



**HAL**  
open science

## Réflexions contre les paires antithétiques de l'anthropologie.

Rim Affaya

► **To cite this version:**

Rim Affaya. Réflexions contre les paires antithétiques de l'anthropologie.. *Terrains/Théories*, 2020, Le transmissible et l'intransmissible de la pratique ethnographique, 12, n.p. 10.4000/teth.2872 . halshs-03309991

**HAL Id: halshs-03309991**

**<https://shs.hal.science/halshs-03309991v1>**

Submitted on 30 Jul 2021

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

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



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

## Réflexions contre les paires antithétiques de l'anthropologie.

L'ethnographie et les pesanteurs du terrain à la Joutiya de Rabat.

*Reflections against the Antithetical Pairs of Anthropology: Ethnography and the Field's burden at the Joutiya of Rabat.*

Rim Affaya

---



### Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/teth/2872>

DOI : 10.4000/teth.2872

ISSN : 2427-9188

### Éditeur

Presses universitaires de Paris Nanterre

Ce document vous est offert par Campus Condorcet



### Référence électronique

Rim Affaya, « Réflexions contre les paires antithétiques de l'anthropologie. », *Terrains/Théories* [En ligne], 12 | 2020, mis en ligne le 07 décembre 2020, consulté le 30 juillet 2021. URL : <http://journals.openedition.org/teth/2872> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/teth.2872>

---

Ce document a été généré automatiquement le 30 juillet 2021.



Les contenus de Terrains/Théories sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

---

# Réflexions contre les paires antithétiques de l'anthropologie.

L'ethnographie et les pesanteurs du terrain à la Joutiya de Rabat.

*Reflections against the Antithetical Pairs of Anthropology: Ethnography and the Field's burden at the Joutiya of Rabat.*

Rim Affaya

---

## L'expérience de la *Joutiya*

- 1 La *Joutiya*<sup>1</sup> c'est l'histoire d'un lieu qui a façonné à la fois la trajectoire de milliers de personnes et la structure socioéconomique d'un haut lieu de la capitale du Maroc. Carrefour central du commerce de Rabat, la *Joutiya* est située dans l'enceinte de l'ancienne ville (médina) au sein et aux alentours d'une *kisaria* (centre commercial) anciennement réservée au marché de la criée. A l'heure actuelle, la *joutiya* est un espace marchand incontournable qui rassemble un ensemble de jeunes marocains qui convertissent les incertitudes liées à la difficulté de d'intégrer le marché du travail en s'engageant dans une entreprise personnelle créatrice de revenus. On y trouve toutes sortes de boutiques de vente et de services de réparation d'appareils informatiques et téléphoniques destinés à une clientèle de toutes classes sociales, ainsi que des produits culturels comme des films, de la musique, des jeux vidéo trop onéreux pour les bourses marocaines. On rencontre aussi une multitude d'offre de produits et d'objets, parfois insolites, exposés dans cet espace qui concentre les charges de l'histoire aussi bien que les dernières technologies. Dans ce carrefour qui mêle étroitement l'informel et le formel s'opèrent, à petite échelle, des échanges de tous genres, des négociations et des relations de coopération qui s'encastrent dans des rapports socioéconomiques spécifiques à la *joutiya*. D'ailleurs, les unités de productions informelles (UPI) dans l'économie du Maroc réalisent un chiffre d'affaires qui avoisine les 40 milliard d'euros<sup>2</sup> et pèse 11,5 % du PIB national. C'est dire l'importance de tels espaces d'apparence marginale mais dont les capitaux profitent à la fois à l'État et à l'insertion professionnelle d'une jeunesse en mal d'avenir.

- 2 Dotée d'une tradition commerciale ancienne, la configuration de la *joutiya* comme un marché urbain permet d'explorer comment cette faible régulation formelle est compensée par une organisation fondée sur les bases locales du commerce et du social, du contournement réglementaire et de captation des ressources du marché global. En effet, ce marché rassemble des catégories populaires qui, souhaitant accéder à des possibilités de mobilité sociale et économique ou à de simples moyens de subsistance, investissent ce lieu pour renégocier leur marginalité. Il illustre à juste titre un souk urbain regroupant des jeunes qui maîtrisent leur double appartenance au local et au global et au sein duquel des connexions et des circulations se créent et se maintiennent grâce à l'échange, la confiance et à la redistribution. Sous forme d'étroits labyrinthes, les ruelles de la *joutiya* donnent à voir des amas de produits provenant de Chine, d'Europe ou du Moyen Orient et qui s'étalent dans des petites boutiques au rez-de-chaussée d'habitations populaires. La vitalité de la fréquentation des visiteurs, acheteurs, baladeurs de la *joutiya* révèle l'incroyable capacité des commerçants à diversifier et renouveler des produits de vente qui trouvent toujours preneurs. Des produits de luxe aux offres de services divers en passant par la vente des produits culturels (cinéma, musique, logiciels), on trouve absolument tout à la *joutiya*.
- 3 Une affaire d'individus plus que de politiques. J'ai postulé dans cette recherche pour placer la *joutiya* dans l'éventail des lieux complexes où se trament des formes de commerce semblables à d'autres espaces discrets de la mondialisation<sup>3</sup>. À l'image des places de marché qui donnent à voir une image anarchique et désordonnée, la *joutiya* est traversée quotidiennement par des actions qui la structurent, par des chaînes d'interactions qui n'offrent pas d'intérêt en soi si ce n'est qu'elles révèlent des dispositifs sociaux, spatiaux et globaux de mouvement des individus et de marchandises, complètement intégrés dans le marché globalisé. Un enchevêtrement de l'économie et du social dans un ensemble d'échelles qui se jouent entre les vagues d'exode rurale, l'échec de l'école, les nouvelles offres technologiques et culturelles, l'injonction à la consommation, la mobilité internationale et l'implantation urbaine, qui permettent à des jeunes des classes populaires de se convertir en classe moyenne dynamique. C'est cet objet de réflexion qui a motivé mon travail ethnographique et m'a conduite à considérer la *joutiya* comme un faisceau de données sur des individus qui ont été contraints de fabriquer eux-mêmes leur voie professionnelle pour s'assurer un statut social en conquérant un espace emblématique de la ville.
- 4 D'un point de vue temporel, mon travail de terrain n'a ni de date de début ni de fin. La *joutiya* m'est très familière et a constitué un lieu de balade dominical régulier depuis mon enfance jusqu'aujourd'hui. Je connais ses moindres recoins, ses commerçants, ses temporalités, ses produits et même ses odeurs. Je suis native de Rabat, du quartier de Hassan qui se situe en centre-ville où j'ai grandi et étudié jusqu'à l'obtention du baccalauréat. La *joutiya* étant à un kilomètre à vol d'oiseau de chez moi, je n'y suis pas arrivée avec le chapeau de cette apprentie anthropologue en soif de connaissance mais en habituée des lieux avec lesquels j'entretiens un rapport mêlé de tendresse, de fascination et de frustration. Pour mes études supérieures, j'y revenais régulièrement pour mes divers achats en produits culturels ou pour la maintenance de mes appareils électroniques (ordinateur, téléphone portable). Un rapport dépourvu de neutralité et d'objectivité et qui diffère fondamentalement de l'idée centrale des pratiques ethnographiques des premières générations d'anthropologues qui postulent que pour construire un savoir de terrain sur « l'Homme » et saisir « le point de vue de

l'indigène<sup>4</sup> », s'immerger dans la vie de ceux qu'on étudie et vivre dans leur univers est une nécessité, voire un impératif méthodologique. Selon Malinowski et les premières générations d'anthropologues du début du 20<sup>ème</sup> siècle, « l'indigène » c'est moi et leur univers est en partie le mien.

