

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

Les dessous des djellabas : les espaces publics et les
inégalités de genre comme microcosme de la société
marocaine

Auteure : Emeline Verhelst
Promoteur : Vincent Legrand
Lectrice : Alena Sander
Année académique : 2019-2020

Les dessous des djellabas : les espaces
publics et les inégalités de genre comme
microcosme de la société marocaine

Mémoire SPED2MS/DV

Auteure : Emeline Verhelst

Promoteur : Vincent Legrand

Lectrice : Alena Sander

Juin 2020

« Je déclare sur l'honneur que ce mémoire a été écrit de ma plume, sans avoir sollicité d'aide extérieure illicite, qu'il n'est pas la reprise d'un travail présenté dans une autre institution pour évaluation, et qu'il n'a jamais été publié, 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 étudiant(e)s en matière d'emprunts, de citations et d'exploitation de sources diverses et savoir que le plagiat constitue une faute grave. »

Je tiens à remercier toutes les personnes qui m'ont aidée à la réalisation de ce mémoire.
Je souhaite témoigner ma gratitude envers mon promoteur Vincent Legrand qui m'a encadrée, orientée, conseillée et aidée.

Je remercie également Louis et ma maman Isabelle pour leurs relectures attentives.

Table des matières

Introduction	5
Chapitre 1 : Préambule.....	7
1.1. Méthodologie.....	7
1.2. Définitions	9
1.2.1. L'espace public selon Habermas.....	9
1.2.2. Les espaces publics	11
1.2.3. La ville	12
1.2.4. La géographie sociale.....	14
1.3. L'influence de l'identité	15
Chapitre 2 : L'espace public marocain.....	17
2.1. Définition de l'espace public.....	18
2.2. La ségrégation socio-spatiale	20
2.3. Définition du quartier marocain	22
2.3.1. L'appropriation du quartier populaire par les femmes	23
2.3.2. Le quartier de Salmia II	23
2.3.3. L'espace limitrophe	24
Chapitre 3 : L'espace privé marocain	27
3.1. Définition et conception de l'espace privé	27
3.2. La horma.....	28
3.2.1. Les codes de conduite et d'honneur.....	29
3.2.2. Le harem familial.....	29
Chapitre 4 : L'honneur, les frontières et l'espace public	31
4.1. La rue, territoire masculin	31
4.1.1. L'intériorisation des normes	31
4.1.2. La protection de la horma	32
4.1.3. L'auto-censure : l'exemple des cafés.....	33
4.2. Les femmes garantes de l'ordre social	33
4.2.1. La mise en place des frontières.....	34
4.2.2. Distinctions socio-économiques	34
4.3. Le contrôle social	36
4.3.1. La hiérarchisation spatiale	37
4.3.2. La modulation des codes sociaux	38
4.3.3. La violence et l'espace public.....	41

Chapitre 5 : La division sexuelle du travail	46
5.1. Le patriarcat.....	46
5.2. La division du travail : un frein à la mobilité	47
5.3. Le rôle social de la femme.....	48
5.3.1. Le corps de la femme.....	49
5.4. Le rôle social de l'homme	51
5.5. Les conséquences de la division du travail sur l'organisation socio-spatiale .	51
Chapitre 6 : L'Islam et le patriarcat	53
6.1. La culture musulmane	53
6.2. Interprétation misogyne.....	55
6.3. Le féminisme islamique	56
Conclusion	59

Introduction

Dans les rues des quartiers de Casablanca s'entremêlent tous les jours des fils à linges, sur lesquels pendent des vêtements de toutes sortes. Seulement, un passant attentif peut observer qu'aucun sous-vêtement féminin ne pend jamais à ces cordes tendues. De même, les femmes casablancaises sont presque invisibles dans les rues de la ville. Tout ce qui est lié à la femme de près ou de loin est dissimulé dans les espaces publics. Pourtant, dans les représentations collectives qui nous sont familières, les espaces publics correspondent à un ensemble de lieux ouverts à tous et toutes sans restriction d'accès, tels que les parcs, les jardins, les rues, les allées, etc. Il pourrait ainsi paraître évident que ces espaces accueillent un public varié composé à la fois d'hommes et de femmes.

Mais il suffit de marcher dans les rues de Casablanca pour se rendre compte que ces représentations des espaces publics ne sont pas univoques, et qu'elles ne s'y retrouvent pas, ni, plus largement, dans la société marocaine. En effet, la plupart des espaces publics casablançais sont fréquentés en majorité par des hommes. Ce constat est interpellant. Où sont les femmes ? Quels sont les facteurs influençant cette organisation de l'espace ? Pourquoi les femmes y sont-elles invisibles ?

Durant un mois et demi, j'ai résidé à Casablanca, plus précisément dans le quartier de Salmia II, afin d'étudier ces espaces. D'une rue à l'autre, la population varie. Dans les quartiers populaires, les citadins sont vêtus d'habits traditionnels. Dans les espaces du centre-ville, les cheveux se montrent plus apparents et les femmes sont plus visibles.

Ainsi, face à ces observations, j'ai décidé d'étudier tout particulièrement la place de la femme dans ces espaces. Au fur et à mesure, j'ai remarqué que la femme, bien que présente dans ces espaces, est constamment en mouvement et ne s'approprie pas les lieux comme le font les hommes. La mobilité des femmes semble cantonnée au foyer et aux alentours de celui-ci. Leur place dans la ville paraît sans cesse attachée à leur rôle (socialement construit) de mère, de femme et de sœur.

Le but de ce travail est de répondre à la question suivante : *de quelles manières la place de la femme dans le quartier de Salmia II à Casablanca, à la lumière de la*

dichotomie entre espaces publics et espaces privés, manifeste-elle son rôle dans la société marocaine ?

Dans le **premier chapitre**, nous nous consacrons à la méthodologie utilisée afin de réaliser ce travail, puis nous approfondissons les termes et les concepts relatifs à cette étude. Dans le **chapitre deux**, nous tentons de définir les espaces publics casablancais, et plus particulièrement ceux du quartier de Salmia II. Les quartiers possèdent des caractéristiques importantes qui doivent être prises en compte dans l'étude des espaces publics, car ceux-ci fonctionnent selon leurs propres règles. Le **chapitre trois** traite des espaces privés, qui sont eux aussi définis et analysés. Nous tâchons dans cette partie de comprendre les règles de conduites liées à ces espaces. Nous analysons notamment l'honneur qui est attaché à ces lieux et nous établissons un parallélisme entre les espaces privés et le harem familial. Après avoir défini les différents espaces présents à Casablanca, nous nous appliquons dans le **quatrième chapitre** à saisir l'influence de l'ordre et du contrôle social dans l'organisation socio-spatiale de la ville. Au **chapitre cinq**, le patriarcat et la division sexuelle des tâches ménagères sont envisagés comme des causes relatives à la conception genrée des espaces. Dans le **dernier chapitre**, nous nous interrogeons sur l'influence de la religion sur l'organisation socio-spatiale de la ville.

Chapitre 1 : Préambule

1.1. Méthodologie

Afin de réaliser ce travail, j'ai choisi de séjourner au Maroc. En effet, il me semblait important de me rendre sur place pour comprendre la réalité du terrain mais également pour récolter des données. Comme l'écrit Olivier de Sardan (2009), *le terrain est le lieu central de production de données*.

J'ai ainsi réalisé un terrain anthropologique d'une durée d'un mois et demi à Casablanca, la capitale économique du Maroc. Durant cette période, j'ai séjourné dans une famille d'accueil, en immersion culturelle. En parallèle, j'ai donné des cours de soutien en langue française dans un centre de protection de la petite enfance en tant que bénévole dans le quartier de Ben M'sik.

Ma famille d'accueil était composée de deux enfants âgés de huit mois et de trois ans, ainsi que des deux parents. Rachid, mon père d'accueil, est avocat de profession. Imane, la mère, travaille huit heures par semaine en tant que professeure d'histoire et de géographie dans un collège public. Ils habitent un petit appartement composé de trois pièces dans le quartier populaire de Salmia II, en périphérie de Casablanca. L'appartement est modeste : les parents et les enfants dorment dans la même chambre, le salon fait office de salle à manger et de chambre d'amis, et le hall a été transformé en cuisine.

Durant ce mois à Casablanca, j'ai eu l'occasion de faire de l'observation participante, et donc d'observer de l'intérieur la vie quotidienne d'un foyer marocain. Comme le dit Olivier de Sardan (2009), l'immersion permet au chercheur de produire des données. En ce qui me concerne, j'ai collecté de nombreuses données observationnelles qui m'ont permis de croiser mes sources et de donner de la consistance à ma revue de littérature. Néanmoins comme le souligne l'auteur, il faut prendre en compte que les observations ne sont jamais complètement « pures », elles sont orientées par la thématique de recherche du chercheur et par son ancrage culturel.

Participer à la vie quotidienne de cette famille m'a permis d'être immergée dans des relations sociales au Maroc et d'être en constante interaction. De cette manière, j'ai également pu réaliser des entretiens informels avec ma mère d'accueil. Lors de ces interactions, Imane se dévoilait beaucoup et donnait son avis sur la condition des femmes au Maroc.

J'ai également réalisé trois entretiens individuels plus formalisés. Le premier s'est déroulé avec Mme Rajaa Nadifi, spécialiste en études de genre et professeure à la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de l'université Hassan II à Casablanca. Cet entretien m'a permis d'obtenir un avis expert sur la thématique de mon mémoire. Pour mon deuxième entretien, j'ai interviewé Fatima, une étudiante du Master en études de genre à l'Université Hassan II et professeure en école préparatoire à Casablanca. Fatima m'a parlé de la question du corps de la femme dans les textes coraniques, ce qui m'a permis d'en apprendre plus sur ce sujet précis. Le troisième et dernier entretien s'est déroulé avec le mari de Fatima, même s'il n'était pas initialement prévu, il m'a permis de prendre en compte l'avis des hommes sur la question et comprendre la conception qu'ils ont de l'espace public.

Malheureusement, je n'ai pas pu réaliser plus d'entretiens. En effet, il a été assez difficile pour moi d'établir des contacts sur place. Je me suis confrontée aux difficultés du terrain notamment, étant sous la « tutelle » de ma famille, je n'étais que rarement libre dans mes déplacements. La durée de mon terrain a par ailleurs été raccourcie par la survenue de la crise du coronavirus précipitant mon retour en Belgique.

Mes données et mes observations ayant été récoltées dans des contextes précis et particuliers, j'ai décidé de baser principalement la rédaction de mon mémoire sur ma revue de la littérature et d'appuyer ces travaux par des données d'observation de mon terrain.

J'ai également utilisé tout au long de ce travail une enquête de l'ONU Femmes publiée en 2016 dans la région de Rabat-Salé-Kénitra. Celle-ci a pour thématique les masculinités et l'égalité des sexes. Cette enquête croise à la fois des données qualitatives et des données quantitatives récoltées auprès de 2400 hommes et femmes âgés de 18 à 59 ans. Les données quantitatives de cette étude ont permis d'éclairer certaines de mes observations et d'illustrer certains de mes propos. Ainsi, au cours de ce travail, plusieurs sources seront utilisées et entrecroisées.

1.2. Définitions

Avant de rentrer dans le vif du sujet, il me paraît important de comprendre, situer et définir les grands concepts qui seront mobilisés dans ce travail. Ainsi je tâcherai dans un premier temps de définir l'espace public, mais aussi les espaces publics, la ville et la géographie sociale.

1.2.1. L'espace public selon Habermas

Inspiré par Kant, Jürgen Habermas est l'un des précepteurs de l'utilisation du concept d'espace public. En 1962, il publie sa thèse intitulée *L'espace public : archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise* (1962).

Dans son travail, Habermas revient sur le Siècle des Lumières et se concentre sur le concept de raison communicationnelle. Durant cette période, beaucoup de lieux ont émergé dans la société bourgeoise. Ils s'agissaient de salons de littérature permettant un échange d'idées et de savoirs et où les gens pouvaient entreprendre un dialogue libre et public. L'accent était mis sur l'échange et la communication. Ces lieux ont été définis par Habermas comme relevant de l'espace public. Ainsi l'espace public se définit d'après l'auteur comme l'entrecroisement de regards où la raison se forme avec l'échange d'autrui. Cet espace public *correspond à un ensemble de personnes privées se rassemblant afin de discuter d'intérêts communs* (Lits, 2014).

Pour Habermas, l'espace public est créé à la suite d'un agir communicationnel, c'est-à-dire qu'il y a une réelle volonté de la part des individus de s'associer et de se mettre ensemble. Il fait l'hypothèse qu'il est indispensable pour les individus de communiquer afin d'agir avec les autres et de les comprendre. C'est de cet agir qu'émanerait l'espace public (Berger, 2019). Habermas présuppose que les individus ont une volonté de s'associer et de se mettre ensemble.

Mais durant le XIX^{ème} et le XX^{ème} siècle, nous assistons à une dégradation de l'espace public gouvernée par la raison, car l'opinion publique est de plus en plus mise en scène et orientée en faveur d'intérêts privés. En effet, suite à l'apparition des médias de masse, l'opinion publique est de plus en plus manipulée. Les échanges ne sont plus purs et n'émanent plus de l'avis personnel des gens : ils sont influencés. Le développement d'une industrie de la culture de masse a rendu les gens de plus en plus

dociles et les consommateurs acritiques, ce qui a mis fin à l'espace public (Berger, 2019). De plus, avec l'apparition des médias, l'opinion publique s'informe de plus en plus et une transformation des structures sociales de la sphère publique se manifeste par un élargissement du public. Cet élargissement entraîne ensuite l'apparition d'un nouveau public qui se diffère du public bourgeois. Des divergences naissent à cause de l'incompatibilité de certains intérêts. L'accroissement du public est présenté par Habermas (1962) comme le premier symptôme du déclin de la sphère publique.

Face à ce déclin se créent des lieux où, malgré la présence des autres, les individus restent majoritairement solitaires et ne communiquent plus entre eux. Pour Habermas, la sphère publique a donc décliné au lieu de s'agrandir et de s'approfondir. Car même si « l'espace public originel » n'était pas un existant réel, étant donné qu'il ne représentait pas tous les idéaux de la démocratie, il s'inscrivait dans des pratiques qui méritaient d'être poursuivies. En effet, beaucoup de personnes assistant à ces échanges appartenaient à la Haute Classe. Il est donc difficile d'affirmer que cet espace public est l'expression d'un intérêt général partagé par tous à la suite d'un échange. L'espace public, tel que conçu par Habermas, est un instrument politique au moyen duquel la bourgeoisie montante cherche à mettre fin à la domination d'un Etat absolutiste (Serghini & Matuszak, 2009). Néanmoins, la conception de cet espace public avait pour avantage de permettre à des personnes de se positionner et d'échanger face à des sujets politiques.

A la suite de ces transformations et face à l'influence du champ de la culture sur l'espace, un nouvel espace médiatique est né, ne correspondant plus au modèle originel proposé par Habermas. De plus, ces nouveaux espaces générés par le développement des réseaux sociaux sont encore loin d'être utilisés comme des outils démocratiques (Marc Lits, 2014).

Finalement, en analysant son étude, il semble qu'Habermas a développé une théorie complète de l'espace public sans aborder la notion d'espace. Il évoque, comme le décrit Thierry Paquot (2009), le lieu du débat, un endroit où il est possible de confronter des opinions privées mais où coexistent également une pratique démocratique, une circulation des idées et une forme de communication. C'est le domaine de la controverse démocratique, dont l'enjeu est l'élaboration d'un accord fondé sur un usage libre et public de la raison. Ainsi, la dimension spatio-temporelle

n'apparaît pas dans cette définition. Par contre, il est possible de mettre en avant le concept des espaces publics qui, d'un autre côté, développe cette notion de l'espace.

1.2.2. Les espaces publics

L'urbain est composé de trois éléments qui sont le réseau viaire, le parcellaire (les surfaces élémentaires de terrain) et le bâti. Les espaces publics quant à eux, englobent tout le réseau viaire, c'est-à-dire l'ensemble du *réseau formé par toutes les voies de circulation qui desservent la ville, des plus importantes aux plus modestes en passant par tous les types de rues*¹. Le concept d'espaces publics désigne des endroits accessibles à tous et gratuits pour tous.

Malgré les différences qui distinguent l'espace public tel que conçu par Habermas et les espaces publics tels que nous les connaissons, il est nécessaire de les lier. En effet, les deux perspectives mettent en avant une idée de relation, de circulation, de mouvement. Ils ont pour point commun le fait de partager une caractéristique communicationnelle.

La communication peut être entendue de manière générale comme un quelconque échange de signes, peut-être même comme un déplacement, un transport réel ou symbolique. Elle permet de faciliter les échanges qui sont indispensables au commerce. Il est nécessaire d'avoir des voies de communication pour le déplacement, tout comme la transmission de messages nécessite des émetteurs. Les espaces publics sont les réceptacles de la communication, ils permettent aux gens de remplir une fonction essentielle de la vie collective, à savoir communiquer. C'est dans ces espaces que les gens se rencontrent, discutent et se saluent. Les individus sont confrontés les uns aux autres. Ainsi dans les espaces publics se côtoient, l'échange et la rencontre qui unissent l'espace public communicationnel et l'espace public circulationnel. D'après le sociologue Isaac Joseph (1995) :

L'expérience ordinaire d'un espace public nous oblige en effet à ne pas dissocier espace de circulation et espace de communication. [...]. Les gestionnaires, qu'ils aient pour mission d'accueillir, d'assister, de contrôler ou d'interpeller, savent que la qualité d'accessibilité d'un espace public est liée à la lisibilité de son « mode d'emploi », tout comme elle est liée à la compétence communicative des

¹ <http://geoconfluences.ens-lyon.fr/glossaire/reseau-viaire>, consulté le 15 janvier.

agents tenus de le justifier, c'est-à-dire de rendre compte publiquement d'un espace et des prestations qu'il offre.

