en ville, Naïma continue de saisir les occasions, glanant des heures de classes au gré des annonces et des possibilités :

*« Quand je suis partie en ville aussi, on partait à la mosquée avec le programme de « lutte contre l'analphabétisation ». Moi, j'ai ce truc avec les études : dès que j'entends quelque chose dans la mosquée où les femmes peuvent aller étudier, j'y vais. J'achète*

*des cahiers, des stylos, on va lire le Coran, les lettres, j'ai l'ambition pour les études mais bon, c'est la destinée de Dieu. »*

Les politiques publiques existent sous la forme d'instauration de sessions hebdomadaires, dans de nouvelles structures qui accueillent les étudiantes, dans des écoles et des mosquées. Le témoignage de Noura me donne encore d'autres précisions quant à ce programme. Elle commence à prendre des cours vers sa vingtaine. Sa narration file sur un autre rythme, fait de reprises et d'arrêts. Lors de nos promenade quotidienne, elle me raconte comment le fqih la sermonnait pour cause de son absence aux cours de la mosquée :

*« Le fqih me criait dessus : « Tu passes tes journées à taper sur le bendir (tambour), pourquoi tu n'es pas venue étudier, toi qui ne sais rien ? » Il me criait dessus, le pauvre. Il me disait : « Je me dispute avec toi pour que ton cerveau soit pur comme l'eau, je te montre les lettres, je te montre les mots, je te montre le Coran. » Mais moi je suis restée qu'un mois et demi, c'est tout. Au printemps, je disais à sidi l'hajj (le fqih) : aujourd'hui je ne viens pas. Il me disait : « Pourquoi ? pourquoi ? » Je lui ai dit : « Moi je veux aller récolter les herbes. » Il m'a dit : « Oui, c'est bien, va récolter les herbes et après tu reviens pour étudier. » Quand le printemps s'est fini, une femme avec qui j'étais copine allait se marier ; je suis partie avec elle, et je ne suis pas repartie pour étudier. Il me disait tout le temps, le pauvre : « Viens étudier, aghyoul (Âne, qui renvoie à une insulte). » Mais je ne suis jamais retournée. »*

Dans ce récit, les saisons imposent leur mesure, le printemps appelle les herbes avant les lettres. Noura pose sur son propre retrait un mot qui étonne par sa franchise :

*« Je n'étais pas fatiguée par le travail, j'étais juste fainéante, je ne voulais pas y aller. Je devais avoir 20 ou 21 ans, vers le début des années 2000. Il y a des femmes qui sont parties étudier, mais pas moi. »*

Ce terme déplace la lecture morale où ce n'est pas seulement le poids des contraintes qui est en jeu, c'est aussi une préférence du moment, une envie qui ne prend pas, un choix de rester dehors. Plus tard, la maladie la fait basculer d'un groupe à l'autre, et elle raconte comment elle s'est replacée, au prix d'un léger détour par les plus petits :

*« Un jour, quand j'étais malade, je ne suis pas partie. Les filles m'ont dépassée dans l'apprentissage des leçons. Alors je suis partie avec les plus petits, les enfants. Je suis partie, j'ai appris avec eux, pour être en accord avec les autres filles de mon âge, être comme elles. »*

La suite passe par le programme de lutte contre l'analphabétisme, au village :

*« J'ai appris surtout à lire et à écrire avec un professeur qui était très bon, ici à l'école de Bakkou dans le programme de luttas contre l'analphabétisme. Il y avait deux groupes : celui avec les filles qui connaissaient les lettres, et nous qui ne connaissons pas. Le premier, il allait trois fois par semaine, et nous deux fois. Et une fille est montée sur la table de la classe et elle a crié : « Non, pourquoi elles, elles peuvent venir trois fois et nous non ? » Ce professeur était gentil, on pouvait se permettre de parler comme ça, il nous enseignait très bien. Mais bon, voilà. J'ai appris un peu de lettres et quelques mots. »*

Elle s'est ensuite déplacé en ville où elle s'inscrit dans une école :

*« Puis je suis partie à la ville, et je suis partie dans une école, j'ai étudié là-bas pendant trois ou quatre ans avec ma sœur. Je suis même allée dans une école où on nous apprenait les lettres en français », elle rit, « j'ai appris un peu mais c'était dur pour moi d'écrire en français, et j'ai arrêté. »*

Cette manière de « faire avec » prolonge ce que montrent les chiffres, car l'analphabétisme ne tient pas seulement à l'absence d'école, il s'enracine dans les difficultés liées à la pauvreté, l'éloignement géographique et l'accessibilité des établissements scolaires, l'analphabétisme même des mères ou encore le mariage précoce des filles (Zerari, 2006). Dans les années où l'école arrive à Bakkou, certaines femmes entrent dans les classes d'adultes, d'autres choisissent la mosquée comme premier lieu d'apprentissage, d'autres encore laissent la page blanche à demain. Une précision s'impose, la mosquée dans les années 2000 accueillait certes les filles et jeunes femmes, mais uniquement dans l'espace réservé à l'étude du coran et non pas dans la salle de prière principale tel que j'ai pu le décrire dans le chapitre II.

Aujourd'hui, quand nous allons à la mosquée, Noura, Naïma et Samira sont les seules qui s'installent vraiment pour lire ; de l'autre côté du rideau, hommes et garçons occupent davantage l'espace. Noura me résume la situation des aînées d'un trait :

*« Les femmes âgées ne savent pas lire, elles viennent que pour la prière. Des fois, elles restent pour écouter le Coran, mais elles ne savent pas suivre sur le livre, alors elles ne restent pas beaucoup. »*

Le livre, qui ici est le coran, est un support qui permet de rester assise, de suivre et d'accompagner la récitation avec le doigt. Celles qui ne lisent pas s'éloignent un peu plus tôt. En fait non seulement, les femmes âgées n'ont pas eu d'accès à l'éducation mais également à l'éducation religieuse. Noura et Naima m'ont expliqué que ces femmes n'ont appris à faire la prière, et quelques sourates que très tardivement. Ce qui explique également cette absence de pratique religieuse citée plus haut dans l'organisation du temps de ces femmes. On mesure, à ces déplacements, l'effet concret des politiques publiques. Les programmes d'alphabétisation sont adressés aux adultes de plus de quinze ans qui n'ont pas pu ou peu accéder à l'école (Cerbelle, 2013), on entend, à Bakkou, des horaires, des groupes, des discussions sur la fréquence des cours. On entend aussi la protestation de cette élève montée sur la table, scène vive où la revendication passe par le corps et la voix.

Dans les notes de mon carnet, j'ai consigné la manière dont certaines ont accumulé de petites victoires ; écrire leur nom, lire une sourate, reconnaître les lettres. J'ai également gardé les traces des renoncements, posés sans pathos ; on part suivre une amie qui se marie, on garde les enfants, on préfère la cueillette des herbes à la salle où l'on s'assoit sur des bancs ou un sol trop durs. Naïma parle d'« ambition », puis ajoute que c'est Dieu qui en décide. Noura se dit « fainéante », puis raconte comment elle a repris place parmi les enfants pour rattraper les leçons. Ces mots tiennent ensemble l'envie et le retrait, l'élan et l'arrêt, sans chercher à corriger l'une par l'autre.

Au-delà des deux portraits, une image plus vaste semble apparaître. La première génération de femmes n'est pas allée à l'école ; la suivante a rencontré les cours d'alphabétisation ; la troisième a davantage fréquenté l'école primaire du village et entre-temps, la mosquée a servi de relais. La remarque de Sadiqi et Ennaji (2004) sur la moindre importance accordée à la scolarité des filles ne flotte pas au-dessus des vies, elle prend corps dans une interdiction soufflée par une grand-mère, dans une marche trop longue vers Alma, dans une répartition des tâches qui tient à la fois de l'habitude et de la nécessité. C'est là que s'entend encore, en arrière-plan, le proverbe ancien : « *Quand la poule se met à chanter, on lui coupe la tête* ». Longtemps, l'instruction féminine a été

pensée comme une transgression de l'ordre établi, un chant dissonant qu'il fallait étouffer. Et les chiffres cessent d'être abstraits lorsqu'on voit, à la mosquée, celles qui restent sans livre au moment de la lecture.

Je laisse ici les témoignages tel qu'ils m'ont été livrés, les expressions changent peu, même lorsque j'ai corrigé la ponctuation et la grammaire pour rendre lisible ce qui s'est dit dans la chaleur de l'instant. L'ethnographie se tient sur ce fil, recueillir le grain des voix, faire place aux bifurcations. Les récits entendus ne sont pas des exceptions à un modèle ou un système; ils sont la manière dont des femmes composent avec ce qui est là, maintenant, pour qu'un prénom devienne écriture.

## ***2- Des jeunes filles à Bakkou***

Malgré la loi rendant l'enseignement primaire obligatoire depuis 2008 dans le cadre du programme national d'urgence pour le soutien à l'éducation, les zones rurales connaissent un taux d'abandon scolaire féminin élevé (Auletto, 2017). Comme l'a formulé Chikhaoui (2007, p. 38), « *la vie de la jeune fille est déterminée par la hiérarchisation sociale, sexuée et générationnelle* », dans la société marocaine traditionnelle, patriarcale et endogame, l'ordre social relègue les filles au dernier rang, après les garçons, eux-mêmes subordonnés aux adultes et aux aînés. Le capital symbolique, économique et social est concentré du côté masculin, tandis que les femmes sont assignées à un rôle de dépendance et d'obéissance. Dans la partie précédente, nous avons observé comment les femmes d'âge mûr de Bakkou ont grandi en dehors de tout cadre scolaire, du fait d'une enfance marquée par l'absence d'accès à l'éducation. Pour comprendre ce que signifie, concrètement, « être une petite fille » dans ce village, il importe de décrire non seulement les activités quotidiennes qui leur étaient assignées, mais aussi l'ensemble de l'imaginaire social qui entourait leur place. Les implications de l'absence d'école façonnent les trajectoires de vie, et définissent d'autres horizons possibles pour elles, renforçant ainsi les attentes genrées autour du mariage, des tâches domestiques et de la moralité féminine. C'est ce que je tenterai de mettre en avant dans cette partie.

Sur le terrain, rares sont les jeunes filles visibles dans l'espace du village, elles poursuivent leurs études à l'internat, comme cette élève de douze ans que j'ai pu rencontrer pendant ses vacances scolaires. Néanmoins, Samira, récemment diplômée de l'université et plus jeune interlocutrice de mon enquête, avait étudié dans l'école primaire de Bakkou avant de rejoindre l'internat d'Aït Abdallah, qui accueille les collégiens issus de villages sans établissements secondaires. Puis dans un autre internat pour les lycéens à Ighrem. Elle me confia :

*« les garçons rêvent de migrer vers l'Europe, trouver une gawria... les filles, elles, veulent se marier... elles cherchent un copain pour se marier avec ».*

Pour beaucoup, le mariage est imaginé comme une sortie vers la ville, mais aussi comme un horizon plus désirable que l'école. Samira et Noura, non sans ironie teintée de désespoir, évoquaient ces adolescentes qui, encouragées ou non par leurs parents, refusaient l'école attendant, en reprenant leurs mots, « le prince charmant ». Samira, se souvenant de ses années passées à l'internat d'Aït Abdallah, estimait que ces adolescentes attendaient un homme parce qu'elles ne mesuraient pas l'importance de l'école et de l'éducation, qu'elles étaient, selon elle, « trop jeunes pour ça ». Noura partageait cette interprétation, y ajoutant l'idée d'un certain laxisme parental, une tolérance implicite face à l'abandon scolaire.

Une scène saisie au détour d'un chemin rend cette logique plus tangible. Un après-midi, alors que je marchais avec Noura, un homme s'arrêta, échangea quelques mots avec elle, puis évoqua la situation de sa fille de douze ans. Elle ne voulait plus quitter la maison, elle refusait de retourner à l'école, et aspirait à rejoindre sa sœur aînée en ville, récemment mariée. Même là-bas, expliquait-il, la jeune fille n'avait aucune intention de reprendre ses études ni de travailler. Plus tard, Noura précisa que, pour certaines de ces très jeunes filles, le mariage est envisagé comme un « jeu », une expérience idéalisée, détachée de toute conscience des implications concrètes et durables que cela entraîne. Afin de comprendre ces trajectoires et perceptions de vie, il faut comprendre que l'école n'est pas seulement concurrencée par des priorités domestiques, mais aussi par un imaginaire social dans lequel la valeur d'une jeune fille se construit à travers sa disponibilité pour le foyer et sa capacité à se conformer aux attentes matrimoniales. Selon Alahyane (2004) « *Le mariage découlait donc d'une stratégie calculatrice. On constate, par conséquent, que contrairement à la jeune fille, la femme mariée dans la tribu bénéficiait d'un statut social réel. Celui-ci lui conférait en quelque sorte sa raison d'être.* » (p.83). Ce sont des perceptions qui restent ancrées dans les imaginaires sociaux du village. En réalité, ce rejet de l'école n'est pas seulement lié à un désintérêt individuel, mais s'enracine dans un contexte où l'éducation formelle féminine a longtemps été perçue comme une menace pour l'honneur familial et l'équilibre social. Comme le rappelle Chikhaoui (2007), l'école « *engendrait la perte d'une ménagère et d'une main-d'œuvre corvéable* » (p. 41) mais risquait également de « *débaucher* » les filles en leur faisant connaître d'autres normes de conduite et en dévoilant des éléments de maîtrise sociale sur leur corps et leur sexualité. A partir de cette « menace », un ordre est établi, en effet, la poule ne chante pas, et ne peut pas, par nature, chanter.

Selon les analyses de Naji (2012) dans la région du Sirwa, une opposition implicite entre *tarbiya* (éducation formelle) et *zarbiya* (tapis) est établie. En effet, l'apprentissage domestique et productif,

inscrit dans la maison, est valorisé pour ses bénéfices immédiats, matériels et moraux, tandis que l'éducation scolaire est perçue comme une ressource incertaine, parfois risquée sur le plan symbolique. En effet, dans le Sirwa apprendre à tisser des tapis est perçu comme une « école » à part entière, et s'inscrit dans des stratégies de subsistance du foyer. Tous les gestes qui accompagnent le tissage, c'est-à-dire, la précision, la patience, l'endurance, fabriquent une moralité et une féminité conformes aux attentes communautaires valorisées. Dans ce système, « tarbiya » et « zarbiya » entrent en concurrence. C'est pour cela, que l'on ne peut dissocier la question de la scolarisation ou de l'absence de scolarisation sans invoquer les représentations faites autour du mariage.

Je ne peux continuer dans cette analyse sans évoquer la perspective décoloniale qui incombe au contexte marocain. Patriarcat et colonialisme vont de paires. Telle que développée par Chikhaoui (2007), la privation historique de l'école pour les filles marocaines ne relève pas seulement d'un patriarcat endogène. Elle s'inscrit dans une articulation plus large, où l'héritage des rapports sociaux de sexe « *ségrégationnistes et sexistes inhérents au système social patriarcal et phallogratique* » (Chikhaoui, 2007, p. 41) rencontre les logiques de la domination coloniale. La période coloniale a renforcé les logiques patriarcales en y ajoutant une dimension radicalisée et spatiale. La « pédagogie du milieu » adoptée par le protectorat, visait à séparer écoles rurales et urbaines, arabophones et amazighophones, et a institutionnalisé la fragmentation du système éducatif (*Ibid*). Dans ce dispositif, les filles rurales sont écartées de l'instruction, leurs tâches étant classées comme purement domestiques et « naturellement » transmises dans l'espace féminin. La hiérarchisation coloniale des savoirs a valoriser l'école pour certaines femmes de la société marocaine et confiner les autres à la transmission d'un soi-disant savoir-faire féminin propre à la femme « traditionnelle », à la « campagnarde », la « montagnarde » ou tout simplement « les filles du bled ». Pour Chikhaoui (2007), le projet colonial est plus large encore, car il a reconfiguré les rapports sociaux locaux pour les rendre compatibles avec un projet politique et économique qui nécessitait la reproduction d'une main-d'œuvre genrée et hiérarchisée.

En ce sens, la persistance des normes que j'ai observées ne relève pas seulement d'un refus du changement, mais témoigne d'un enchevêtrement historique qui a assigné les filles rurales à des espaces de production invisibles, tout en leur refusant l'accès aux ressources éducatives, économiques et symboliques nécessaires à la transformation de cet ordre. Les trajectoires de Samira, Noura et Naïma montrent que, même dans un cadre où l'école est gratuite et obligatoire, elle reste prise dans un faisceau de contraintes qui prolongent une histoire longue de ségrégation éducative et genrée.

Ce ne sont pas uniquement des choix individuels, mais des trajectoires qui prennent sens dans un ordre social où la valeur d'une jeune fille se mesure à sa capacité à incarner les qualités morales et techniques attendues d'une épouse honorable. Dans ces villages, la scolarisation des filles progresse, mais l'université demeure un seuil contesté, car l'idéal nuptial « avant » l'enseignement supérieur persiste. Une fois mariées, beaucoup ne peuvent plus poursuivre des études, ce qui reconduit le cercle assignation domestique et dépendance économique (Laghssais, 2023). Lors d'une promenade, Samira, me racontait l'histoire d'une jeune femme qui venais de se marier : *« Eh bien il y avait une fille qui allait à l'université, elle porter le khimar (voile intégrale), elle a rencontré un homme. Il lui a dit qu'elle pouvait continuer ses études même après le mariage, même si elle ne voulait pas vraiment travailler, mais elle voulait son diplôme. Eh bien.. dès qu'ils se sont mariés il lui dit d'arrêter ses études »* ce qu'elle fit. Je conclus cette partie avec ce témoignage qui me permet de passer à ce qui semble remplacer l'éducation : le mariage. C'est un thème récurrent du terrain à Bakkou prouvant la centralité et l'importance de ce dernier dans la construction de la féminité dans le village.