- 5 Durant le siècle dernier, la discipline a connu divers débats qui ont contribué à faire bouger ses lignes et ses clivages, mais l'immersion demeure sans doute un élément essentiel de toute forme d'empirie ethnographique. La distanciation, son pendant logique, se trouve en revanche souvent absente des manuels méthodologiques si ce n'est pour la replacer au moment de l'analyse ou de l'invoquer comme nécessité pratique lorsque l'ethnographe doit trouver la « juste distance » et l'équilibre subtil entre l'objet étudié et soi. Le regard critique étant intrinsèquement inhérent au travail anthropologique y compris lors des premières phases d'élaboration de nos questions de recherche et de nos choix méthodologiques et celles de la réflexion sur notre propre « subjectivité ethnographique<sup>5</sup> ». La question de la familiarité et de la proximité du chercheur à son terrain demeure toutefois non pas impensée puisque plusieurs chercheur-e-s l'ont soulevée<sup>6</sup> dans leurs réflexions critiques, mais quelque peu écartée voire à peine évoquée de façon sommaire dans la transmission des pratiques de terrain.
- 6 Si l'Autre c'est moi et que mon territoire ne m'est pas étranger, quelle part du réel de cet « ailleurs » dois-je saisir pour construire mon savoir « ici » ? Dans sa vocation à écrire et à restituer la vie sociale des individus, l'ethnographe met en œuvre un ensemble de stratégies pour réduire l'écart entre sa personne et les autres, pour toucher du doigt leur univers de sens et pour construire « une reconnaissance fascinée de sa distance<sup>7</sup> ».
- 7 De cette volonté de savoir naît un processus créatif qui implique des postures façonnées par une armature académique qui dit très peu de choses sur qui est censé être cet « autre » et à quoi on peut le reconnaître par rapport à « soi ». Cette différenciation couve une ambivalence ancienne qui surpasse la question de la familiarité et de la proximité pour dévoiler des débats épistémiques autour des logiques de production et d'énonciation de l'altérité et celles du binôme « ici » / « soi » et « ailleurs » / « l'autre »<sup>8</sup>.
- 8 La philosophie postmoderne a repris ces questions à la racine de leur naissance à partir des années 1960, pour les relayer aux penseurs des études postcoloniales<sup>9</sup> qui, à partir des années 1980, ont renforcé la contestation de l'eurocentrisme de la production du savoir dit universel. Pour ainsi dire, ils ont mis en lumière les risques encourus par les présupposés méthodologiques derrière les biais consécutifs à l'altérité<sup>10</sup> et l'importance d'élaborer un questionnement épistémologique où « l'universel » n'est plus pensé à partir d'une centralité. Cet ailleurs prudemment gardé à distance par des approches de l'autre à l'aune de non-dits et de science universitaire à vocation universalisante<sup>11</sup>, j'en suis le produit. Mais je suis également issue d'une époque où la circulation des corps et des images est plus démocratisée ainsi que d'une génération qui tente de se réappropriier la mémoire du passé et d'en comprendre ses implications dans les mutations actuelles. Il faut reconnaître que l'énonciation de soi ici est complexe dans la mesure où je n'illustre pas nécessairement l'objet des curiosités des sciences sociales par excellence. Je suis une jeune femme, la trentaine, de père et de mère marocains, tous deux issus de famille qui ont opéré une mobilité sociale par le biais de l'exode rural et qui ont pu poursuivre des études supérieures durant les années 1970-1980. Ces années ont particulièrement influencé une frange marocaine de la société lettrée par

les différents mouvements de libération des peuples décolonisés, les idées marxistes, la diffusion de la littérature et du cinéma étranger ainsi que les idéaux de Mai 68. J'ai grandi à Rabat durant les années 1990 avec un héritage culturel, linguistique et social pluriel mais dans un environnement extérieur qui a commencé à vaciller entre les volontés duelles de ceux qui souhaitaient faire converger liberté, démocratie et justice sociale et d'autres qui, déçus par l'identification au monde occidental en termes de modèle politique, économique et culturel, se sont tournés vers l'exportation d'us et de coutumes plus conservatrices et avec une lecture plus traditionnaliste et rigoureuse de la religion, du statut de la femme et de la liberté dans l'espace public.

- 9 Au Maroc, ma formation en sciences sociales avait débuté dans le cadre d'une université au système académique anglophone qui accueillait des professeurs du monde entier. Les bibliographies distribuées étaient hétéroclites ; elles incluaient des courants de pensée européens, américains, asiatiques mais encore très peu d'africains ou d'arabes. A mon arrivée sur les bancs de l'université française, les listes de références dites « classiques » se sont réduites aux éléments européens ou américains en faisant abstraction du savoir produit dans le reste du monde. Des cadres épistémiques riches par leur apport pour la transformation de l'univers intellectuel mais dont la transmission est quelque peu parcellaire car faisant abstraction d'un savoir produit dans le cadre d'institutions non occidentales. L'évidence du registre critique des concepts mobilisés ne m'est apparue que lorsque je suis retournée au Maroc pour appréhender le terrain de la *joutiya* avec les nouveaux paradigmes théoriques et méthodologiques rendus accessibles par mon Master de recherche en France. Les quelques années d'éloignement de mon pays ont contribué à nourrir des réflexions distancées et m'ont poussée à m'intéresser de plus près au rapport systémique entre État et société, économie et marginalisation et entre objets globalisés et changement local. Autant de notions conceptuelles qui invoquaient des formes particulières de la socialité et qui me renvoyaient à m'interroger sur celles qui se pratiquent là d'où je viens. Ce lieu de commerce m'a paru comme un reflet des évolutions culturelles et économiques communes à une jeunesse de part et d'autre de la méditerranée. J'ai donc trouvé une résonance d'un phénomène qui m'était familier au Maroc et qui mettait en forme un intérêt pour la particularité du local face au transnational.
- 10 Cependant, les ressources conceptuelles qui m'ont été transmises ne prenaient pas en compte leurs limites dans la mesure où d'une part, elles ne relevaient pas l'ambiguïté sur l'identité du chercheur et ses difficultés propres lorsqu'il appartient au terrain étudié et d'autre part, elles n'accordaient pas une part égale aux sources des savoirs mobilisés. Le propos de cet article est de restituer une expérience ethnographique durant laquelle j'ai dû inventer une harmonie à mon échelle entre les questionnements méthodologiques sur la relation au terrain et les ambivalences de la perception épistémologique et asymétrique de « l'autre » dans les savoirs et les discours produits dans les institutions occidentales, et qui semble-t-il, réinterrogent les écritures du réel.

## La pratique ethnographique comme une création de soi

- 11 Le marché de la *joutiya* accueille des individus de toutes classes sociales et de toutes les régions du Maroc. On y rencontre des jeunes vendeurs des quartiers voisins ou d'autres

venant du Sud du pays rejoindre un membre de la famille établi en tant que notable, ou encore des marchands à la sauvette qui circulent de marché en marché. La clientèle est tout aussi disparate : des enfants de riches en recherche de nouveautés culturelles (films, séries, jeux vidéos, etc.), des femmes de ménage désirant réparer leur téléphone, des jeunes mariés venus acquérir leur équipement électroménager pour leur nouvelle demeure, ou encore des administrateurs d'une chancellerie étrangère ou de la fonction publique en quête d'un trésor littéraire auprès des bouquinistes ou d'une anthologie musicale de jazz et de musique classique. On y trouve aussi des jeunes marocains, qui, faute d'une école assurant une égalité dans la formation professionnelle, se dirigent vers ce lieu pour développer des compétences créatives dans des domaines techniques. Un genre de *Silicon Valley* à la marocaine pour les « sans diplômes » avec des formes d'intermédiation marchandes et des logiques d'action propres au contexte *Rbati*<sup>12</sup>. Un terreau fertile d'innovation situé au milieu d'habitations vétustes qui se structure en s'appropriant des espaces de commerce par « grignotage ». L'espace, dans la *joutiya* fait l'objet de conquêtes quotidiennes. En y circulant, on constate le cloisonnement des lieux, l'entrelacs des impasses et l'exiguïté des ruelles. On y trouve du bâti dégradé avec un tracé irrégulier et labyrinthique. Ce regroupement étroit d'hommes et de boutiques autour d'activités marchandes donnent à voir des groupes sociaux et économiques divers qui s'accommodent d'un ordre spatial resserré et très limité. C'est à se demander comment ce lieu peut contenir autant de marchandises et d'individus et faire preuve d'autant de vitalité. Avec la bénédiction des autorités, un système de vente et de sous-location est mis en place permettant une rente d'espaces partagés et semi-partagés pour les propriétaires. Et même lorsque l'on croit que le lieu est saturé, on voit émerger de nouvelles façons d'exposer la marchandise : on installe des étagères sur le revers des portes du local, on pose des tables en face (louées à 70€ par mois), on vend par terre, on partage un magasin de 4 m<sup>2</sup> à cinq personnes, etc. La densification progressive et l'absence de régulation urbanistique ont contribué à faire émerger des facultés, sans savoir s'il s'agit d'adaptation individuelle ou de stratégies collectives, qui attestent d'une vraie volonté d'insertion.