De plus en plus, au vu de la globalisation croissante, la ville, parallèlement à la démocratie, tend à être de moins en moins délimitée et de plus en plus floue. Comme le décrit Thierry Paquot (2009), nous assistons à un déboîtement du temps et de l'espace qui tend à s'intensifier. Par exemple, les nouvelles technologies de l'information participent à diviser le temps de l'espace. Nous sommes de plus en plus dans une société de l'instantanéité qui dénature l'espace public en le remodelant artificiellement. Une dissociation de l'espace originel a lieu, pour en créer un double (Paquot, 2009). Dans notre ère et au vu des moyens de communication, nous pouvons parler immédiatement avec quelqu'un qui se trouve à l'autre bout du monde. Comme le définissent Pumain, Bretagnolle et Degorge-Lavagne (1999), l'espace se définit de moins en moins via les concepts d'espace-temps, mais de plus en plus par *les possibilités offertes aux interactions sociales*. Pour Poumain, : *tout se passe comme si les distances physiques entre les lieux se réduisaient au cours du temps, comme si les lieux se rapprochaient et convergeaient les uns vers les autres* (Pumain et al., 1992).

L'espace public, tout comme les espaces publics, sont donc en profonde mutation. Il me paraît ainsi plus qu'intéressant de se questionner sur les relations que les individus entretiennent avec ceux-ci.

1.2.3. La ville

Dans ce travail, il s'agira d'étudier la ville non pas comme une composition de territoires mais comme une entité. La ville doit être vue comme le point de rencontre entre des dimensions locales et des logiques globales (Stébé & Marchal, 2010). Il faut la considérer à la fois pour sa dimension matérielle, c'est-à-dire son espace, son territoire, mais il faut aussi l'étudier comme le réceptacle de la vie collective. Donc, elle est à la fois statique et en mouvement (Stébé & Marchal, 2010).

Comme le disait Simmel, *l'espace urbain est un milieu de ressources et d'interactions vitales pour les groupes qui l'occupent* (Di Méo, 2014). La ville est un espace géographique, souvent définie comme *un support des activités humaines*, ces activités ayant pour conséquence de différencier et de polariser divers lieux. Il ne faut pas non plus négliger les représentations mentales que les personnes ont de la ville, car elles peuvent modifier les structures et les perspectives urbaines. La ville, bien que

matérielle, renvoie à des phénomènes de représentations et est perçue et représentée différemment par chaque individu. Il est donc nécessaire de s'intéresser également aux vécus et aux relations que les personnes entretiennent avec les lieux (Di Méo, 2014).

La ville mélange différentes dimensions : institutionnelle, sociale, matérielle, affective et symbolique. Le défi de ce travail est donc de considérer la ville dans son ensemble et de ne pas la réduire à l'une de ces dimensions. Pour ce faire, j'étudierai non seulement les relations que les personnes tissent entre elles sur un même territoire, mais aussi les rapports spatiaux que ces personnes tissent avec l'espace (Joseph, 2003).

1.2.3.1. La ville productrice d'une nouvelle culture

Une ville est le produit et l'expression d'une culture, et elle peut elle-même être un moule culturel. Elle peut ainsi produire une culture, voire une sous-culture. Les conditions urbaines influencent nos manières de vivre, d'habiter et de travailler. Georges Simmel (1903) est le premier à démontrer que la ville engendre un sentiment d'individualisation et de désocialisation des individus, en séparant l'individu de son milieu affectif de socialisation primaire. Simmel oppose la société rurale fondée sur une solidarité organique et reposant sur un sentiment d'appartenance commun, à une société urbaine caractérisée par les compromis et la coordination des intérêts rationnels dictés par le droit (Fijalkow, 2002). La ville est donc symbole de la modernité car elle s'oppose d'une certaine manière à la sphère traditionnelle, au milieu rural. C'est un lieu de développement où se trouvent généralement les pôles économiques et politiques. Elle est un espace d'émancipation, mais aussi un complexe social et culturel (Monqid, 2014).

1.2.3.2. Emergence de nouveaux rapports sociaux

Grâce aux apports de l'Ecole de Chicago, il a été démontré que la ville a engendré la création de nouveaux rapports sociaux. Elle a permis aux citoyens de s'individualiser suite à l'émancipation du contrôle social, à la division du travail permettant à l'individu de prendre ses distances avec les normes de son milieu social et grâce à un desserrement des liens sociaux. De plus, au vu de la taille du tissu urbain, la ville permet l'anonymat ce qui permet une individualisation de l'homme (Monqid 2014).

Les écrits de l'Ecole de Chicago ont également permis de montrer l'importance de la prise en compte de l'espace urbain comme un élément fondateur et constitutif des communautés. Certains groupes s'approprient des lieux et ont des besoins urbains. La

ville a donc son importance en tant que produit social (Fijalkow, 2002). En tant que construction sociale, elle est également un observatoire des pratiques sociales, culturelles et spatiales des individus.

1.2.4. La géographie sociale

Ce travail s'inscrit dans le domaine de la géographie sociale correspondant à l'étude des explications géographiques à caractère sociale. Ce champ de recherches s'intéresse à l'espace comme une combinaison d'éléments actifs en interaction permanente et complexe, étudiant ainsi les sociétés dans leurs particularités géographiques. Ces combinaisons géographiques fabriquent l'espace social, ce sont des productions matérielles mais qui sont imprégnées de significations et de représentations. Ainsi, ces espaces s'inscrivent dans les imaginaires des personnes qui agissent en fonction de ceux-ci. Les lieux sont indispensables à étudier pour comprendre la société humaine (Di Méo, 2014).

La géographie sociale doit s'intéresser à la fois aux rapports sociaux et aux rapports spatiaux. Les rapports sociaux constituent l'ensemble des relations qu'un individu entretient avec autrui, ils sont de formes variées. *Ils naissent et se développent dans le cadre de la production, du travail et de la parenté* (Di Méo, 2014). Les rapports spatiaux, quant à eux, s'intéressent à la relation que les individus entretiennent avec les espaces géographiques. Ces rapports peuvent être de plusieurs ordres : fonctionnels, économiques, juridiques, politiques, et certains relèvent de l'affect et de la culture, voire parfois de l'idéologie (par exemple les lieux de La Mecque ou de Lourdes sont considérés comme des lieux saints). Il est donc nécessaire de prendre en compte à la fois la société et l'espace (Di Méo, 2014).

1.2.4.1. *L'approche géographique genrée*

Dans ce travail, nous allons procéder selon une approche genrée bicatégorielle. Parler de genre permet de prendre en compte les rapports sociaux de sexe et étudier l'ensemble des rapports de domination qu'ils soient liés à l'identité sexuelle, à l'âge, au statut économique etc., vécus comme des différences incorporées (Raibaut, 2016). Je suis consciente que le concept de genre englobe d'autres catégories notamment toute la communauté LGTBQ+ mais pour des raisons de facilité, j'ai décidé de me concentrer uniquement sur les catégories hommes-femmes. De plus, étant donné que les personnes LGTBQ+ sont punies par la loi au Maroc et que le sujet est tabou dans cette société, il m'était difficile de recueillir des informations à ce sujet. Pour ces

raisons, j'ai décidé de « bicatégoriser » les humains selon les classes des hommes et des femmes.

Ainsi, nous allons nous questionner dans ce travail sur le vécu des femmes dans les espaces de la ville. Comment sont leurs pratiques quotidiennes et quelles sont les représentations qu'elles ont de la ville ? Cependant, il est également important de comprendre comment les femmes ont accès à la ville, car comme dit plus haut la ville est le symbole de la modernité. Vivre en ville permet aux individus l'accès à un salaire et à l'éducation : c'est un lieu d'émancipation. L'espace urbain a un effet libérateur (Monqid, 2014). La mobilité des femmes dans la ville est sans conteste une approche importante à prendre en compte. Nous pouvons citer Virginia Woolf (1929) qui soutient que l'autonomie de la femme s'acquiert entre autres par la possession d'un espace propre (Diremberger & Schmoll, 2014).

Lorsque nous analysons la ville, nous remarquons une différenciation sexuée de l'utilisation de l'espace public : hommes et femmes ne fréquentent pas les mêmes endroits, les mêmes lieux, ils ont une appropriation différenciée de l'espace public. La ville s'offre de manière inégale selon les sexes, et surtout elle reproduit les inégalités. Etant donné que la ville est un miroir de nos pratiques culturelles et spatiales, il ne fait nul doute que cette inégalité d'utilisation de l'espace public doit être traitée (Monqid, 2014).

Les femmes sont dominées par les hommes dans les espaces publics, et ces dominations entretiennent des inégalités hommes-femmes. Comme le soulignent de nombreuses enquêtes (Guy Di Méo, 2014 ; Monqid, 2014) sur les expériences féminines de la ville, les femmes se sentent exclues de l'espace public. Les femmes privilégient des pratiques de sociabilisation et de consommation centrées sur le quartier, tandis que les hommes ont tendance à recourir à des pratiques masculines plus étendues (Lécuyer, 2019). Au vu de ces faits, il semble important de se questionner sur les raisons de ces pratiques différenciées.

1.3. L'influence de l'identité

L'identité est une construction permanente, bien qu'inconsciente. Elle permet à l'individu de se sentir appartenir à un ou plusieurs groupes sociaux. L'identité peut ainsi être partagée au niveau de groupe et se caractérise par le partage de valeurs en commun, d'enjeux, d'objectifs, etc. Elle peut également se manifester par

l'appropriation d'un même territoire. Ainsi, l'identité sociale peut engendrer des comportements semblables auprès des individus qui la partagent. Mais elle permet également aux acteurs sociaux de produire du sens dans leur environnement (Di Méo, 2008).

Dans une ère de plus en plus globalisée, les individus sont confrontés à des sociétés de masse et à des contextes urbains. Cette confrontation pousse les individus à affirmer leur identité de soi et/ou leur identité de groupe d'appartenance. Les lieux et les territoires sont également des supports pour ces identités individuelles et collectives. Il est donc important de prendre en compte le lien qui unit les identités et la dimension spatiale (Di Méo, 2008).

L'identité individuelle est marquée par le corps, et ce même corps est un espace car il se définit toujours dans des positions spatialisées et en situation. De plus, le corps est toujours dans un contexte, un environnement qui influence sa posture. L'espace et le corps se réfèrent ainsi aux mêmes règles sociales et aux mêmes lieux normés. L'individu étant influencé par les contextes spatiaux qui l'entourent, son propre corps les inscrit dans son système identitaire. Il y a donc une identification de certains groupes à un territoire délimité (Di Méo, 2008).

L'identité de genre, entendue comme *qualifiant de manière générique un groupement catégoriel donnant lieu à une manière particulière de se comporter*, influence ainsi les liens qu'entretiennent les individus vis-à-vis de l'espace public (Di Méo, 2014). Tous les espaces sont imprégnés par ce genre, néanmoins il est important de mettre en avant les différenciations qui peuvent avoir lieu.

Chapitre 2 : L'espace public marocain

Comme évoqué plus haut, j'ai décidé d'étudier l'espace marocain selon l'opposition féminin-masculin qui, comme l'indique Di Méo (2012), permet *de fournir le schème structurel d'innombrables grilles d'interprétation du monde social et géographique*. Je me suis donc intéressée aux différenciations de l'espace géographique selon les genres, en réalisant une analyse spatiale sous le prisme « genre-sexe-espace ».

Suite à mes analyses genrées de l'espace public marocain, il m'a semblé important de distinguer l'espace privé de l'espace public. Mes observations rejoignent celles de différents chercheurs (Di Méo, Monqid, Navez-Bouchanine), qui ont démontré que l'espace privé est un espace essentiellement « féminin », alors que l'espace public semble approprié en majorité par des hommes. Di Méo (2012) souligne que l'opposition entre espace privé et public provoque des rapports sociaux différents entre les genres. D'après lui, l'espace privé est caractérisé par la logique du don dans les échanges interpersonnels et familiaux, tandis que c'est la logique marchande qui gouverne l'espace public.

Selon Paquot (2009), la dichotomie privé-public reflète les clivages hommes-femmes dans la société marocaine. Mon observation de l'espace marocain va dans ce sens : il est le miroir du fonctionnement de la société. Le Maroc, et plus particulièrement le quartier de Salmia II, m'est apparu comme composé de deux mondes : celui des hommes et celui des femmes. Le monde des hommes se cristallise dans l'espace public tandis que celui des femmes est situé dans l'espace privé.

Malgré mon choix de faire la distinction entre l'espace privé et l'espace public marocain, je suis consciente, comme le souligne Arrif (1997), *que les catégories de l'espace privé et de l'espace public sont de plusieurs ordres de réalités et de significations à la fois sociales, territoriales et symboliques*. Je me rends bien compte que ces deux catégories ne sont pas des réalités absolues et que ce sont des constructions historiques et sociales qui peuvent évoluer dans le temps. C'est pour cette raison qu'il me semble important de justifier mon angle d'approche.

2.1. Définition de l'espace public

Dans son article de 1992, Françoise Navez-Bouchanine s'interroge : « Existe-il des espaces publics dans les villes marocaines ? ». D'après elle, l'espace public ne doit pas se penser comme opposé à l'espace privé, mais il doit être vu comme des lieux qui sont appropriés et utilisés par une multitude de personnes (Navez-Bouchanine, 1992). L'auteure conclut que peu d'espaces au Maroc peuvent être caractérisés comme publics à la suite de cette définition.

Mes observations confirment cette conclusion. En effet, peu de lieux sont appropriés par les populations casablancaises. Nous observons très peu d'espaces verts ou de places disposant de bancs, par exemple. Comme le souligne un article publié en octobre 2018 dans le magazine *L'Economiste*, le ratio d'espaces verts à Casablanca est de moins d'un mètre carré par habitant, alors que la norme internationale est de 10 à 12 mètres carrés par habitant². Il n'y a également que peu de terrains de football ou de plaines de jeux pour les enfants. De plus, l'espace public est envahi un peu partout par les terrasses des cafés : de nombreux commerces étendent illégalement leurs locaux sur les trottoirs déjà étroits, et même sur la rue. Une vaste opération menée par les autorités locales de la ville a d'ailleurs pris place à Casablanca en décembre 2019 afin de libérer les rues et les trottoirs de cette mainmise des terrasses. Cette occupation illégale des rues entrave l'appropriation des espaces par les piétons. Des constructions non-autorisées par les lois en vigueur ont été démolies pour libérer l'espace et des avertissements ont également été distribués aux commerçants incriminés. Malgré cette vaste opération, beaucoup reste à faire, notamment dans les quartiers périphériques³.

Thierry Paquot (2009) rejoint la conception de Navez-Bouchanine : pour lui, le concept d'« espace public » n'existe pas dans le monde arabe. Néanmoins, contrairement à Navez-Bouchanine, Paquot considère que ce concept peut être défini par la négative, en opposition à l'espace privé. La dichotomie privé-public est très importante pour analyser l'espace marocain. Le privé est primordial dans cette société et est représenté par la maison. Celle-ci est inviolable et constitue une question d'honneur pour les « propriétaires ». L'honneur s'étend dans cet espace intime mais également aux périmètres autour de celui-ci. Il est appelé *horma* dans la langue arabe. Ce mot a plusieurs significations : en plus de signifier « l'espace intime », il renvoie

² <https://leconomiste.com/article/1028408-la-segregation-verte-casablanca>

³ <https://www.actu-maroc.com/la-liberation-de-lespace-public-a-casablanca-se-poursuit/>

également au respect de la femme et à un endroit privé pour les femmes, inaccessible aux hommes. La maison est vue comme sacrée, ainsi que ses alentours. Le quartier, quant à lui, se conçoit comme un emboîtement des *horma* qui forme les contours des maisons. Ainsi, le quartier est lui aussi associé à la sphère de l'intime ; le quartier est, en quelque sorte, une ville dans la ville (Paquot, 2009).

L'auteure Nassima Dris (2004) fait également référence à la notion de *horma* pour comprendre le sens des espaces publics dans les sociétés maghrébines. Elle définit cette notion comme un *espace tampon entre les espaces publics de la centralité et les espaces domestiques*. La *horma* est liée à la proximité spatiale et rejoint la définition de Thierry Paquot, car elle donne une dimension sacrée au voisinage. Dans la *horma*, les individus doivent adopter des comportements spécifiques en lien avec le code de l'honneur présent dans cet espace. La *horma* est donc un espace protégé, mais elle est aussi un espace contrôlé où les attitudes doivent correspondre au caractère sacré que revêt ce lieu (Dris, 2004). A la différence de Paquot, cette définition de la *horma* s'applique d'avantage au quartier tout entier qu'à l'espace domestique restreint.