### **3- Les petites épouses :**

À ce niveau de l'enquête, il est important de faire le point sur ma place dans la relation ethnographique, consciente de la manière dont j'ai été affectée par les différents récits qui m'ont été livré. Cet affect influence nécessairement la lecture et l'interprétation des récits à venir. Je choisis d'ouvrir cette partie par le témoignage de Kenza qui représente la réalité du mariage précoce dans le village préparant ainsi à comprendre les fils qui tisseront l'analyse à venir.

*« Je n'avais pas été prévenue »,* racontait Kenza. *« Un jour, je suis descendue et j'ai vu ma famille préparer la vaisselle pour un mariage. J'ai compris. Je suis montée sur la terrasse pour me suicider. Ils m'ont arrêtée de justesse. Après cela, je suis restée enfermée trois jours dans ma chambre, à pleurer, en attendant mon heure. »*

Lorsque Kenza me confia sa tentative de suicide, mon corps réagit avant même que ma pensée ne le formule. Mes yeux s'écarrillèrent, mes muscles se figèrent et, durant quelques secondes, le silence intérieur recouvrit toute autre sensation. Ce n'est qu'en entendant l'éclat de rire qui suivit, partagé par toutes les femmes présentes, que je me laissai entraîner par leur élan et me mis à rire également. Grâce à Naïma, je compris que ce rire n'était pas une manière de minimiser

la gravité des faits mais un mécanisme vital. Il permettait, selon ses mots, de survivre à l'insupportable. Une autre interlocutrice m'avait confié que les traditions entourant le mariage étaient absurdes et qu'il ne fallait pas accorder trop de poids aux absurdités. Mieux valait s'en moquer, en rire, pour ne pas s'y noyer. Ce sont des moments qui forgent peu à peu les postures à adopter sur le terrain en fonction des situations auxquels nous pouvons être confrontés. Je refusais de me fondre entièrement dans le rôle d'une observatrice strictement neutre, à ce moment je me suis autorisée à être présente, non seulement comme chercheuse, mais également comme participante émotionnellement impliquée dans une interaction humaine. Comme l'a montré Favret-Saada (1990), être affecté, c'est accepter de se laisser traverser par ce qui se passe, de s'inscrire dans un réseau d'échanges où l'on est soi-même impliqué. Cette implication n'équivaut pas à l'empathie au sens classique, mais à une position où les affects, non encore traduits en représentations, agissent comme un matériau brut, capable de transformer la compréhension. Les émotions ne résident pas uniquement dans les individus mais circulent, s'accrochent aux corps et cultivent la texture des rencontres (Ahmed, 2014). Sur le terrain, cela signifiait que mes réactions, parfois immédiates et non maîtrisées, devenaient elles-mêmes des vecteurs d'accès à ce qui m'était confié. Je ne cherchais pas à « ressentir à la place de » mes interlocutrices, mais à accueillir l'intensité de leurs paroles et de leurs gestes comme des éléments constitutifs de la connaissance produite. Ces scènes requièrent une ethnographie de l'intime attentive aux émotions partagées et à la « co-temporalité », où l'« être avec » devient parfois « ressentir avec », condition d'accès aux impossibilités de dire sans confondre nos affects et ceux des interlocutrices (Mazzocchi & Piccoli, 2016). Être affectée, c'était aussi être mise en mouvement, physiquement et intellectuellement, par les récits et les situations, se faisant partie intégrante du processus ethnographique.

Ainsi, tout comme Kenza, la majorité des filles du village et de la région avaient été mariées sur décision de leurs parents. D'après leurs récits, le père se rendait au marché le mardi, rencontrait les parents du futur conjoint ou de la future conjointe et fixait la cérémonie au jeudi. Ni filles ni garçons n'étaient consultés, tous se trouvaient soumis à l'autorité parentale. Le mariage arrangé et précoce constituait alors une norme largement répandue dans la région du Souss (Azizi, 1998 ; Lecestre-Rollier, 2021). Les récits que je restitue ici s'articulent avec des données plus larges sur les mariages de mineures. En effet, dans l'Anti-Atlas, des juges délivrent des autorisations de mariage, parfois en série, qui transforment la clause d'exception en routine, et quand l'autorisation n'est pas délivrée, des familles procèdent par lecture de la Fatiha<sup>5</sup>, sans

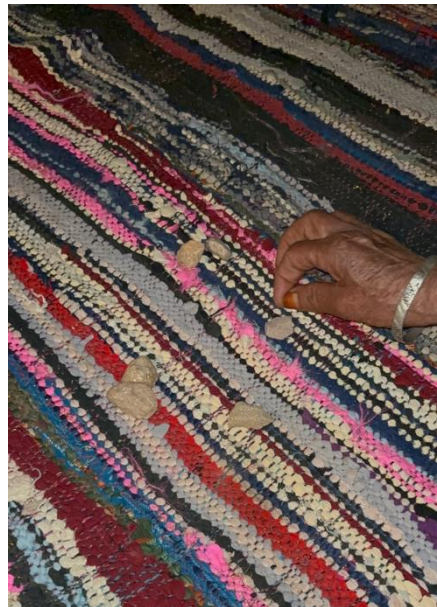
enregistrement officiel, puis régularisent plus tard si la vie conjugale se poursuit. Laghssais (2023) raconte des scènes précises où des dizaines d'autorisations sont signées la même année, où une fille de treize ans supplie qu'on valide son mariage par crainte de « perdre sa chance », où des unions non enregistrées posent des problèmes d'état civil aux enfants si elles se défont avant la majorité. Cette matière renvoie à un héritage de droit coutumier, des dates de naissance approximées et une manière d'évaluer l'aptitude au mariage moins par l'âge civil mais plutôt par la capacité perçue à tenir une maison, autant d'éléments qui ont sédimenté une tolérance au mariage précoce, même lorsque la loi en fixe le seuil à dix-huit ans (Laghssais, 2023).

Naïma expliquait que le silence d'une jeune fille équivalait à un consentement. Face à l'*a'dol*, le notaire religieux chargé de sceller l'union, elle n'avait pas la possibilité de dire « oui » ou « non ». « *C'était ainsi. On ne demandait pas notre avis* », me confia Kenza. Souvent, les jeunes filles ne découvraient leur mariage que le jour même où la veille. Les épouses mineures rejoignaient la maison de leur mari dès l'âge de dix ou douze ans et l'union était consommée à la puberté. L'une de mes interlocutrices, mariée à onze ou douze ans, n'eut cependant des enfants qu'après l'apparition de ses premières menstrues. Mais cette « attente » n'était pas la règle. Naïma évoquait plusieurs cas où des petites filles mariées précocement mouraient, certaines par suicide, d'autres en raison des violences sexuelles subies lors de la consommation du mariage, ou encore de complications physiques liées à une grossesse qu'elles n'étaient pas en mesure de supporter. Elle ajouta « *Tu vois, dans le cimetière ici à Bakkou, il y a des tombes où sont enterrées des jeunes filles mariées trop petites.* »

Une autre interlocutrice me raconta, pour me faire comprendre à quel point elle était jeune au moment de son union. Lorsqu'elle se maria, elle portait un bracelet en argent. Au fur et à mesure qu'elle grandissait il devint si étroit que son mari dut le couper à l'aide d'outils. Elle ajouta qu'elle ignorait également comment porter correctement son *tamelhaft*, c'est une femme qui l'aida à s'habiller le jour de son mariage. Elle me disait se percevoir toujours comme une enfant à ce moment-là, elle aimait jouer avec ses voisines et filles de la famille. Elle me racontait que le mari de l'une d'elle, exaspéré par leurs enfantillages, avait un jour dit à sa mère « *Les gens se marient avec des femmes, et moi, on m'a ramené une folle* ». Ces mots, reflètent la violence symbolique de ces unions où l'enfance était brutalement interrompue. Cette anecdote me permit de mieux saisir ce que signifiait être une enfant dans ce contexte, à une époque où la frontière entre enfance et vie conjugale s'effaçait soudainement.

Kenza, par exemple, me montrait les jeux auxquels elle s'adonnait alors qu'elle était déjà mariée. Dans un geste de remémoration, nous avons joué à cache-cache près de la mosquée, lors du *maârouf*. Elle m'enseigna également les règles du *tiqula*, un jeu avec des pierres. Certaines

improvisaient des jeux de rôle, se mettaient en scène comme magiciennes ou comme mariées, utilisant des branches, des cailloux, des tissus pour donner vie à leur imaginaire. « *On était petites, on voulait juste jouer, mais nos belles-mères, quand elles nous voyaient (jouer), elles criaient ou nous frappaient* » confia l'une d'elles. L'enfance de mes interlocutrices les plus âgées se déployait dans une double temporalité, entre les exigences du mariage et le besoin enfantin de jouer. Ces jeux, qu'ils soient collectifs ou solitaires, étaient la manifestation évidente de leur âge et de leur condition d'enfant. Même au sein de leurs tâches ménagères, elles inventaient des moments ludiques, transformant des objets du quotidien en accessoires imaginaires. Ces instants, elles me les racontaient en me disant explicitement que leurs but étaient de me rappeler avec force que, malgré la place imposée par le mariage, elles restaient avant tout des enfants.



Une interlocutrice jouant avec des pierres.

Mes interlocutrices de terrain tenaient à me montrer tout ce qui entourait le mariage à leur époque, des vêtements et parures aux chants, aux gestes et aux rituels cérémoniels. Dans cette partie, j'ai esquissé le profil de la mariée à Bakkou, de très jeunes filles souvent imbriquées dans des unions forcées ou arrangées. Ce profil posé, je vous invite, comme me l'ont proposé mes interlocutrices, à visualiser les traditions qui composent l'univers du mariage d'antan.

## II- Le mariage et ses rituels

### 1- Incarner l'épouse à Bakkou par l'habit

L'*afago*, vêtement de cérémonie, se distingue par une coupe et une matière qui rappellent le *tamelhaft* porté au quotidien, tout en s'en séparant nettement par sa blancheur éclatante et sa vocation exclusivement nuptiale. Il n'est convoqué qu'à l'occasion des mariages, où il habille non seulement la mariée mais aussi l'ensemble des femmes invitées. Chacune le porte alors par-dessus d'un caftan, dans un assemblage de couches textiles qui superpose les codes de l'apparat et du rite. Le jour des noces, la mariée se différencie toutefois par un foulard rouge, *a'broq*, qui recouvre entièrement son visage. Cette effacement volontaire des traits du visage signale le passage d'un état à un autre, l'inscrivant dans un nouveau registre social et familial. Ce moment vestimentaire scelle l'entrée de la femme dans un rôle et un espace nouveau.



Une interlocutrice portant l'*afago*  
et le *a'broq*.

Un après-midi, Loubna et Hayat m'invitèrent chez elles. Hayat, souriante, m'annonça qu'elle voulait me montrer les vêtements, bijoux et accessoires qui avaient accompagné son mariage. Elle se dirigea vers un grand coffre en bois, patiné par les années et décoré de motifs

géométriques gravés sur sa surface. À l'intérieur, soigneusement pliés et superposés, reposaient les objets de son trousseau.

Elle en sortit d'abord un *tamelhaft* blanc en dentelle, destiné à la cérémonie. Puis vint un caftan jaune vif, brodé de fil noir formant de fines arabesques, suivi d'un grand foulard carré rose, éclatant, aux plis encore marqués par le rangement. Elle tira ensuite deux foulards en dentelle ; l'un noir, profond, l'autre rouge, saturé. Vint alors une ceinture ornée de perles multicolores, lourde dans la main, puis plusieurs colliers de perles au travail minutieux, et enfin un bandeau noir, fin, serti de petites perles disposées en rangs réguliers appelé *takenbosht*. « Viens, je vais t'habiller », dit-elle d'un ton à la fois ferme et chaleureux. Je me laissai faire, guidée par ses gestes précis. Elle ajustait chaque pièce comme si elle jouait un souvenir. Ce sont des objets dont elle était fière disait-elle, surtout envers les colliers qu'elle avait confectionnés elle-même dans sa jeunesse. C'était également comme cela qu'elles s'occupaient quand elles avaient du temps libre, expliqua-t-elle, décrivant un temps où la fabrication des parures constituait un art, mais aussi un loisir partagé entre femmes.



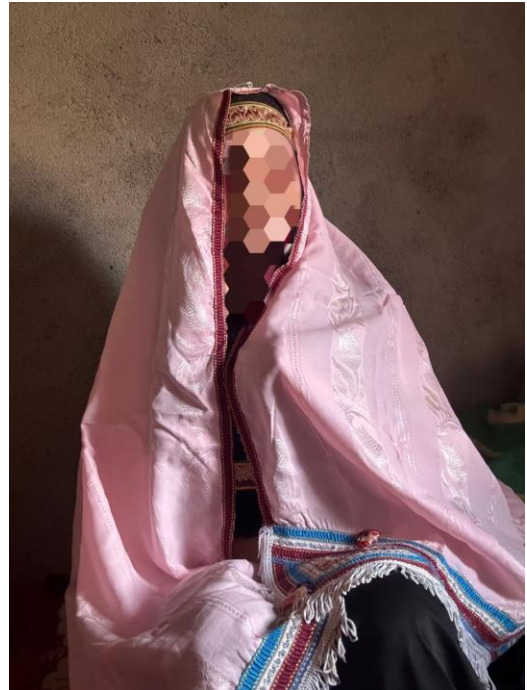
Caftan jaune de Hayat



Ceinture de perles confectionnée par Hayat



Collier de perles confectionné par hayat



Foulard rose brodé, et sur le haut de la tête, le bandeau -takenbosht.

« Hier, les femmes disaient les mots de la tribu par leur costume, leurs bijoux, leur maquillage, voire leur tatouage. » (Azizi, 2025, p. 2). Parmi les pièces exposées, les deux foulards en dentelles rouge et noir concentrent un code géographique et matrimonial. La couleur y est un langage, le noir pour la *qabila* d'Idouska qui lui a été offert par la famille de son mari, et le rouge pour celle d'Ait Abdallah offerte par l'une de ses tantes. Hayat appartient à une *qabila* différente de celle de son mari. Son identité matrimoniale est composée d'éléments pluriels, reliée par de multiples appartenances. D'un autre côté, le bandeau décoré appelé, *takenbosht*, est un signe d'appartenance maritale. Porté sur le front, il suffit à situer le lien conjugal de la femme qui le porte. Hayat poursuit son récit : « J'ai porté le *takenbosht* depuis le jour de mon mariage jusqu'à très longtemps (...) il quittait pas ma tête. » Ses mots laissent entendre la constance avec laquelle cet objet avait accompagné ses premiers temps d'épouse. Elle ajoute : « Je le portais pour aller travailler toute la journée », Un lien direct entre le mariage et le travail quotidien est établi. Le *takenbosht*, s'il désigne la femme comme mariée, signifie aussi aux yeux de cette dernière que son nouveau statut s'accompagne d'une implication immédiate dans le travail, qu'il soit domestique, agricole ou artisanal. Ensuite, Hayat m'a montré comment elle attachait le foulard et le *takenbosht*. Elle m'a tressé deux nattes de chaque côté de la tête, a posé le foulard, puis en a enroulé les deux extrémités autour des nattes avant de les plaquer tout autour

de ma tête. Le *takenbosht* venait ensuite maintenir l'ensemble. Attachait ainsi, Hayat était prête pour le travail, où en la voyant, l'on pouvait en même temps reconnaître son statut marital.

Ce n'est pas le seul accessoire qui combine symboliquement les fonctions sociales et usages pratiques de son port. Un jour, lors d'un repas organisé chez Noura, les femmes du village étaient rassemblées dans la grande pièce. Un jour Yassine, Noura et Fatima me firent la visite de leur maison, nous sommes arrivées sur le toit. Au niveau du mur, accroché sur un branchement, se trouvait une large ceinture en laine noire et rouge, épaisse et dense très lourde au porté, ce que l'on appelle « *tasmirt* », il est traditionnellement portée par les mariées le jour du mariage, en s'enroulant entièrement autour de la taille. Yassine, me lança en riant, « *Celle qui porte le tasmirt peut s'attendre à vivre beaucoup de tamara dans sa vie.* » La remarque condensait deux poids, celui, bien réel, de la ceinture en elle-même, et celui, symbolique, des responsabilités, des efforts et des épreuves que le mariage suppose. Le *tasmirt*, comme le *takenbosht*, inscrit dans la matière et dans la posture corporelle l'idée que le mariage n'est pas seulement un moment festif, mais l'ouverture d'une trajectoire où les signes visibles de l'alliance se doublent d'un engagement durable dans le travail et ce que l'on appelle communément dans le village : *tamara*.



Le *tasmirt* accroché au mur.