### « Nti bent l'oustad ?<sup>13</sup> »

- 12 Voilà, c'est dit. Je suis la fille du professeur. Celui qui vient acheter des films d'auteur chaque semaine auprès de Fouad, ce trentenaire passionné de films de western, issu d'une famille pauvre mais épris de culture. Celui-ci s'est fait un nom dans le petit monde du cinéma marocain avant l'avènement du streaming et du téléchargement en vendant des films difficiles d'accès sur le marché. Il a élu domicile dans l'enceinte de la *joutiya*, dans une petite boutique d'à peine 3 m<sup>2</sup> dans laquelle on trouve des affiches de films des années 1950 à aujourd'hui. Avec mon père, nous avons l'habitude d'aller chez lui pour faire « notre marché » de films à l'affiche aux derniers festivals de cinéma internationaux. Ensuite, nous allions chez le bouquiniste en face dégoter quelques livres, puis nous nous dirigeons vers les techniciens des récepteurs numériques pour actualiser notre abonnement pirate aux chaînes de télévision françaises et internationales. J'étais effectivement connue mais pas de tous. Avec les quelques centaines de boutiques dans la *joutiya*, nul besoin que les commerçants m'aient vu accompagnée de mon père pour reconnaître le type de cliente que je pouvais incarner.

- 13 Certes, la circulation constante des personnes qui fréquentent la *joutiya* et l'hyperactivité du lieu me permettaient de passer inaperçue et de me fondre dans la masse des passagers. Mais dès les premiers échanges avec les commerçants, le dévoilement de soi se voyait conditionné par une sorte de socialisation préexistante. Ils reconnaissaient ma marocanité évidente, ma maîtrise de la *darija*<sup>14</sup>, ma connaissance du lieu et celle des règles du jeu social<sup>15</sup>. Des conditions d'immersion dans le terrain qui déterminent d'emblée certains éléments de la relation qui sera construite avec mes enquêtés. Je suis cette observatrice au milieu d'autres observateurs<sup>16</sup> qui s'engage dans une communication du quotidien dans ce marché où l'échange des familiarités structure l'échange marchand. S'ensuivent des regards furtifs et discrets sur mon accoutrement, ma façon de me tenir et de parler avant qu'un attroupement se forme autour de moi dès lors que les commerçants voisins remarquaient que j'engageais une discussion qui ne concernait pas l'achat d'un produit. La curiosité mais aussi l'envie de parler et de raconter se font sentir chez certains tandis que d'autres restent en retrait pour observer ce qui se trame. Ils n'ont pas l'habitude d'être questionnés sur qui ils sont, ce qu'ils font, comment ils le font et ce qu'ils pensent des choses. Les gens qui posent des questions sont regardés avec suspicion au vu du caractère informel de certaines de leurs pratiques commerciales. Ils faisaient attention à mes intonations, à mon usage des mots et observaient mon allure générale pour me situer socialement. De ce scrutement mutuel découle des mouvements tâtonnants entre exposition de soi et de mes intentions et extirpation des représentations que mes interlocuteurs m'attribuaient. « *Nti ben't nass*<sup>17</sup> ! Pourquoi tu perds ton temps ici ? ». Une affirmation et une question dont je saisisais l'implicite. Une fille de bonne famille ne traîne pas dans les milieux populaires et ne s'y intéresse pas. Le rapport de classe en vigueur au Maroc était au cœur de cet échange d'apparence ordinaire. On m'assignait un statut social au regard et vice versa. Je n'étais pas non plus exemptée de ce travers d'assignations. Je me retrouvais à reproduire un mécanisme d'identification tout à fait courant dans la société marocaine qui consiste à évaluer l'interlocuteur par rapport aux indicateurs apparents (habits, langage, attitude) et à façonner son comportement en conséquence. Je suis en effet issue du centre-ville de Rabat qui, dans sa phase d'embourgeoisement, a tenu à garder la mixité sociale à distance. Considérant la *joutiya* et la médina comme un lieu populaire, les classes moyennes et supérieures les ont désertées pour consolider leur embourgeoisement et leur ascension sociale loin de ces lieux qu'ils estiment dégradés et mal fréquentés. La Médina et la *joutiya* sont aujourd'hui la proie d'un marché locatif informel dont les logements ont été investis par une population pauvre qui loue des petites superficies habitées à la pièce par plusieurs ménages<sup>18</sup>.
- 14 Une division socio-spatiale et une pratique de l'espace qui marquent également des représentations des classes sociales dont je devais me défaire pour construire la juste distance avec mes enquêtés. Je me retrouvais à tenter de me « désintégrer » d'une idée qu'ils se font de moi qui, à juste titre, provient d'une réalité partagée. Celle qui me maintient, eux et moi, dans une distance élastique qui se réduit ou s'élargit au gré de circonstances dans lesquelles mes « pairs<sup>19</sup> » sont souvent dans une position de dominants. A l'inverse de l'engagement ethnographique<sup>20</sup>, nous étions pris ensemble dans un univers de sens duquel un « désengagement » était plus que nécessaire pour faire avec les différences et fabriquer une relation qui ne porterait pas les stigmates des disparités qui nous séparent. Aucune résolution concrète ne m'était donnée ou rendue disponible pour cette situation. Tout reposait sur une création de soi qui dépasse l'anthropologique, avec à ma charge, la conscience de la relation qui est en train de



s'engager. Une relation intersubjective qui offre l'occasion, comme dirait Johann Gottlieb Fichte, de prendre conscience de moi<sup>21</sup> grâce au regard et la médiation de l'autre. C'est d'abord une ethnographie des différences qui s'agrège dans ce premier moment de la rencontre à une sorte de transcendance intersubjective<sup>22</sup> qui devient fondamentale pour la poursuite de l'enquête.

## La pratique ethnographique comme matériau des rapports de sexe

- 15 C'est dans une rue très étroite où des petites boutiques de vente et de réparation d'appareils électroniques se font face que j'aborde le premier vendeur. Un chemin très étiqué qui contraint les passants à ruser de leur corps pour éviter de se frôler. Les mouvements y sont rapides et de moindre intensité qu'au centre de la médina où des foules bigarrées de promeneurs et d'acheteurs se déplacent en tous sens. L'atroupement que ma présence suscite témoigne du caractère inhabituel de mon immobilité au milieu de cette ruelle. Je m'arrête et aborde Hamza, un jeune homme assis sur un tabouret en face d'une vitrine de vente de téléphones de seconde main. Le vendeur doit être âgé d'une vingtaine d'années et a l'air enthousiaste de me parler. Assez rapidement, il me parle de lui, de ses parents et de ses activités durant le weekend en mettant l'accent sur l'idée que sa vie en dehors de la *joutiya* ressemble à celle de n'importe quel autre jeune de Rabat. Il me dit qu'il a peut-être l'air d'un misérable ici mais que chaque samedi soir, il se met en chemise et va en boîte de nuit avec ses amis et se paye des bouteilles d'alcool à 1000 dirhams<sup>23</sup>. Fils d'un gendarme, il raconte qu'il aurait pu poursuivre ses études mais que les chômeurs qui campent tous les jours devant le parlement marocain l'ont découragé. Il préfère être à son compte et se faire de l'argent rapidement. Il parle fort, rit et tente d'inviter d'autres personnes à intégrer notre conversation. Ses collègues observent la situation, jettent des coups d'œil rapides, s'échangent des sourires avec l'air de penser que Hamza a une attitude un peu puérile. D'autres sont assis devant leur boutique, le visage fermé et le regard détourné pour signifier qu'ils ne souhaitent pas s'engager dans la discussion. Après avoir discuté avec Hamza quelques minutes, j'aborde un autre individu à l'air plus âgé dont le sourire était bref mais engageant. Simo semble avoir la trentaine. Quand je lui demande s'il peut m'accorder un peu de temps pour participer à une enquête universitaire, la première question qu'il me pose est : « Es-tu mariée ? »
- 16 Avec des personnes « étrangères », ce vendeur ne se serait pas permis cette question dès le premier contact. C'est parce qu'il m'a considérée comme l'une des leurs qu'il a pris la liberté de vérifier mon statut marital, gage de conformité avec les attentes collectives envers les jeunes femmes. J'ai trente ans, je ne suis pas encore mariée, sans enfant et ceci peut constituer une anomalie aux yeux des hommes mais aussi des femmes. Du rapport asymétrique auxquels les statuts sociaux nous assignaient, un autre rapport de domination émerge presque « naturellement » du fait que je sois une femme, avec pour différence cette fois-ci, que c'est moi la figure de proue d'une inégalité. Étant membre de la société marocaine, j'avais anticipé de telles questions et m'étais préparée à affronter leurs implications. J'avais conscience que les critères centrés sur l'individu ne sont pas sans importance dans la structuration de la relation, encore plus quand il s'agit d'une femme. Le rapport de genre mais aussi celui de la sexualité devient alors un enjeu méthodologique<sup>24</sup> qu'il convient de reconnaître dans