Finalement, Thierry Paquot définit les espaces publics comme des lieux fréquentés par des populations diversifiées, capables d'accueillir des groupes mixtes ou non-mixtes, et où les membres se rendent régulièrement sans pour autant s'approprier les espaces. Selon Navez-Bouchanine (1992), les espaces publics sont des territoires caractérisés par une accessibilité souple et fluide, qui regroupent des individus formant un paysage variable sous différents aspects (social, économique, culturel etc.). Nassima Dris rejoint ces définitions : pour elle, l'espace public existe uniquement s'il est ouvert à tous et s'il permet des libertés de mouvement, de déplacement et d'action des « passants ». Bien qu'elle se rapproche des définitions des auteurs retranscrites ci-dessous, Driss met en avant la polysémie de la notion d'espace public au Maghreb. Elle dénombre différents lieux où le mode d'usage et d'appropriation sont variés. L'espace public uniforme n'existe pas au Maroc, comme le souligne Dris (2004) :

Il n'y a pas un « dehors » exclusif et homogène mais des « dehors » dont il faut saisir les articulations et les sens. On distingue ainsi plusieurs niveaux de dehors déterminés par la distance qui les sépare du dedans, donc par une position plus ou moins éloignée de l'espace domestique. Ces différents

« dehors » indiquent des seuils et une accessibilité liée au degré d'anonymat dont l'espace public est garant.

Face à ces définitions de l'espace public, conçu comme opposé à l'espace privé, un parallélisme entre le sacré et le profane peut être établi. En effet, nous remarquons que tout ce qui relève du privé se rapproche du sacré et que tout ce qui est public et accessible à des gens divers est de l'ordre du profane. Il est à noter que la femme est considérée comme sacrée dans la culture musulmane. Comme l'explique Thierry Paquot (2009), la maison ainsi que la femme possèdent un caractère inviolable. Elles représentent une question d'honneur pour le maître des lieux, pour le mari et le propriétaire qui sont indissociables. Les notions de "profane", "sacré" et "*horma*" seront approfondies dans la section 3.1.1. où nous détaillerons la notion de l'espace privé.

2.2. La ségrégation socio-spatiale

D'après l'auteur Mustapha Chouiki (1997), il existe à Casablanca à la fois une ségrégation sociale et une ségrégation spatiale : les deux sont intrinsèquement liées. Le quartier peut ainsi être considéré comme le miroir de la double ségrégation vue comme l'une des caractéristiques de l'urbanisation. Cette ségrégation permet également de penser l'espace casablançais et les problèmes sociaux qui lui sont liés.

Cette ségrégation sociale et spatiale tient son origine du protectorat français (1912-1956). Durant cette période, les Européens n'ont pas voulu cohabiter avec les Marocains. Cela a eu pour conséquence une séparation entre les deux civilisations. De nouveaux quartiers réservés aux Marocains furent créés. L'organisation de Casablanca témoigne de la volonté des Européens et de l'ordre qu'ils ont établi. De plus, selon Chouiki, cette organisation doit être mise en parallèle avec l'introduction du système capitaliste. Comme il le souligne, *l'espace requiert une position de choix dans les rapports sociaux. [...] Il devient objet d'un jeu subtil de transfert des luttes du champ social au champ économique* (Chouiki, 1997).

Il est à remarquer que les mouvements d'échange spatiaux sont eux aussi marqués par une hiérarchie sociale, étant donné que les positions spatiales font écho aux positions sociales. En effet, toujours selon Chouiki, les positions sociales des individus étant marquées par leurs positions sur le marché de l'emploi, l'espace social

est donc le produit du marché. A la suite de l'époque coloniale, la ville est marquée par une ségrégation des échanges économiques. Certains quartiers sont caractérisés par un pôle économique tandis que d'autres quartiers sont complètement exclus du marché formel, bien qu'ils connaissent une économie informelle. *Une séparation entre l'accès à une économie formelle et une économie informelle peut donc se marquer dans les différents quartiers* (Chouiki, 1997). Le marché impacte également les conditions au logement, en influençant l'octroi de prêts bancaires (Chouiki, 1997).

Le marché est l'élément le plus important à prendre en compte lorsqu'on parle de la ségrégation à Casablanca. C'est lui qui influence les rapports de force, les rapports sociaux, les rapports économiques et les rapports de pouvoir. Ce sont tous ces rapports qui influencent la séparation entre les différentes couches sociales (Chouiki, 1997).

Ainsi, toutes ces observations montrent que les ségrégations spatiales tirent leur origine de l'organisation sociétale. L'espace est le reflet du fonctionnement de la société et de son histoire. Le fait d'avoir privilégié les Européens et leurs quartiers a donné lieu à une concentration des politiques publiques sur certains espaces, en délaissant d'autres. Ce fonctionnement s'est par la suite de la libération perpétué, certains quartiers ont continué à prospérer au détriment d'autres (Chouiki, 1997).

Pour ce qui est de mes observations, actes et faits que j'ai pu recenser durant mon terrain, elles portent sur le quartier, et non pas sur le fonctionnement global de la ville de Casablanca et encore moins sur le fonctionnement du système marocain. La ville de Casablanca a une organisation socio-spatiale particulière, ce qui fait d'elle une ville à mille facettes. Comme le souligne Marie-Pierre Anglade (2017), *Casablanca renvoie l'image d'un tissu urbain, de fragments dont l'articulation met à mal la conception généralement admise de la ville fédératrice*. Le vécu de chacun est différent en fonction de sa position spatiale dans la ville. De plus, comme nous l'avons vu, les quartiers sont influencés par les conditions socio-économiques et le vécu des différences socio-spatiales est également influencé par les écarts socio-économiques. Entre différentes classes sociales, il est également difficile d'établir des généralités (Anglade, 2017).

2.3. Définition du quartier marocain

Pour Françoise Navez-Bouchanine (2007), penser que les quartiers sont une porte d'entrée pour comprendre la réalité complexe des grandes villes maghrébines est une illusion, et cela pour trois raisons. Premièrement, certains quartiers sont pour l'auteure trop récents et ne représentent pas les découpages socio-spatiaux anciens qui alimentent encore l'imaginaire urbain. Deuxièmement, l'appartenance et le vécu du quartier sont problématiques car ils renvoient à une représentation souvent normative de ce que devrait représenter « un vrai quartier ». La vision du quartier est subjective car elle est en lien avec les idéaux projetés par chacun de ce qui caractérise un bon quartier. En troisième lieu, l'auteure met l'accent sur l'importance de prendre en compte le vécu à l'intérieur des différents découpages socio-spatiaux de la ville marocaine ; il est nécessaire de considérer les diverses perceptions des habitants à l'intérieur même du quartier. Ainsi, pour l'auteure, il ne faut pas d'axer l'étude de l'urbain uniquement sur les quartiers, car chaque quartier est vécu différemment et ne correspond pas à une vision globale de la ville.

Néanmoins, comme le souligne Navez-Bouchanine, le quartier prend sens lorsqu'on l'appréhende comme un espace intermédiaire entre l'espace intime du logement et celui de la ville tout entière. Cette vision du quartier se rapproche de celle de Thierry Paquot, qui considère le quartier comme un enchaînement d'espaces sacrés entourant les maisons et appartenant donc à l'espace intime.

Mes observations ne m'amènent pas à partager entièrement l'avis tranché de Navez-Bouchanine. Le quartier est un espace particulier qui mérite toute notre attention, surtout lors d'une analyse de l'appropriation genrée de l'espace public. Dans ce travail, l'accent sera donc mis sur les quartiers, et plus particulièrement sur les quartiers populaires. Ces derniers sont définis par Coing (1966) comme *des communautés auto-suffisantes dont les habitants partagent le mode de vie, la culture et les formes de sociabilité* (Benbelli, 2017). Ces quartiers sont également caractérisés par le contrôle social des membres de la communauté et par le partage de valeurs communes comme la solidarité et l'entraide. Par ce partage de valeurs, les habitants forment des liens de sociabilité importants et se façonnent une identité autour du même quartier (Benbelli, 2017). Les quartiers populaires sont donc importants à analyser.

2.3.1. L'appropriation du quartier populaire par les femmes

Comme vu dans le paragraphe précédent, le quartier populaire possède des caractéristiques importantes à prendre en considération, surtout s'il est analysé en lumière de l'usage que les femmes en font et ce pour plusieurs raisons.

Tout d'abord, le quartier constitue le lieu privilégié de sortie des femmes pour réaliser leurs besoins quotidiens (Monqid, 2014). Pour les femmes plus traditionnelles ou vivant dans des quartiers défavorisés, il constitue l'un de leurs rares endroits de sortie car elles ne se déplacent que très rarement au-delà des limites du quartier, et toujours accompagnées. De manière générale, la mobilité des femmes est restreinte à certains lieux de proximité, et chaque déplacement doit être justifié. Par contre, les femmes salariées et/ou possédant un statut socio-économique plus élevé jouissent d'un périmètre de sortie plus important (Monqid, 2014). Le quartier populaire est un espace limité, bien que ses frontières soient invisibles. Ces limites placent l'individu sous le contrôle d'une collectivité et des valeurs de celle-ci (Di Méo, 2012).

Ensuite, le quartier constitue le lieu premier de rencontre avec d'autres individus, il a donc une réelle importance dans les formes de sociabilité (Navez-Bouchanine, 1990). Le voisinage constitue un repère important pour les femmes, une sorte d'équilibre pour celles-ci (Monqid, 2011). Il représente une *base physique de l'interconnaissance et d'une proximité bienveillante, solidaire et fondée sur des échanges relativement codés et limités entre habitants* (Navez-Bouchanine, 2007). Néanmoins, dans les quartiers où il y a une forte proximité des uns et des autres, un manque d'intimité est présent. Le voisin y contribue par son intrusion permanente dans l'entre-soi conjugal ou familial, que ce soit à travers son regard, par sa présence physique et/ou à par ses bruits à travers les murs (Arrif, 1997). Cette irruption des voisins est incontrôlable et peu maîtrisable surtout dans les habitats mettant constamment les personnes en relation (Navez-Bouchanine, 2007).

Ainsi, au vu de l'importance que le quartier populaire représente pour le quotidien et le vécu des femmes, il me semble judicieux de centrer mon analyse sur ces lieux en particulier.

2.3.2. Le quartier de Salmia II

Comme spécifié dans la méthodologie, pour ce mémoire, j'ai réalisé un terrain d'observation d'une période d'un mois et demi. J'ai été logée dans une famille d'accueil habitant dans le quartier populaire de Salmia II. La plupart de mes

observations ont été effectuées à l'intérieur de ce quartier, même si je rejoins l'avis de Navez-Bouchanine selon qui l'étude du quartier n'offre pas une vue d'ensemble sur la ville. Il est important pour moi de s'y intéresser de près, car il permet de saisir les représentations et les modes de vie des habitants. De plus, au vu de la taille de Casablanca, il serait très difficile de réaliser une telle analyse sur l'ensemble de la ville.

Selon le site Wikipédia⁴, Salmia II est un quartier d'environ 40.000 habitants ayant été bâti en 1982. Le quartier se situe à l'extrémité de Casablanca, il s'agit d'un des quartiers les plus éloignés du centre-ville. Etant donné le coût nécessaire à la construction du quartier, Salmia II aurait été construit à l'origine sans aucun espace public, et c'est suite à des revendications des habitants que de tels espaces ont été aménagés petit à petit. Le quartier en compte pourtant très peu. Puisque Salmia II est un quartier éloigné du centre-ville, il revêt un côté plus conservateur que les quartiers plus centraux, d'un point de vue architectural tout comme dans les mentalités. Les terrasses de cafés sont composées en majorité d'hommes, les femmes ne sortent pas seules dans la rue. Si elles le font, elles sont toujours voilées et habillées d'une djellaba⁵. Plusieurs échoppes sont dispersées dans ce quartier qui se situe loin des infrastructures économiques du centre-ville. Salmia II est doté de commerces du quotidien (épicerie, banques, marché, hamman, écoles, mosquée), ce qui en fait un espace autonome. Les transports publics n'étant que très peu développés dans la ville⁶, il est difficile de quitter le quartier et il faut une bonne raison pour en sortir. Il existe un certain entre-soi dans le quartier.

2.3.3. L'espace limitrophe

Le quartier peut être défini comme un espace de transition, à mi-chemin entre le public et le privé. Il peut être vu comme le passage entre le dehors et le dedans. Plus précisément, nous observons au sein du quartier des prolongements de l'espace privé, des extensions au logement. Françoise Navez-Bouchanine (1990) définit ces espaces comme des espaces limitrophes, comme [...] *des débordements de l'espace intérieur et privé sur l'espace extérieur/limitrophe*. Arrif (1997) rejoint cette conception : pour lui, *la qualité des liens sociaux qui dominent dans un quartier, un derb, une ruelle, les convenances* – « ensemble de règles qui régissent les échanges de voisinage » –,

⁴ https://fr.wikipedia.org/wiki/Salmia_2

⁵ Vêtement traditionnel se présentant sur la forme d'une longue robe ample.

⁶ Il existe uniquement deux lignes de tram à Casablanca et les bus sont en mauvais état.

l'interconnaissance, les formes de solidarité et de sociabilité, peuvent en effet conférer à des espaces pré-définis comme publics un caractère privé ou semi-public.

L'espace limitrophe varie selon le logement. Dans les médinas, les espaces limitrophes sont extrêmement hiérarchisés ; nous avons d'abord le petit derb, une impasse fermée qui continue sur un grand derb avant de déboucher sur un plus grand passage. Les abords du logement privé sont ainsi protégés du public (Navez-Bouchanine, 1990).

Dans les lotissements économiques, la notion d'espace limitrophe est moins flagrante, car la transition entre le privé et le public est plus nette. Les immeubles sont aux abords des voiries, des lieux de passage des véhicules et des piétons. Il y a donc une disparition de l'espace de transition entre le foyer et les espaces publics. Néanmoins, des espaces limitrophes peuvent apparaître devant l'entrée des immeubles, par exemple suite à l'installation de fils à linges sur la façade. De plus, dans les logements collectifs, la distinction entre l'espace privé et l'espace public est différente. Le palier constitue un espace propre, un espace de contact, tandis que les escaliers constituent un espace de passage qui est difficilement appropriable par les habitants (Navez-Bouchanine, 1990).

Ces expansions du privé peuvent être soit occasionnelles, soit durables. Ces débordements du logement correspondent à des activités précises, comme des activités domestiques ou des activités de repos et de loisirs. En ce qui concerne les corvées ménagères, les plus courantes sont celles en lien avec le nettoyage et l'entretien de la maison. La plus généralisée reste le séchage du linge (Navez-Bouchanine, 1990).

Bien que cette activité soit très commode et largement partagée par la plupart des habitants, j'ai pu remarquer lors de mon séjour de terrain que le patriarcat est aisément palpable dans l'organisation du linge sur les fils installés sur les murs des bâtiments visibles à la vue de tous. Sont publics les vêtements des enfants et les habits de l'homme (s'ils ne sont pas trop coûteux). Les vêtements de la femme sont quant à eux placés sur les fils les plus reculés. Les sous-vêtements féminins sont tabous, ils ne sont même pas disposés sur les fils à linge derrière les fenêtres de l'habitat, qui restent partiellement visibles de l'extérieur. Ils sont posés à plat sur les appuis de fenêtre, de sorte à être uniquement visibles de l'intérieur. Cette simple observation nous en dit beaucoup sur la vision de la femme, car même dans l'espace limitrophe considéré

comme une extension du privé, les objets en lien avec la femme sont cachés. Par contre, il n'y a pas la même gêne, pas le même tabou en ce qui concerne les vêtements des enfants ou des hommes. La femme, et donc ses sous-vêtements, sont confinés à l'espace strictement privé.

Ainsi, même dans les espaces limitrophes qui ne correspondent ni totalement à l'espace privé ni totalement à l'espace public, la présence de la femme est contrôlée ou auto-contrôlée. Bien que les femmes soient nettement plus présentes que dans l'espace public, leur présence dans ces espaces est toujours justifiée par une tâche, par une fonction. Elles sont tolérées uniquement si elles sont en mouvement et/ou si elles s'occupent de tâches domestiques.

Chapitre 3 : L'espace privé marocain

3.1. Définition et conception de l'espace privé

Selon Di Méo (2012), les espaces privés *circonscriraient aux univers fermés du logement et de la maison, avec éventuellement leurs annexes, celles du jardin privatif ou de la cour*. C'est également le lieu où s'effectue une grande majorité du travail domestique. Nous pouvons donc en conclure que tout ce qui se situe dans l'espace privé est lié au domaine du *care*. Hochschil (1983) le définit comme suit : *terme, sans équivalent en français, qui caractérise une relation d'aide, familiale ou professionnelle ; il désigne tout à la fois l'activité de soin à une personne qui en dépend et le souci de la réception de ce soin, sa singularité résidant dans cette combinaison affûtée de compétences techniques et émotionnelles* (Benelli & Modak, 2010). Le *care* échappe souvent aux lois du marché et à l'économie salariale, surtout lorsqu'il est effectué au sein du foyer. Les femmes considèrent comme « naturel » que le *care* leur soit assigné, ce qui en occulte la dimension de « travail » (Benelli & Modak, 2010).

Paquot (2009), comme nous l'avons évoqué plus haut, considère l'espace privé comme relevant du sacré, en opposition à l'espace public. Arrif (1997) ne partage pas cette conception de l'espace. Pour lui, penser l'espace selon la dichotomie privé-public peut présenter un risque de réductionnisme, même si cette catégorisation possède l'avantage *d'enrichir la qualification de l'espace et de ne pas le réduire à une matérialité plate et uniforme*. En effet, Arrif est contre l'idée de penser l'espace domestique et la maison comme *une centralité qui définit comme périphérique le reste du monde*. Il ne faut pas limiter l'espace privé à l'habitat, car cette perception réduirait l'espace de « l'habiter ».