## 2- Performer

La trame de la cérémonie, telle que Naïma la raconte, s'ouvre par l'accueil et se prolonge par une succession d'actes qui tissent l'hospitalité, la parenté et la réputation. Dès l'arrivée, les invités marquent par de petits dons la reconnaissance du lien qui s'actualise dans le mariage. Naïma situe d'emblée ce mouvement de générosité qui ouvre la porte des festivités :

*« On prenait le assel et on y allait à pied, il n'y avait pas la voiture encore, et les villages étaient loin. On arrivait à la maison où se passait le mariage, on nous accueillait avec des "bienvenue, bienvenue". On rentre, ils nous posent le café, et timkilin : des bols, où dans l'un on met de l'huile, dans l'autre du amlo (pate à base d'amande), dans un autre du miel, et dans l'autre du beurre et de la confiture.»*

Le décor est posé ; la table, les bols, le café, tous ces éléments forment une scène d'hospitalité où l'on s'assoit, on goûte, on échange des nouvelles. Très vite, la parole se fait chant, le repas glisse vers le performatif. Naïma en donne la consistance sonore, *« on mange, on boit, et là on commence à chanter. »*. Elle ajoute, dans un même souffle, la destination de ces chants qui a pour vocation d'accueillir les protagonistes du jour et marquer la réciprocité entre maisons :

*« En gros, on chante à la bienvenue du nouveau marié ou de la nouvelle mariée. La famille chez qui on est invité chante à son tour aussi, et puis on parle jusqu'au lendemain, le jeudi. Si le mariage est pour les hommes, on fait oukris... Ils rassemblent tout le monde et on chante, la mère du marié arrive. »*

Ici, *tasoughant* désigne le chant d'accueil entonné par les invités pour accueillir la famille ; *oukris* désigne un rituel de dons : on prend un grand drap et, à l'intérieur, la famille du marié y dépose des cadeaux destinés à la mariée et aux siens. Le drap est refermé puis transporté jusqu'à la maison de la mariée. Trois femmes récemment mariées viennent déposer devant l'assemblée des signes de fécondité et d'abondance (henné, amandes, confiseries), puis l'on organise les dons

de chaussure "idoukan" destinés aux femmes de la maison de la mariée. Naïma déplie ce protocole précis :

*« Trois femmes qui viennent de se marier viennent déposer du henné, des amandes, des confiseries, des biscuits. On chante toutes en même temps le tasoughant avec la famille du marié. Ils demandent combien de membres de la famille se trouvent dans la maison de la mariée parmi les sœurs et la mère, pour leur faire dons de idoukan. Par exemple, moi je suis la mère du marié et toi tu es la mère de la mariée, je te demande combien il te faut d'idoukan. Tout ça s'achète à Almougar (marché estival), ou ceux qui ont la voiture vont à Tafraout ou Houara. quand on a tout ce qu'il faut, on peut rassembler le oukris et le fermer. Puis la mariée, on enroule autour d'elle le tasmirt et on lui met un afago. On appelle le marié avec le tasoughant. pendant que la famille du marié prend le oukris et le met dans la voiture, pour l'emmener à la maison de la mariée et ensuite la ramener chez son mari... Quand elle arrive, on chante, ils chantent, ils disent des choses, nous aussi. Et dans les paroles des chansons, la famille de la mariée va demander quoi ramener en plus de l'oukris, comme du café, en bref tout ce qu'ils veulent. La famille du marié ramène tout ce qu'ils demandent. Après on dépose le repas du soir. »*

Ce passage concentre plusieurs dimensions de la fête, la circulation matérielle (idoukan, oukris), la vocalité (tasoughant) qui règle les entrées et les appels, et le montage des apparitions ; on appelle, on attend, on chante. La *tasmirt* et l'*afago* enveloppent la mariée et signalent une mise en forme du corps, protéger, présenter et déplacer. pendant que le chant fonctionne comme un dispositif d'orientation continu pendant tous les gestes de la cérémonie, il convoque le marié, il accompagne les transferts, et il encadre le déplacement de la mariée d'une maison à l'autre. À côté de ce fil principal, des micro-rituels relient les deux maisons par une matière partagée : le lait (ou petit lait). Là encore, la répétition (trois fois) fabrique la force du geste ; la retenue des regards car « il ne faut pas qu'on voie le marié », dessine un théâtre discret. Naïma précise :

*« Une femme de la famille de la mariée prend un bol de lait ou de petit lait. La mariée boit trois fois de ce lait, puis la femme repart chez le marié qui, lui aussi, boit trois fois. Elle fait des allers-retours trois fois entre les mariés, et la troisième fois, elle ramène avec elle l'époux qui a laissé dans sa bouche ce lait pour asperger avec la mariée. Ou sinon, ça dépend, dans d'autres familles il le remet*

*dans le bol et la mariée le reboit. Il ne faut pas qu'on voie le marié, il doit rester caché. »*

Ici, l'ingestion alternée et la circulation du même liquide articulent une alliance par le goût et le souffle, boire, recracher, asperger. Cela me ramène à vous raconter les récits émis par deux autres interlocutrice. J'étais chez Fatima, ce jour là Meryem venue d'un autre village est venue lui rendre visite, Meryem, était assise et Fatima était debout. Elles me racontent ensemble les différents rituels qui entouraient leur mariage respectif. Meryem demeurait plus réservée, plus affectée, elle n'était pas aussi confortable dans la manière de raconter que l'était Fatima qui elle était plus énergique.

Dans les souvenirs de Fatima, d'autres gestes ponctuent la fête, tel qu'enduire le haut de la porte de beurre rance, laver trois fois l'orteil de la mariée, maintenir la séparation des circulations où le marié et la mariée ne se voient pas jusqu'à la fin de la cérémonie de mariage. Elle mime, elle saute trois fois sur le même pied en s'esclafant de rire, elle met une distance à des rituels qu'elle constate aujourd'hui comme ce qu'elle décrit comme "étrange". Elle raconte tout cela très vite, comme des anecdotes qui s'enchaînent, en riant presque sans arrêt. Son rire en dit long sur le décalage entre un « devoir faire » appris et un regard présent qui s'en amuse. Meryem raconte quant à elle, une expérience d'épreuve inversée. Elle refuse de boire le petit-lait recraché par son mari dans le bol. Le dégoût est exprimé par un froncement de sourcils, un grognement, une main levée, puis un sourire amer. Ce refus requalifie l'épreuve et fait apparaître une autre compétence, celui de savoir tracer une limite, redéfinir la dignité du geste. Meryem prend la main sur la scène. Les normes se déplacent et rappelle que les rituels ne sont pas que des scripts, mais des épreuves où les personnes négocient leur marge. Ces variantes dans les manières d'aborder ces sujets, ajoutées au fil de la cérémonie, confirment le caractère composite du mariage ; une grammaire commune mais des actualisations singulières.

### ***3- S'apprêter***

Si la fête se déploie dans la maison d'accueil, la préparation, elle, commence avant de franchir le seuil. Naïma restitue finement ce temps de l'avant, quand on s'équipe pour partir, quand on choisit ce que l'on apporte et ce que l'on porte. Les présents sont simples et ciblés ; ils visent l'utile domestique et la cuisine :

*« On prenait avec nous un bloc de sucre, ou une bouteille de Lesieur (de l'huile), ou un sachet de farine. C'était le cadeau pour les mariées. Et on y va. »*

Ces dons font tenir l'économie de l'événement, ils signalent une attention au foyer qui se constitue et rappellent aussi que la fête s'inscrit dans une moralité du suffisant « *on donne ce que l'on a* » disait-elle, on s'accorde à la mesure de ses moyens.

S'habiller pour la fête, pour Naïma, c'est d'abord *actualiser le neuf* à travers le *idoukan*, et le *tamelhaft*, c'est également composer une coiffure spécifique où la frange (*tawenza*) devient surface d'ornement. Naïma détaille :

*« On mettait de nouveaux vêtements, Idoukan (chaussures), tmelhaft, bref, si tu as quelque chose de nouveau tu le portais. On mettait le foulard et le tanegabt. Il n'y avait ni maquillage, ni rien du tout, et on partait vers cette heure-ci (il était à peu près 20h du soir), et on mettait aussi la tawenza de cheveux, c'est la frange, on mettait le foulard sur nos cheveux et on laissait apparaître que la frange, et on mettait une fleur ici ( en me montrant le côté droit de la tête, près de l'oreille). On prenait des dattes, taqay, et des œufs, on mélangeait ça ensemble dans un bol et on mettait ça sur notre frange, ça faisait joli, comme pour faire un genre de décapage à nos cheveux. »*

Le groupe éclate de rire ; la scène se rejoue dans la pièce. Naïma et les autres se remémorent le geste et son esthétique, la pâte de dattes et d'œufs passe dans les cheveux comme une cosmétique maison, qui brille et qui sent. On rit, puis on explique la suite du soin capillaire, au retour :

*« On les lavait après, on peignait et c'était vraiment joli, je te jure. Nos mères et nos grands-mères, qu'elles reposent en paix nous peignaient les cheveux avec les peignes très fins, elles nous coupaient cette frange et c'était vraiment joli. »*

Dans cette préparation, l'absence de maquillage et la présence d'un savoir-faire familial et féminin transmis de génération en génération, peigner, couper, et ajuster composent une esthétique propre à elles. Le « joli » tient au geste transmis et à la tenue collective, pas à l'ostentation.

Le départ lui-même est une manière de se préparer car marcher charge le corps d'une disponibilité à la fête. Naïma insiste sur cette marche avec provisions, la distance, l'absence de voiture. L'effort du déplacement participe à une éthique du partage, on va « à pied », ensemble, pour être prêts à être reçues. En filigrane, elle dit le sentiment d'un temps « très beau », malgré la tamara, parce que l'on sait se contenter :

*« Mais tu sais à ce moment les jours étaient très beaux, malgré la tamara, on se contentait de ce que Dieu nous donnait, et tout était beau. »*

#### **4- Prouver**

Au cœur du dispositif rituel, un moment est explicitement consacré à mesurer et à montrer la *capacité* de la mariée à devenir une véritable épouse. Il met en scène la compétence domestique, la vaillance dans le travail, l'adresse des mains. Naïma en donne la séquence exacte :

*« La mariée va devant l'arbre de kharoub. Toute sa famille et celle de son mari se rassemblent autour d'elle. Elle doit prendre avec ses mains, pendant que tout le monde la regarde, la pauvre. Elle récolte un peu du fruit de cet arbre (kharoub, tikida), et elle le met dans le oussi tu tamelhaft (poche arrière). Elle fait ça trois fois. Les femmes de la famille l'aident un peu pour remplir le oussi et le ramener à la vache à la maison. Quand elle met du henné et que ses mains sont belles, ils disent "on a vu ses mains et elles sont belles". Si elle ne met pas de henné ou rien du tout, on dit « wili, elle n'est pas hadga (habile aux tâches domestiques), c'est peu probable ». Si elle retire vite et correctement les fruits de l'arbre, elle est hadga, on va dire « un tel a ramené une femme bien hadga, Dieu soit loué ». »*

Cette « épreuve » condense des attentes sociales, une promptitude un soin et une endurance. En effet, le *henné* sur les mains devient le signe visible d'un soin de soi compatible avec le soin des autres. Le regard collectif, posé sur ses gestes, produit une évaluation publique où la mariée est reconnue *hadga* si elle retire « vite et correctement » les fruits, la capacité est un style de faire. Dans la fête, ils persistent comme des rituels qui « disent » quelque chose de la personne qui entre en mariage, son rapport au foyer, sa capacité à tenir la maison, à jouer avec les règles. Le tableau ainsi dessiné montre que dans le village de Bakkou et plus largement, dans les communautés rurales nord-africaines, le mariage, en plus de sa fonction reproductive, répond à des exigences économiques où la capacité de travail des femmes est au centre. Selon Alahyane (2004), cela « se traduit par la division sexuelle du travail et le rôle déterminant que jouent les femmes dans la gestion des produits agricoles et leur transformation en nourriture. » (p. 26), constituant ainsi une transition vers la prochaine partie sur le travail des femmes et la division sexuelle du travail dans l'Anti-Atlas marocain.

### **III- Le travail des femmes**

#### ***1- Le assel et la division sexuelle du travail***

*« Les occupations des hommes, un soupir et c'est terminé. Pour la femme, sept jours se passent et ses affaires ne sont pas terminées »*

(proverbe du Rif occidental, cité dans Rodary, 2007, p. 5)

Dans le chapitre II, j'ai montré comment le temps des femmes s'articule presque entièrement autour du travail, qu'il soit domestique, agricole ou pastoral. Dans cette section, il s'agit d'aller plus loin pour comprendre comment ce travail est genré, c'est-à-dire assigné et valorisé différemment selon le sexe, et comment cette répartition s'imbrique dans des logiques de domination. Les femmes rencontrées occupent principalement deux statuts sociaux, celles de jeunes filles et de jeunes épouses et, dans les deux cas, leur quotidien est entièrement mobilisé par des tâches productives et reproductives. Leur temps n'est pas consacré à l'éducation ou à l'instruction formelle, mais à la participation active à l'économie domestique et communautaire.

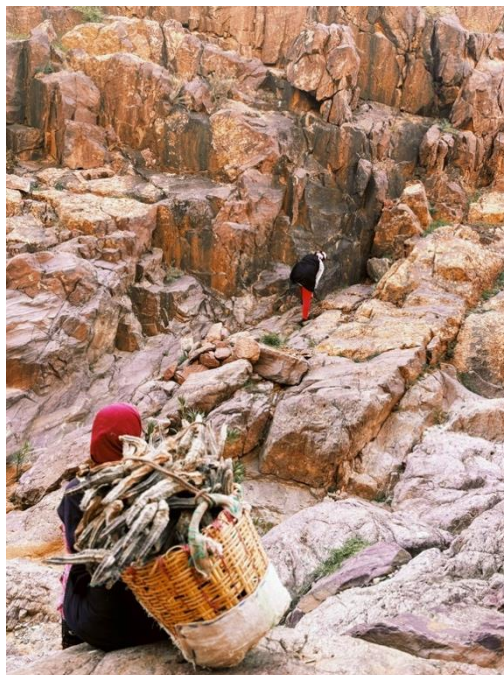
Cette implication commence très tôt, en effet, dans de nombreuses familles rurales, les enfants ne se contentent pas d'« aider », ils deviennent rapidement des travailleurs à part entière. Dès l'âge de six ou sept ans, les filles conduisent seules les vaches pâturer, désherbent l'orge, assurent le gardiennage des jeunes agneaux et chevreaux, ramassent des herbes adventices qu'elles transportent sur leur dos jusqu'à la maison (Lecestre-Rollier, 2021). En parallèle, elles assistent leur mère dans les tâches ménagères, préparant ainsi la transition vers les responsabilités féminines adultes. Les garçons, de leur côté, prennent aussi en charge le gardiennage des bovins, ovins et caprins, et, dès neuf ou dix ans, conduisent les troupeaux quotidiennement sur les parcours forestiers en amont du village.

Dans certaines régions de l'Anti Atlas, les femmes prennent part à des activités agricoles que, dans d'autres contextes marocains, on attribue exclusivement aux hommes (Alahyane, 2004).. C'est le cas à Bakkou, elles participent aux labours, à la moisson, aux récoltes, à la cueillette et à la transformation des noix d'argan en huile. À ces tâches productives s'ajoutent celles qui relèvent de l'entretien domestique et de la transformation des produits agricoles pour la consommation familiale en passant par le ramassage du bois de chauffage, la mouture des

céréales, la préparation des repas, le ménage, le stockage et la conservation des denrées. Ce cumul montre que le travail féminin couvre un spectre très large, allant des activités physiquement exigeantes aux tâches répétitives et invisibles, sans que cette polyvalence ne soit accompagnée d'une reconnaissance équivalente à celle accordée au travail masculin.

C'est dans ce contexte que s'inscrit l'observation ethnographique du *assel*, objet central du quotidien des femmes qui concentre sur lui une part importante de ces activités quotidiennes. Le porter ne revient pas seulement à transporter une charge mais renvoie à un ensemble de savoir-faire, de postures et de codes sociaux qui permettent d'analyser finement la division sexuée du travail. En suivant le *assel* dans les ruelles, les champs ou les collines, il devient possible de comprendre comment un outil matériel se transforme en marqueur symbolique du genre et en révélateur des hiérarchies qui structurent la vie économique et sociale locale.

Le *assel*, que Noura aime à nommer « le sac à dos du bled » est un panier profond et généreux, dont la trame serrée épouse la forme du dos. Sa structure, tressée avec soin, se prolonge par une ceinture large, solidement attachée aux deux extrémités. Cette ceinture peut se poser sur le sommet de la tête, créant une ligne droite de portage qui descend le long de la colonne, ou se glisser autour des épaules, répartissant le poids. Dans les deux cas, l'outil semble conçu pour se fondre dans le corps de celle qui le porte. Dans les chemins escarpés qui mènent aux champs, sur les pistes qui relient le village aux pâturages, ou dans les ruelles étroites où la poussière se mêle aux odeurs de terre humide, il est là, presque toujours dans le même cadre : un dos de femme.



Le *assel*, remplie de *agejbod*, porté par une interlocutrice.

En arpentant le village, il est impossible de ne pas remarquer cette récurrence. Le *assel* n'est jamais sur les épaules d'un homme. J'ai eu beau observer attentivement, dans toutes les situations, je n'en ai pas vu un seul porter cet objet. Et cette observation ne s'arrête pas à mon terrain, les photographies ethnographiques conservées dans les archives, les illustrations des encyclopédies, les clichés pris lors d'expéditions plus anciennes, tous confirment la même chose. Le *assel* est lié au corps féminin, il est une extension du travail domestique, mais aussi un signe social visible. Son usage est multiple. On y transporte le *akchoud*, ces branches de bois sèches indispensables pour allumer le feu, le *agejboud* (cactus séché, visible dans la photo ci-dessus), mais aussi les herbes coupées pour nourrir les animaux, les provisions du marché, des ustensiles de cuisine, et parfois même du petit matériel de construction. Les charges peuvent être si volumineuses que la cime du bois dépasse largement la tête. Les femmes savent équilibrer ces masses sur leur dos, calant le panier d'un geste précis pour qu'il ne ballote pas trop dans la montée ou la descente.

Yassine, l'un de mes interlocuteurs, en parle avec franchise. Pour lui, le *assel* est « *un truc de femmes* », et un homme qui s'y essaierait se verrait se lon ses terme « féminisé » - *mebenet*. Le *assel* c'est un marqueur identitaire. L'enfiler quand on est un homme, c'est s'aventurer dans un espace de gestes qui ne vous est pas destiné, franchir une frontière invisible mais solide. Cette règle, non écrite mais scrupuleusement respectée, illustre la façon dont certains objets deviennent porteurs de sens sociaux et condensant en eux des rapports de genre et des hiérarchies implicites. Le *assel* m'intéresse particulièrement car il permet de comprendre ce que signifie « la force physique » et « le travail » dans ce contexte. Dans cette région, la force physique est valorisée comme une qualité masculine par excellence. Pourtant, l'endurance féminine est mise à contribution dans des tâches qui demandent un effort considérable, mais qui, parce qu'elles sont associées au domaine domestique, ne bénéficient pas du « même prestige ».