cette relation d'enquête. En tant que femme autochtone ou étrangère, tenir compte des normes de genre<sup>25</sup> en vigueur dans la société enquêtée est une nécessité. Mais en tant que marocaine « membre » de la société, certaines coutumes codifiées s'appliquent d'emblée aux formes de dialogue homme/femme. Cet élément de l'enquête a l'air « ethnographiquement » évident mais exige une réflexivité spécifique comme cela a été relevé par Altorki et Fawzi dans leur ouvrage « Arab Women in the Field : Studying Your Own Society »<sup>26</sup> qui décrivent l'expérience ethnographique de femmes anthropologues arabes ou d'origine arabe pour qui le genre et l'appartenance nationale constituent des éléments fondamentaux d'analyse pour ouvrir des perspectives sexuées et non occidentales<sup>27</sup>.

- 17 À la question de mon statut marital, je réponds que je suis promise. C'est une façon de me libérer de cette intrusion en gagnant une forme de validation patriarcale. L'idée était d'éviter deux choses : un effet repoussoir au cas où l'individu serait conservateur et ne souhaiterait pas échanger ou être vu en train d'échanger avec une femme ; auquel cas il existerait un supposé fiancé qui aurait autorisé ma présence sur ce lieu, ce qui éviterait de le mettre dans une position inconfortable ; et un effet d'attraction au cas où il envisagerait de me faire des avances. Le vouvoiement qui impose une certaine distanciation en français n'existant pas en *darja*, je me suis donc adressée à lui avec les normes de bienséance nécessaires pour garantir une respectabilité mutuelle en usant du *sidi*<sup>28</sup>, qui est utilisé lorsque l'on ne connaît pas la personne et que l'on souhaite maintenir une distance ; ou encore celui de *khouya* afin de créer une légère proximité fraternelle. Dans le même esprit, j'ai aussi œuvré à respecter certaines normes d'humilité sans non plus tomber dans une modestie exagérée. Mes enquêtés ayant du flair pour les tentatives de rapprochement intéressées, j'élabore alors un discours qui ne m'inscrit pas dans les modes de sociabilité habituels. J'annonce que je fais des études supérieures en France et que je souhaite décrire les parcours des jeunes de la *joutiya*. Je lui raconte que mes parents sont issus de familles à l'origine pauvres et rurales mais que c'est grâce aux études qu'une partie de ma famille s'en est sortie alors que le reste de ses membres pratiquent encore aujourd'hui des métiers très *chaabiyine* (populaires et ordinaires). J'observe son visage amusé avec l'air de penser que je venais d'un monde où on peut se permettre ce luxe intellectuel. Cependant, cette information a contribué à le faire changer d'attitude : du ton de la rigolade et de la taquinerie, il prend un air plus retenu et m'invite à entrer à l'arrière du magasin pour discuter au calme. Être une femme instruite imposait un respect d'une autre sorte. Mon devoir de féminité étant en cours d'être accompli par mes fiançailles résoud momentanément cette question d'un « soi saturé de devoirs et d'obligations liées à mes relations aux autres »<sup>29</sup>. Je parie alors sur l'appréciation que mon enquêté fera de l'instruction et de l'emploi des femmes, sujet tangent au Maroc entre ceux qui s'accommodent des nouvelles divisions de travail au sein desquelles les femmes ont désormais une place non négligeable et entre les 77 % d'hommes qui s'estiment prioritaires sur les femmes sur le marché du travail en cas de rareté d'offres<sup>30</sup>. L'avantage économique garantissant la continuité de l'autorité patriarcale, l'indépendance de la femme reconfigure les rapports de genre et constitue ainsi une menace sur les normes comportementales masculines en vigueur jusqu'aujourd'hui. Cette situation d'enquête me renvoie aux mutations démographiques et morales du pays qui transcendent ma personne et me contraignent à être attentive aux signes subtils d'ouverture ou de conservatisme qui conditionnent la poursuite de nos échanges. Coup de chance ! L'homme est plus ouvert qu'il ne le laisse paraître, il m'invite à rejoindre l'ensemble des jeunes pour un déjeuner dans un petit

restaurant très populaire où aucune femme non accompagnée n'oserait s'aventurer. Mon appartenance au monde universitaire m'a permis de transcender quelques barrières mais j'ai conscience que c'est aussi la mise en valeur de mon appartenance populaire, aussi le fait d'être issue de ce « peuple » ordinaire dont je maîtrise aussi le langage, qui m'a permis de surmonter les obstacles traditionnels à la fluidité de l'échange Homme/Femme. Je lui ai en effet présenté mon projet de recherche dans la langue de la vie quotidienne<sup>31</sup> en me basant sur ma connaissance du lieu et des contraintes organisationnelles qui pèsent sur les commerçants. Tout ce processus a permis de déjouer ses appréhensions en créant un accord commun sur la plus-value de leurs expériences. Malgré une situation d'interaction nouvelle, Simo a compris, s'est ouvert à moi et a même contribué à canaliser l'effet d'attroupement qui s'est effectué autour de moi. C'est grâce à l'établissement de cette opération fondatrice de l'enquête, comme l'appelle Gérard Althabe, que Simo a encouragé d'autres jeunes hommes à m'accorder du temps et à me faire confiance. En somme, j'ai retenu deux stratégies de faire de l'ethnographie par une marocaine sur le terrain marocain : dominer l'enquête par la respectabilité et maintenir une certaine chaleur et proximité en grossissant les traits modestes de soi. Cet « *interactional shitwork*<sup>32</sup> », comme l'a appelé Pamela Fishman, était nécessaire pour accéder aux interactions des jeunes mais aussi, même si ce n'était pas le propos de mon travail, avoir un regard sur « le genre en train de se faire<sup>33</sup> » par le biais de l'ethnographie.