C'est pour cette raison qu'Arrif préfère employer le terme de « territoires de l'habiter », mettant ainsi l'accent sur l'environnement social et humain à proximité de l'espace résidentiel. Pour lui, l'habitat ne peut pas se comprendre sans analyser son contexte (la rue, le quartier, la ville). Dans son article, Arrif démontre que la conception de l'espace privé et de l'espace public peut varier selon le quartier et l'aménagement de celui-ci. L'espace privé, correspondant à l'espace domestique élargi, peut, selon les contextes et les quartiers, se prolonger et déborder sur la rue ou se limiter uniquement à l'habitat. Ces débordements de l'espace domestique sur

l'espace public peuvent être définis, suivant la théorie de Navez-Bouchanine, comme des espaces limitrophes.

Dans le quartier de Salmia II, la frontière entre espace privé et espace public est immédiate car les bâtiments résidentiels donnent directement sur la rue. Les prolongements de l'aire domestique sur l'espace public sont rares, à l'exception du séchage de linge, comme nous l'avons exposé dans le chapitre 2.2.3. Les espaces limitrophes sont quasi inexistantes dans ce quartier. Face à ces observations, nous pouvons émettre l'hypothèse que dans Salmia II, l'espace privé correspond aux territoires de l'habitat et de l'aire domestique se limitant presque exclusivement (à l'exception de certaines tâches) aux frontières de l'espace résidentiel.

L'absence de ces espaces limitrophes a pour conséquence une appropriation collective réduite de la rue. La rue est publique, elle n'est pas privatisée ; *l'habiter se déploie uniquement dans les limites du bâti* (Arrif, 1997). Les femmes sont en retrait dans cet espace qui ne les accueille pas. La majorité du temps, elles sont donc confinées dans leur habitat. Il est intéressant de souligner que, dans les quartiers où des espaces limitrophes (ruelles, seuils de porte, etc.) existent, les femmes sont plus présentes dans cet espace public étant donné qu'il constitue le support du prolongement de leur aire domestique.

3.2. La horma

Pour Anglade (2016), les représentations des rôles sociaux de genre se structurent selon deux cadres de conduite : les prescriptions religieuses (*haram* vs *halal*) et l'inconvenance (*hchouma*). Ces logiques d'imposition renforcent l'opposition entre l'univers masculin se déployant dans l'espace public et l'univers féminin se limitant à la sphère privée (Anglade, 2016).

L'opposition entre les termes *haram* et *halal* prend toute son importance lorsque nous traitons de l'espace privé. Le terme *horma* que nous avons évoqué plus haut dans ce travail (voir le point 2.1.) est un dérivé du mot *haram*. Il est défini par Pierre Guichard (1977) comme *l'ensemble de ce qui est haram, prohibé car sacré*. Dris (1999) rejoint son avis : tout ce qui est *horma* est de l'ordre du sacré et de l'interdit.

3.2.1. Les codes de conduite et d'honneur

Dris souligne également le lien qui unit l'espace privé à la *horma* : tout ce qui est de l'ordre du dedans est sous la protection de la *horma*. L'honneur conçu comme *un principe moral d'action qui porte à une personne à avoir une conduite conforme à une norme sociale et qui lui permette de jouir de l'estime d'autrui et de garder le droit à sa dignité morale*⁷, est présent dans ce lieu. Cet honneur permet selon Dris (1999) de structurer le champ des représentations symboliques. C'est une notion essentielle à prendre en compte dans l'analyse des liens sociaux car il est vécu face aux autres, il faut donner une bonne image de soi afin d'améliorer son image publique. La *horma* est donc liée à la socialisation et à la représentation de soi par rapport à autrui.

3.2.2. Le harem familial

Le monde de la femme, se limitant la plupart du temps au territoire de l'habiter, est également vu comme devant être protégé. Guichard (1977) le décrit comme suit :

La horma, c'est le cercle du haram, de ce qui est tabou, l' « intimité », et plus précisément l'univers féminin, le monde du secret, l'espace fermé de la maison, par opposition au monde ouvert de la place publique, réservé aux hommes.[...] La femme qui occupe une position secondaire par rapport à l'homme, est toujours considérée comme quelque chose de sacré qui doit être caché de la profanation. En fait, une grande part de l'honneur [...] du lignage dépend du respect de ce sacré et, en ce sens, la femme joue un rôle vital et unique dans la préservation de son clan.

Dans les sociétés musulmanes, la femme est ainsi vue comme porteuse de l'honneur familial. Un contrôle social ainsi qu'un autocontrôle sont en application pour protéger cet honneur. Une analogie peut être établie avec le concept de harem familial de Fatima Mernissi (1998). Dans son roman « Rêves de Femmes », Mernissi définit le harem comme *une variation du mot haram*. Le harem est pour elle un espace où l'homme place sa famille : sa femme ou ses femmes, ses enfants et ses proches. Le mot harem est assigné aussi bien à l'espace qu'aux personnes qui y habitent. Le harem familial est conçu de la même manière, c'est un endroit limité et protégé, fonctionnant selon un code précis. L'homme est propriétaire de ce harem et aucun autre homme ne peut

⁷ <https://www.cnrtl.fr/definition/Honneur>

y entrer sans son accord, et dans ce cas, l' « invité » doit se conformer aux lois du propriétaire. Beaucoup de lois et de codes définissent le harem.

Le harem permet également de surveiller les femmes et de préserver leur corps de la souillure. Comme le décrit Naamane-Guessous (1991), une grande valeur est attachée à la pureté de la femme. Le corps de la femme ne lui appartient pas, il appartient à son futur mari. En effet, bien que la sexualité dans le cadre du mariage est très valorisée dans la religion musulmane, des pratiques sociales sont venues écarter ces prescriptions religieuses (Bakass, Ferrand, 2013). La tradition a donc attribué au sexe masculin la jouissance du corps, tandis que le corps de la femme a été réduit uniquement à un objet sexuel appartenant à l'homme. Ainsi le corps doit être maintenu intact jusqu'au jour où il appartiendra à son légitime propriétaire. Enfermer les femmes à l'intérieur des foyers, permet de limiter les contacts avec les hommes étrangers à la cellule familiale et d'éviter les risques de souillure (Naamane-Guessous, 1991).

L'espace privé peut être vu comme un harem dont les femmes sont prisonnières, tandis que les hommes jouissent de l'espace public. Les femmes y sont confinées sous la pression du discours moralisateur qui demande de protéger la *horma*, l'honneur. La société tend ainsi à imposer à la femme des limites, surtout en ce qui concerne son corps, qui est défini comme *haram*, sacré. *La femme est vue comme une entité négative définie seulement par défaut, ses vertus elles-mêmes ne peuvent s'affirmer que dans une double négation, comme vice nié ou surmonté, ou comme moindre mal* (Bourdieu, 1998).

Bien que le livre de Fatima Mernissi (1998) soit influencé par la culture traditionnelle de l'époque, il est encore, d'après mes observations, applicable au contexte actuel. Durant mon séjour de terrain en famille d'accueil, j'ai pu remarquer que la femme est confinée dans son habitat. Toute sortie hors de celui-ci doit être demandée et justifiée auprès de son mari. Peu d'hommes en dehors du cercle familial pénètrent dans l'habitat. Les rares fois où des hommes sont entrés lors de mon séjour, ils étaient accompagnés du mari. Ces visites étaient codifiées : lorsqu'elles avaient lieu, ma mère d'accueil, Imane devait remettre son hijab et réenfiler sa djellaba. Ce vêtement est pudique car il permet de cacher le corps des femmes en entier. En s'habillant de la sorte, Imane se rend « invisible » aux yeux des hommes. Le harem, tout comme l'espace privé actuel, prive ainsi la femme de sa liberté de mouvements.

Chapitre 4 : L'honneur, les frontières et l'espace public

4.1. La rue, territoire masculin

D'après les enquêtes réalisées par Monqid, la ville est souvent décrite par les Marocains comme un espace obscène et dangereux où règnent l'angoisse et l'insécurité. Cette image collectivement partagée contribue à l'exclusion des femmes de l'espace public (Monqid, 2011). Être dans l'espace public, c'est risquer de s'exposer à la violation de l'honneur, de la *horma*, par toute une série d'agressions. C'est un lieu où la norme et les valeurs ne sont pas respectés (Dris, 1999). La rue est donc le territoire de tous les dangers, c'est pour cette raison qu'elle est considérée comme appartenant à l'homme (Dris, 1999). Bourdieu voit d'ailleurs dans la « sortie » *un comportement masculin, qui conduit vers les autres hommes et aussi vers les dangers et les épreuves auxquels il importe de faire front* (Bourdieu, 1980).

A travers son enquête sur l'appropriation de l'espace public par les femmes, Monqid affirme que les *femmes interviewées définissent et limitent elles-mêmes leur place dans cet espace et leur liberté*. Beaucoup de femmes ont intériorisé la norme selon laquelle l'espace public est un espace dangereux appartenant à l'homme. Elles considèrent également qu'elles possèdent une « fragilité naturelle » qui légitimerait leur attachement au privé (Monqid, 2011).

4.1.1. L'intériorisation des normes

Les femmes présentent un usage de l'espace public codifié qui est respecté et surveillé par les femmes elles-mêmes. Apparaît alors une auto-censure et/ou une censure par les « pairs », bien qu'il ne soit fait mention d'aucune pratique explicitement interdite (Monqid, 2011). Dès leur plus jeune âge, les femmes apprennent qu'elles ne peuvent pas sortir dans l'espace public pour le plaisir mais uniquement lorsqu'elles en ont besoin. Ainsi, elles délimitent et définissent elles-mêmes leur place dans cet espace de liberté (Monqid, 2011). J'ai pu observer au cours de mon séjour de terrain que les femmes sont conscientes de ces limites imposées ou consenties, et elles n'y sont pas forcément opposées. Bien au contraire, comme me l'a confiée ma mère d'accueil lors d'une conversation informelle : « Tu sais, les femmes ont beaucoup de limites et de contraintes. Mais c'est bien pour les femmes d'être cadrées ».

Cette auto-censure des comportements à adopter et des frontières imposées aux femmes fait référence à la violence symbolique de Bourdieu (1998). Ce terme est défini comme une volonté d'imposer un système de pensée légitime à une population dominée (ici, les femmes) et de naturaliser ce système en le faisant intérioriser par tous. Cette violence symbolique est vue comme une force qui s'exerce sur les individus en dehors de toute contrainte physique. De plus, Bourdieu remarque que les dominés participent et contribuent souvent à leur propre domination en acceptant les limites qui leur sont imposées (Bourdieu, 1998). C'est exactement ce que nous pouvons observer dans notre cas.

4.1.2. La protection de la *horma*

La protection de la *horma* est une contrainte qui pèse sur les épaules des femmes et qui limite leur mobilité. Afin de protéger cet honneur, un contrôle social est présent surtout dans les quartiers où une certaine convivialité communautaire est ressentie. Cette pression de faire preuve d'une conduite exemplaire touche en particulier les femmes mariées qui veulent préserver leur honneur et celui de leur mari. Cet extrait d'un entretien recueilli par Monqid (2011) le souligne bien :

« Une femme mariée a des responsabilités, on n'a pas le temps de se balader. Quand la femme est mariée, elle est responsable de sa maison et de beaucoup de choses, cela ne se fait pas de sortir. Il y a une différence entre un homme et une femme, l'homme sort quand il veut, pas comme la femme. Elle ne peut rentrer et sortir sans raison ni loi, elle aura une mauvaise réputation, tu connais les Marocains, ils n'ont que ça à faire. » Habiba (23 ans, mariée, au foyer, niveau collège, bidonville)

Les femmes des quartiers populaires ont peur du regard des autres et de l'image qu'elles renvoient, c'est une chose à laquelle elles accordent énormément d'importance lorsqu'elles sont dans l'espace public (Monqid, 2011). Les femmes interviewées par Monqid limitent leurs déplacements aux endroits et aux lieux qui leur sont nécessaires pour les besoins du quotidien. Mes observations sont congruentes : j'ai également pu observer à l'intérieur de ma famille d'accueil que la femme ne sort que pour des raisons essentielles ou justifiées.

Les femmes ne sont pas surveillées en tant que « femme », mais bien selon leur statut. Elles sont contrôlées parce qu'elles sont les « épouses de », les « filles de », et

parce qu'elles portent l'honneur de leur famille. A cet égard, leur statut importe plus que leur personne elle-même.

4.1.3. L'auto-censure : l'exemple des cafés

L'illustration la plus frappante d'auto-censure a été pour moi l'absence de femmes dans les cafés de Salmia II, bien qu'aucune loi, aucune règle explicite ne leur en interdise l'accès. Les cafés sont des espaces publics investis presque exclusivement par les hommes. La présence de femmes y est en effet très rare, car dans la société marocaine subsiste la croyance qu'une femme seule dans un café est une femme aux petites mœurs. Comme le café est considéré comme un territoire masculin, la femme seule est vue comme cherchant à « aguicher » les hommes.

Le témoignage d'un gérant de café recueilli par Benbelli (2017) illustre bien cette croyance :

« Une fille ne peut fréquenter le café de son quartier, elle sera perçue comme impudique et manquant de respect à sa famille et aux hommes du quartier. Une fille doit s'éloigner du quartier si elle veut fréquenter les cafés. »

Néanmoins, comme le précise Benbelli (2017), l'exclusion n'est pas explicite, c'est une norme sociale incorporée par la société et qui amène à l'auto-exclusion des femmes (voir point 4.1). Cette norme est basée sur l'association entre le café et le profane. Les cafés subissent également un double contrôle : d'une part, un contrôle interne de la part des patrons, des usagers et des employés, d'autre part, un contrôle externe de la part des habitants du quartier (Benbelli, 2017).

4.2. Les femmes garantes de l'ordre social

La mise en place de l'auto-censure et des frontières imposées aux femmes est également établie afin de faire respecter l'ordre social. Cet ordre social est influencé par une vision androcentrique, c'est-à-dire qu'il est pensé uniquement du point de vue des êtres masculins (Bourdieu, 1998). Ainsi, la vision sociétale est conçue sur base d'une différenciation entre le masculin et le féminin, et de la domination des hommes sur les femmes. L'ordre social *fonctionne comme une immense machine symbolique tentant de ratifier la domination masculine sur laquelle il est fondé* (Bourdieu, 1998). Cela a pour conséquence la naturalisation de la division sexuelle présente à la fois sous un état objectivé (dans le monde social, dans les choses, etc.) et également sous un état incorporé (dans les corps, dans les perceptions des gens, dans leur habitus etc.). Cette

organisation dichotomique et hiérarchisée de la société justifie sa domination par rapport aux corps et à la nature biologique, *qui est elle-même une construction sociale naturalisée* (Bourdieu, 1998).

4.2.1. La mise en place des frontières

Le respect de l'ordre social est perceptible dans les habitudes des femmes marocaines des quartiers populaires, qui ne franchissent pas les frontières invisibles (car intériorisées) qui les séparent du monde des hommes. Il y a également des espaces dans lesquels les femmes n'envisageraient même pas de se rendre, des lieux situés en dehors de leur univers mental et de leur habitus social. Les femmes ne possèdent pas une connaissance globale de la ville, car certains des espaces leur sont interdits et/ou parce qu'elles n'ont pas conscience de leur existence (Di Méo, 2012).

Dans son livre « Rêves de femmes », Fatima Mernissi (1998) traite également des limites qui sont imposées aux femmes pour garantir l'ordre social. Ces limites, Mernissi les nomme les *hudud*, les « frontières sacrées ». Les *hudud* regroupent un ensemble de systèmes d'interdits pour les femmes. La croyance partagée veut que chaque groupe respecte les *hudud* afin de préserver l'ordre et l'harmonie de la société, car toute transgression risque d'entraîner anarchie et malheur (Mernissi, 1998). Cette anarchie serait liée à l'idée que la femme, en suscitant le désir, peut exercer un pouvoir désastreux sur l'homme. Pour Naamane-Guessous (1991), cette croyance est particulièrement inscrite dans les esprits et participerait à la mise en place des *hudud*. Ces frontières, Mernissi les conteste dans son livre. D'après elle, *la frontière n'existe que dans la tête de ceux qui ont le pouvoir*.

Respecter les *hudud*, c'est garantir l'ordre social et ainsi permettre à la violence symbolique telle que définie par Bourdieu (1998) de perdurer. Ces *hudud* sont légitimées et construites par le patriarcat et avec l'aide de la religion (Taouki, 2017).

4.2.2. Distinctions socio-économiques

Les femmes ne forment pas un groupe homogène. En effet, la ville ne s'offre pas de la même manière à toutes les femmes (Monqid, 2011). L'intériorisation des frontières et des limites de l'espace public est influencée par les conditions socio-économiques et les statuts des femmes.

Monqid constate dans son étude que les femmes des quartiers populaires ont une mobilité généralement réduite. Elles s'approprient principalement l'espace public

de proximité. Le quartier est vécu comme un espace familial et sécurisant où elles ont leurs habitudes, au contraire des autres espaces urbains. Les femmes entretiennent avec cet espace une relation de l'ordre de l'intime car elles s'y sentent respectées et reconnues. La règle admise et partagée par les femmes des quartiers populaires est d'aller toujours au plus proche pour les besoins du quotidien (Monqid, 2011). Pour l'auteure, ces femmes vivent une injustice spatiale puisqu'elles sont exclues des lieux de la modernité urbaine, bien qu'il soit difficile de voir à quel point cette exclusion est voulue ou imposée. Ainsi, les femmes intériorisent des normes différentes selon leur statut.