Un après-midi de pluie illustre bien ces logiques. Ce jour-là, une averse diluvienne avait gonflé les rigoles jusqu'à en faire des ruisseaux. Quand la pluie cessa, Noura m'appela. Devant sa maison, sous un ciel encore bas et lourd, sa famille était réunie où femmes et hommes assis ensemble, buvaient du thé et grignotaient des biscuits. On commentait les effets de l'averse qui avait formé une petite rivière à la lisière du village, entraînant quelques branchages. Les plus anciennes maisons du village ainsi touché par la pluie conduisit la conversation vers les constructions de ces habitations. Yassine qui était présent me parle de *tiwizi*, un système

d'entraide communautaire où les habitants coopèrent pour toute sorte de travaux dans le village. Puis m'expliqua qui se chargeait de la construction des maisons de Bakkou :

*« C'est les hommes qui construisent les maisons.. c'est eux qui ont la force physique pour ça, c'est leur travail. Une femme elle n'a pas la force de construire. »*

Avant même qu'il ait terminé, Noura réagit :

*« Qu'est-ce que tu dis ? Les femmes du bled, elles peuvent tout faire, elles sont aussi fortes que les hommes. »*

Fatima, installée à côté, intervint aussi :

*« Tu vois la maison là-bas ? C'est moi qui l'ai construite avec mon mari. Je prenais l'eau du puits toute la journée pour la mélanger à la terre, je portais tout sur mon dos. »*

Yassine, imperturbable, maintint son point de vue :

*« Les femmes, elles peuvent pas porter les briques construire c'est trop dur pour elles. En plus sous le soleil, non c'est trop... Elles peuvent oui ramener l'eau, cuisinent pour les hommes qui construisent, mais elles peuvent pas faire plus. Elles aident les hommes. »*

Les rires de Noura et Fatima s'échappèrent dans le brouhaha. Je perdis le fil de leurs échanges en amazigh et attendis que la conversation se calme pour demander des précisions. Ainsi, Noura m'expliqua que, pour elle et Fatima, la question n'était pas celle de la capacité physique. Les femmes pouvaient supporter des charges équivalentes, elles le prouvaient chaque jour avec le *assel*. Ce qui comptait, c'était la définition sociale de ce qui appartient aux hommes et de ce qui appartient aux femmes. Construire une maison, même si une femme en est capable, reste « un travail d'homme ». Porter le *assel*, même si c'est physiquement exigeant et qu'un homme peut également le faire, est et reste « un travail de femme ». Ce n'est pas le geste en lui-même qui détermine sa place, mais la norme qui le catégorise.

Cette logique je la retrouve dans ce que la recherche a montré sur les sociétés rurales du Maghreb. Rodary (2007) note que l'activité des femmes s'étend du lever au coucher du soleil, dans une continuité de tâches qui ne laisse pas de temps mort. Pourtant, cette intensité n'implique pas une reconnaissance équivalente à celle accordée aux hommes. A vrai dire, la division sexuelle du travail repose sur deux ressorts, d'un côté, la séparation stricte entre tâches masculines et féminines, et de l'autre la hiérarchisation qui attribue plus de valeur sociale aux premières. Ces principes ne sont pas des abstractions, ils se matérialisent dans les discussions, les perceptions et les répartitions quotidiennes observées sur le terrain. Dans le Maroc précolonial, comme l'ont documenté Houbbaïda (cité dans Perrot et Monkachi, 1995), la majorité du travail féminin, y compris dans l'agriculture, n'était pas rémunéré. Travailler sur les terres de son mari relevait de l'obligation coutumière, et non d'un échange contractuel. Ce que Delphy (2002) appelle « mode de production domestique » reposait sur un rapport d'exploitation patriarcal, distinct du rapport salarial, mais tout aussi structurant. À cela s'ajoute le rôle des outils. Tabet (1998) observe que les femmes, dans de nombreux contextes, utilisent des instruments simples, tandis que l'introduction d'outils plus complexes entraîne la masculinisation des tâches. J'ai pu constater ce phénomène sur le terrain. Autrefois, détacher les épis des grains d'orge se faisait à la main ou à l'aide de moyens rudimentaires, femmes et hommes s'en chargeaient. Néanmoins, selon Noura, l'arrivée de machines pour accomplir cette opération, des engins capables de traiter rapidement de grandes quantités, a modifié la répartition des tâches où les hommes se sont approprié cette étape du travail. L'argument avancé est celui de la maîtrise technique et de la force nécessaire pour manipuler la machine. En réalité, c'est un glissement d'attribution, dès que la tâche devient technologiquement équipée, elle change de sexe social. Le *assel* participe à la même logique.

Kasriel (1989) rapporte que les femmes de Aït Hadidou, revenant de la corvée de bois, se décrivaient comme « pire[s] que des bêtes ». Chez les Ghmara, Hajjarabi (1991) a noté que les hommes refusaient de porter des charges de bois ou de céréales, considérant ce travail comme indigne et contraire à l'« honneur masculin ». A Bakkou, plusieurs de mes interlocutrices se désignaient comme « servante » et tant donnée la *tamara* quotidienne qui les poursuivaient. Ce sont des charges lourdes, répétitives, et visibles dans l'espace public associés à la féminité et donc moins reconnues (Damamme, 2011). Kenza racontait qu'elles prenaient leurs enfants encore en bas âge, qu'elles attachait au-devant de leurs dans le *idmaren*, et le bois empilé dans le *assel* :

« Nos enfants étaient le sein pendant que nous transportions du bois sur le dos, parfois des chargements énormes sur le Assel. ».

Elle montre de ses mains la hauteur des charges, puis parle des belles-mères qui guettaient le moindre signe de repos de la part de leur belles filles :

*« Elles venaient nous réveiller dès que nous osions fermer les yeux, elles nous disait « t'es mortes ? », « tu es fainéantes ». Pour elles, la femme ne doit jamais s'arrêter. »*

Ce contrôle exercé par les belles-mères s'accompagnait souvent du soutien des maris, qui défendaient leur mère face à leur épouse, me disait-elle. C'est ainsi que Kenza alliait un travail d'éducatrice vis-à-vis des enfants, et d'agricultrice en dehors de la maison. Ce double travail, pour Vanessa Maher (1974, cité dans Damamme, 2011), se compose d'un double regard, s'occuper des tâches domestique, donc ce qui se passe dedans est valorisé et mis en avant, prendre soin des enfants, cuisiner, ranger et laver, tandis que le travail dans le dehors est lui moins reconnue socialement. Mais la dimension prise en compte par Maher (1974) ici, est pour qui et quoi les femmes travaillent ? Le travail domestique à la maison est directement relié à celui de l'entretien de la famille, mais travailler dehors peut également signifier travailler pour d'autres personnes dans la vue d'une perception d'un salaire, ce qui intensifie l'absence de reconnaissance du travail à l'extérieur pour ces femmes. Mais cela n'était pas le cas à Bakkou. Selon Noura, le rendement agricole revenait principalement à la consommation domestique, il ne se vendait pas à l'extérieur, de même pour la récolte du bois. En réalité, même si les femmes passait une grande partie de leurs temps de leur travail dans le dehors, cela était perçu comme une « aide » pour les hommes et non un travail à part entier. Comme le disait Yassine au sujet des constructions des maisons, les femmes ne construisent pas les maisons, elles aident les hommes à les construire. Mais le travail du « dedans » est lui reconnue car par « nature » est assigné aux femmes. L'arrivée des machines accentuent ce point de vue, les femmes sont exclues car la machine est un instrument visible, et imposant que seule les hommes peuvent manipuler. Mais les temps ont changés, à Bakkou les femmes ne travaillent plus la terre, et de nouvelles trajectoires se dessinent, c'est ce que nous allons voir dans la partie qui suit

## ***2- Qu'est-ce que travailler pour une femme à Bakkou ?***

À Bakkou, l'occupation du village suit désormais un rythme saisonnier où les maisons se remplissent surtout pendant l'été, puis retrouvent le silence des mois creux. Le peuplement permanent est majoritairement composé de femmes et d'hommes âgés. Les départs vers la ville,

la scolarisation des jeunes filles et garçons et le recul de l'agriculture ont modifié l'ordinaire du travail dans le village. Au moment du terrain, les femmes qui résident encore à Bakkou ne procèdent plus au labour des champs. Cette observation ne vaut pas pour l'ensemble du micro-territoire. En effet, lors de visites dans les villages voisins, j'ai vu des femmes labourer en novembre, et des habitantes de ces villages demander à certaines de mes interlocutrices de Bakkou de leur prêter des outils avant de partir aux champs. Le tableau dressé ici est donc celui d'un lieu particulier plutôt qu'une règle générale ; la région forme une mosaïque de pratiques où coexistent arrêt, continuité et réagencement des tâches.

Cette saisonnalité s'accompagne de parcours de vie marqués par le veuvage et l'isolement relatif. Plusieurs interlocutrices, veuves, vivent seules et effectuent des allers-retours vers la ville. Dire qu'« elles ne travaillent plus » nécessite toutefois de préciser ce que l'on entend par « travailler ». Si le labour a cessé à Bakkou pour ces femmes, leur quotidien reste pris dans l'entretien du foyer, l'organisation des séjours en ville, la garde ponctuelle de bétail ou de biens, et les échanges d'entraide avec les voisines. Autrement dit, le retrait de l'activité agraire visible ne signifie pas l'absence d'activité, mais démontre un déplacement des tâches vers des registres moins comptabilisés comme « production ». Aujourd'hui, le travail des femmes prend des formes plus fragmentées, parfois discontinues, mais qui maintiennent un ancrage économique dans la vie collective. Certaines développent de petites activités marchandes ou artisanales, souvent adossées à des savoir-faire domestiques. Le cas de celle que les autres surnomment « la femme aux herbes » illustre cette capacité à transformer un espace domestique, ici, un jardin personnel, en ressource économique, avec un prolongement dans le marché du mardi. Ce type d'initiative ne remplace pas l'agriculture traditionnelle, mais il en réutilise les compétences pour les adapter à un circuit monétaire réduit, souvent orienté vers un objectif collectif ou symbolique.

D'autres investissent l'espace religieux comme lieu de production et de gestion communautaire. C'est l'un des lieux où ce travail est le plus visible, le le jardin situé à l'arrière de la mosquée. Ce jardin a été créé à l'initiative de trois femmes, parmi lesquelles Noura, qui vivent pratiquement toute l'année au village. Elles y ont planté des oliviers et s'occupent de leur entretien. L'arrosage est régulier, malgré les critiques de certains hommes qui estiment que l'eau devrait être réservée à d'autres usages en raison de la sécheresse environnante dans la région. À la fin de mon séjour, fin novembre, elles ont récolté les olives et les ont vendues, utilisant une partie de la production pour leur consommation personnelle. Certaines ont pressé l'huile à usage domestique, d'autres ont préféré vendre la récolte entière. Ce jardin est à la fois un espace de production, un lieu de rencontre et une manière d'inscrire le travail féminin dans la sphère publique du village.

Les femmes assurent aussi l'entretien et le nettoyage régulier de l'édifice. Ces activités, bien qu'elles soient non rémunérées participent à une économie morale du village. Elles inscrivent les femmes dans une sphère publique où leur travail a une visibilité et un impact directs sur la communauté.

Ce registre du travail collectif féminin trouve un prolongement institutionnel dans l'« association des femmes de Bakkou », dont m'ont parlé Noura et Yassine. Leur échange, mêlant humour et critique, laissait transparaître un certain scepticisme quant à l'efficacité de cette structure. Yassine, sur un ton moqueur, disait que la seule réalisation tangible de l'association avait été la plantation d'une rangée d'oliviers derrière l'école et le cimetière, projet modeste en comparaison des ambitions affichées à sa création. En miroir, il évoquait l'association des hommes, qui, elle, avait réussi à mener des actions visibles et structurantes, comme l'installation d'un château d'eau. La comparaison, bien qu'énoncée dans un contexte informel, met en relief un écart de moyens, de résultats et de reconnaissance entre collectifs selon le genre. Mais Yassine continuait son raisonnement en parlant d'autres associations féminines qui ont vu le jour dans d'autres régions et qui réussissent à faire valoir une visibilité publique. Elles produisent l'*amlou*, du miel, des produits cosmétiques, elles vont jusqu'à ouvrir des boutiques dans la région ou dans des plus grandes villes, tel que Tafraout pour y marchander ces différents produits.

Noura, quant à elle, ajoutait un éclairage plus nuancé, pour elle il y a un manque de ressources matérielles et de formation. La trésorière, par exemple, ne maîtrise pas les calculs de base, en plus de cela l'association souffrirait de tensions internes. Elle évoquait des disputes récurrentes entre certaines membres, désaccords sur la gestion et les priorités, rivalités personnelles qui finissaient par freiner la prise de décision et la mise en œuvre d'initiatives. Ce climat interne contribue à fragiliser une structure déjà limitée par le faible accès à l'instruction et aux outils administratifs, ainsi que par l'absence de réseaux extérieurs solides, et enfin un village qui n'est plus autant peuplé et dont les membres sont éparpillés dans les villes ainsi que le vieillissement des résidentes permanentes. Pris ensemble, il se dessine un cumul de contraintes structurelles (manque de formation, peu de financements, absence d'accompagnement institutionnel) et relationnelles (conflits internes, faible cohésion).

D'autres trajectoires familiales actuelles reconfigurent les présences « légitimes » et les attentes sociales autour du travail. Loubna, née au douar puis élevée en ville, raconte que sa mère a quitté Bakkou pour travailler dans une usine tandis que son père est resté au village. Cette inversion des présences a suscité des critiques où la femme active en ville, et l'homme inactif au douar est perçue comme un déplacement des rôles. Sa mère, pour sa part, assume cette position, disant ne pas pouvoir « rester en place », ne pas supposer « rester à la maison », elle a « besoin de

bouger ». Elle revendique le besoin de travailler malgré la pénibilité du conditionnement en usine. Ce cas met en relief un point saillant, l'évaluation sociale d'un travail ne dépend pas uniquement de l'effort, mais de l'espace où il se déroule (ville/douar), des personnes qui l'endossent (femme/homme) et de la catégorie où on le classe (travail salarié/activités domestiques). Les normes de présence, qui doit être là, quand, et pour faire quoi, restent une clé de la reconnaissance (Rodary, 2007). Les matériaux collectés par Laghssais (2023) rejoignent ce que j'observe. Des femmes veuves ou divorcées peuvent travailler sans déshonorer, mais lorsqu'un mari est présent, l'emploi extérieur de l'épouse est perçu comme une atteinte à la respectabilité masculine, puisque « un homme doit être le pourvoyeur » (*Ibid*) ; la norme de pourvoyance contribue à faire taire les demandes féminines d'autonomie économique, ou les renvoie à des activités informelles, non déclarées, donc sans droits.

En parallèle, la scolarisation et les études supérieures ouvrent d'autres horizons aux femmes. J'ai rencontré une maîtresse d'école qui enseigne à Tafenkraacht, village voisin, et une autre jeune femme revenue pendant les vacances universitaires, engagée dans des études de sciences islamiques (charia). Et Samira qui viens de recevoir son diplôme de droit à l'université. Ces parcours élargissent le spectre des possibles féminins où l'activité se déplace de la parcelle au tableau, de la meule à la bibliothèque. En effet, « Les jeunes générations quant à elles sont conduites par ce biais au refus de la vie paysanne dans ce qu'elle a de plus austère. Elles sont plus tentées de consacrer le profit de leur travail à des biens de consommation plutôt qu'à des biens symboliques » (Alahyane, 2004, p. 107). Ce sont des choix observé sur le terrain à travers l'investissement dans l'éducation, la valorisation d'achats concrets, et une prise de distance avec les marqueurs traditionnels de statut agraire. Ces transformations continuent à leurs manière à exercer des logiques genrés du travail, elles les recomposent.

## Chapitre IV : Faire violence c'est faire silence

« *Et la femme subalterne sera toujours aussi muette.* »

(Spivak, 2009, p. 70)

### I- Des poèmes et des sentiments

#### 1- Chanter

La deuxième semaine de mon terrain, Noura et sa famille invitèrent les femmes et les hommes du village pour un repas profitant du jour de la commémoration de la naissance du prophète pour rassembler famille, amis et voisins. La maison de Noura s'est remplie tôt, les femmes se sont regroupées dans une pièce où les plats passaient de main en main, où la conversation formait un niveau sonore continu. Je me suis tenue là, plus attentive que loquace, réceptive aux comportements, à la chorégraphie discrète du service, aux regards qui signalent une place, un plat, une invitation tacite aux conversations. Quand le repas s'est terminé, les voix ont pris un autre timbre et un chant a commencé sans instrument. Puis Noura a apporté le *ganga*, un instrument de musique à percussion, fait en peau de vache tendue sur les extrémités d'un large anneau en bois. Dessus l'on bat avec deux baguettes, l'une rembourrée de mousse de tissu, l'autre durcie par des couches d'adhésif. Noura tendit l'instrument à Naïma qui commença installé la pulsation, elle lança une ligne vocale et le chœur a répondu. L'alternance s'est répétée assez longtemps pour que le rythme organise l'espace et que l'attention collective glisse vers l'écoute. J'ai essayé de chanter avec elles mais je n'avais pas les paroles. Elles se sont arrêtées, me les ont dictées, m'ont demandé de les noter, et nous avons repris ensemble. L'intégration par l'apprentissage des chants montre que l'accès passe par l'incorporation d'un répertoire et d'une manière d'énoncer qui place d'emblée la relation au centre. Elles me transmettent un savoir et prennent le temps de le faire. Dans cette partie je privilégie une approche qui traite les récits et poésies comme des lieux d'analyse, et non comme des ajouts folkloriques. Cela étant dans le but de mieux comprendre ces initiatives d'enseignement comme des mécanismes d'inclusions et d'orientations dans un monde social précis où l'émotion, la mémoire et la parole circulent par des formes réglées de performance (Abu-Lughod, 1993), ici les femmes me transmettent ce

savoir à travers deux positions que j’occupe, une membre de la famille, à qui l’on doit apprendre, la langue et les traditions, et une chercheuse, sur qui l’on projette de transmettre ces mêmes savoir dans d’autres réalités.