## La pratique ethnographique entre une transmission en déséquilibre et un désir de représentativité

- 18 L'ethnographie, à mon sens, consiste en la production de données au contact des individus. Sans l'aide d'archives ni celle des statistiques. Celles-ci alimentent, renforcent ou contribuent à créer des connexions et des contrastes dans la lecture du monde social, mais en tant qu'informations de seconde main, elles ne peuvent prétendre décrire, comprendre et toucher du doigt l'intime, le personnel, le singulier ni prendre acte des effets de l'empathie, de la répulsion, du stéréotypé, de l'humiliation, de l'amour, de la glorification, de la colère et tant d'autres univers de sens qui font et défont la vie des personnes. Ainsi, cet ancrage dans le réel ne peut se permettre la seule manipulation de concepts pré-formulés. Il implique la personne du chercheur dans toute la complexité que supposent les va-et vient des altérités et ne peut se contenter de « tests » terminologiques sur les scènes de vie des enquêtés. A ma première confrontation avec le terrain de recherche, je me suis retrouvée à rechercher les concepts dans les échanges des plus intenses aux plus banals. Je regardais autour de moi les individus circuler, se parler, se taquiner et marchander, en pensant que je devais absolument repérer ce que j'ai étudié dans la parole et le comportement des autres. Souvent, je rentrais frustrée de ne pas avoir réussi à « voir » ce que je n'ai déjà vu.
- 19 La production de connaissances dont j'avais la charge supposait une posture, des choix de concepts et d'hypothèses que j'avais formulés au préalable, au loin de ce terrain et au plus près des ouvrages et des cours en France. Validé par mon directeur de recherche, le découpage empirique que j'avais pris soin d'articuler autour de mes questions de recherche a néanmoins obstrué ma capacité à cet étonnement propre aux anthropologues étrangers qui transforment leur perte de repères en capacité

analytique distanciée. De cet étonnement ethnographique, beaucoup de chercheur-e-s ont déjà discuté son rôle substantiel à la constitution du savoir de terrain et aux sentiments d'incertitude et d'inconfort auxquels la non-pertinence des questions de recherche de l'ethnographe peut le renvoyer<sup>34</sup>. Puisque mon rapport à la *joutiya* m'était propre, ce doute peu bavard m'était intérieur et ne trouvait aucune résonnance ni dans ce qui m'était transmis en cours de groupe ni dans ce qui m'était proposé comme lecture dans la vaste production anthropologique. Par exemple, je salue la prééminence de l'œuvre de Clifford Geertz et sa contribution pour une anthropologie réflexive dans les cours d'anthropologie générale, d'autant plus que le terrain concerne le Maroc, toutefois on y trouve des généralisations culturelles<sup>35</sup> sur comment l'ordre social au Maroc s'apparenterait au bazar et à l'esprit qui animerait la société marocaine, qui ne sont jamais soulevées. Geertz écrit à ce propos : « The mosaic quality of Moroccan society not only penetrates the bazaar but finds there perhaps its most articulate and powerful expression, its paradigmatic form<sup>36</sup> ». Un marché rural qui serait un modèle de la société marocaine dont la richesse interprétative a pu constituer un modèle précurseur de la « façon de faire » de l'ethnographie à l'époque, mais qui nécessite réellement une actualisation critique dans sa transmission. De mon enfance à aujourd'hui, j'ai passé beaucoup de temps dans ces souks et ces marchés. Il se trouve que ma grand-mère maternelle est originaire de Sefrou et que j'y ai passé plusieurs vacances d'été, d'autant plus que ma famille paternelle est férue de marchés semi-ruraux ou semi-urbains qui entourent leurs habitations populaires. Salé, la ville voisine de Rabat, ne manque pas de ces souks gorgés d'échoppes construites en bois ou en zinc. Chaque dimanche après-midi, nous allions avec mon père au marché de *Bab Sebta* se ravitailler en fruits et légumes tout en ne manquant pas de faire un tour à *Souk el kelb* pour voir les nouveautés du côté de la fripe. Avec mes tantes, nous allions aussi au *Souk Toub* acheter les tissus pour les caftans, les salons, les rideaux, les draps et toute la matière nécessaire pour la confection d'un projet de couture. J'étais une accompagnatrice silencieuse qui était trébuchée au gré des besoins ménagers et j'y ai appris à me fondre dans la masse, marchander, échanger et regarder ces microcosmes si disparates les uns des autres. Ériger le souk comme un espace modèle de toute une culture est à questionner encore plus aujourd'hui que les prix sont souvent fixes, que les équilibres urbains/ruraux sont plus complexes et que les modèles politico-économiques qui les traversent sont si différents des années 1970. Par conséquent, cette confrontation avec la réalité de l'enquête et celle de la pensée, « soit ce qu'on dit là-bas dans le milieu académique<sup>37</sup> » et ce que je vis « ici » sur le terrain interpelle ma posture en tant que chercheuse issue de mon milieu et me contraint à adopter une prise de conscience critique qui transcende cette portée trans-situationnelle<sup>38</sup> généraliste à l'anthropologie. Celle-ci convoque un questionnement plus particulier à l'engagement de l'anthropologue, ses intelligibilités et ses déboires lorsqu'il se confronte à un terrain dont il partage les réalités sociopolitiques et ethnoculturelles.

- 20 Même en prenant le temps d'apprendre à observer ce qui est déjà familier, la mise en œuvre de ce que Jean-Pierre Olivier de Sardan nomme « le pacte ethnographique »<sup>39</sup> pose la question de ses ramifications concrètes lorsque l'étonnement concerne plus soi que l'autre<sup>40</sup>. En faisant face à cette sorte d'étranger intime que je ne sais aborder par le prisme des catégories conceptuelles transmises dans le cadre de ma formation, je m'aperçois de ma situation à l'intersection de plusieurs mondes, académiques et sociaux (occidental, marocain, femme, classe moyenne) qui oriente spontanément mon approche « sur » les enquêtés et non pas « avec » eux. Une méthodologie plutôt

extractiviste<sup>41</sup> que coopérative qui me convient peu. Le sentiment d'appartenir à une communauté globale, qui circule, échange et reconsidère constamment ses modes d'appartenance au monde prédomine ; or les ouvrages ethno méthodologiques en anthropologie me renvoient à une position d'entre-deux inconfortable. Celle-ci fait écho à cet attribut d'indigénat auquel je m'identifie seulement parce que les manuels de méthodologie ethnographique considèrent mes enquêtés en tant que tel et que ceux-ci sont pris dans des catégories de nomination qui s'articulent hors de leur territoire de vie. Ils sont considérés comme « indigènes » car ne sont pas originaires des lieux de production des savoirs sur « eux ». A l'instar de Didier Fassin et d'Alban Bensa qui ont dirigé un ouvrage sur les politiques de l'enquête<sup>42</sup>, plusieurs chercheurs y compris européens se sont saisis de cette dichotomie pour dépasser les conflits qui émergent entre anthropologues occidentaux et anthropologues « locaux ». Ils répertorient, réfléchissent et discutent leurs divergences. Néanmoins, le savoir de ces derniers, tout autant que la manière de nommer leurs concitoyens, restent dans la production anthropologique générale catalogué comme « indigène ». Je m'interroge en ce sens sur le pourquoi de ce terme qui renvoie au fait « qu'une personne habite dans le pays où elle est née<sup>43</sup> » ne s'appliquerait-il pas légitimement aux productions des savoirs des européens et américains nés et habitants leurs propres pays ? Je me demande aussi comment il est possible de faire preuve de réflexivité et de clairvoyance quant à l'emprise des éléments de pouvoir et d'héritage qui pèsent sur la façon de faire de l'ethnographie tout en persistant à nommer le savoir extra-occidental comme un savoir distinct. Daniel Cefaï et Valérie Amiraux soulignent comment la recherche est tendue « entre des points de vue situés – des *standpoints epistemologies* – qui font que les formes de production et de réception du savoir ethnographique des enquêteurs indigènes et étrangers sont décalées, sinon conflictuelles<sup>44</sup> ». Une telle affirmation, aussi juste soit-elle, les dispense-t-elle de la nécessité d'interroger les problèmes de terminologie et de désignation ? Plusieurs anthropologues ont fait valoir que ce qui est considéré comme « indigène » n'est pas acquis<sup>45</sup>. De ce fait, à l'instar de l'anthropologue marocain Hassan Rachik, je soutiens qu'« être un anthropologue indigène, et par conséquent produire une anthropologie indigène, ne me convient pas, et j'ajouterais, ne m'intéresse pas. Je ne me considère pas comme un indigène, et je ne peux le devenir<sup>46</sup> ».