4.2.2.1. Les ressources financières

L'accès à l'espace public et aux loisirs extérieurs est également influencé par les ressources financières. Le manque d'argent peut constituer une contrainte dans la mobilité des femmes. Cette contrainte peut également se poser pour les femmes salariées qui vont avoir tendance à prioriser les dépenses pour le ménage et pour la vie de famille (Monqid, 2011). Sur le terrain, j'ai eu l'occasion de faire la même observation. Imane gardait son salaire pour les dépenses familiales. Elle n'utilisait pas son argent pour jouir de l'espace public et des loisirs qu'il offre, mais pour sa famille et en particulier pour ses enfants.

4.2.2.2. Le statut matrimonial

Le statut matrimonial influence grandement l'accès à l'espace public. Comme nous l'avons vu plus haut (voir chapitre 4.1.2.), les femmes mariées portent l'honneur de leur mari dans leurs pratiques et leurs comportements. Ainsi le mariage peut être considéré comme un frein à la mobilité des femmes car les femmes tiennent à adopter un comportement exemplaire dans l'espace public. Comme le souligne une enquête réalisée par l'ONU Femmes en 2018 dans la région de Rabat, la domination des hommes sur les femmes se ressent sur la liberté de mouvement de ces dernières. 91% des 1200 hommes interrogés souhaitent savoir à tout moment où se trouve leur épouse et 69% des hommes disent être en droit de décider quand leur femme peut sortir de la maison (Hamdouch et al., 2018).

La mobilité des femmes veuves ou divorcées est également impactée par leur statut de « femme sans homme ». Comme le souligne Monqid (2011), ces femmes subissent un fort contrôle social et familial. Elles limitent donc leurs déplacements dans l'espace public pour éviter les commérages. De plus, n'étant plus sous la

protection d'un homme, elles peuvent se sentir plus vulnérables. Elles préfèrent donc ne sortir qu'en cas de nécessité ou accompagnées.

Par contre, la maternité permet aux femmes d'être plus tranquilles et respectées dans la rue. Le fait d'être une femme avec des enfants légitime l'accès à l'espace et donne plus d'assurance. Néanmoins, au vu de la grande tâche et des responsabilités liées à la maternité, les femmes ont moins l'occasion de sortir de chez elles.

4.2.2.3. L'âge

L'âge est également un facteur à prendre en compte lorsqu'on parle de la mobilité des femmes dans l'espace public. Certaines femmes plus âgées se sentent exclues de l'espace public et préfèrent rester à l'intérieur de leur foyer pour s'adonner à la prière par exemple. Elles considèrent qu'elles ne sont plus en âge d'accéder à l'espace public. L'accès à l'espace extérieur est très occasionnel et généralement utilitaire (Monqid, 2011).

4.3. Le contrôle social

Dans les quartiers populaires, le contrôle social est très présent, bien qu'il ne s'étende pas à tout le quartier et se résume le plus souvent au voisinage. La vie sociale se vit la plupart du temps sous les yeux de l'autre, de la collectivité (Arrif, 1997). Tout acte est jugé selon sa conformité à l'ordre social. Le maintien des apparences, comme le soutient Anglade (2016), permet ainsi de garantir l'ordre social. Ce contrôle des pratiques d'autrui est la base d'une « *culture des faux-semblants* » (Anglade, 2016).

De par ce contrôle social important, il n'existe pas d'après Anglade de lien social neutre dans la société marocaine car tout le monde juge les actes sociaux d'autrui. Les individus font donc attention à leur image sociale. Dès qu'une personne entre dans l'espace public, un jugement est inévitablement porté sur ses actes (Anglade, 2016). Il est évident que le paraître possède une importance toute particulière dans cette société.

Ce contrôle social influence ainsi la mobilité dans l'espace. Il apparait comme une contrainte dans l'accès à la ville (Anglade, 2016). Des codifications et des rituels d'interaction, définis comme des *pratiques organisées selon le respect de certaines convenances formées par la société elle-même* (Goffman, 1974), sont visibles et

observables dans l'espace public. Ils constituent l'une des caractéristiques les plus importantes de cet espace (Dris 2004).

Néanmoins, ce contrôle social ne se retrouve pas à l'identique dans chaque espace public : une hiérarchisation spatiale existe, allant du lieu accessible à tous aux espaces les plus contrôlés et codifiés (Dris, 2004). Dans certains espaces, « des arrangements de visibilité » sont mis en pratique en lien avec le contexte moral pour permettre aux individus de « s'invisibiliser » dans la foule. Dris (2004) définit le fait d'être vu, de « voir » comme *un acte socialement déterminé et des situations conflictuelles peuvent être neutralisées par le fait de ne pas les voir.*

4.3.1. La hiérarchisation spatiale

Comme nous l'avons vu plus haut, le contrôle social est très présent dans les quartiers populaires, et celui-ci s'exerce surtout sur les femmes. Les étrangers, quant à eux, doivent se conformer aux règles d'usage du lieu et les respecter. Toute transgression est considérée comme inconvenante et irrespectueuse envers les habitants du quartier (Dris, 2004).

Le centre-ville, ensuite, est moins sujet au contrôle social. Il est vu comme un espace de liberté tant pour les hommes que pour les femmes, car ses rues permettent de garantir l'anonymat. Les comportements et les tenues sont plus diversifiés. Le mode d'échange du centre-ville est incertain, marqué par une sociabilité entre des personnes étrangères, tandis que le mode d'échange des quartiers populaires relève de la sociabilité communautaire où chacun occupe une place connue et reconnue (Dris, 2004). Ainsi, le contrôle social et les comportements qui en découlent sont moins présents dans le centre-ville étant donné que les individus y sont anonymes.

Ces espaces permettant aux individus d'être anonymes s'opposent donc aux espaces communautaires où le contrôle social est plus présent. Le centre-ville est caractérisé par un désenclavement des normes, c'est un espace de liberté. Il permet également d'aller à la rencontre de l'autre. Ce rapport à l'altérité se place en opposition avec les relations sociales présentes dans le quartier, où l'autre attire la suspicion et la méfiance (Dris, 1999). La foule dans l'espace attire plus qu'elle n'éloigne, elle trace les contours et les limites de cet espace, elle est la détentrice du territoire.

Le centre-ville est l'un des rares lieux permettant une mixité sociale et économique, et où des éléments hétérogènes (des individus avec des caractéristiques

socio-économiques différentes, des bâtiments aux architectures variées, etc.) coexistent (Dris, 2004). Pourtant, malgré la coprésence de tous ces éléments hétérogènes, le centre-ville revêt une apparence plutôt lisse et uniforme : les distinctions sociales ne sont pas clairement affichées. Une forme d'uniformisation est apparente et la règle dominante est de s'invisibiliser et de se fondre dans la masse. Il règne ainsi dans les espaces du centre une forme de repli sur soi, une auto-censure qui pousse à éviter tout signe distinctif (Dris, 1999).

Les frontières ne sont plus de mise dans cet espace car la sociabilité et la rencontre entre les deux sexes peut se réaliser. Pour Dris (2004), cette coprésence des deux sexes sur un même espace *entrave manifestement l'application rigoriste des normes sociales et menace par la même occasion l'ordre établi. C'est en ce sens que la présence des femmes dans la ville est perçue comme étant porteuse du risque permanent de dépravation et de perversité des mœurs.*

Ainsi, ce mélange de personnes étrangères et non soumises au contrôle de la communauté aboutit à la violation des règles communautaires. Il y a un risque de violer l'honneur, la *horma* (voir chapitre 4.1) car les règles sociétales et le contrôle social y sont moins présents. Selon Dris, l'espace public peut alors se définir comme *un lieu où des possibilités de transgression de la horma non seulement existent, mais sont également reconnues comme normales.*

Le centre-ville est alors caractérisé de deux manières. Il est considéré à la fois comme un espace de liberté permettant d'éviter toute forme de contrôle familial et communautaire, et comme un espace dangereux en raison du risque de violation des normes communautaires. Nous pouvons conclure par les mots de Dris (1999) selon lesquels le centre-ville est *un espace aux contours flous et à l'identité insaisissable.*

4.3.2. La modulation des codes sociaux

Suite à cette hiérarchisation spatiale, les comportements, les attitudes corporelles et les codes vestimentaires se différencient d'un endroit à l'autre. Ils correspondent d'après Navez-Bouchanine (1992) à *des codes d'utilisation et d'usage social aux nuances subtiles et assez largement intériorisées.* Les caractères public, semi-privé et privé du lieu influencent les codes d'utilisation de ces espaces mais ils ne sont pas l'unique variable. La morphologie et la localisation de l'espace, son degré

d'organisation et surtout les fonctions particulières qu'il remplit sont autant de facteurs qui conditionnent les comportements (Navez-Bouchanine, 1992).

Certaines femmes ont recours à des stratégies de contournement pour accéder à la ville. Elles jouent sur le paraître social afin de pouvoir s'échapper quelques instants de leur habitat (Monqid, 2011). Beaucoup « trichent » dans leur présentation de soi en affichant une image correspondant aux normes établies pour éviter ainsi les conflits et se conformer à sa place et à son rôle. Comme le souligne Dris (1999), ce sont des « arrangements de visibilité » qui s'adaptent au contexte moral.

Le paraître et le maintien des apparences ont une grande importance dans la société marocaine car ils sont le garant de l'ordre social. Anglade (2016) souligne justement à quel point la société marocaine est une société de faux-semblants où tout est basé sur l'apparence et le contrôle de l'identité.

4.3.2.1. Le pyjama et le quartier

Au cours de mon séjour de terrain, j'ai été interpellée par le nombre de femmes se déplaçant en pyjama dans les quartiers résidentiels de Casablanca. En lisant les travaux de Françoise Navez-Bouchanine (1992) et de Safaa Monqid (2011), ainsi qu'en interrogeant plusieurs Marocaines à propos de cette pratique, je me suis rendu compte que le port du pyjama est une technique utilisée pour passer entre les mailles du contrôle social. Il permet aux femmes d'investir l'espace public en évitant bon nombre de questions de la part de l'entourage. Le pyjama est souvent revêtu par les femmes du quartier pour se déplacer aux alentours de leur habitat. Puisque le quartier est vécu par les femmes comme un cadre sécurisant et confortable, le port du pyjama témoigne du fait que les femmes s'approprient cet espace et ne s'y sentent donc pas menacées (Monqid, 2011). Ce vêtement est porté à un périmètre variable du logement.

Le port du pyjama est devenu un style pour certaines femmes, comme me l'a confié une étudiante en études de genre lors d'un entretien informel. C'est devenu la même chose que de porter la djellaba dans les quartiers populaires.

Pour Navez-Bouchanine (1992), la séparation entre les espaces semi-privés et les espaces publics est lisible dans le choix des vêtements portés par les femmes. Dans les lieux semi-privés comme le quartier, les femmes se vêtent de la djellaba ou du pyjama car elles se sont appropriées le lieu et s'y sentent à leur aise. Un témoignage recueilli par Monqid (2011) illustre bien ceci :

Même s'il est 9h du soir et que j'ai besoin d'un truc chez l'épicier, je sors car il est tout proche et il nous dépanne, j'y vais avec mes vêtements de maison, pas la peine de mettre la djellaba, il nous connaît bien. (Hiba, 60 ans)

Ainsi, dans les espaces limitrophes et familiers où le contrôle social est plus présent, les femmes portent des djellabas ou des pyjamas. Ces vêtements larges permettent de cacher le corps des femmes, ce qui est révélateur de l'adhésion des femmes aux normes établies. Au contraire, dans les centres villes où il y a une possibilité d'anonymat, les femmes ont tendance à arborer des vêtements plus modernes. Il est intéressant de voir comment les femmes passent de l'habit traditionnel à l'habit moderne en fonction de l'endroit où elles se trouvent (Monqid, 2014).

4.3.2.2. *Le port du voile*

Le voile est l'une des stratégies utilisées pour accéder à l'espace public. Comme l'explique Dris (2004) :

Le nombre de hidjab dans le centre-ville est un bon indicateur du niveau de tolérance en dent de scie : si la présence du hidjab est importante, cela signifie que la balance penche vers l'intransigeance, c'est alors que les tensions et les inquiétudes augmentent. A l'opposé, si le hidjab se fait plus rare ou plus coloré et les jupes plus échancrées ou plus courtes, cela signifie, au contraire, un allègement de la pression qui s'accompagne d'une atmosphère plus détente.

Le voile peut donc être utilisé afin de se conformer aux normes sociales d'un lieu. Il permet aux femmes de « s'effacer » et de circuler librement tout en étant en accord avec leur rôle « traditionnel ». Le voile étant un symbole de l'intériorité et de l'intimité, il permet aux femmes de rester des êtres du dedans, tout en étant en dehors. De plus, le voile rassure également l'entourage car il est garant de l'anonymat dans l'espace public. Cette « invisibilité » est stratégique car le voile offre la possibilité aux femmes de s'approprier la ville et de se mouvoir dans le « monde des hommes » (Monqid, 2014). De plus, étant un symbole religieux, le voile impose le respect. Il joue un rôle de bouclier, de barrière symbolique et de passeport légitimant la présence de la femme dans l'espace public.

Comme le souligne Mohamed Kerrou (2010) :

Le hijâb constitue pour les femmes la solution à leur « dilemme » dans la mesure où il autorise la liberté de leur déplacements et l'exercice de leur

métier tout en signifiant publiquement leur adhésion à l'ordre traditionnel. En somme, le voile assure une mise en scène du corps et du pouvoir féminin tolérés au sein de « l'espace public musulman » dont l'accès est permis aux dévoilées mais selon des contraintes morales et sociales plus fortes sous prétexte d'une conformité avec les prescriptions de Dieu.

En somme, le voile n'est donc pas à analyser uniquement d'un point de vue religieux. Il peut également constituer un instrument stratégique pour la mobilité des femmes mais également pour leur donner une légitimité. Il se place de cette manière au cœur du débat entre le politique et le religieux. Il semble également important de rappeler que le port du voile est un choix individuel et autonome permettant à la femme de s'inscrire dans la sphère collective. Le voile peut non seulement être vu comme une contrainte mais également comme une opportunité s'il est utilisé de manière stratégique. En donnant de la légitimité à la femme, l'hijab lui permet dans certains cas de lui donner une prise de parole. Paradoxalement, le voile permet de donner de la visibilité à la femme. Le foulard revêt ainsi différentes caractéristiques : il est à la fois symbole identitaire, stratégie de paraître dans les espaces publics et symbole religieux (Kerrou, 2010). Nous pouvons conclure avec les mots de Dris (2004) selon lesquels *l'instrumentalisation du voile et des femmes confirment la complexité des problèmes sociaux et politiques actuels.*

4.3.3. La violence et l'espace public

La violence étant très présente dans les rues des villes marocaines, elle est un facteur indéniable à prendre en compte lors d'une analyse de l'espace public. Cette violence génère une insécurité vécue en majorité par les femmes, ce qui constitue un autre frein dans leur mobilité (Monqid, 2012). La conception négative et de dangerosité que les femmes ont de la ville découle de la nature inégalitaire et sexiste de l'espace public, et souligne la réalité à laquelle les femmes doivent faire face quotidiennement (Lieber, 2002).

4.3.3.1. Les différents types de violence

Les femmes sont touchées par différents types de violence, parmi lesquels le harcèlement sexiste, les attouchements sexuels et les violences verbales à caractère obscène. Ces violences sont la plupart du temps pratiquées par des hommes sur des femmes dans des milieux urbains. Selon une étude de 2018 de l'ONU Femmes, 63% des femmes marocaines interrogées déclarent avoir déjà subi des actes de harcèlement

sexuel. 53% des hommes ont reconnu avoir harcelé sexuellement au moins une femme. De plus, 60% de ces hommes affirment avoir commis ces actes pour le plaisir et l'amusement, et plus de 60% d'entre eux estiment également que la tenue vestimentaire portée par la femme ainsi que sa présence dans un lieu public pendant la nuit constituent des raisons légitimes pour la harceler (Hamdouch, et al., 2018).

L'anonymat qui caractérise l'espace public encourage la propagation des violences. Certains hommes développent des comportements sexualisés et considèrent qu'ils ont tous les droits dans cet espace. La femme seule est assimilée à une « propriété publique » et est réduite uniquement à son corps, manquant de moralité et de respect. Ainsi dans la conception de certains hommes, la femme est vue comme un « objet sexuel » et ayant une petite vertu. Ils considèrent de cette manière qu'il est légitime de la draguer et de la harceler ouvertement (Monqid, 2012).

Beaucoup de femmes sont victimes de violences verbales à caractère sexuel en rapport avec leur corps, ce qui engendre donc une certaine dépréciation de leur corps. Face à ces critiques, les femmes développent une mauvaise image d'elles-mêmes et cachent leur féminité et leur sensualité, notamment derrière des vêtements amples. Ces violences constituent un moyen pour les hommes d'afficher publiquement leur virilité et leur domination sur les femmes et sur l'espace public. Comme le souligne Bourdieu (1998), *le harcèlement sexuel n'a pas toujours pour fin la possession sexuelle qu'il semble poursuivre exclusivement : il arrive qu'il vise la possession tout court, affirmation pure de la domination à l'état pur.*

4.3.3.2. La difficulté à concevoir la mixité

Ces dernières décennies, le Maroc a subi de nombreux changements économiques et démographiques provoqués par globalisation. De profondes transformations dans les structures sociales et les modes de vie ont eu lieu. La société traditionnelle marocaine a évolué, notamment du point de vue des rapports de genre et de la dichotomie entre espaces privés et publics. Les femmes ont de plus en plus accès à la sphère publique, bien que, comme nous l'avons vu, celle-ci est soumise à des codes et à des règles à respecter. Malgré ces avancées, les femmes en restent généralement exclues et la violence contribue à leur marginalisation (Monqid, 2012).