Le temps de la danse est venu lorsque plusieurs femmes se sont levées pour l’*ahwach*<sup>6</sup>. Les corps alignés ont frappé la mesure au sol, la ligne s’est tenue serrée, chaque geste calé sur le rythme installé par le *ganga*. Le mouvement fait tenir ensemble des appartenances et scande une présence commune. La descriptions de cette scènes chez Noura montrent que poésie et danse se nouent dans des configurations mixtes et que la performance sert de point d’appui aux sociabilités féminines. Le genre musical qui m’occupe ici, est le *tizerarin* qui «*font partie d’un répertoire poétique important composé par des femmes de l’Anti-Atlas. Ce répertoire est constitué de poèmes, de chants, de chants rituels (chants du mariage tanggift ; chants d’obtention de la pluie belg°nja, etc) et des chants à caractère religieux.* » (Mountassir, 2011, p. 269). Le *tizerarin* - pluriel de *tazrrart*-, se décrit comme un couplet court, autonome, composé d’une à trois strophes, souvent anonymes, lancé dans l’intervalle d’une danse ou lors d’une veillée, où la brièveté même concentre l’impact social de ce qui est dit. Cette brièveté relève d’une étymologie du morceler, de l’isoler, de l’éparpiller, ce qui rend compte à la fois de la forme condensée et de son mode de circulation par fragments repris par d’autres voix, parfois par un chœur, parfois par alternance entre femmes et hommes (Hoffman, 2002). Dans l’Anti-Atlas, ces couplets sont intégrés aux fêtes de mariage, au moment où la danse s’interrompt pour que l’écoute se tende vers la voix qui lance le texte, avant que le chœur ne reprenne. Cette poésie féminine, jadis importante, n’a laissé que peu d’archives, et son anonymat la rend difficile à attribuer, sa présence se note surtout dans les pratiques, et son propos couvre la séparation, le départ, la mémoire conjugale et l’absence des hommes dans les villages. La transmission de ce chant était d’autant plus important pour mes interlocutrice qu’un jour, alors qu’elles sont étaient chez moi, elles m’ont aider à écrire des paroles pour chanter mon propre *tazrrart*. Elles se sont inspiré de l’invitation que j’avais faite pour venir déjeuner à la maison.

« *Bienvenue à vous tous dans ma demeure,  
Je remercie Dieu de nous avoir réunies aujourd’hui,  
Vous avez une place chère à mon cœur.* »

---

<sup>6</sup> *Ahwach* : performance collective amazighe qui mêle chant, poésie (*amarg*) et percussions, centré autour de la danse en ligne, en cercle ou en demi-cercle. Il est souvent par groupes séparés selon le genre dans les régions du Haut Atlas, du Souss et de l’Anti-Atlas.

Des paroles simples, que nous avons composé ensemble, en quelques minute. Naïma me disait, « *tu a appris à mettre le tamelhaft, tu a appris des mots du chelha et maintenant tu a appris tizzerarin, maintenant tu es une fille du bled* » Transmettre le chant et la poésie est pour Naïma un signe d'appartenance identitaire et une fierté pour elles. A vrai dire, le chant est chargé de mémoire et d'émotions qui lient les femmes à une histoire commune.

L'apprentissage s'inscrit dans une logique plus large où la transmission passe par les femmes. Comme le note Tassadit Yacine (1999), la poésie orale qu'elles composent ou répètent ne leur appartient pas individuellement mais circule comme un bien commun, tel un fragment collectif qui garde la mémoire du groupe et se transmet de voix en voix, de génération en génération. Cette continuité existe car les femmes ont transmis la langue et conservé les rituels par l'oralité qui est pour Sadiqi (2020) la forme d'expression la plus authentique et la moins occidentalisée. Les chants rituels, les poèmes et les contes sont au cœur d'un héritage millénaire qui a échappé à la colonisation et aux censures de l'État qui abordent autant de sujet sur l'amour, la conscience de soi, la famille et la communauté. Ainsi, la transmission est fortement « féminisée », car se sont les femmes qui portent presque seules la charge de socialiser les enfants dans la langue créant une association entre le genre et langue pouvant être à la fois une source de vitalité mais également un fardeau (William, 2025). A présent, observons dans cette prochaine partie comment le chant peut procurer des émotions, et provoquer des pleurs, de joie, de tristesse mais aussi situé dans des rituels.

## **2- Pleurer**

Il faut savoir que la période à laquelle je me trouvais marquait la fin des vacances d'été, une à une les femmes quittaient le village pour retourner dans leur ville respective, ne laissant que celles qui habitaient encore au village. Mais les allers-retours entre le village et la ville étaient chose fréquente, auxquels les femmes étaient habituées. Le tizerarin, ce jour-là, évoquait les sentiments liés à cette séparation. En effet, ces femmes avaient passé toute la période estivale ensemble et, dans les jours qui suivaient, plusieurs d'entre elles s'en allaient. Elles chantaient pour elles, elles chantaient l'amour, elles chantaient la séparation. Mais elles chantaient aussi leur histoire commune, propre à elles. Car les chants renvoient constamment aux esprits de solidarité, de famille et surtout au passé et à la mémoire, à ce qu'elles ont toutes vécu comme tamara en tant que femmes sur cette terre.

Lors de cette soirée chez Noura, il m'a fallu quelques minutes avant de réaliser qu'autour de moi les femmes s'étaient mises à pleurer face aux chants. Samira m'a traduit quelques fragments, puis sa voix s'est brisée et sa main a tiré légèrement sur ma manche comme pour tenir le fil du

chant pendant que ses yeux se remplissaient. D'autres femmes ont suivi. Les pleurs se sont installés. Ce point importe pour l'analyse, car pleurer ici est une émotion située, attendue dans certains contextes, distinctement entendue parce qu'elle est insérée dans un cadre qui la rend recevable. Au fil du terrain, je compris que les femmes pleuraient beaucoup lors de rassemblements comme celui-ci. Néanmoins, une interruption soudaine surgit dans la pièce. L'un des hommes fit une remarque sur les pleurs des femmes, une remarque à caractère ironique. La musique s'arrêta et la fête commença peu à peu à se dissiper.

Selon Yassine, les femmes « ne font que pleurer » quand elles sont ensemble et pour lui, c'est une chose qui détruit et envenime les ambiances joyeuses de ces rassemblements justement. Cette intervention montre que la légitimité de pleurer au féminin dépend d'un cadre qui peut être fragilisé par le rappel de la retenue, et que le même signe affectif peut changer de valeur selon qui l'entend et selon le moment où il est émis. La littérature sur les pratiques féminines amazighes a décrit des scènes où la parole chantée, la danse et la poésie font tenir les liens, mais où leur efficacité dépend des conditions sociales de performance et d'écoute (Hoffman, 2002 ; Yacine, 2007). Si le chant bascule en bruit aux yeux d'un interlocuteur qui n'en reconnaît pas la valeur, le pleurer peut être disqualifié, renvoyé au registre de la faiblesse ou de l'excès. La conséquence analytique tient dans l'idée que le pleurer devient une pratique située qui demande des conditions d'audibilité. En effet, comment et devant qui pleure-t-on ? Dans la pièce, les femmes qui pleuraient cachaient le visage avec leur *tamelhaft* tout en continuant de chanter ; certaines se laissaient voir. La présence des hommes dans la pièce, qui s'étaient installés pour jouer de la musique, joue également un rôle de pudeur. Parler et être entendu ne coïncident pas nécessairement. La voix des femmes que Spivak (2009) appelle « subalternisées » circule souvent dans des registres codés où l'intelligibilité dépend du genre de la forme et du statut de celles qui l'énoncent. Dans ce sens, les pleurs dans les chants constituent une manière d'habiter un espace de parole possible, au prix d'une conformité à des conventions qui assurent l'écoute tout en bornant ce qui peut être dit en dehors de ces formes.

À de nombreuses reprises, dans d'autres contextes de séparation entre femmes dans le village, je les ai vues se dire entre elles que, cette fois-ci, elles n'allaient pas pleurer lors des séparations, car il faut savoir se contenir et résister face à des sentiments puissants. En effet, pleurer chez les femmes était visible, comme déjà énoncé, lors des adieux mais également dans le deuil et le mariage. Lors de ce dernier, pleurer encadrait à la fois la cérémonie mais aussi tout ce qu'il y a autour. Comme j'ai pu le décrire plus haut, elles pleuraient pendant des jours dans leur chambre avant de se marier, par peur de ce nouvel engagement et du déplacement vers une nouvelle maison. Un jour, Salma s'est amusée à porter les vêtements de la mariée et, rapidement, elle s'est

mise à imiter la posture traditionnelle d'une mariée amazighe. Elle s'assit au coin de la pièce, car c'est traditionnellement dans cet endroit que la mariée prend place, et elle commença à mimer des pleurs. Samira, qui était avec nous, regardait Salma au coin, rigolait et lui dit : « Plus fort, il faut t'entendre pleurer. » Cela me rappelle une anecdote relatée par Naïma sur l'histoire d'une mariée qui ne pleurait pas le jour de son mariage : sa mère la pinçait et lui demandait de pleurer. Ainsi, pour revenir à la chanson, dans les chants de mariage, pleurer fait aussi partie du vocabulaire. Salma me chanta les paroles d'une des chansons qu'elle avait apprises, disait-elle, de sa mère et des femmes qui l'entouraient, un chant qu'elle chantait avec des amies même en dehors du cadre du mariage, un chant qui fait partie de leur registre musical :

*« Ma fille, ne pleure pas, ton père et ta mère sont encore en vie,  
Ne pleure pas ma fille, les clés de ton père sont sur le pas de la porte ».*  
*Ne pleure pas, ma fille, tes sœurs sont là et elles seront aussi présentes dans la  
maison de ton mari.»*

## **II- Se taire et faire taire :**

### ***1-La Hchouma***

*« Pourquoi est-ce la victime qui a honte ? » (Héritier, 1999, p.339)*

La partie qui suit tient en un mot, la *hchouma*, c'est-à-dire la honte. Je déploierai ce mot à travers les différentes scènes observées à Bakkou. Elle pèse dans le moindre déplacement et dans la moindre prise de parole. Elle ordonne qui avance, qui se tait, qui regarde, qui détourne les yeux. Lila Abu-Lughod m'a aidé à la placer au bon niveau. Elle écrit que les formules d'« honneur et honte » ne valent que si on écoute les histoires situées, là où les valeurs se déplacent selon les circonstances et les liens qui comptent, la possibilité même d'un code moral abstrait est bousculée par la spécificité de chaque histoire (Abu-Lughod, 1996). Chaque situation oblige à une mise au point. On pèse les regards, on anticipe les commentaires, on ajuste son corps et ses mots. J'ai entendu les femmes me parler des compétences qui valent. On reconnaît une fille à la tenue de sa maison, au pain qu'elle sait pétrir, au champs qu'elle laboure, à sa manière d'être *hadga*, et puis, à la façon d'être pudique. La pudeur se colle au corps et se joue au jour le jour à partir de la puberté.

En effet, une de mes interlocutrices m'a confié le vécu de ses premières règles. Et plus exactement comment elles se comportaient avec l'arrivée de ce cycle nouveau pour elle pendant le ramadan, elle me dit :

*« Quand on était petites, on faisait des trucs vraiment bizarre quand on avait nos menstrues... Tu vois pendant le ramadan, on disait pas qu'on avait déjà eu nos règles, alors nos mères ne savaient pas, et elles nous donnaient à manger. On faisait sembler de manger, ou on jetaient la nourriture après. Et puis elle nous voyait grandir et elle se disait qu'on avait nos menstrues, alors là on jeunait, mais au moment du mois où on pouvait manger parce qu'on avait nos menstrues, on se cachaient pour aller manger, très loin, quelques part dans le village, ou on ne mangeait pas du tout ».*

Quand elle finit, les femmes autour rient. Le rire desserre l'ancien secret. Elle ajoute.

*« C'était vraiment n'importe quoi. Même entre nous les filles du même âge on se disait pas les choses, on cachaient toutes nos menstrues ».*

Je lis dans ces phrases la fabrication d'un silence. La religion autorise à rompre le jeûne pendant les menstrues. Pourtant elles continuent à mimer l'abstinence. Elles font semblant devant les mères, et jettent la nourriture, elles s'éloignent pour mastiquer vite, ou bien elles se privent tout simplement de manger. Le but étant de protéger les apparences car la *hchouma* est ici un art de cacher ce que tout le monde vit, mais aussi ce que tout le monde connaît. Dans ces stratégies de dissimulation il n'y a rien d'explicite, il n'y a pas de codes ou d'ordre moral dicté par les aînées. C'est plutôt un savoir moral incorporé que les interlocutrices construisent toutes seules au fur et à mesure de leurs expériences. Cette manière de rire lorsque l'on raconte des récits dit que la honte n'est pas une règle rigide, elle vieillit et elle se raconte plus tard avec distance. Les femmes ne se moquent pas d'elles-mêmes étant enfants, elles signalent un écart entre ce qu'elles faisaient avant et ce qu'elles jugent pensable aujourd'hui. Elles s'autorisent des mots pour nommer l'absurde. Cela passe par des souvenirs racontés ensemble, entre femmes donnant à voir le travail du temps sur la *hchouma*. L'ajustement n'est pas seulement contraint par les hommes, il se discute au féminin, de mère à belle-fille, de sœur à sœur, d'amie à amie. Selon Chikhaoui (2007) *« Les jeunes filles développaient des comportements de la « hichma » (honte pudique), camouflaient leurs attraits féminins et vivaient souvent dans la terreur et l'ignorance de leurs premières menstrues. »* (p.24). Elle relève deux points importants : celui de la peur et de l'ignorance.

Voyons ce que le terrain dit de la honte et de la peur et plus précisément, dans les règles implicites qui dirige l'entrée dans le mariage. D'autres femmes m'ont décrit les premières

semaines après la cérémonie. Je restitue la scène telle qu'on me l'a donnée. La jeune épouse attend que toute la maison dorme. Elle se glisse alors dans la chambre de l'homme. À l'aube, elle part la première pour ne croiser personne. Cette interlocutrice m'explique que personne ne lui demande directement d'agir comme tel, cela relève de sa propre initiative. Elle me dit qu'elle a peur de vivre avec un homme inconnu, qu'elle doit désormais appeler mari. Et puis qu'elle a honte de se retrouver face à lui, dans un premier temps dans l'intimité, et puis dans un deuxième temps, aux yeux des autres résidents de la maison. La crainte des hommes s'inculque tôt comme principe d'autocontrôle et se réactive au moment de la conjugalité (Yassine, 2006). Meryem m'a confié sa peur qu'elle a éprouvée lorsqu'elle venait d'épouser son premier mari encore jeune habitant dans un village différent et éloigné du sien. Être face à l'inconnu sans y être préparé, car « *En Afrique du Nord, ce sont les femmes qui sont particulièrement préparées à entendre (et à admettre) qu'elles devraient avoir peur des hommes.* » (Ibid, p. 74). Cette peur qui s'inscrit dans le corps mais surtout qui se vit comme la perte d'un statut associé à la pureté et à la jeunesse, une perte ressentie comme une agression, d'autant que beaucoup n'ont jamais vu le corps d'un homme et sont mariées à des inconnus.

Ainsi, parmi les résidents de la maison, se trouve celle autour de qui le contrôle et l'organisation domestique se joue le plus ; la belle-mère dont la place demeure forte. Les belles-filles, elles ont un autre statut, elles sont là pour servir et se conformer à ses ordres. Comme j'ai pu l'énoncer plus haut, plusieurs femmes utilisent le mot « servante » pour qualifier leur place au début de la vie conjugale. C'est une organisation qui répond à une logique connue. Lacoste-Dujardin (2010) a montré que la cohabitation entre les mères des fils et les belles-filles est difficile, que les règles de pudeur limitent les échanges mixtes et que l'exception mère fils renforce la position des mères de garçons dans les arbitrages quotidiens, au détriment des paroles individuelles des jeunes femmes. Le régime de patrilinéarité et de patriarcat installe des hiérarchies de parole et de présence au quotidien.

À Bakkou, j'observe cette même architecture, avec un détail qui revient dans mes notes. Un jour je demandais à Naïma comment les femmes se sont retrouvées à accompagner de plus en plus leur mari en ville, je voulais comprendre comment ce changement s'est-il opéré. Selon elle, quand les hommes partent en ville travailler, ils se sont rendu compte qu'ils avaient besoin de la présence de leurs épouses près d'eux. Quand ils ont commencé à le faire, beaucoup de belles-mères se sont opposées à ce nouveau régime. En effet, voir partie la belle fille s'est vu priver d'un relais à la maison mais aussi d'une part du contrôle qu'elles avaient dans leur foyer disait-elle. Cependant, les hommes imposaient tout de même ce départ. Ils disent avoir besoin de leur femme sur place et qu'ils préfèrent s'occuper eux-mêmes de leur épouse. Pour Naïma, c'était

certes très avantageux pour ces femmes, mais selon elle il restait tout de même le déplacement du contrôle sur les femmes de la belle-mère au mari. Toujours selon mon interlocutrice, les hommes ont permis la migration de leurs épouse vers la ville pour leurs propres intérêts avant tout avant d'écouter celui de leurs femmes. Ainsi, la jeune épouse ne vit plus sous le regard constant de la belle-mère. Elle vit sous le regard direct de son mari. La honte ne disparaît pas dans la ville. Elle se recompose autour d'une maison conjugale rétrécie, avec d'autres équilibres et d'autres mécanismes. Ici, la honte a une double face, c'est un instrument de contrôle et idiome d'honneur (Abu-Lughud, 1996). Les femmes la parlent pour se présenter comme respectables et pour argumenter à partir d'une autorité reconnue. En effet, la pudeur et l'honneur deviennent des ressources pour refuser un projet qui ne conviennent pas aux femmes, à partir d'un vocabulaire crédible aux yeux des siens. À Bakkou, on n'énonce pas un droit nu, on argumente depuis la *hchouma*, pour rester audible. Une épouse peut accepter de partir en ville avec son mari au nom de l'ordre conjugal, tout en utilisant ce déplacement pour renégocier un rythme de visites au village ou un partage des tâches.