21 Les multiples positionnalités<sup>47</sup> de l'ethnographe sont intrinsèques à la mécanique de l'enquête. Son implication individuelle, sa posture réflexive, sa perception du monde, son appartenance sociale le sont tout autant. Toutefois, ces ficelles du métier<sup>48</sup>, transmises dans le cadre d'une méthodologie générale de l'anthropologie, gagneraient à intégrer « certains aspects tus<sup>49</sup> » des pratiques et des perceptions de l'altérité à la fois dans les univers académiques occidentaux et sur les terrains ethnographiques de chercheurs « du Sud ». Comme moi, d'autres jeunes chercheurs qui travaillent sur leurs propres univers socioculturels affrontent des incertitudes, des confusions et des questionnements qui ne trouvent aucun écho dans la dialectique nous/eux et auraient besoin de support réflexif de ceux qui repensent des méthodologies et considèrent que « l'indigène n'est plus celui que l'on pense, la mondialisation bouscule les frontières du soi et de l'autre<sup>50</sup> ».

22 Ainsi, la transmission de la pratique ethnographique revêt une dimension double : celle d'une prise en charge des conditions « d'intelligibilité de l'autre<sup>51</sup> » en retravaillant le champ de vision de concepts surdéterminés par une histoire coloniale et une réalité contemporaine complexe, et celle d'une volonté de combler une carence scientifique en combattant la marginalité des recherches qui se font ailleurs que dans les grands

centres de production du savoir, puisque jusqu'à nos jours, enseigner et transmettre des textes et cadres épistémiques non occidentaux est relativement marginal. Ceci dévoile cet effet d'autorité d'un savoir plus scientifique que l'autre à la fois dans sa hiérarchisation académique et dans sa manière de constituer l'autre en tant qu'objet<sup>52</sup>. Malgré l'univers quasiment globalisé duquel je suis issue, la rencontre qui s'est opérée entre l'ethnographie et moi aurait été plus apaisée si je ne retrouvais pas systématiquement cet *othering*<sup>53</sup> discursif, ou comme Gayatri Spivak l'a théorisé, cette façon de dépeindre les individus extra-européens comme radicalement différents, dans l'univers académique de ma formation ethnographique. C'est ainsi que, de manière volontaire, j'ai été amenée à rechercher ce qui était mis de côté, notamment la riche littérature sur les épistémologies du Sud et sur les injustices épistémiques<sup>54</sup> qui mobilisent aujourd'hui les chercheurs insatisfaits par « la manière dont des concepts développés dans un petit groupe de sociétés – que nous appelons l'Occident – ont été appliqués dans le Sud, ainsi que sur les nouvelles significations, les inflexions que ces concepts ont acquises à cette occasion<sup>55</sup> ». La déconstruction des concepts qui ne sont pas opérants sur tous les terrains et pour tous les chercheurs ne veut pas nécessairement dire réification ou effacement des différences locales. Il n'est pas question non plus de « rejet hystérique des catégories occidentales et l'adoption d'un indigénisme acritique<sup>56</sup> » mais de correction d'un préjudice au sein d'une science de l'Homme et d'institutions académiques dont l'ambition scientifique universalisante doit se défaire de certaines évidences. C'est d'ailleurs l'objet de la réflexion de l'anthropologue Talal Asad qui, dès les années 1970, a proposé une revisite critique sur le lien entre l'anthropologie, la question coloniale et la hiérarchisation des savoirs en précisant sa manœuvre intellectuelle :

« Quand je dis que je suis intéressé à explorer des idées reçues [...] j'entends ce dernier terme dans une double acceptation : soit pour demander de les abandonner ou de les modifier, soit pour fournir de meilleures raisons de les conserver. Nous saurons mieux nous positionner si nous avons au moins regardé auparavant quelles sortes de suppositions culturelles sont logées dans ces concepts.<sup>57</sup> »

- 23 Tout compte, fait, les premiers livres de la pensée française et anglaise m'ont été mis entre les mains dès les premières années de l'enfance. La musique occidentale a rejoint les tambours sénégalais, le luth libanais et le *bendir* marocain dans l'ambiance de mes matinées familiales. Je n'ai jamais eu le sentiment d'être étrangère à la culture et au savoir dont tout individu pouvait en partager une partie. Les universités occidentales m'ont ouvert leurs portes, leurs bibliothèques et leurs centres de recherche. Elles m'ont accueillie avec respect et m'ont offert ce dont j'ai pu manquer, par occasion, dans mon propre pays. Je soutiens l'idée de George Balandier qu'il y a « une part de l'autre chez soi<sup>58</sup> » et que l'universel se trouve en chacun de nous, du fait même de notre humanité. Cependant, la circulation entre différents univers de formation et de pensée m'a permis de repérer ce que Souleymane Bachir Diagne, philosophe sénégalais, appelle « l'universalisme de surplomb » et « l'universalisme latéral ». C'est une distinction majeure entre « une appréhension de la particularité, à partir d'une position de centralité qui n'est jamais contestée et un voyage entre les particuliers, sans point de référence absolu à partir duquel ils sont jugés et jaugés »<sup>59</sup>. C'est justement cette appréhension latérale de la production anthropologique que je souhaiterais voir dans les pratiques de transmission à la jeune génération de chercheurs dont je fais partie. Une transmission qui contiendrait des traditions de pensée où toutes et tous se sentiraient représentés et outillés, avec une cartographie conceptuelle sans centralité.

Oublier que nous sommes l'indigène de quelqu'un et ne plus se demander comme l'anthropologue tunisien Imed Melliti si on peut « se situer dans le cadre de la centralité scientifique et fonctionner selon les règles du champ académique, en tant que lieu de production d'un savoir global, au point d'oublier qu'on est « indigène » ?

## Conclusion

- 24 La *joutiya*, cette petite place de marché de la ville de Rabat insignifiante dans la marche du monde contient de l'universel. La débrouille, l'échange, l'entente, la négociation, la concurrence, le conflit, la solidarité et tout un ensemble d'éléments éminemment communs au reste du monde y existent et se déploient de manière quotidienne. Des « scènes<sup>60</sup> » de vie tout à fait banales mais qui illustrent cette incorporation du particulier dans le collectif, de l'occidental dans le marocain, de la circulation d'objets et d'idées manipulées par des individus ici et ailleurs. La mobilité accrue a rendu certaines appréhensions des différences assez caduques. Les marchés locaux autrefois très singuliers se ressemblent de plus en plus car raccordés à un système économique qui pénètre toute forme d'échange. Cela est vrai pour l'économique. Mais les peuples, eux, ne se diluent pas.
- 25 Je conclurai cet article avec le souhait de voir l'ethnographie considérée dans sa transmission par la mesure de la richesse des terrains qu'elle aborde. Les univers empiriques qu'elle aborde par cette particularité de pénétrer le monde social devraient aller de pair avec des univers de références multiples et des traditions intellectuelles européennes et non européennes. Afin de rendre cette rencontre possible, Rajeev Bhargava invite à imaginer un monde intellectuel différent qui favorise la circulation de la pensée et où « les sciences sociales seraient différentes si elles étaient un tant soit peu influencées par les traditions critiques de l'Inde, de l'Afrique, de la Chine, de l'Iran, de l'Arabie ou de l'Amérique latine ! Les sciences sociales telles que nous les connaissons sortiraient métamorphosées de la rencontre avec ces traditions différentes. Et ce n'est peut-être qu'à ce moment-là que nous serions enfin capables de résoudre ou de commencer à résoudre les problèmes qui se posent régulièrement partout dans le monde. Le monde intellectuel d'après l'hégémonie occidentale se doit de répondre aux besoins pratiques les plus urgents des individus dans le monde entier »<sup>61</sup>. En somme, les voix conquérantes qui ont organisé ce dernier tel que nous le vivons aujourd'hui ne doivent plus trouver écho dans le savoir ni persister à conforter la dualité entre les narrations antithétiques, constamment en opposition, comme si les possibilités de compréhension du monde social prenaient toujours comme départ un seul lieu de l'énonciation de l'universel, de ses méthodes, de sa façon d'interpréter les actions, et de les situer en contre-champ. C'est une démarche nécessaire pour qu'une grande partie des chercheurs en devenir se défassent de « cette conscience dédoublée, ce sentiment de constamment se regarder par les yeux d'un autre<sup>62</sup> ».