Dans la mentalité de certains hommes, la femme est rattachée à l'espace privée et n'est pas considérée comme un individu à part entière dans l'espace public. Ces

hommes sont opposés à la mixité dans les lieux publics, la présence de la femme n'est pour eux pas légitime et ils se donnent ainsi le droit de la harceler. Comme le souligne Monqid (2012), dans le changement social en cours, les hommes ne sont pas suffisamment préparés à l'expansion du territoire de la femme. Ils voient dans cette expansion une transgression des frontières. Comme l'identité de certains hommes est construite selon une opposition à l'autre sexe, il persiste une réelle réticence face à la présence de femmes dans cet espace qu'ils considèrent comme leur territoire (Monqid, 2011). La présence de femmes est ainsi vue comme une transgression par rapport au rôle qui leur est assigné, et de ce fait met à mal la conception de l'homme construite sur base de ces rôles sociaux.

4.3.3.3. *Les stratégies*

Les femmes, quant à elles, se sentent exclues et vulnérables dans cet espace, ce qui a pour conséquence de limiter leurs déplacements aux endroits nécessaires. Elles sont alors forcées de développer des stratégies de résistance, d'adaptation ou d'évitement (Monqid, 2014). Ainsi, à travers le harcèlement et les violences verbales, les hommes exercent un puissant contrôle socio-spatial sur les femmes (Lécuyer, 2019).

Une des stratégies les plus courantes consiste à moduler leur apparence en tâchant de cacher leur corps au maximum pour éviter les remarques. Cette technique fait écho à ce que nous avons évoqué plus haut : dans les espaces publics du centre-ville où règnent plus de tolérance et de sécurité, les vêtements sont plus diversifiés, tandis que, dans les quartiers populaires qui sont plus intolérants, les habits traditionnels sont plus présents. Le voile comme exposé au point 4.3.2.2., peut également être instrumentalisé pour donner à la femme une image respectable, il la protège des regards des hommes et protège les hommes de la beauté des femmes (Monqid, 2012). Comme me le disait Fatima, une étudiante rencontrée sur le terrain :

« Je me sens à l'aise dans l'espace public en fonction du lieu où je vais. Si je suis à Marrif, je vais m'habiller d'une certaine manière mais si je compte aller dans un lieu populaire, je m'habille autrement, je m'habille en fonction de cet espace. Je peux même m'habiller avec une djellaba, j'ai pas l'habitude de porter une djellaba, mais je peux en porter une et sortir mine de rien. Personne ne va me harceler, on ne va rien me dire, je ne vais rien entendre. Je vais circuler

librement dans cet espace et je vais rentrer chez moi et c'est tout [...] On peut circuler librement mais il faut des stratégies pour ça. »

Ce témoignage permet d'illustrer les stratégies utilisées par les femmes. Il est intéressant de souligner que Fatima parle de liberté dans l'espace. Pourtant, c'est une illusion de liberté car pour avoir la paix, elle doit moduler son apparence et ruser. Elle doit avoir recours à des stratégies d'adaptation pour se déplacer à cause des contraintes sociétales.

Certains hommes ont également recours à des techniques vestimentaires pour se protéger de la violence inhérente à l'espace public. Lors d'une conversation informelle, un homme vivant dans le centre-ville de Casablanca m'a confié que, lorsqu'il se déplaçait dans les quartiers populaires de la ville, il changeait de style vestimentaire. Il s'habillait alors avec des joggings et enlevait tout signe ostentatoire afin de se fondre dans la masse et d'éviter d'être stigmatisé. Sa volonté était de ne pas se faire remarquer comme étranger dans le quartier, et ainsi de se protéger de la violence pour éviter d'être racketté. C'est donc pour des raisons de sécurité que cet homme modifiait son apparence.

Néanmoins, la violence que les hommes subissent est différente de celle des femmes. Les hommes sont plus sujets au vol qu'aux harcèlements et attouchements sexuels. Les stratégies utilisées ont comme but premier de dissimuler les richesses, et de s'habiller d'une certaine manière afin de ne pas attirer le regard.

4.3.3.4. Les conséquences

Malgré une amélioration de la condition féminine, ressentie entre autres à travers leur accès au salariat et à l'instruction, les représentations et les pratiques liées à la conception traditionnelle de la division sexuelle du travail tendent à perdurer. Le lourd héritage patriarcal est encore très présent dans la société marocaine et se transmet notamment à travers l'exclusion des femmes de l'espace public (Monqid, 2014). Nous rejoignons les travaux de Jacqueline Coutras (1996) selon qui les divisions sexuées sont le fondement de l'organisation urbaine.

Il est également important de souligner que 78% des femmes interrogées en 2018 dans le cadre de l'enquête de l'ONU Femmes attribuent la responsabilité du harcèlement aux victimes elles-mêmes (Hamdouch, et al., 2018). Elles considèrent que ce sont elles, les femmes, qui ont incité les hommes à agir de cette façon. De plus, 42%

des femmes et 70% des hommes considèrent que les harcelées apprécient ce genre « d'attention ». Ces statistiques soulignent bien à quel point les femmes ont assimilé et intégré la pensée patriarcale : la faute est rejetée sur la femme et cela est communément accepté.

Comme cela est expliqué dans l'enquête, *le modèle traditionnel continue de prévaloir et le système patriarcal demeure bien ancré dans les modèles identitaires et sociaux des hommes et des femmes* (Hamdouch, et al., 2018).

Chapitre 5 : La division sexuelle du travail

5.1. Le patriarcat

Le patriarcat caractérise la société marocaine et est le principal facteur expliquant la division genrée du territoire. Il peut se définir comme un système socio-politique dont l'organisation engendre l'oppression des femmes (Autain, 2000). Il fonde historiquement la domination des hommes sur les femmes et la conformation des deux sexes aux rôles différenciés assignés. De cette manière, il naturalise les constructions sociales basées sur le sexe, légitimant ainsi les différences, les rôles et les statuts imposés par la société (Di Méo, 2012).

Selon Christine Delphy, la base économique du patriarcat se situe dans le mode de production domestique, là où a lieu une forme d'exploitation économique des femmes. En effectuant un travail gratuit basé sur la logique du don, les femmes sont exploitées au bénéfice de leur mari (Autain, 2000). Sur cette logique de don et de gratuité s'est créée une légitimation de l'exploitation économique des femmes, ainsi qu'une discréditation de la valeur marchande de leur travail (Di Méo, 2000).

Colette Guillaumin (1978) crée la notion de « sexage » afin de souligner l'appropriation des femmes et notamment de leur corps par les hommes. Ce terme consiste à établir un parallélisme entre la condition des femmes et l'esclavage. En effet, comme des esclaves, les femmes sont soumises à de nombreuses obligations (sexuelles, domestiques, familiales, etc.) et sont privées de temps libre. Elles sont également tenues d'obéir à la même règle : entretenir matériellement les possessions des dominants alors qu'elles-mêmes sont également considérées comme des possessions du même dominant (Bentouhami-Molino & Guénif-Souilamas, 2017).

Pour Delphy, *la famille est le lieu de l'oppression pour les femmes* (Autain, 2000). Néanmoins, comme le souligne l'auteure, bien que le travail domestique et la division sexuelle des tâches soit incontestablement liés au patriarcat, ils n'expliquent pas toutes les dimensions d'oppression de la femme (Autain, 2000).

Le travail du *care*, comme nous l'avons vu dans le point 3.1., est très souvent imposé à la femme car on lui prête des caractéristiques associées à ce travail (la femme est sociable, maternelle, gentille, douce...) De cette manière, la société tente de naturaliser des rôles socialement construits.

Pour rappel, le *care* représente l'ensemble des activités et des dispositions relatives au soin et au souci de l'autre et de soi-même. Il n'existe pas de définition universelle de ce terme, mais on peut considérer qu'il englobe toutes les activités ménagères, sanitaires, sociales et éducatives. Une bonne partie du travail domestique est ainsi englobée dans le terme du *care*. Ce travail peut également s'exercer en dehors de la sphère familiale et être rémunéré (Cresson & Gadrey, 2004).

5.2. La division du travail : un frein à la mobilité

La division du travail, ainsi que toute la charge mentale⁸ subie par la femme, est l'un des principaux facteurs expliquant la division genrée de l'espace. Selon Guy Di Méo (2012), la conception genrée suivant laquelle les femmes s'occupent du travail « informel » et les hommes sont insérés dans le système économique en dehors du foyer expliquerait l'organisation urbaine. Selon Bourqia (2015), cette division sexuelle du travail n'est pas uniquement une répartition inégalitaire des tâches, mais établit également un rapport hiérarchisé entre le masculin et le féminin soutenu par des valeurs culturelles, religieuses et sociétales. Ces rapports de genre à l'intérieur de la sphère familiale ont, pour l'auteure, des impacts notoires sur les rapports de genre de manière plus globale.

Au Maroc, la répartition des tâches ménagères n'est pas remise en question. Par exemple, lors de mon séjour de terrain, Imane trouvait tout à fait « normal » que les femmes s'occupent du foyer et des enfants. Pour elle, les femmes ne devraient pas à avoir travailler en dehors du foyer car selon le Coran, selon elle, la femme doit rester chez elle et l'homme doit être responsable économiquement de sa famille.

Cette observation rejoint l'enquête réalisée par l'ONU Femmes en 2018 dans la région de Rabat-Salé-Kénitra, dont les résultats indiquaient que 90% des hommes et des femmes interrogés sont satisfaits de la division du travail domestique., 75% des femmes interrogées ont affirmé qu'elles réalisent seules l'ensemble des tâches domestiques. Ces chiffres illustrent bien l'injustice ménagère et la négociation patriarcale dans les foyers marocains (Hamdouch, et al., 2018). Comme le soulignent

⁸ La charge mentale inclut de façon très large la planification « toujours à reprendre, jamais satisfaite, toujours menacée par l'imprévu » des différentes tâches domestiques telles que prévoir les repas et faire l'épicerie en conséquence, s'assurer de faire le lavage avant que quelqu'un-e dans la maison manque de vêtements propres, prendre les rendez-vous chez le médecin, etc. (Gagnon, 2014).

Delphy et Clerval (2019), parler de l'espace domestique, c'est parler d'un lieu d'exploitation où des rapports de domination de genre sont présents.

Ainsi, comme l'explique Guy Di Méo (2012), l'ordre patriarcal et masculin exploite *les femmes avec leur consentement, souvent même avec leur satisfaction exprimée, leur sentiment du devoir accompli et du bonheur conquis*. Cette observation peut être mise en parallèle avec le concept de violence symbolique de Bourdieu (voir le point 4.1.1.), car le système patriarcal est considéré comme légitime par une grande partie des individus sans être remis en question.

Les femmes sont habituées à devoir s'occuper de la gestion du foyer et trouvent cela « naturel ». Elles estiment que cela fait partie du rôle de la femme. Monqid démontrait d'ailleurs à travers son étude de 2014 l'importance pour les femmes de détenir un foyer et d'en être propriétaire. Les femmes désirent une indépendance dans leur logement et cette indépendance est garantie par leur statut de propriétaire. De plus, posséder une maison est vu comme une sécurité, permettant d'assurer une retraite (Monqid, 2014).

5.3. Le rôle social de la femme

La femme est traditionnellement définie par les hommes en fonction de son statut de mère, d'épouse, de fille. Elle reste donc principalement identifiée à son foyer. Les hommes ont une vision largement patriarcale du rôle de la femme. Selon l'étude de l'ONU Femmes, 70% des répondants de sexe masculin considèrent que la responsabilité la plus importante des femmes est de s'occuper de la maison, mais que les hommes devraient avoir le dernier mot dans les décisions du ménage. Trois quarts des répondants considèrent également qu'ils ont un devoir de tutelle à l'égard des femmes. La moitié des répondantes rejettent néanmoins l'idée qu'une femme doit être avant tout une mère et une femme au foyer (Hamdouch, et al., 2018).

Rachid, mon père d'accueil, partage cette conception de la femme. Durant mon séjour, j'ai pu l'entendre dire à Imane : « Moi je travaille dehors, c'est le rôle de la femme de s'occuper des enfants ». Ce propos est d'autant plus frappant qu'Imane travaille aussi.

Malgré certaines avancées, les femmes continuent à exercer la quasi-totalité des corvées ménagères relevant de leur « rôle social » (Hamdouch, et al., 2018). Ainsi,

la majorité des femmes continuent à s'identifier au rôle social qui leur a été assigné par le patriarcat. La place de la femme est chez elle et elle se doit de tenir correctement sa maison.

5.3.1. Le corps de la femme

Souvent dissimulé dans l'espace public, à l'exception du centre-ville, le corps de la femme est vu comme un objet sexuel. La femme représente une tentation pour les hommes, elle doit cacher son corps pour ne pas attirer sexuellement les hommes. La femme est souvent réduite à son corps.

Cette conception du corps comme objet de distraction pour les hommes, devant être caché constamment, peut être influencée par une interprétation du Coran. En effet, comme l'écrit François Jourdan (2003), *le corps est soumis à la loi islamique*. Lors d'un entretien, Fatima, une étudiante en études de genre m'a fait part de son avis sur la question. Pour elle, la perception que les hommes ont des femmes est liée à la description que le Coran en fait. La religion influencerait grandement le statut des femmes et la vision de leur corps.

Stéphane Bauzon (2006) traite de la complexité de saisir la place du corps de la femme dans la religion musulmane. D'après lui, il est nécessaire de considérer dans toute sa cohérence l'interprétation que la religion en fait. C'est donc un sujet sensible à analyser avec précaution. Néanmoins, il est à noter que les corps exigent de la pudeur surtout sur les zones sexuels, selon le Coran (sourate 24, verset 58⁹). Jourdan (2007) souligne que cette pudeur est reliée à l'interdit social et à la honte dans les écrits coraniques. Et que celle-ci est plus conséquente chez les femmes que chez les hommes. Pour Asma Lamrabet, auteure de nombreux écrits sur le thème de la femme musulmane ¹⁰ :

Ces discours religieux véhiculent en général, une image codifiée des normes corporelles et vestimentaires qui font du corps des femmes, le lieu idéalisé de la pudeur excessive, de la honte et de la culpabilité et où les femmes deviennent

9 « Ô vous qui avez-cru ! Que les esclaves que vous possédez vous demandent permission avant d'entrer, ainsi que ceux des vôtres qui n'ont pas encore atteint la puberté, à trois moments: avant la Salat de l'aube, à midi quand vous enlevez vos vêtements, ainsi qu'après la Salat de la nuit; trois occasions de vous dévêtir. En dehors de ces moments, nul reproche ni à vous ni à eux d'aller et venir, les uns chez les autres. C'est ainsi qu'Allah vous expose clairement Ses versets, et Allah est Omniscient et Sage. », d'après la traduction du professeur Muhammad Hamidullah. <http://www.lenoblecoran.fr/mohammed-hamidullah/>, consulté le 1 juin 2020.

¹⁰ <http://www.asma-lamrabet.com/articles/le-corps-en-islam-entre-sources-scripturaires-et-discours-religieux/>

malgré elles et par la force des choses les « gardiennes de l'honneur » de l'islam et des musulmans.

Néanmoins, la conception du corps des femmes n'est pas liée uniquement à l'interprétation des textes coraniques, la culture patriarcale est également responsable. Comme le souligne Lamrabet¹¹, les normes sociales, les interdits et les contraintes sociales liées aux corps des femmes se sont accumulés au fur et à mesure et se sont greffés avec le temps au discours islamique. Ainsi, les femmes subissent beaucoup de stigmatisations et d'interdits liés à leur corps. Comme nous le verrons plus loin (voir chapitre 6), la culture et la religion se sont interconnectées dans le temps.

Le corps des femmes est lié au concept de la *hchouma* qui correspond à l'inconvenance, et à la honte. Ce terme polysémique et ambigu, peut se définir comme une pudeur qui entrave la liberté des femmes. Il peut être traduit comme un ensemble d'interdits et de tabous dans une société. Ainsi, il correspond à un ensemble de conduites à respecter afin de conserver la *horma*. Pour l'auteure Naamane-Guessous (1991), le corps de la femme est à la fois lié à l'honneur et à la honte, qui se cristallisent sur l'obsession de la virginité des femmes.

Pourtant, malgré la pudeur attribuée aux corps des femmes, j'ai pu observer que la femme allaitait en public. Le sein n'est pas connoté sexuellement dans l'espace public car il est vu comme lié à la mère (et non pas à la femme sexuée). Il est donc socialement autorisé d'allaiter son enfant, cet acte rentre dans le rôle social de la femme. La femme est ici vue comme mère nourricière et non pas comme objet sexuel. Le corps est alors vu comme un corps procréateur mis au service de la famille (Bourqia, 2015).

D'après moi, cette observation souligne bien l'importance de se conformer aux rôles socialement définis. Une femme seule est vue comme un objet sexuel mais cette représentation est modulée selon qu'elle se conforme ou non aux attentes que la société lui assigne.