Je mesure aussi combien la honte attache les femmes à la réputation de la famille. Comme exposé plus tôt dans le chapitre II, à Bakkou, une sortie solitaire hors du village pouvait suffire à noircir un nom. Les travaux récents sur la région de l'Anti-Atlas de Laghssais (2023) rappellent que les codes d'honneur et de honte gardent les conduites féminines dans une étroite surveillance, par des notions de pureté du corps qui viennent très tôt cadrer la trajectoire d'une fille. « Les codes d'honneur et de honte » expliquent la pression à maintenir la pureté et à éviter de « faire honte » au lignage, disent ces pages, et les témoignages récoltés répètent que l'étiquette de bonne fille se gagne par la patience et par la tenue des tâches attendues, et qu'un écart expose toute la maisonnée au commentaire .

En revenant vers mes interlocutrices, l'une m'a dit combien la parole sur la douleur intime restait empêchée et que « *les femmes du bled* » ont honte de parler de leurs besoins médicaux. Ce que j'entends recoupe ce que les enquêtes de Keltouma Guerch (2015) mettent en évidence dans plusieurs régions. Guerch écrit noir sur blanc que « *la plupart des femmes amazighes disent qu'elles parlent rarement de tous leurs problèmes de santé au docteur* ». Tout d'abord, voir un médecin suppose des dizaines de kilomètres supplémentaires à parcourir, ce qui décourage souvent la plainte, aggrave les issues et renforce le recours aux remèdes de proximité. Mais il y a également des raisons plus ancrées dans des ressentis plus personnels. L'embarras, la barrière de langue, et de la présence d'un tiers, mari ou parent, qui s'interpose et filtre la parole quand la maladie touche la gynécologie ou les violences subies. La *hchouma* rattrape la consultation. On tait, on euphémise, on détourne. Le corps reste un objet dangereux dès qu'il s'expose.

Dans mes notes, la honte apparaît également comme une technique d'évitement des conflits ouverts. Une interlocutrice me raconte comment les femmes viennent à patienter dans des mariages où la violence s'exerce :

*« si tu reviens chez tes parents pour leur dire, que ton mari ou ta famille ta fait du mal, on va aussi te crier dessus parce que c'est de ta faute, tu n'es pas patiente, tu n'es pas forte, tu n'es pas capable de faire ton devoir d'épouse ».*

Cette phrase raconte une norme de tenue. Dire la violence attire un reproche supplémentaire. On demande aux femmes de contenir, de tenir pour la cohésion de la maison. C'est la patience - *Sabr*., comme me le disait mes interlocutrices de terrain, une qualité très prisé chez les épouses. Laghssais (2023) analyse les violences faites aux femmes comme détenteur du rôle et de la réputation qui collent aux victimes. La rareté des dépôts de plainte est traduite par une peur de la *shouha*, la honte. La honte de la famille bloque la demande de protection et de droit. Le silence devient donc un *habitus* partagé et le geste du taire est une manière de préserver l'image collective même quand cela coûte à la personne qui souffre.

À ce point de mon enquête, la *hchouma* ne se lit plus seulement dans des comportements visibles. Elle s'installe dans des voix qui se retiennent ainsi que dans des mots qui ne s'énoncent pas. Les scènes décrites se prolongent en une économie du non-dit qui maintient un certain ordre entre les maisons et les relations. Ainsi, je me tourne à présent vers le silence, celui qui s'apprend tôt, qui se partage entre femmes, mais qui est également conditionner par la parenté, la réputation et l'autorité masculine tenu par les non-dits et les tabous.

## **2- Le silence**

J'avance ici une lecture du silence telle que je l'ai vue agir, se déposer, se dérober, s'assembler, dans des vies de femmes amazigh, en prenant le silence non comme un creux mais comme une pratique située, réglée par des dispositifs moraux, linguistiques et institutionnels, parfois imposée, parfois choisie, souvent oscillante. Ce choix d'écriture m'oblige à une vigilance méthodologique. Je tiens à éviter de faire parler à la place des personnes qui m'ont accueillie. Je ne veux pas convertir des retenues en défauts de parole, ni des dérobades en psychologismes rapides. Je prends au sérieux l'objection de Spivak, lorsque la formule revient, sèche, « La subalterne ne peut parler », non pour clore l'analyse, mais pour tenir ouverte la question de ce

qui est audible, de qui écoute, selon quelles règles, avec quels filtres (Spivak, 2009). Je m'en sers comme d'un garde-fou contre l'allant des récits qui installent trop vite la chercheuse en porte-voix de femmes supposées muettes. J'adosse cette prudence à l'appel d'Abu-Lughod (2002) qui découd le réflexe de « sauver les femmes » en rappelant les violences épistémiques et politiques contenues dans ce geste sauveur. Elle écrit que construire « la femme musulmane » comme sujet à sauver implique des présupposés de supériorité et produit ses propres violences. Cette critique déplace l'enquête vers des attachements, des normes, des temporalités qui rendent la parole recevable ou non, ici et maintenant.

Sur le terrain, la violence se présente rarement sous une seule face. Elle se joue dans la maison, dans la parenté, dans la pratique de la langue et dans les récits de migrations. Le silence quant à lui se manifeste dans tous ces champs par une assignation précoce et forcée à la conjugalité, par une préparation à devenir épouse avant d'avoir habité l'enfance, par une définition du consentement confondue avec une docilité attendue. Mais également par la déscolarisation des filles et ce que les femmes nomment communément *tamara*, le labeur pénible, la dure corvée des journées longues qui additionnent tâches domestiques, soin et travaux agricoles qui peine à être reconnu comme travail à part entière.

Ainsi, je lis ces scènes avec une anthropologie du silence qui évite le jugement univoque. Gammeltoft (2016) distingue d'un côté des silences délibérés, qui protègent de la honte, du quolibet, de la perte de face, et de l'autre des silences plus profonds, qui tiennent hors de l'attention ce que l'on sait pourtant, parce que le dire exposerait à une désorganisation sociale de soi. Elle cite « *Comprendre le silence exige, je le suggère, que nous nous concentrons non seulement sur ce que les personnes nous disent, mais aussi sur ce qu'elles ne disent pas ou ne peuvent pas dire* » (Ibid, p.428), signifiant ainsi les silences qui se trouvent aux lisières de la conscience, à ces formes où l'on « tient à distance » ce qui ferait vaciller une position difficilement gagnée. C'est une oscillation qu'elle décrit à partir d'entretiens et d'observations en contexte vietnamien, mais l'outillage fait sens pour lire les couches d'expérience que je rencontre. Le silence subconscient entoure ce qui est trop douloureux, ce qui serait désorganisateur pour l'existence ordinaire si on le disait. « *Parler c'est mourir* » (2016, p.443), écrit Gammeltoft dans une formule qui choque au premier abord, puis qui s'éclaire si l'on entend qu'il s'agit de mourir comme la personne que l'on s'efforce d'être, la mère compétente, l'épouse qui tient la maison, la parente qui préserve les liens. Cette articulation me permet de comprendre des retenues que j'observe comme calibrage des seuils d'audibilité.

Sur le terrain, les interlocutrices disaient très peu de la première nuit, mais racontaient beaucoup des préparatifs du mariage, cette économie du détail restait parlante. L'implicite indiquait la frontière de ce qui demeurerait dicible sans entamer la réputation ni mettre à mal la famille. Les éléments jugés tabous étaient contournés par des allusions prudentes, des périphrases, des gestes de la main et bien souvent des rires qui déplacent. Lorsque des violences conjugales ou intrafamiliales étaient évoquées, cela passait souvent par des micro-récits suspendus, une plaisanterie qui allège, un changement de sujet, puis un retour par petites touches lorsque l'écoute se montrait sûre. En réalité, cette retenue ne relevait pas d'un manque de voix, elle participait plutôt à un calcul relationnel où l'on tient ensemble plusieurs biens moraux, son image et la face des siens, la continuité des alliances, et puis la possibilité de revenir se confier plus tard. Dans ces échanges, les frontières du dicible se dessinaient par l'inégal degré de précision, par ce qui était dit devant certaines parentes et tu devant d'autres, par la façon de nommer sans nommer. J'apprenais à entendre les blancs, les changements de cadence, les sourires qui disent assez, et je comprenais que le récit acceptable préfère les préparatifs, la robe, les places occupés dans la pièce, les mets cuisinés, tandis que la nuit qui suit reste enveloppée pour préserver la dignité de chacune et la paix des liens.

Le silence s'attache ici à des objets et à des situations où je me permet d'ajouter à cette anthropologie des couches du silence une lecture par les affects. Méthodologiquement, une ethnographie de l'intime se doit d'« écouter les silences » qui suppose d'emblée l'écoute de ses propres affects tel que la honte, la colère, ou l'impuissance qui forment un matériau, non l'unique, pour accéder aux impossibilités de dire sans les sur-interpréter. Il faut traiter non seulement des « paroles extorquées », mais des coûts émotionnels du dire et du taire, tout en assumant la responsabilité liée aux « enjeux politiques des paroles publiques » (Mazzocchi & Piccoli, 2016). Comme le propose Ahmed (2014) lorsqu'elle pense les émotions comme des économies, des signes qui collent à des corps et à des lieux, au point d'ordonner ce qui se dira et ce qui restera retenu. La honte d'un mari perçu comme « incapable » si sa femme travaille dehors, la fierté d'une famille qui « marie bien » sa fille, la peur de paraître « trop instruite » et donc moins mariable, tout cela fabrique des surfaces d'attachement qui cadrent l'énonçable. Des codes explicites certes, mais également une économie affective qui préfère des voies obliques à la confrontation frontale en orientant vers le silence là où parler menacerait des biens moraux tel que l'honneur et la respectabilité.

Ces biens moraux ne sont pas des abstractions. La littérature sur l'honneur en contexte amazigh rappelle que des évaluations fines, situées, règlent la convenance, la retenue, la publicité des émotions, la place des femmes et des hommes, et donc les conditions d'audibilité. On peut parler ici et pas là, devant telle parente et pas tel homme, en s'appuyant sur une forme licite, un chant lors d'une fête, une boutade codée ou un proverbe. Mais les dispositifs de l'honneur et de la pudeur comme arrière-plan ne suffisent pas à tout expliquer. En effet, l'honneur a sa plasticité. Il organise la surveillance de soi, il prescrit la retenue, il rend coûteuse l'exposition, et recharge la moquerie d'un pouvoir d'assignation. Il inscrit au féminin une éthique de la discrétion qui rend le dire risqué, surtout lorsque l'interlocutrice n'est pas parfaitement sûre de sa bienveillance (Gélard & Claudot-Hawad, 2000). Ce système de valeurs s'actualise dans des espaces quotidiens. On peut ainsi tenir une conversation chargée dans une cuisine, mais pas dans une cour. On peut se plaindre de sa condition dans une forme chantée, mais pas devant un homme qui ne partagerait pas les codes de cette forme. Cette dialectique du dicible et du tu n'est pas seulement une affaire de morale. Elle fabrique aussi un régime de preuve et conditionne la crédibilité de ce qui est dit et rend inégales les chances d'être cru selon l'âge, le statut, la langue et la relation d'alliance.

Je n'écris pas cela du dehors. Une part des matériaux que j'emploie ici m'a été confiée sous la condition explicite de ne pas citer, de ne pas attribuer, parfois même de ne pas raconter. Je me suis donc tenue à des formes de restitution qui respectent ces demandes. Je déplace ainsi des détails identifiants, je compose des vignettes composites, je résume des scènes sans reproduire les paroles telles quelles. Ce n'est pas seulement une précaution éthique, le fait même de me demander de ne pas écrire que l'on m'a raconter est une donnée de l'analyse en soi. En effet, le silence demandé par ces femmes m'oblige à traiter l'énonçable comme une matière conditionnelle et à reconnaître que l'audibilité dépend de la forme, du moment, de l'interlocutrice et des enjeux de réputation. Je choisis d'écrire avec les mondes moraux des personnes plutôt que contre eux (Abu-Lughod, 2002), afin de ne pas transformer l'ethnographie en ventriloquie bien intentionnée (Spivak, 2009). Je retrouve ce fil dans l'analyse des arts féminins amazigh. Goodman (2009) expose la façon dont les chants et les fêtes de mariage dans le monde amazigh configurent un espace de normes où l'expression féminine a sa place, sa forme, ses métaphores et ses cadres de légitimité. On y voit une organisation du dicible, une grammaire qui permet d'énoncer le dur et le désirable, parfois de déplacer des limites, sans obliger à la confrontation frontale dans l'espace des hommes. Les « sites » que sont la fête et le chant ne sont pas hors-politique. Ils sont des lieux de production et de renforcement de normes, ce qui ne signifie pas qu'ils soient stériles pour la critique, seulement que la critique y prend une forme adressée, située.

Reste à tenir ensemble silence et violence sans moraliser l'un ni diluer l'autre. Le silence contribue aux violences lorsqu'il convertit la contrainte en évidence, lorsqu'il invisibilise le tort et interdit les scènes légitimes de plainte, lorsqu'il fait peser le coût du dévoilement sur celles qui parlent par risque de honte, d'incrédulité ou de rupture d'alliances. Dans mon terrain, cela se manifeste quand l'orientation précoce vers le mariage est présentée comme allant de soi ; quand le consentement se confond avec une docilité attendue ; quand le labeur féminin (tamara) demeure reclassé en « aide » ou en devoir conjugal ; quand la nuit qui suit les noces reste indicible et ne circule que par allusions, rires et suspensions. Le même silence peut cependant protéger, en aménageant des zones d'adresse oblique, en différant le dire pour choisir une scène plus sûre, en privilégiant la forme licite qui autorise une plainte. La littérature sur les registres performatifs féminins amazigh, qu'il s'agisse de chants de mariage ou de courtes pièces poétiques, a montré comment ces formes peuvent accueillir des tensions du vivre ensemble tout en ménageant la face des interlocuteurs. Je lis ces ressources performatives comme des cadres de visibilité réglés où la mise en forme affective ouvre une marge d'agir, même étroite. Cette marge ouvre précisément la question de la résistance. Ici, le silence n'est pas absence mais technique relationnelle et politique, on choisit la scène et le public, on codent le blâme dans les formes licites, on partage par allusions ce qui ne peut se dire frontalement, et on se retire pour refuser sans rompre. Il ne nie pas la violence, il compose avec elle pour créer des prises, gagner du temps, déplacer les normes depuis l'intérieur. Ce sont ces pratiques de discrétion active que j'appellerai formes de résistance silencieuse. Avant d'y revenir, je m'arrête un instant sur les stratégies de silenciation qui l'entretiennent puis j'ouvrirai vers les formes de résistance silencieuse.

### ***3- Des stratégies de silenciation :***

Si l'anthropologie nous apprend bien une chose sur le silence, c'est que son absence ou non n'est jamais neutre. Le silence des femmes amazighes, lorsqu'il s'agit de dire la douleur ou l'injustice, ne peut pas être compris uniquement comme une retenue volontaire dictée par la honte, la peur ou par la nécessité de préserver des alliances familiales. Ce silence s'enracine aussi dans des rapports de force et de domination historiques et institutionnels qui configurent les conditions mêmes de l'audibilité. S'il protège parfois, il étouffe aussi, c'est cette ambivalence que je conviens d'interroger.

Dans les hôpitaux, les tribunaux, les administrations, la langue de l'autorité n'est pas le tamazight. Les femmes qui ne maîtrisent pas l'arabe standard ou le français se trouvent privées de la possibilité de nommer la douleur, la plainte ou le désir de reconnaissance. Ce que l'on

appelle un silence est souvent une impossibilité institutionnelle. Guerch (2015) a décrit cela comme des appareils linguistiques qui produisent un « dehors » au cœur même du pays, un espace où les droits se perdent par l'incapacité construite à les réclamer. Ici, le silence ne traduit pas la pudeur, mais la violence sourde d'une bureaucratie qui décide de l'audibilité par le formulaire, le code ou la procédure (ibid). C'est d'ailleurs le paradoxe des politiques d'alphabetisation établis au Maroc qui excluent par la langue de scolarisation et reconduisent l'écart entre urbain et rural, renforçant l'idée que celles qui ne maîtrisent pas la langue dominante sont incompetentes (Laghssais, 2023). La scène institutionnelle transforme alors une demande légitime en défaut de compétence, ce qui constitue une forme d'injustice herméneutique, c'est à dire, une incapacité collective à donner du sens à une expérience parce qu'elle ne correspond pas aux catégories disponibles.

Pour comprendre ce système il faut prendre en compte les violences coloniales qui ont laissé leur empreinte dans ces structures. Le Dahir berbère avec les pouvoirs coloniaux ont fabriqués un droit coutumier « traduit » dans les termes français (Hoffman, 2010), cela impose une mise en scène linguistique et juridique qui redéfinissait les manières de témoigner, de plaider et de se dire. C'est le prolongement de ce que Burke (2014) dénomme l'« État ethnographique » produisant des catégories fixes, et essentialisante de populations et de langues qui continuent de structurer l'institution marocaine postcoloniale. Ces logiques héritées démontrent que le silence des femmes amazighes est inséparable d'une histoire de colonisation qui a disqualifié et hiérarchiser certaines langues, en les joignant au patriarcat, la colonialité du savoir a placé les femmes parmi ses premières victimes. Ce silence institutionnel est à la fois absence de parole et les effets d'une violence épistémique qui organise la non-existence de certaines voix comme voix légitimes (Spivak, 1988). Si la lecture du silence comme pure victimisation a été centrale dans les recherches féministes, il est essentiel de ne pas s'y arrêter. Certes, cela permet cette conception a permis de rendre visible des expériences longtemps marginalisées en transformant le silence en langage et en action (Aithamon, 2022), mais limiter le silence à une marque de victimisation revient à reproduire l'idée que les femmes n'existent qu'à travers la prise de parole, et à ignorer les autres formes d'agir. Un déplacement analytique peut être visible en distinguant deux formes de violences silencieuses, le *testimonial quieting*, quand l'auditeur refuse de reconnaître la parole comme crédible, et le *testimonial smothering*, quand la locutrice choisit d'étouffer son propre témoignage parce qu'elle sait qu'il sera mal reçu ou qu'il entraînera des coûts trop lourds (Dotson, 2011). Ces concepts permettent de comprendre pourquoi, dans certains villages amazighs, une femme préfère taire une agression plutôt que de risquer le déshonneur familial, ou pourquoi elle choisit l'adresse oblique, la confiance différée, plutôt que la

dénonciation publique. Ce silence peut donc être protecteur, un espace de calcul et de survie, mais il reste structuré par la violence d'un système qui transforme une parole en coût social.