---

## BIBLIOGRAPHIE

- ABU-LUGHOD Lila, "Writing Against Culture", in FOX Richard G. (ed.), *Recapturing Anthropology : Working in the Present*, Santa Fe. Santa Fe, School of American Research, 1991, p. 162-151.
- AGELOPOULOS Georgios, « Autochtones et anthropologues. Expériences ethnographiques en Macédoine occidentale », *Ethnologie française*, vol. vol. 35, no. 2, 2005, p. 305-315.
- ALTORKI Soraya, FAWZI EL-SOLH Camillia (Eds.), *Arab Women in the Field : Studying your own Society*, Syracuse, Syracuse University Press edition, 1988.
- ASAD Talal, *Anthropology & the colonial encounter*, New York, Humanities Press, 1973.
- AVANZA Martina, FILLIEULE Olivier, MASCRET Camille, « Ethnographie du genre. Petit détour par les cuisines et suggestions d'accompagnement », *Sociologies* – [En ligne], Research experiments, Ethnographie du genre, Online since 26 May 2015, connection on 22 April 2019. URL : <http://journals.openedition.org/sociologies/5071>
- BALANDIER Georges, *Le détour, pouvoir et modernité*, Paris, Fayard, 1985.
- BECKER Howard, *Tricks of the Trade*, Chicago, University of Chicago Press, 1988 (Les ficelles du métier, Paris, La Découverte, 2002).
- BEHAR Ruth, GORDON Deborah, *Women Writing Culture*, Berkeley, University of California Press, 1995.
- BELLIER Irène, « L'anthropologie, l'indigène et les peuples autochtones ». 19ème Conférence Robert Hertz à l'invitation de l'Association pour la Recherche en Anthropologie Social (APRAS), Jun 2011, Paris, France.
- BERRY Keith, "The Ethnographic Choice : Why Ethnographers Do Ethnography." *Cultural Studies ↔ Critical Methodologies*, vol. 11, no. 2, Apr. 2011, p. 165-177.
- BHARGAVA Rajeev, « Pour en finir avec l'injustice épistémique du colonialisme », *Socio* [En ligne], 1 | 2013, mis en ligne le 15 mars 2014, consulté le 20 juin 2019. URL : <http://journals.openedition.org/socio/203>
- BOURDIEU Pierre, *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980.
- BUSCATTO Marie, « Using Ethnography to Study Gender », in SILVERMAN D. (dir.), *Qualitative Research*, London, Sage Editor, 2010.
- CARDOSO DE OLIVERA Roberto, *Sobre o Pensamento Antropológico*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro/MCT/Cnpq, 1988.
- CEFAÏ Daniel (dir.), *L'engagement ethnographique*, Paris, Éditions de l'EHESS, Coll. « En temps et lieux », 2010.
- CEFAÏ Daniel, AMIRAUX Valérie, « Les risques du métier. Engagements problématiques en sciences sociales. Partie 1 », *Cultures & Conflits* [Online], 47 | automne 2002, Online since 29 April 2003, connection on 22 May 2019. URL : <http://journals.openedition.org/conflits/829>
- CEFAÏ Daniel, « Politiques de l'enquête. 1. Le travail de l'altérité ; 2. Vers une anthropologie critique. Autour de Politiques de l'enquête, coordonné par Didier Fassin et Alban Bensa », in *La vie des idées*, 2009. URL : <https://laviedesidees.fr/Le-travail-de-l-alterite.html> / <https://laviedesidees.fr/Vers-une-anthropologie-critique.html>



- DU BOIS William E. B, *Les âmes du peuple noir* (traduit par Magali BESSONE), Paris, La Découverte, 2007.
- DUPONT Louis, « Terrain, réflexivité et auto-ethnographie en géographie », *Géographie et cultures*, 89-90, 2014, p. 93-109.
- FASSIN Didier, BENSA Alban (dir.), *Les politiques de l'enquête. Épreuves ethnographiques*, Paris, La Découverte, 2008.
- FISCHBACH Franck, « L'ontologie de l'activité : au-delà de la métaphysique de la subjectivité ? », in HABER Stéphane (dir.), *L'Action en philosophie contemporaine*, Paris, Ellipses, 2003.
- FISHMAN Pamela, "Interactional shitwork", *Heresies*, 1977, p. 99-101.
- GEERTZ Clifford, « Suq : The Bazaar Economy in Sefrou », in CLIFFORD Geertz L., GEERTZ H. Rosen, *Meaning and Order in Moroccan Society : Three Essays in Cultural Analysis*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
- GODRIE Baptiste, « Épistémologies du Sud et militantisme académique : entretien avec Boaventura de Sousa Santos, réalisé par », *Sociologie et sociétés*, vol. 49, N° 1, printemps 2017, p. 143-149.  
URL : <https://doi.org/10.7202/1042809ar>
- RACHIK Hassan, « Lire des textes anthropologiques sur "sa propre culture" », in RACHIK Hassan, *L'esprit du terrain. Études anthropologiques au Maroc*, Rabat, Centre Jacques Berque, 2016, p. 451-463 [Disponible en ligne] URL : <https://books.openedition.org/cjb/837?lang=fr>
- HUSSERL Edmund, « Immanence et transcendance dans la sphère originale. Comment la transcendance véritable et authentique, la transcendance intersubjective est-elle possible ? », in HUSSERL Edmund, *Sur l'intersubjectivité*, Paris, Epiméthée, 2001.
- KISUKIDI Yala Nadia, « Décoloniser l'universel. À propos de Souleymane Bachir DIAGNE & Jean-Loup AMSELLE, *En quête d'Afrique(s)*. Albin Michel, Coll. « itinéraires du savoir », 2019, *La Vie des idées*.  
URL : <https://laviedesidees.fr/Decoloniser-l-universel.html>
- MALINOWSKI Bronislaw, *Les argonautes du Pacifique occidental*, Paris, Gallimard, Coll. « Tel », 1989 (1922).
- MCGUINNESS Justin, « L'évolution des médinas et la politique urbaine : Entretien avec Olivier Toutain (*kasbah des Oudayas, Rabat, février 2011*) », In *Médinas immuables ? Gentrification et changement dans les villes historiques marocaines (1996-2010)* [en ligne]. Rabat : Centre Jacques-Berque, 2013.
- MELLITI Imed, « Une anthropologie indigène est-elle possible ? Réflexions sur le statut de l'anthropologie en Tunisie », *Arabica*, tome LIII, n° 2, 2006, p. 163-176.
- MEUDEC Marie, « Anthropologie et blancheur. Une histoire cousue de fil blanc » *Raisons sociales* [en ligne], 2017. URL : <http://raisons-sociales.com/articles/dossier-blanc-he-s-neige/anthropologie-et-blanchite/> [consulté le 3 avril 2019].
- MONDHER Kilani, *L'invention de l'autre. Essais sur le discours anthropologique*, Lausanne, Payot, 1994.
- OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre, *La rigueur du qualitatif. Les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*, Louvain-La-Neuve, Academia-Bruylant, 2008.
- OUATTARA Fatoumata, « Une étrange familiarité », *Cahiers d'études africaines* [Online], 175 | 2004, Online since 30 September 2007, URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/4765>
- PLIEZ Olivier, « Des jeans chinois dans les rues du Caire, ou les espaces discrets de la mondialisation », *Mappemonde*, n° 88 (4), 2007.

POHLHAUS Gaile, Varieties of Epistemic Injustice, in KIDD Ian James, POHLHAUS Gaile, MÉDINA José (eds.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, New York, Routledge, 2017.

RACHIK Hassan, « Lire des textes anthropologiques sur "sa propre culture" », in ALBERA Dionigi, TOZY Mohamed (dir.), *La Méditerranée des anthropologues : fractures, filiations, contiguités*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2005, p. 351-365.

SINGARAVELOU Pierre, « Par-delà l'ici et l'ailleurs », *Écrire l'histoire*, 7 | 2011, p. 23-32.

SKEGGS Beverley, *Des femmes respectables. Classe et genre en milieu populaire*, (traduit par POULY Marie-Pierre), Paris. Agone, 2015, p. 311-339.

SPIVAK Gayatri Chakravorty., « Three Women's Texts and a Critique of imperialism », *Critical Inquiry*, vol. 12, n° 1, 1985, p. 243-261.

STOCKING George W., *Observers Observed. Essays on Ethnographic Field-work. I : History of Anthropology*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1983.