¹¹ Idem

5.4. Le rôle social de l'homme

Les résultats de l'enquête réalisée par l'ONU Femmes en 2018 illustrent la difficulté de définir la masculinité au Maroc. La société marocaine a subi beaucoup de changements ces dernières années, impactant la vision que les hommes ont d'eux-mêmes. L'accès des femmes au monde du travail est un facteur qui a grandement perturbé le modèle traditionnel de la masculinité. En effet, dans les enquêtes qualitatives, il apparaît que les hommes se définissent en comparaison avec l'ancien modèle de masculinité dans lequel l'homme exerçait une domination sur les femmes car il était la seule source de revenus au sein du noyau familial (Hamdouch, et al., 2018).

Auparavant, l'argent que l'homme ramenait à l'intérieur du foyer lui conférait tous les droits, l'homme était le patriarche tout puissant du foyer. Suite à l'arrivée des femmes sur le marché du travail, cette conception a évolué. L'identité masculine est en pleine mutation car les hommes ont perdu les valeurs de la domination qui les caractérisaient. Néanmoins, à la suite des observations et des entretiens informels que j'ai effectués, j'ai remarqué que beaucoup de Marocains considéraient encore l'homme suivant sa conception traditionnelle.

La société a attribué aux hommes la responsabilité économique du foyer. Cette obligation est couramment justifiée par le Coran (sourate 4, verset 34¹²), comme j'ai pu l'observer durant mon immersion au Maroc.

5.5. Les conséquences de la division du travail sur l'organisation socio-spatiale

Au travers de notre analyse, nous observons que les femmes sont souvent présentes dans l'espace public pour remplir des tâches précises liées à leur statut genré. Elles sont sans cesse en mouvement et chaque déplacement est motivé par une tâche à accomplir. Leur mobilité est donc justifiée et non pas « gratuite ». Les femmes

¹² « Les hommes ont autorité sur les femmes, en raison des faveurs qu'Allah accorde à ceux-là sur celles-ci, Les hommes ont autorité sur les femmes, en raison des faveurs qu'Allah accorde à ceux-là sur celles-ci, et aussi à cause des dépenses qu'ils font de leurs biens. Les femmes vertueuses sont obéissantes (à leurs maris), et protègent ce qui doit être protégé, pendant l'absence de leurs époux, avec la protection d'Allah. Et quant à celles dont vous craignez la désobéissance, exhortez-les, éloignez-vous d'elles dans leurs lits et frappez-les. Si elles arrivent à vous obéir, alors ne cherchez plus de voie contre elles, car Allah est certes, Haut et Grand ! » d'après la traduction du professeur Muhammad Hamidullah. <http://www.lenoblecoran.fr/mohammed-hamidullah/>, consulté le 1 juin 2020.

respectant le rôle qui leur a été socialement assigné sont tolérées dans l'espace public, mais dès qu'elles transgressent ce rôle, elles sont mal considérées par la collectivité. Elles doivent également adopter un comportement pudique en conformité avec les exigences de l'« islam », comme expliqué au point 5.3.1.

La femme, comme nous l'avons exposé au point 5.3., est associée au foyer et aux tâches qu'elle y remplit. Son rôle social est également attaché à la vie domestique. Les hommes, quant à eux, tolèrent les femmes dans la rue en conformité avec ce rôle. De ce fait, les corvées domestiques peuvent servir de justification pour circuler librement dans la rue.

La place de l'homme est définie en dehors du foyer. Comme vu au point précédent, ils sont traditionnellement en charge de la famille. L'homme se déplace ainsi dans l'espace public et intègre le monde du travail. Sa place est hors du foyer afin de ramener des revenus.

Le mode d'appropriation de la ville est donc pour beaucoup de femmes rattaché à la vie domestique. Elles fréquentent des lieux pour des besoins précis en lien avec les tâches liées au *care*. Il est ainsi courant de voir des femmes dans les marchés, à la sortie des écoles, ou encore aux fours à pain, etc. Le hammam est également un lieu de sortie privilégié pour les femmes, lié également au concept du *care* (Monqid, 2014). La ville est fonctionnelle pour les femmes, elle reste principalement utilitaire. Bien que les femmes aient investi l'espace public physiquement, elles ne se le sont pas approprié moralement ni psychologiquement. Il reste un espace de transition pour elles.

Chapitre 6 : L’Islam et le patriarcat

Dans ce chapitre, j’ai décidé de m’éloigner quelque peu de mon sujet pour m’intéresser de manière plus approfondie à la religion. Sur le terrain, j’ai en effet remarqué que beaucoup de comportements sont légitimés à travers l’islam. Beaucoup justifient les inégalités de genre à travers les Ecrits coraniques. Comme nous l’avons exposé lors du chapitre précédent, l’organisation socio-spatiale est liée aux différences de genre. Ainsi si la religion légitime ces inégalités, elle joue également un rôle dans les disparités présentes dans la ville. C’est pour cette raison que j’ai décidé de vérifier si la religion justifiait ou non une inégalité entre les genres.

L’islam dans ce chapitre est traité comme un objet sociologique, comme un régulateur de la vie quotidienne. La religion peut être définie *comme un ensemble de croyances et de rites ayant des répercussions dans les actes, les représentations et les conceptions des croyants* (Verhoeven, 2019). Il semble intéressant de comprendre les influences de celle-ci sur les pratiques des Marocains.

6.1. La culture musulmane

La religion musulmane occupe une place importante au Maroc: 99.9% de la population est musulmane d’après une étude du site Global Religious Futures¹³. L’islam est la religion d’Etat et l’article 3 de la Constitution marocaine garantit à tous le libre exercice des cultes¹⁴. De plus, de nombreuses lois sont en application afin de faire respecter la religion musulmane. Par exemple, le non-respect du jeûne du Ramadan en public est un crime sanctionné par le code pénal de six mois de prison et d’une amende pouvant aller jusqu’à 500 dirhams¹⁵. Néanmoins, l’islam n’influence pas la totalité des actes et pensées de la population, il ne faut pas oublier les autres facteurs sociologiques présents dans la culture marocaine (économiques, politiques et culturels).

Etant donné l’importance de cette religion au Maroc, il est plus qu’indispensable de la prendre en compte dans notre analyse. La religion telle que socialement incarnée régit un ensemble de conceptions et de pratiques des Marocains dans leur vie quotidienne. D’après mes observations, une grande majorité des actes et

¹³ <http://www.globalreligiousfutures.org/religions/muslims>

¹⁴ L’Islam est la religion de l’État, qui garantit à tous le libre exercice des cultes.

¹⁵ <https://www.liberte-religieuse.org/maroc/>

des actions des individus est justifiée par la religion. Par exemple, Imane allaite ses enfants jusqu'à l'âge de 2 ans, conformément à ce qui est inscrit dans le Coran (sourate 2, verset 233).

Comme l'explique Jean-Noël Ferrié (2004), l'islam peut être considéré comme la superstructure de la société marocaine. L'ordre social, comprenant les attitudes et les conduites des habitants, est lié à la religion. L'islam est un soutien énorme et un système de références pour les Marocains, comme me l'expose Rajaa Nadifi¹⁶ dans un entretien. Pour elle, il est un repère sécurisant dans un « monde sans idéologie ». Pour les auteurs Beckford et Richardson (2007), la religion est à la fois l'objet de régulations sociales et un agent de régulation de la vie sociale. Les croyances religieuses ont des implications dans les conduites sociales des personnes. Ces propos rejoignent ceux de Jean-Noël Ferrié, pour qui la religion a un impact dans la vie quotidienne des croyants.

Olivier Roy (2008) désigne la culture comme un ensemble de traits distinctifs qui caractérisent une communauté humaine et qui se traduisent dans des manières d'être, de penser, d'agir et de communiquer spécifiques à une société humaine concernée. Pour l'auteur, l'imprégnation religieuse n'est plus le propre d'un territoire. Par contre, toute culture repose sur la religion et toute grande religion s'incarne dans la culture. La religion et la culture sont ainsi intrinsèquement reliées. Néanmoins comme le souligne Olivier Roy, la religion circule de plus en plus de manière indépendante et peut s'enraciner dans de nouveaux endroits en étant en rupture avec la culture présente.

Au vu du lien entre culture et religion, nous pouvons considérer que la société marocaine est baignée dans cette « culture religieuse », qui en régit l'ensemble des us et coutumes. Dans l'enquête réalisée par l'ONU Femmes, près de la moitié des répondants (50% des hommes et 48% des femmes) considèrent que l'égalité entre les sexes ne fait pas partie des « traditions et de la culture marocaine » (Hamdouch, et al., 2018). Face à ce constat, il est important de s'interroger sur le rôle de l'islam dans la conception de l'égalité des genres à l'intérieur même de la culture musulmane.

¹⁶ Rajaa Nadifi est professeure chercheuse à l'Université Hassan 2 de Casablanca dans la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines Ain Chock. Elle est également spécialiste en études de genre, elle est chef de département de langue et littérature françaises, coordinatrice du Master Genre, Sociétés et cultures et directrice du Laboratoire Genre, Education, Littérature et Médias.

6.2. Interprétation misogyne

La religion musulmane est souvent mise en avant comme la cause principale de la mauvaise condition féminine au Maghreb. Beaucoup d'hommes marocains se pensent supérieurs à la femme, et justifient cette « supériorité » à travers les Textes Sacrés, notamment par la sourate 4, verset 34¹⁷. De nombreux croyants voient dans le Coran, et en particulier dans ce verset, l'expression de la domination des hommes sur les femmes. Comme le souligne Asma Lamrabet¹⁸, la traduction standard et l'interprétation de ce verset empreinte de misogynie est née sur un fond de culture patriarcale.

Pour l'anthropologue Mir-Hosseini (2013), une égalité entre hommes et femmes sera impossible tant que le patriarcat n'est pas distingué des textes sacrés de l'islam et de la « Charia ». Il est ainsi important pour cette auteure de mettre en avant le principe d'égalité et de justice comme une notion centrale dans les écrits coraniques. Comme le cite Mir-Hosseini, nous ne sommes pas en droit de définir la notion de justice, mais il est de notre devoir de dénoncer les situations d'injustices et de discriminations vécues par les femmes en raison de leur sexe.

Pour pouvoir mettre en avant ce principe d'égalité, il est important selon l'auteure de différencier dans les écrits l'égalitarisme éthique qui est une composante essentielle du message de l'islam et le contexte patriarcal dans lequel le message s'est développé. Pour Mir-Hosseini, une tension est présente dans le Coran, *permettant à la fois aux défenseurs et aux opposants de l'égalité de genre de revendiquer la légitimité textuelle de leur position et de leur idéologie de genre respective* (Mir-Hosseini, 2013).

Comme le souligne Amina Wadud (2009), il ne faut pas oublier que *le patriarcat est plus ancien que l'histoire de l'Islam et la vie du Prophète Mohammed. À l'instar d'autres religions, l'Islam a traité des normes patriarcales en vigueur à*

¹⁷ « Les hommes ont autorité sur les femmes, en raison des faveurs qu'Allah accorde à ceux-là sur celles-ci, Les hommes ont autorité sur les femmes, en raison des faveurs qu'Allah accorde à ceux-là sur celles-ci, et aussi à cause des dépenses qu'ils font de leurs biens. Les femmes vertueuses sont obéissantes (à leurs maris), et protègent ce qui doit être protégé, pendant l'absence de leurs époux, avec la protection d'Allah. Et quant à celles dont vous craignez la désobéissance, exhortez-les, éloignez-vous d'elles dans leurs lits et frappez-les. Si elles arrivent à vous obéir, alors ne cherchez plus de voie contre elles, car Allah est certes, Haut et Grand ! » d'après la traduction du professeur Muhammad Hamidullah. <http://www.lenoblecoran.fr/mohammed-hamidullah/>, consulté le 1 juin 2020.

¹⁸ asma-lamrabet.com/articles/a-propos-du-concept-de-l-autorite-de-l-epoux-ou-al-quiwamah/

l'époque, les tenant pour acquises. Pour les auteurs Ahmadi et Yaquibi (2016), il est donc nécessaire d'être prudent avec les textes sacrés et de prendre en considération le contexte dans lequel ils ont été écrits, surtout pour les versets polémiques empreints d'une culture patriarcale.

Les auteurs (Mir-Hosseini, Ahmadi et Yaquibi) soulignent l'importance d'une révision culturelle, temporelle et sociale des traductions trop littérales du Coran. En effet, comme l'écrit Mir-Hosseini, l'inégalité des genres présente dans certains passages du Coran est causée par la fusion présente entre les idéaux de la « Charia » et les structures patriarcales où reposaient ces idéaux. De plus, la société et les rapports interhumains étant constamment en changement, il est important pour ces auteurs d'avoir recours à de nouvelles interprétations en accord avec les nouvelles réalités de l'époque (Mir-Hosseini, 2013).

Ainsi, ces influences patriarcales se sont transformées au fil du temps en principes religieux à validité permanente suite à l'assimilation des normes sociales de l'époque dans les Ecrits coraniques. Ces influences patriarcales se sont enracinées dans le discours religieux et sont apparues comme des vérités immuables. Elles se sont réitérées par la suite et ont imprégné les discours religieux (Mir-Hosseini, 2013). Actuellement, il est donc courant d'entendre des croyants légitimer une situation inégalitaire en se référant au Coran. Par exemple, lors de mon séjour de terrain, j'ai pu remarquer qu'Imane justifiait la répartition inégale des tâches domestiques avec le verset 34 de la 4^e sourate. Selon elle, le fait que la femme doit rester à l'intérieur du foyer pour s'occuper de l'ensemble des corvées domestiques est considéré comme une « recommandation religieuse ».

6.3. Le féminisme islamique

Le féminisme islamique est un courant de pensée ayant pour volonté de réinterpréter les textes du Coran en les contextualisant afin de mettre en avant les messages d'égalité des genres et de justice sociale. Le but de ce courant est de transformer l'islam de l'intérieur (Badran, 2010). Margot Badran (2002) le définit comme :

Un discours et une pratique féministe qui tirent leur compréhension et leur légitimité du Coran, et inscrivent la question des droits et de la justice dans le

cadre d'un rapport égalitaire entre hommes et femmes dans toute leur existence. Cette notion trouve son origine dans la notion d'égalité de tous les êtres humains (insan). (du Chaffaut, 2010)

Comme vu dans la section précédente (6.2.), l'influence du contexte patriarcal de l'époque s'est imprégnée dans les textes religieux et s'est transformée en préceptes religieux au cours des années. Ainsi, la volonté du féminisme islamique est de débarrasser les idées et les pratiques patriarcales présentées comme islamiques et de mettre en avant la notion de l'égalité au cœur du discours. Ce courant insiste sur la notion d'égalité entre tous les êtres humains comme principe religieux, à appliquer dans la sphère privée et dans la sphère publique.

Comme l'écrit Bourqia (2015), la construction du genre dans la société musulmane est particulière car les rapports sociaux de genre ont été construits historiquement sous un rapport hiérarchique et patriarcal et canonisés par le fiqh¹⁹ avec le temps. Ces rapports inégaux légitimés par l'« islam » sont particulièrement forts à l'intérieur de l'instance familiale. La famille est d'ailleurs considérée pour Badran (2010) comme *le dernier bastion de la forteresse patriarcale*. Cette observation rejoint celles des auteures Delphy et Guillaumin (voir point 5.1.), qui considèrent la famille comme le premier lieu de l'oppression des femmes. Wadud (2009) insiste également sur le fait que l'égalité des genres, selon une théorie coranique, est à appliquer aussi bien dans la communauté religieuse qu'à l'intérieur de la famille.

La religion est ainsi utilisée par les féministes islamiques comme un argument en faveur de l'égalité des genres grâce une réappropriation des Textes fondateurs par le biais d'une nouvelle lecture consistant à légitimer la dénonciation du patriarcat. En pratiquant un travail de déconstruction et d'analyse littérale, beaucoup de féministes arrivent à la conclusion que l'islam prône une égalité absolue entre tous les êtres vivants (Badran, 2010).

En conclusion, il est important de rappeler que tout texte est sujet à interprétation. En fonction de la manière dont on interprète le Coran, les sens des écrits peuvent varier. Pour l'islamologue Ali Merad (1998), les traductions du Coran ne doivent pas être reçues comme telles, mais doivent être comprises comme des

¹⁹ L'interprétation des règles temporelles de la Charia

interprétations des Livres. Il est nécessaire d'après Ali Merad (1998) d'être initié à l'exégèse pour pouvoir interpréter le sens profond des Ecrits.

La « culture musulmane » et les écrits religieux sont souvent utilisés comme des justificatifs de la domination des hommes sur les femmes. Pourtant, à la suite de ce chapitre, nous pouvons conclure qu'ils peuvent être remis en question et déconstruits. Le patriarcat présent dans la société musulmane se justifie par les écrits coraniques qui ont eux-mêmes été imprégnés par la culture patriarcale de l'époque. Cette justification de la domination masculine par la religion peut être qualifiée comme une « instrumentalisation » de la religion aux dépens des femmes.

De plus, la religion peut être utilisée pour légitimer l'organisation socio-spatiale de la ville. Une certaine compréhension des textes peut par exemple justifier la division sexuelle des tâches, considérant de cette manière que la femme doit rester à l'intérieur de son foyer. D'autres considèrent que les femmes doivent cacher, dissimuler leur corps dans l'espace public, ce qui a pour effet d'invisibiliser leur présence dans l'espace public. Pourtant, si nous analysons le texte selon une perspective féministe, nous remarquons que la compréhension de l'islam est flexible et non pas figée.