Cette ambivalence est également visible dans la manière dont les féminismes urbains ont parfois lu le silence rural. Guessous (2011) a montré l'aversion de certaines féministes de gauche pour le voile en l'interprétant comme symbole d'aliénation. D'ailleurs, le dévoilement fut célébré comme libération sans interroger ce que vivaient réellement les femmes concernées. On retrouve ici ce que Spivak (2009) nomme la tentation de substitution, quand des catégories de modernité ou d'émancipation parlent à la place des subalternes et produisent une surdité aux engagements situés. Lila Abu-Lughod (2002) invoque justement la nécessité de renoncer au geste sauveur et de travailler plutôt à reconnaître les formes locales d'agir féminin, y compris lorsqu'elles passent par la retenue ou le détour. Cette critique invite à se demander sur les manière d'entendre ce qui ne se dit pas, ou ce qui se dit autrement, sans reconduire le schéma d'une libération imposée de l'extérieur ?

Les mouvements militants amazighs eux-mêmes ne sont pas exempts de hiérarchies silencieuses. Il a été démontré que les arènes associatives, sont souvent organisées dans des espaces masculins et saturées de jargon juridique. Cela a favoriser des priorités identitaires au détriment de l'accès à la santé, à l'éducation ou à l'emploi, des enjeux pourtant cruciaux pour les femmes rurales (Gagliardi, 2019), c'est également ce que Karatani appelle l'esthéticentrisme, cette tendance à privilégier la mise en scène esthétique au détriment des réalités sociales et politiques, c'est un mécanisme qui naît des dynamiques coloniales d'un pays ainsi que de visions orientalistes. Nous retrouvons ce schéma dans la façon dont les luttes amazighes sont représentées. Les voix féminines s'y trouvent réduites à des symboles de la nation amazighe ou minorées par le cadre même de la discussion. Cette situation illustre ce que Dotson (2011) appellerait un échec de reconnaissance épistémique, où les expériences féminines ne sont pas intégrées comme sources de savoir, mais comme éléments décoratifs ou secondaires.

Le silence prend aussi une dimension affective où les normes s'attachent aux objets et aux corps, et produisent des surfaces de friction. Une femme amazighe devient « à surveiller » ou « pas à sa place » par une économie affective (Ahmed, 2014) qui colle à son voile, à sa langue, à son accent. L'affect s'installe dans le quotidien à travers des routines silencieuses qui matérialisent la violence. Ce sont des atmosphères normatives qui étouffent peu à peu. Gammeltoft (2016) parle de vies qui cherchent à « rester intactes » sous contrainte, où le silence est à la fois un outil de protection et un poids qui écrase.

### III- Et la poule se mise à chanter

« *La fille est colombe à sa naissance / Quand poussent ses ailes elle n'est plus immobile / Libérez-la si c'est là son destin / Qu'elle parte et qu'elle s'occupe d'elle-même / Pour enseigner aux autres ce qu'elle a appris* » (Tabaamrant, cité in Yacine, 1999, p. 8).

Ces vers de Fatima Tabaamrant, poétesse et chanteuse amazighe, ouvrent une voie pour penser la résistance autrement. La colombe symbolise une circulation du savoir et de l'expérience qui se partage. Elle dit une liberté qui ne se conquiert pas par fracas, mais par apprentissage et transmission. C'est une image que j'aime à associer avec le concept d'agencéité de Saba Mahmood (2005), cette capacité à agir depuis l'intérieur même des rapports de pouvoir, dans leurs interstices, en transformant les contraintes en ressources. L'action des femmes ne doit pas uniquement être évaluée à l'aune de l'opposition explicite, mais dans des pratiques de retrait, de refus, de discipline ou de redéfinition subtile des normes. Autrement dit, l'agir féminin amazigh ne se situe pas toujours là où le féminisme global voudrait le voir, mais dans une constellation de gestes minuscules, stratégiques, situés. Cela à pu être observé tout au long des récits de mes interlocutrices sur le terrain.

Le refus du mariage en est un exemple intéressant. Certaines femmes rencontrées sur le terrain affirmaient avoir choisi de rester célibataires, parfois toute leur vie, leur décision s'explicitait par le souvenir de la souffrance vécue par leurs mères et grands-mères. À quarante, cinquante ans, leur choix constitue une déviation forte par rapport aux attentes collectives. Dans un contexte où le mariage est souvent conçu comme l'horizon incontournable de la respectabilité et de la stabilité féminine, le fait de s'y soustraire relève d'un geste d'agir. Fatema Mernissi (1987) avait montré que le patriarcat marocain assignait les femmes au foyer et aux alliances, comme espace d'inscription sociale. En refusant ce rôle, ces femmes rompent avec une logique multiséculaire de reproduction. Elles déplacent les frontières de la normalité, et ce déplacement, même silencieux, même sans bannière, constitue une résistance. Ce qui apparaît surtout dans ce refus, c'est la possibilité de choisir librement de ne pas se marier, non pas parce qu'il manquerait d'options, mais parce que le droit d'exercer ce choix existe désormais. Affirmer cette autonomie constitue en soi une forme de résistance. Pour l'une de mes interlocutrices, le mariage n'avait de

sens que s'il se faisait avec un homme dont les conditions sociales et économiques étaient meilleures que les siennes. Sans cela, il ne l'intéressait guère. Elle me confiait : « *Moi je vais faire le travail, garder les enfants, j'ai déjà connu tamara , il me faut quelqu'un qui m'allège, pas qui m'en rajoute.* » Elle expliquait alors préférer rester auprès de sa famille ou dans son village, afin de préserver une certaine paix. Ce refus n'était pas l'expression d'un rejet du mariage en soi, mais la revendication du droit à choisir ses propres conditions, et donc de se protéger d'une répétition de la souffrance vécue par les générations précédentes qu'elle a pu observer.

Ces résistances se manifestent aussi dans l'occupation de l'espace public. Comme nous l'avons vu avec le fait d'entrer dans un café, s'y installer et y discuter .occuper l'espace par la présence féminine redéfinie les usages, et modifier les lignes invisibles de la séparation genrée. Se sont des « tactiques » du quotidiennes, qui ne bouleversent pas ouvertement l'ordre social, mais qui le déplacent de l'intérieur. De la même manière, la mosquée a certes ouvert ses portes pour les femmes mais s'y présenter pour pratiquer sa religion participe d'une transformation silencieuse des rapports de genre dans le religieux. Mahmood (2005), dans son étude sur les mouvements de piété en Égypte, a montré que l'agentivité pouvait se loger dans l'adhésion et la discipline religieuses elles-mêmes. En se déplaçant à l'intérieur des cadres de la piété, les femmes redéfinissent les contours de ce qu'il signifie être croyante, fidèle et présente dans l'espace public religieux.

La résistance se manifeste aussi par la mémoire et la conscience critique. Certaines femmes disent des injustices de leurs passer que « ça n'existe plus aujourd'hui ». Cela traduit une lecture historique où elles reconnaissent que ce qu'elles ont vécu ne devrait pas se reproduire. C'est un processus d'éveil critique visible à travers une conscientisation du système qu'elles habitent. Cette conscience produit un décalage en introduisant l'idée que le présent peut être autre que le passé, et que certaines pratiques sont désormais illégitimes. En pensant la conscientisation de ces femmes en termes de « savoirs situés » (Haraway, 2009), les connaissances ancrées dans des expériences partielles et incarnées, peuvent également offrir des perspectives critiques inédites. Les femmes amazighes, évoquant la souffrance de leurs mères et leur refus de reproduire les mêmes trajectoires. Elles produisent ici un savoir situé puissant qui articule mémoire, subjectivité et critique, sans passer par des grilles de lecture universalistes. En effet, les féminismes hégémoniques ont largement invisibilisé les luttes des femmes issues de l'histoire coloniale et de contextes non occidentaux, en reléguant leurs expériences à des marges secondaires, plutôt que de les reconnaître comme des lieux centraux de production politique et théorique. Comme le rappelle Françoise Vergès (2017), il faut comprendre que « la réécriture des luttes féministes n'est pas la simple inclusion de chapitres oubliés mais la transformation du

cadre même de l'écriture » (p.14). Dans cette optique j'aime à reprendre le poème de Tabaamrant comme point de départ, c'est justement refuser une lecture qui cantonnerait la poésie amazighe au registre esthétique. C'est y reconnaître une force politique, une mémoire incarnée et une transmission de stratégies propres aux trajectoires de chaque femme. La « colonialité du genre » (María Lugones, 2008) situe ces résistances dans une histoire plus large. La domination coloniale a inventé et rigidifié des catégories genrées, en hiérarchisant les sexes et les cultures selon des normes occidentales. C'est pour cela que les femmes amazighes en se réappropriant leurs pratiques, résistent à une double violence ; celle du patriarcat, et celle de la colonialité qui a disqualifié leurs langues et leurs modes de vie. D'ailleurs, les a montré que les féminismes marocains se construisent toujours en tension entre une influences globales et des expériences situés, entre des discours émancipateurs importés et des luttes enracinées (Zakia Salime, 2011). C'est dans cet entre-deux que s'élaborent les pratiques de résistance silencieuse, dans une créativité stratégique, ou comme l'appellerai Tsing (2015), des « émergences improbables », de nouvelles formes de vie, modeste mais durable, qui apparaissent dans les ruines du capitalisme. Refuser ou vouloir se marier, occuper un café ou choisir de ne pas s'y intéresser, s'installer dans une mosquée ou l'éviter, poursuivre des études universitaires ou s'en détourner, au fond, c'est dans la possibilité même de faire ces choix, et dans la manière de les réapproprier, que s'esquisse la résistance. Ces gestes de l'ordinaires sont autant de silences du quotidien, surgissant comme des champignons dans les fissures, inattendus mais persistants. Ils ne se nomment pas eux-mêmes résistances, ils ne brandissent pas de bannière, et pourtant ils déplacent peu à peu les structures. Ils travaillent le pouvoir de l'intérieur, par une patience qui use.

## Conclusion : Vivre la violence, ressentir la douleur

La violence qui à traverser les parcours de vies des femmes à Bakkou est observable sur plusieurs plan, mes interlocutrices n'ont pas manqué de me le montrer, ce qui a été observable durant le déroulement des précédents chapitres. La violence s'installe dans un régime d'autorité qui s'apprend dans l'enfance, se transmet dans la parenté, se dramatise en jeu, s'éprouve dans les comportements du quotidien et se prolonge dans les migrations vers la ville. Les hommes n'en sont pas les seuls passeurs, les femmes y prennent part en passant par l'ordre domestique et la charge de faire tenir le foyer et le rang. La figure de la belle-mère, la relation d'alliance, l'aînée qui corrige la cadette, chaque position devient le relais d'une norme qui s'impose, s'exécute, s'enseigne. Dans cette partie j'aimerais revenir sur la capillarité de la violence, là où la souffrance devient un savoir du corps, une mémoire que l'on porte et que l'on raconte en groupe.

Assise au niveau de *Anrar*, avec les femmes les plus âgées du village, nous parlions de violence conjugale, « Ça, c'est normal » rétorquèrent Fatima, Kenza et Hafida. Cette dernière rajouta, « mais ça continue ça existe encore, rien n'a changé ». Puis, elle précise que les coups venaient surtout des belles-mères. La répartition ne renverse pas la hiérarchie entre masculin et féminin. Elle la reconduit au sein de l'alliance, en confiant à la mère du mari la discipline des corps et des emplois du temps. Cette continuité montre une hiérarchie qui délègue des instruments de coercition à celles qui y sont prises. Lors du jour de rassemblement pour la commémoration de la naissance du Prophète chez Noura, les femmes ont improvisé une scène théâtre. L'une jouait la mariée. Naïma, elle, prenait le rôle de la belle-mère. Les injonctions claquaient :

*« Tu fais quoi. Va travailler. Va prendre le assel. Tu n'es toujours pas réveillée. La journée est déjà finie et tu n'as rien fait. Bouge. Lève-toi pour travailler. »,* criait Naïma, en prenant un bâton mimant des gestes violent. La mariée baissait les yeux et répondait à voix basse. *« Oui mwi, j'y vais. D'accord. Pardon, j'y vais. »*

On riait, mais le jeu n'efface pas l'épreuve. Il offre un espace commun où l'on pose la souffrance devant soi pour respirer avec elle. Gélard et Claudot-Hawad (2000) décrivent, « *L'univers des femmes est, par excellence, le lieu des secrets* » (p.23). La parole y circule entre le dit et le tu. La

scène rejouée s'inscrit dans ce registre. Elle rend partageable ce qui blesse, sans exhiber les personnes. A vrai dire, la douleur travaille la relation au monde. Le Breton (1999) dit que la douleur « dépersonnalise », elle envahit la manière d'habiter l'environnement. Elle devient outil de pouvoir. Elle laisse une mémoire dans la chair. Dans les récits relatifs aux douleurs de l'accouchement, cette mémoire s'entend. Hafida raconte. « *On accouchait seule. Pas d'hôpital. Pas d'infirmière. Quand l'enfant venait au monde, on le posait dans une boîte avec de la paille, comme les chats... Si tu savais comme c'était dur* » Cette comparaison avec les chats la fait rire avec les autres femmes.

La socialisation au châtiment ne commence pas dans le mariage. Elle traverse l'enfance. Garçons et filles y sont exposés. Dans cette trame, la privation d'école pour les filles ferme de nombreuses portes. Cela réduit la marge pour circuler dans les papiers, les bureaux, les échanges marchands. Cela retire l'aisance qui autorise la parole en public. Cela pèse sur les alliances possibles. Cela rend plus probable l'entrée hâtive dans l'alliance. Le mariage des enfants et le mariage forcé prennent place dans ce paysage. Les récits rassemblent des fragments. Une promesse faite tôt. Un déplacement décidé par les aînés. Une cérémonie qui vient valider l'accord. La jeune épouse qui n'a pas été consultée. Le consentement se résume à un silence. Héritier (1999) dit que l'inégalité s'est instituée avec l'opposition masculin féminin. Ici l'inégalité circule dans le corps des jeunes filles, transformé en lieu d'échanges, d'alliances, d'honorabilité. On prépare la mariée. On la montre. On la recommande à l'obéissance. Les chants jouent avec cela, entre ironie et louange. Les rituels fixent une place. Ils confirment une attente. Ils expriment la crainte qu'une épouse neuve manque de retenue, de pudeur, d'endurance. Ils mettent à l'épreuve. Ils inscrivent dans la peau le rôle à tenir.

Le travail domestique désigné comme *tamara* dans la bouche des interlocutrices décrit un autre versant de la violence, moins spectaculaire, plus continu. Travail qui ne s'arrête pas. Travail qui recommence aussitôt fini. Nourrir, laver, pétrir, chauffer, garder, soigner, réparer, nettoyer, surveiller. Labeur qui se confond avec la vie même et dont on dit qu'il n'existe pas puisque c'est la maison. Les plus âgées racontent des réveils dans la nuit noire. Des journées au champ. Des retours au coucher du soleil. Et le reste à accomplir. Donner aux animaux. Préparer la nourriture. Recoucher les enfants. Ce n'est pas une somme d'heures. C'est un temps pris. Un temps saturé. Le foyer n'est pas un dehors du travail. C'est le redoublement du travail. Le passé qu'elles racontent suit les cycles. Labour après l'été. Récolte au printemps. Périodes de migration masculine où l'homme part, longtemps parfois. Cette absence fait souffrir et elle est chantée « *Ô toi, monde, tu es ingrat Tu ne cesses de séparer les gens même lorsqu'ils sont vivants.* » (poème cité dans Mountassir, 2011, p.272).

La migration de certaines femmes vers la ville ajoute une couche d'humiliations. Les femmes racontent les moqueries sur leurs langues. On les traite de *chliha*. On se moque de son accent. On les crédite d'avarice. Les mots blessent. Ils rappellent une hiérarchie nationale. Ils renvoient à la colonisation et aux récits d'un centre arabe urbain face à une périphérie amazighe rurale (Sadiqi, 2010). La langue devient capital. Elle classe. Elle distribue la confiance en soi. Elle ouvre des portes ou les ferme. Là encore la violence est une manière de tenir à distance à travers la douleur qui en découle. Dans ce maillage, dire « Ça, c'est normal » ne signe pas l'adhésion morale à l'injuste. Elle nomme la faible marge perçue. Elle dit le calcul de maintien. Elle justifie la patience plus qu'elle ne justifie la violence. Le rire joue un rôle ici. On rit pendant la scène de la belle-mère. On rit en racontant l'accouchement seul. On rit des longues marches pour aller chercher le agejbod et l'eau. On rit de sa propre tentative de suicide. Mais le rire ne nie pas. Il fabrique une respiration. Il autorise la narration de l'insoutenable.

Ce cadre permet de relier les violences structurelles évoquées ailleurs dans le mémoire à ce qui se joue dans les scènes fines. Chacun de ces éléments dessine une forme de violence qui n'a pas besoin d'un événement spectaculaire pour exister. Chacun enracine la hiérarchie dans les corps et dans le temps. On peut alors relire les paroles des femmes comme autant de points d'appui pour une anthropologie qui s'interdit de parler à leur place. Une ethnographie de la violence à Bakkou ne consiste ni à excuser ni à accabler. Elle cherche les prises qui rendent les scènes compréhensibles et partageables et montre comment la douleur devient une puissance de transformation. Naïma me disait au moment où elles me parlaient de sa privation de scolarisation ainsi que la tamara qu'elle a endurée dans son enfance « ils faut pas en vouloir à nos ancêtres, moi je ne leur en veux pas c'était juste comme ça avant ». Elle rajouta : « Nous leur pardonnons, qu'ils reposent en paix dans leurs tombes ».