Ainsi, le patriarcat apparaît comme la première et la plus déterminante cause de l'inégalité des genres ressentie dans l'organisation socio-spatiale de la ville. Ce patriarcat est également présent dans la culture musulmane, car comme nous l'avons vu dans la partie 6.1., la religion influence la culture actuelle. Il est donc nécessaire d'aborder la question des droits des femmes indépendamment de la culture et de la religion qui sont influencés par le patriarcat.

Conclusion

Ce mémoire avait pour objectif de répondre à la question suivante : *De quelles manières la place de la femme dans le quartier de Salmia II à Casablanca, à la lumière de la dichotomie entre les espaces publics et les espaces privés, manifeste-elle son rôle dans la société marocaine ?*

Il a fallu dans un premier temps s'intéresser aux espaces en eux-mêmes avant d'analyser plus profondément les rapports sociaux de genre de la société marocaine. L'idée de ce mémoire était donc de partir des espaces pour y étudier dans un second temps la condition des femmes à Casablanca. En effet, l'observation des espaces publics est une porte d'entrée pour comprendre le fonctionnement d'une société. Ils sont des objets sociologiques à part entière car ils donnent des explications sociales face à des phénomènes observés.

En analysant l'espace public marocain, nous avons pu remarquer qu'une hiérarchisation spatiale existait et que les comportements variaient d'un quartier à un autre. Décoder les différents espaces publics casablancais nous a permis de comprendre l'influence du contrôle social sur les pratiques des habitants. Dans les quartiers populaires, où le contrôle social est plus présent, les personnes se conforment à leur rôle tel qu'il est attendu par la société. Dans le centre-ville, au contraire, l'anonymat accorde plus de liberté aux passants. Ensuite, étudier l'espace privé a mis en avant tous les codes de conduites qui y sont en jeu. C'est un lieu qui est rattaché à la femme dans l'imaginaire collectif, car c'est dans l'espace privé que la majorité des tâches ménagères sont effectuées.

Analyser ces espaces, et plus particulièrement la mobilité des femmes dans ceux-ci, a permis de mieux appréhender la place de la femme dans la société marocaine. La culture, la tradition et la religion sont des facteurs qui limitent l'accès des femmes à l'espace public. Les femmes, surtout dans les quartiers populaires, sont constamment surveillées afin de préserver l'honneur familial. Elles se doivent d'avoir un comportement respectable. Toute une série d'injonctions et d'interdits pèsent sur leurs épaules. Pour beaucoup de Marocains, les femmes doivent rester vierges jusqu'au mariage, elles doivent « conserver leur corps » pour leur mari, elles sont donc surveillées afin de respecter cette pratique. Le corps de la femme, considéré pour

beaucoup comme un objet sexuel, est caché dans tous les espaces. Néanmoins, dans les espaces où le contrôle social est moins présent, le corps féminin est plus visible.

Ainsi, les femmes sont contrôlées par leur famille et leurs voisins afin de respecter les normes sociales qui régissent la société. De plus, la société leur assigne la charge du foyer et des corvées ménagères, tandis que le rôle social des hommes est d'être responsable financièrement de leur famille. La division sexuelle du travail domestique est un des facteurs influençant grandement la mobilité des femmes. Les femmes s'occupent la majorité du temps des corvées domestiques à l'intérieur de leur foyer, alors que la place des hommes est assignée en dehors du foyer.

Les interdits, le sacré et le profane sont des concepts ayant beaucoup d'impact sur l'ordre social. Mais plus encore, c'est le regard d'autrui qui limite le libre accès à l'espace public. La société marocaine est une société où *le maintien des apparences représente le garant de l'ordre social* et où l'image que l'on renvoie à l'autre est très importante (Anglade, 2016).

Toutes ces normes sont le produit de l'influence patriarcale de la société, qui ont été légitimées au cours du temps par la religion. Une certaine conception de l'islam peut donc justifier ce système inégalitaire. Pourtant, comme nous l'avons exposé, l'islam est lui-même influencé par le patriarcat.

Nous pouvons donc conclure que le patriarcat est au cœur de l'organisation socio-spatiale inégalitaire de la ville. Toutefois, ma recherche n'a porté que sur un seul quartier de Casablanca. Étudier l'organisation spatiale dans l'espace rural ou dans un autre quartier de la même ville pourrait apporter d'autres éclairages complémentaires éventuellement contrastés. De plus, je ne me suis concentrée que sur une analyse bicatégorielle (homme/femme) de la société, en mettant de côté les autres genres et la communauté LGBTQ+. Il pourrait être intéressant de s'interroger également sur la place que ceux-ci occupent dans l'espace public. Enfin, mon analyse a été effectuée sur une période d'un mois limitant ainsi la collecte de données.

Ce travail a permis de souligner l'importance de la prise en compte de l'espace public dans les questions liées au genre. Dans une perspective prescriptive, nous en concluons qu'il serait bénéfique que des dispositifs soient mis en place afin de permettre à tout le monde de se sentir inclus dans l'espace public. Par exemple, l'installation de plaines de jeux dans les quartiers populaires, ainsi que de bancs aux

alentours de celles-ci, permettrait aux enfants et à leurs mères de s'appropriier plus facilement ces espaces. De manière plus générale, combattre la violence présente dans la ville donnerait la possibilité aux femmes de se sentir plus libres dans leurs mouvements.

La ville est le reflet de la société, et il est plus que jamais nécessaire de s'attaquer aux inégalités présentes dans l'espace public pour combattre les inégalités de genre.

Bibliographie

Ahmadi, M., & Yaqubi, M. (2016). L'Image de la femme dans les traductions françaises du Coran. *International Journal of Humanities and Cultural Studies (IJHCS) ISSN 2356-5926*, 3(2), 75-84.

‘Amāmū, Ḥayāt. (2019). Fatima Mernissi : Figure emblématique d'une féministe en terre d'Islam.

Anglade, M.-P. (2016). Casablanca, « une ville à l'envers ». Urbanités métropolitaines au prisme de la marginalité sociale au Maroc. *Les Cahiers d'EMAM*, (28). <https://doi.org/10.4000/emam.1289>

Arrif, A. (1997), Variations spatiales du privé et du public à travers les exemples de Ben M'sik et de Hay Moulay Rachid à Casablanca. Consulté 22 mars 2020, à l'adresse https://www.academia.edu/899276/Abdelmajid_Arrif_Variations_spatiales_du_priv%C3%A9_et_du_public_%C3%A0_travers_les_exemples_de_Ben_M_sik_et_de_Hay_Moulay_Rachid_%C3%A0_Casablanca

Autain, C. (2000). Autour du livre de Christine Delphy *L'ennemi principal*. *Travail, genre et sociétés*, 4(2), 157-200. doi:10.3917/tgs.004.0157.

Badran, M. (2010). Où en est le féminisme islamique ?. *Critique internationale*, 46(1), 25-44. doi:10.3917/cii.046.0025.

Bakass, F. & Ferrand, M. (2013). L'entrée en sexualité à Rabat : les nouveaux « arrangements » entre les sexes. *Population*, vol. 68(1), 41-65. doi:10.3917/popu.1301.0041.

Bauzon, S. (2006). 3. La perception du corps de la femme musulmane. Dans : , S. Bauzon, *La personne biojuridique* (pp. 47-56). Paris cedex 14, France: Presses Universitaires de France.

Benbelli, S. (2017). *Les Cafes des quartiers populaires a Casablanca*. Consulté 26 mars 2020, à l'adresse https://www.academia.edu/36092840/Les_Cafes_des_quartiers_populaires_a_Casablanca

Benelli, N. & Modak, M. (2010). Analyser un objet invisible : le travail de *care*. *Revue française de sociologie*, vol. 51(1), 39-60. doi:10.3917/rfs.511.0039.

Bentouhami-Molino, H. & Guénif-Souilamas, N. (2017). Avec Colette Guillaumin : penser les rapports de sexe, race, classe. Les paradoxes de l'analogie. *Cahiers du Genre*, 63(2), 205-219. doi:10.3917/cdge.063.0205.

Berger, M. (2019). Structures sociales et politique, LSOC2015 [Diapositives]. Consulté sur <https://moodleucl.uclouvain.be/course/view.php?id=11196>

Beckford, J. A., & Richardson, J. T. (2007). Religion and regulation. *The Sage handbook of the sociology of religion*, 396-418.

Bourdieu, P. (1980). *Le sens pratique*. Éditions de Minuit.

Bourdieu, P. (1998). *La domination masculine*. Editions du Seuil. <http://banq.prenumerique.ca/accueil/isbn/9782021069273>

Bourqia, R. (2015). Genre et reconfiguration de la société marocaine. Le Maroc au présent, 293-314. <https://doi.org/10.4000/books.cjb.1041>

Clerval, A., & Delphy, C. (2019). Le féminisme matérialiste, une analyse du patriarcat comme système de domination autonome. In A. Fleury, J. Rebotier, & S. Weber (Éds.), *Espace et rapports de domination* (p. 217-229). Presses universitaires de Rennes. <http://books.openedition.org/pur/59381>

Coutras J., 1996, Crise urbaine et espaces sexués, Paris, Armand Colin.

Cresson, G. & Gadrey, N. (2004). Entre famille et métier : le travail du *care*. *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 23(3), 26-41. doi:10.3917/nqf.233.0026.

Di Méo, G. (2008). Le rapport identité/espace. Eléments conceptuels et épistémologiques.

Di Méo, G. (2012). Femmes, sexe, genre: Quelle approche géographique ?. *Espaces et sociétés*, 150(2), 149-163. doi:10.3917/esp.150.0149.

Di Méo, G. (2012). Les femmes et la ville. Pour une géographie sociale du genre. *Annales de géographie*, 684(2), 107-127. doi:10.3917/ag.684.0107.

Direnberger, L., & Schmoll, C. (2014). Ce que le genre fait à l'espace... et inversement. *Les cahiers du CEDREF. Centre d'enseignement, d'études et de recherches pour les études féministes*, (21).

Dris, N. (1999). Citadinités et codes culturels dans le centre d'Alger. Les ambivalences d'un espace public. *Les Annales de la recherche urbaine*, 83(1), 132-139. <https://doi.org/10.3406/aru.1999.2257>

Dris, N. (2004). Espaces publics et limites. Les implications du genre dans les usages de la ville à Alger. In S. Denèfle (Éd.), *Femmes et villes* (p. 249-264). Presses universitaires François-Rabelais. <http://books.openedition.org/pufr/388>

du Chaffaut, B. (2010). Les requêtes féministes islamiques. *Revue Projet*, 314(1), 26-33. doi:10.3917/pro.314.0026.

Ferrié, J.-N. (2004). La religion de la vie quotidienne chez des Marocains musulmans : Rites, règles et routine. Éd. Karthala.

Fijalkow, Y. (2002). *Sociologie de la ville*. La Découverte.

Gagnon, C. (2019). *Charge mentale et éthique critique du care : La division du travail dans la sphère domestique comme enjeu de justice sociale*. <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/22960>

Guichard, P. (1977). Structures sociales « orientales » et « occidentales » dans l'Espagne musulmane. Mouton.

Guillaumin, C. (1978). Pratique du pouvoir et idée de nature. *Questions féministes*, 2, 5-28.

Hamdouch, B., Mghari, M., Nadifi, R., & Gillot, G. (2018). *Enquête IMAGES sur les hommes et l'égalité des sexes dans la région de Rabat—Salé—Kénitra*. ONU Femmes | Maghreb. <https://maghreb.unwomen.org//ressources-medias/publications/2018/04/enquete-images>

Jourdan, F. (2007). Le corps dans une vision islamique. *Laennec*, tome 55(3), 42-53. doi:10.3917/lae.073.0042.

Joseph, I. (2003). La notion de public: Simmel, l'écologie urbaine et Goffman. *Les sens du public. Publics politiques, publics médiatiques*. Paris, Presses Universitaires de France, 329-346.

Kerrou, M. (2010). *Hijâb : Nouveaux voiles et espaces publics*. Cérès éditions.

Lécuyer, M. (2019). Maud Navarre, Georges Ubbiali (dir.), *Le genre dans l'espace public. Quelle place pour les femmes ? Lectures*. <http://journals.openedition.org/lectures/33904>

Lieber, M. (2002). Le sentiment d'insécurité des femmes dans l'espace public : une entrave à la citoyenneté ?. *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 21(1), 41-56. doi:10.3917/nqf.211.0041.

Lits, M. (2014). L'espace public : concept fondateur de la communication. *Hermès, La Revue*, 70(3), 77-81. <https://www.cairn.info/revue-hermes-la-revue-2014-3-page-77.htm>.

- Mérad, A. (1998). *L'exégèse coranique*. FeniXX.
- Mernissi, F. (1998). *Rêves de femmes : Une enfance au harem*. Librairie générale française. <https://books.google.nl/books?id=IdAFHQAACAAJ>
- Mir-Hosseini, Z.(2013). *Vers une égalité de genre: Les lois familiales musulmanes et la Charia*.
- Monqid, S. (2011). Les ailes lourdes : Pratiques urbaines des femmes des quartiers défavorisés de Rabat. *Justice spatiale - Spatial justice*, 3, <http://www.jssj.org/article/les-ailes-lourdes-pratiques-urbaines-des-femmes-des-quartiers-defavorises-de-rabat/>.
- Monqid, S. (2012). Violence against women in public spaces: the case of Morocco. *Égypte/Monde arabe*, (9), 105-117. <https://doi.org/10.4000/ema.3011>
- Monqid, S. (2014). *Les femmes dans la ville : Rabat, de la tradition à la modernité urbaine*. Presses Univ. de Rennes.
- Naamane-Guessous, S. (1991). *Au-delà de toute pudeur: la sexualité féminine au Maroc*. Eddif.
- Navez-Bouchanine, F. (1992). Les espaces publics des villes marocaines. *Les Annales de la recherche urbaine*, 57(1), 185-190. <https://doi.org/10.3406/aru.1992.1713>
- Navez-Bouchanine, F. (1990). L'enjeu limitrophe: entre le privé et le public, un no man's land? La pratique urbaine au Maroc. *Espaces et sociétés*, 62(2), 135-160. <https://www.cairn.info/revue-espaces-et-societes-1990-2-page-135.htm>.
- Navez-Bouchanine, F. (2007). 13. Le quartier des habitants des villes marocaines. Dans : Jean-Yves Authier éd., *Le quartier* (pp. 163-173). Paris: La Découverte.

Olivier de Sardan, J.-P. (2008). *La rigueur du qualitatif : Les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*. Academia-Bruylant.

Paquot, T. (2009). III. « Privé », « public » : des mots à parenté variable. Dans : Thierry Paquot éd., *L'espace public* (pp. 46-67). Paris: La Découverte.

Paquot, T. (2009). *L'espace public*. La Découverte.

Puech, I. (2005). 21. Le non-partage du travail domestique. Dans : Margaret Maruani éd., *Femmes, genre et sociétés: L'état des savoirs* (pp. 176-183). Paris: La Découverte.

Pumain, D., Bretagnolle, A., & Degorge-Lavagne, M. (1999). *La ville et la croissance urbaine dans l'espace-temps*.

Raibaud, Y. (2016). *Care, genre et espaces publics. De la recherche à l'engagement*.

Roy, O. (2008). *La sainte ignorance*. Paris, France : Editions du Seuil.

Stébé, J. & Marchal, H. (2010). Appréhender, penser et définir la ville. Dans : Jean-Marc Stébé éd., *La sociologie urbaine* (pp. 3-16). Paris cedex 14, France: Presses Universitaires de France.

Taouki, S. (2017). L'identité féminine dans le roman marocain : Déconstruction du réel à travers l'imaginaire dans *Rêves de femmes* de Fatema Mernissi. *Nouveaux Imaginaires du Féminin*. <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01665796>

Verhoeven, M. (2019, février 11). LSOC2075 : Religions, cultures et politique dans la modernité globalisée [Diapositives]. Consulté à l'adresse <https://moodleucl.uclouvain.be/course/view.php?id=9565>

Wadud, A. (2009). *L'Islam au-delà du patriarcat: Une analyse genre du Coran*.

Résumé :

Les espaces publics sont des lieux utilisés quotidiennement par des millions de personnes ainsi que par les 3,3 millions d'habitants de Casablanca. Pourtant, peu sont ceux qui s'interrogent sur ce que ces espaces renvoient de la société. Dans ce mémoire, je me concentre sur l'utilisation de ces espaces par les femmes marocaines, qui n'y sont que très peu visibles. J'établis dans ce travail un parallélisme entre les espaces que les femmes côtoient et leur place dans la société marocaine.

L'idée de cette recherche est de comprendre les raisons de l'absence de ces femmes dans les rues de la ville et les causes de cette organisation socio-spatiale inégalitaire. Afin de répondre à ces questions, j'analyse dans ce travail les différents espaces et leurs caractéristiques. Je m'applique également à comprendre les différentes règles de conduites liées à ces espaces. De cette manière, je tente d'appréhender l'ordre social marocain qui influence à la fois la mobilité des femmes dans les espaces publics et les rapports de genre. Un autre de mes objectifs est de comprendre les effets de la religion musulmane et du patriarcat sur l'organisation de la ville.

Mots clés :

Espace public, genre, Maroc, patriarcat, religion