Les mots de Naïma, dessinent une expérience de la violence qui ne se dit pas seulement en termes de domination subie, mais aussi à travers des formes de maintien, de patience et de pardon, de résilience. Ce geste ouvre vers d'autres registres de résistance, qui n'empruntent pas les catégories du féminisme global mais se déploient dans des pratiques et des paroles situées. Les femmes de Bakkou n'ont pas eu besoin d'entendre parler du féminisme pour avoir conscience des discriminations de genre auxquelles elles faisaient face. Lorsque nous étions assises avec mes interlocutrices à *anrar*, je leur ai demandé : « Vous connaissez le féminisme ? » J'ai posé cette question parce que les discussions portaient sur la condamnation des violences conjugales et sur un discours qui dénonçait les injustices faites envers elles en tant que femmes. Elles m'ont regardée avec étonnement ; j'introduisais un mot qui n'appartenait pas à leur univers. Elle ne savaient pas ce que c'était et ne voulaient pas savoir ce qu'il en ai. Et, en y réfléchissant après

coup, je me suis aperçue combien cette question portait en moi un décalage. J'ai alors compris que la question ne disait rien de leur expérience, mais révélait surtout le poids de mes propres catégories.

Si je devait garder un fil rouge, il tiendrait dans cette phrase. La souffrance n'est pas seulement ce qui pèse, elle est aussi ce qui relie et ce qui fabrique une mémoire qui autorise à vivre ensemble. Je me demande ainsi si la souffrance est en réalité ni une vertu, ni une fatalité. C'est peut être matériau que les femmes de Bakkou transforment en histoires, en scènes, en savoirs, en soutiens et en solidarité. C'est à ce niveau que se joue la possibilité d'une vie praticable. Dans les brèches ouvertes par le rire, dans les routines qu'on déplace légèrement et dans des traditions que l'on habite autrement.

## **Bibliographie :**

- Abu-Lughod, L. (1996). Writing Against Culture. In R. G. Fox (Éd.), *Recapturing Anthropology : Working in the Present* (p. 137-162). School of American Research Press.
- Abu-Lughod, L. (2002). Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others. *American Anthropologist*, 104(3), 783-790. <https://doi.org/10.1525/aa.2002.104.3.783>
- Abu-Lughod, L. (2008). *Writing Women's Worlds : Bedouin Stories*. University of California Press.
- Ahmed, S. (2014). *The cultural politics of emotion* (Second edition). Edinburgh University Press.
- Aithamon, M. (2022). Silence : A predicament for feminist anthropology and social innovation. *Feminist Anthropology*, 3(2), 373-380. <https://doi.org/10.1002/fea2.12096>
- Alahyane, M. (2004). *Etudes anthropologiques en anti-Atlas occidental : La tribu lakhsass : Série : etudes - N°4 -*. Institut Royal de la Culture Amazighe.
- Ali-Benali, Z. (2018). La fabrique de « la femme berbère » dans l'anthropologie coloniale. Éléments d'étude. *Études et Documents Berbères*, 3940(1), 45-60. <https://doi.org/10.3917/edb.039.0045>
- Alphandéry, P., & Bergues, M. (2004). Territoires en questions : Pratiques des lieux, usages d'un mot. *Ethnologie française*, 34(1), 5-12. <https://doi.org/10.3917/ethn.041.0005>
- Augé, M. (avec Internet Archive). (1992). *Non-lieux : Introduction à une anthropologie de la surmodernité*. [Paris] : Seuil. <http://archive.org/details/nonlieuxintroduc0000auge>

- Auletto, A. (2017). Gender Inequity in Moroccan Secondary Education : A Mixed Methods Case Study. *Reconsidering Development*, 5(1).  
<https://pubs.lib.umn.edu/index.php/reconsidering/article/view/909>
- Azizi, S. (1998). *Cérémonies de mariage en changement dans le Grand Agadir (Sous, Maroc)* [Anthropologie sociale et ethnologie.]. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales de Paris.
- Azizi, S. (2025). *Rites, Genre et Pouvoir au Maroc*. <https://hal.science/hal-04879229>
- Azungah, T. (2018). Qualitative research : Deductive and inductive approaches to data analysis. *Qualitative Research Journal*, 18(4), 383-400. <https://doi.org/10.1108/QRJ-D-18-00035>
- Béji, H. (2008). *Nous, décolonisés*. Arléa.
- Bourdieu, P. (1980). *Le sens pratique*. Éd. de Minuit.
- Bourdieu, P. (1998). *La Domination masculine*. SEUIL.
- Bourdieu, P. (2022). *Retour sur la réflexivité* (J. Bourdieu & J. Heilbron, Éd.). Éditions de l'EHESS.
- Bouteldja, H. (2023). *Beaufs et barbares : Le pari du nous*. La Fabrique Editions.
- Burke, E. (2014). *The Ethnographic State : France and the Invention of Moroccan Islam*. University of California Press.
- Candau, J. (2005). Chapitre IV. Mémoire et raison pratique. *Cursus*, 23-31.
- Caratini, S. (2004). *Les non-dits de l'anthropologie*. Presses Universitaires de France - PUF.
- Caratini, S., & Godelier, M. (2013). *Les Non-dits de l'anthropologie : Suivi de Dialogue avec Maurice Godelier*. Éditions Thierry Marchaisse.
- Cerbelle, S. (2013). Les analphabètes au Maroc : Un groupe homogène en demande d'alphabétisation ? *Cahiers de la recherche sur l'éducation et les savoirs*, 12, Article 12.  
<https://doi.org/10.4000/cres.2371>
- Chikhaoui, N. (2007). Du droit à l'école à la reconnaissance de l'adolescence pour la jeune fille marocaine: *Carrefours de l'éducation*, n° 24(2), 37-52. <https://doi.org/10.3917/cdle.024.0037>
- Cvetkovich, A. (2003). *An Archive of Feelings : Trauma, Sexuality, and Lesbian Public Cultures*. Duke University Press.
- Damamme, A. (2011). La difficile reconnaissance du travail féminin au Maroc:Le cas des coopératives d'huile d'argan. In *Femmes, économie et développement* (p. 85-106). érès.  
<https://doi.org/10.3917/eres.gueri.2011.01.0085>
- Delphy, C. (2002). *L'ennemi principal, tome 1 L'économie politique du patriarcat* (Syllepse).
- Dingli, S., & Khalfey, S. (s. d.). *Silence, exit and the politics of piety : Challenging logocentrism in political theory*.

- Dotson, K. (2011). Tracking Epistemic Violence, Tracking Practices of Silencing. *Hypatia*, 26(2), 236-257.
- Durkheim, É. (1968). *Les formes élémentaires de la vie religieuse : Le système totémique en Australie* (5e éd.). PUF.
- El Qadéry, M. (1998). Les Berbères entre le mythe colonial et la négation nationale. Le cas du Maroc. *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 45(2), 425-450.  
<https://doi.org/10.3406/rhmc.1998.1918>
- Farras, F. (2023). Écriture du corps et de l'espace dans le roman féminin en amazighe tachelhit. *Tamazgha Studies Journal*, 1. <https://www.tamazghastudiesjournal.org/articles-fall2023-issue-01-article07>
- Favret-Saada, J. (1990). *Être affecté*. <https://doi.org/10.3406/gradh.1990.1340>
- Flick, U., Kardoff, E. von, & Steinke, I. (2004). *A Companion to Qualitative Research*. SAGE.
- Gagliardi, S. (s. d.). *When the 'Minority' Speaks : Voices of Amazigh Women in Morocco*.
- Gagliardi, S. (2019). Indigenous peoples' rights in Morocco : Subaltern narratives by Amazigh women. *The International Journal of Human Rights*, 23(1-2), 281-296.  
<https://doi.org/10.1080/13642987.2019.1574757>
- Gammeltoft, T. M. (2016). Silence as a Response to Everyday Violence : Understanding Domination and Distress Through the Lens of Fantasy. *Ethos*, 44(4), 427-447.
- Gélard, M.-L., & Claudot-Hawad, H. (2000). Honneur. *Encyclopédie berbère*, 23, Article 23.  
<https://doi.org/10.4000/encyclopedieberbere.1607>
- Gell, A. (1992). *The anthropology of time : Cultural constructions of temporal maps and images*. Berg.
- Goodman, J. E. (2009). Amazigh Arts in Morocco : Women Shaping Berber Identity by Cynthia J. Becker. *Museum Anthropology*, 32(1), 77-78. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1379.2009.01035.x>
- Green, J. A. (Éd.). (2017). *Making space for Indigenous feminism* (2nd edition). Fernwood Publishing.
- Guerch, K. (2015). *Moroccan rural Amazigh women : The oppressed of the oppressed*. [https://www.academia.edu/25065591/Moroccan\\_rural\\_Amazigh\\_women\\_The\\_oppressed\\_of\\_the\\_oppressed\\_1](https://www.academia.edu/25065591/Moroccan_rural_Amazigh_women_The_oppressed_of_the_oppressed_1)
- Guessous, N. (2011). *Genealogies of Feminism : Leftist Feminist Subjectivity in the Wake of the Islamic Revival in Contemporary Morocco* [DPhil Thesis]. Columbia University.

- Guzman, E. H., & Hong, E. (2022). Feminist Sensory Ethnography. *Visual Anthropology Review*, 38(2), 184-210. <https://doi.org/10.1111/var.12273>
- Hajarabi, F. (1991). Sauver la forêt ou sauver les femmes : La corvée de bois chez les Ghomara. In *Jbala. Histoire et société. Études sur le Maroc du Nord-Ouest*. <https://funci.org/benumeya/bny-54243/>
- Haraway, D., Bourcier, M.-H., & Bonis, O. (2009). *Des singes, des cyborgs et des femmes*. Actes Sud.
- Héritier, F. (1999). DE LA VIOLENCE. : Volume 2 du séminaire de Françoise Héritier. Editions Odile Jacob.
- Ingold, T. (2008). Anthropology is Not Ethnography. In *Proceedings of the British Academy* (The British Academy, Vol. 154, p. 69-92). British Academy. <https://doi.org/10.5871/bacad/9780197264355.003.0003>
- Jackson, M. (1996). *Things As They Are : New Directions in Phenomenological Anthropology*. Georgetown University Press.
- Kasriel, M. (1989). *Libres femmes du Haut-Atlas ?* (L'Harmattan).
- Lacoste-Dujardin, C. (2010). Des femmes au Maghreb : Regards d'une ethnologue sur cinquante ans d'études et de recherches. *Hérodote*, 136(1), 76-99. <https://doi.org/10.3917/her.136.0076>
- Laghssais, B. (2023). *Amazigh Feminism Narratives : Aspirations, Agency, and Empowerment of Amazigh Women in the Southeast of Morocco* [Phd, Universitat Jaume I]. <https://doi.org/10.6035/14106.2023.752792>
- Laghssais, B., & Comins-Mingol, I. (2023). Beyond vulnerability and adversities : Amazigh women's agency and empowerment in Morocco. *The Journal of North African Studies*, 28(2), 347-367. <https://doi.org/10.1080/13629387.2021.1990048>
- Lanoix, C. (2014). Notes, Notation, Narration : Le carnet de terrain comme « carto-ethnographie ». *Belgeo. Revue belge de géographie*, 2, Article 2. <https://doi.org/10.4000/belgeo.12862>
- Laplantine, F. (2013). *L'énergie discrète des lucioles : Anthropologie et images*. Academia.
- Le Breton, D. (1999). Expériences de la douleur, expériences de la violence. In DE LA VIOLENCE. : Volume 2 du séminaire de Françoise Héritier (Odile Jacob.).
- Lecestre-Rollier, B. (2021). Chapitre 2. Chroniques d'une maison de l'Atlas marocain. In « *Ne t'appuie pas sur un mur, appuie-toi sur ton frère* » : *Structure familiale et émancipation des jeunes au Maroc* (p. 73-194). Presses universitaires François-Rabelais. <https://doi.org/10.4000/books.pufr.21025>

- Lugones, M. (2019). La colonialité du genre (J. Coussieu-Reyes & J. Falquet, Trad.). *Les cahiers du CEDREF. Centre d'enseignement, d'études et de recherches pour les études féministes*, 23, 46-89. <https://doi.org/10.4000/cedref.1196>
- Mahmood, S. (2005). *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject* (REV- Revised). Princeton University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctvct00cf>
- Manning, J. (2022). A Decolonial Feminist Ethnography: Empowerment, ethics and epistemology. In *Empowering Methodologies in Organisational and Social Research* (p. 39-54). Technological University Dublin. <https://doi.org/10.21427/SQ5A-0G85>
- Mazzocchetti, J., & Piccoli, E. (2016). Défis méthodologiques, éthiques et émotionnels d'une ethnographie de l'intime, des silences et des situations de violences. *Parcours anthropologiques*, 11, Article 11. <https://doi.org/10.4000/pa.471>
- Mernissi, F. (avec Internet Archive). (1987). *Beyond the veil: Male-female dynamics in modern Muslim society*. Bloomington: Indiana University Press. <http://archive.org/details/beyondveilmalefe0000mern>
- Moujoud, N., & Pabion-Mouriès, J. (2014). La montagne et le changement: Le regard des anthropologues. In *Innovation en territoire de montagne* (p. 49-90). Presses universitaires de Grenoble. <https://doi.org/10.3917/pug.attal.2014.01.0049>
- Mountassir, A. E. (2011). Femmes, poésie et émigration des hommes (L'Anti-Atlas marocain). *Parcours berbères*, 269-283.
- Murphy, A. K., Jerolmack, C., & Smith, D. (2021). Ethnography, Data Transparency, and the Information Age. *Annual Review of Sociology*, 47(Volume 47, 2021), 41-61. <https://doi.org/10.1146/annurev-soc-090320-124805>
- Paillé, P., & Mucchielli, A. (2012). Chapitre 4—L'analyse qualitative dans l'enquête anthropo-sociologique. *Collection U*, 85-102. <https://doi.org/10.3917/arco.paill.2012.01.0085>
- Perrot, M., Monkachi, M., م. منقاشي, م. بيرو, & Groupe de recherche sur l'histoire des femmes au Maroc (Éds.). (2001). *Pour une histoire des femmes au Maroc: Actes du colloque de Kénitra [tenu] les 4-5 avril 1995* [Texte imprimé]. Faculté des lettres et des sciences humaines.
- Pink, S. (2007). Photography in Ethnographic Research. In *Doing Visual Ethnography* (p. 65-95). SAGE Publications.
- Qadéry, M. E. (2010). L'Afrique a-t-elle perdu le Nord? *Cahiers d'études africaines*, 50(198-199-200), Article 198-199-200. <https://doi.org/10.4000/etudesafriaines.16336>
- Reda, N. (2004). Women in the Mosque: Historical Perspectives on Segregation. *American Journal of Islam and Society*, 21(2), 77-97. <https://doi.org/10.35632/ajis.v21i2.504>

- Rodary, M. (2007). Le travail des femmes dans le Maroc précolonial, entre oppression et résistance. *Cahiers d'études africaines*, 47(187-188), Article 187-188. <https://doi.org/10.4000/etudesafriaines.9082>
- Sadiqi, F. (2010). *Women, Gender and Language in Morocco*. Brill Academic Pub.
- Sadiqi, F. (2016). Emerging Amazigh Feminist Nongovernmental Organizations. *Journal of Middle East Women's Studies*, 12(1), 122-125.
- Sadiqi, F. (2020). 3. Une histoire des femmes berbères du Maroc. In *Culture berbère (amazighe) et cultures méditerranéennes* (p. 51-66). Karthala. <https://doi.org/10.3917/kart.ennaj.2020.01.0051>
- Sadiqi, F., & Ennaji, M. (2006). The Feminization of Public Space : Women's Activism, the Family Law, and Social Change in Morocco. *Journal of Middle East Women's Studies*, 2(2), 86-114. <https://doi.org/10.2979/MEW.2006.2.2.86>
- Salime, Z. (2011). *Between Feminism and Islam : Human Rights and Sharia Law in Morocco* (NED-New edition, Vol. 36). University of Minnesota Press. <https://www.jstor.org/stable/10.5749/j.ctttsgkb>
- Sall, F. D. (2018). Chapitre 8. La méthode ethnographique. In *Les méthodes de recherche du DBA* (p. 140-157). EMS Éditions. <https://doi.org/10.3917/ems.cheva.2018.01.0140>
- Spivak, G. C. (2009). *Les subalternes peuvent-elles parler ?* (J. Vidal, Trad.). Editions Amsterdam/Multitudes.
- Tabet, P. (1998). *La construction sociale de l'inégalité des sexes : Des outils et des corps*. L'Harmattan.
- Tsing, A. L. (2015). *The Mushroom at the End of the World : On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctvc77bcc>
- Uhan, S., Malnar, B., & Kurdija, S. (2013). Grounded theory and inductive ethnography : A sensible merging or a failed encounter ? *Teorija in Praksa*, 642-657.
- Vergès, F. (2017). Toutes les féministes ne sont pas blanches. *Le Portique. Revue de philosophie et de sciences humaines*, 39-40, Article 39-40. <https://doi.org/10.4000/leportique.2998>
- Williams, E. (2025). Amazigh Women's Agency : Exploring the Gendered Aspects of Amazigh Linguistic and Cultural Transmission through Contemporary Tachelhit Pop Songs. *Revue des études Tamazgha*, 3.
- Yacine, T. (1999). Femmes et espace poétique dans le monde berbère. *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, 9, Article 9. <https://doi.org/10.4000/clio.287>

- Yacine, T. (2004). Anthropologie des sociétés berbères. *Annuaire de l'EHESS. Comptes rendus des cours et conférences*, 512-517.
- Yacine-Titouh, T. (2006). Si tu m'aimes, guéris-moi : Études d'ethnologie des affects en Kabylie. In *Si tu m'aimes, guéris-moi : Études d'ethnologie des affects en Kabylie*. Éditions de la Maison des sciences de l'homme. <https://books.openedition.org/editionsmsh/9310>
- Zerari, H. (2006). *Femmes du Maroc. Entre hier et aujourd'hui : Quels changements ?* <https://doi.org/10.3406/rint.2006.1908>