## NOTES

1. La *joutiya* peut être définie comme un marché d'un quartier populaire ou un marché aux puces.
2. Haut-Commissariat au Plan du Maroc (HCP), Résultats de l'enquête nationale sur le secteur informel 2013/2014, Octobre 2016.
3. PLIEZ Olivier, « Des jeans chinois dans les rues du Caire, ou les espaces discrets de la mondialisation », *Mappemonde*, n° 88 (4), 2007.
4. MALINOWSKI Bronislaw, *Les argonautes du Pacifique occidental*, Paris, Gallimard, Coll. « Tel », 1989 (1922), p. 82.
5. BERRY Keith, "The Ethnographic Choice : Why Ethnographers Do Ethnography." *Cultural Studies* ↔ *Critical Methodologies*, vol. 11, no. 2, Apr. 2011, p. 165-177.
6. OUATTARA Fatoumata, « Une étrange familiarité », *Cahiers d'études africaines* [Online], 175 | 2004, Online since 30 September 2007, URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/4765>
7. MONDHER Kilani, *L'invention de l'autre. Essais sur le discours anthropologique*, Lausanne, Payot, 1994.
8. SINGARAVELOU Pierre, « Par-delà l'ici et l'ailleurs », *Écrire l'histoire*, 7 | 2011, p. 23-32.
9. Voir par exemple les travaux d'Aimé Césaire (1950), Frantz Fanon (1952), Albert Memmi (1957), Talal Assad (1973), Edward Said (1978), Homi Bhabha (1984), Arjun Appadurai (1986), Gayatri Spivak (1988), Stuart Hall (1996).
10. OUATTARA Fatoumata, « Une étrange familiarité... op. cit.
11. MEUDEC Marie, « Anthropologie et blancheur. Une histoire cousue de fil blanc » *Raisons sociales* [En ligne], 2017. URL : <http://raisons-sociales.com/articles/dossier-blanc-he-s-neige/anthropologie-et-blanchite/> [consulté le 3 avril 2019].
12. Originaire de Rabat.
13. Tu es la fille du professeur ?
14. Dialecte marocain.
15. BOURDIEU Pierre, *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980, p. 111.
16. STOCKING George W., *Observers Observed. Essays on Ethnographic Field-work. I : History of Anthropology*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1983.
17. Tu es une fille de bonne famille.
18. MCGUINNESS Justin, « L'évolution des médinas et la politique urbaine : Entretien avec Olivier Toutain (kasbah des Oudayas, Rabat, février 2011) », In *Médinas immuables ? Gentrification et changement dans les villes historiques marocaines (1996-2010)* [en ligne]. Rabat : Centre Jacques-Berque, 2013.

19. J'entends par « pairs » les individus qui sont perçus comme faisant partie de la même classe sociale.
20. CEFÁI Daniel (dir.), *L'engagement ethnographique*, Paris, Éditions de l'EHESS, Coll. « En temps et lieux », 2010.
21. FISCHBACH Franck, « L'ontologie de l'activité : au-delà de la métaphysique de la subjectivité ? », in HABER Stéphane (dir.), *L'Action en philosophie contemporaine*, Paris, Ellipses, 2003, p. 32.
22. HUSSERL Edmund, « Immanence et transcendance dans la sphère originale. Comment la transcendance véritable et authentique, la transcendance intersubjective est-elle possible ? », in HUSSERL Edmund, *Sur l'intersubjectivité*, Paris, Epiméthée, 2001, p. 135.
23. L'équivalent de 100 euros.
24. Voir les travaux de Margaret Mead (1963) ; Lila Abu-Lughod (1990) ; Shulamit Reinharz (1992) ; Geneviève Pruvost (2007) ; Marieke Blondet (2008) ; Anne Monjaret et Catherine Pugeault (2014).
25. AVANZA Martina, FILLIEULE Olivier, MASCLET Camille, « Ethnographie du genre. Petit détour par les cuisines et suggestions d'accompagnement », *Sociologies* – [En ligne], Research experiments, Ethnographie du genre, Online since 26 May 2015, connection on 22 April 2019. URL : <http://journals.openedition.org/sociologies/5071>
26. ALTORKI Soraya, FAWZI EL-SOLH Camillia (Eds.), *Arab Women in the Field : Studying your own Society*, Syracuse, Syracuse University Press edition, 1988.
27. BEHAR Ruth et GORDON Deborah, *Women Writing Culture*, Berkeley, University of California Press, 1995, p. 2.
28. Signifie littéralement mon seigneur.
29. SKEGGS Beverley, *Des femmes respectables. Classe et genre en milieu populaire*, (traduit par POULY Marie-Pierre), Paris, Agone, 2015, p. 311-339.
30. Conseil économique, social et environnemental du Maroc, Promotion de l'égalité entre les femmes et les hommes dans la vie économique, sociale, culturelle et politique : les discriminations à l'égard des femmes dans la vie économique : réalités et recommandations, Auto-Saisine n° 18/2014, Rabat, CESE, p. 23.
31. ABU-LUGHOD Lila, "Writing Against Culture", in FOX Richard G. (ed.), *Recapturing Anthropology : Working in the Present*, Santa Fe. Santa Fe, School of American Research, 1991, p. 167.
32. FISHMAN Pamela, "Interactional shitwork", *Heresies*, 1977, p. 99-101.
33. BUSCATTO Marie, « Using Ethnography to Study Gender », in SILVERMAN D. (dir.), *Qualitative Research*, London, Sage Editor, 2010, p. 120.
34. CEFÁI Daniel, « Politiques de l'enquête. 1. Le travail de l'altérité ; 2. Vers une anthropologie critique. Autour de *Politiques de l'enquête*, coordonné par Didier Fassin et Alban Bensa », in *La vie des idées*, 2009. URL : <https://laviedesidees.fr/Le-travail-de-l-alterite.html> / <https://laviedesidees.fr/Vers-une-anthropologie-critique.html>
35. RACHIK Hassan, « Lire des textes anthropologiques sur "sa propre culture" », in RACHIK Hassan, *L'esprit du terrain. Etudes anthropologiques au Maroc*, Rabat, Centre Jacques Berque, 2016, p. 451-463 [Disponible en ligne] URL : <https://books.openedition.org/cjb/837?lang=fr>
36. GEERTZ Clifford, « Suq : The Bazaar Economy in Sefrou », in CLIFFORD Geertz L., GEERTZ H. Rosen, *Meaning and Order in Moroccan Society : Three Essays in Cultural Analysis*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, p. 143.
37. DUPONT Louis, « Terrain, réflexivité et auto-ethnographie en géographie », *Géographie et cultures*, 89-90, 2014, p. 93-109.
38. CEFÁI Daniel, « Politiques de l'enquête... » *op. cit.*
39. OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre, *La rigueur du qualitatif. Les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*, Louvain-La-Neuve, Academia-Bruylant, 2008.

40. Roberto Cardoso de Oliveira, anthropologue brésilien questionnait ce qu'était une bonne ethnographie en ces termes : « la bonne ethnographie ne serait-elle pas fonction de cette capacité de s'étonner, peut-être moins de l'autre, mais certainement plus de soi-même, de cette "étrange" façon de connaître, qui est pour nous l'anthropologie ? Connaître l'autre et soi-même ne sont-ils pas, finalement, pour cette modalité-là de l'anthropologie, les deux faces d'une même pièce ? » (CARDOSO DE OLIVEIRA Roberto, *Sobre o Pensamento Antropológico*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro/MCT/Cnpq, 1988, p. 13-14).
41. GODRIE Baptiste, « Épistémologies du Sud et militantisme académique : entretien avec Boaventura de Sousa Santos, réalisé par », *Sociologie et sociétés*, vol. 49, N° 1, printemps 2017, p. 143-149. URL : <https://doi.org/10.7202/1042809ar>
42. FASSIN Didier, BENSA Alban (dir.), *Les politiques de l'enquête. Épreuves ethnographiques*, Paris, La Découverte, 2008.
43. Définition du Centre national des ressources textuelles et lexicales.
44. CEFÁI Daniel and AMIRAUX Valérie, « Les risques du métier. Engagements problématiques en sciences sociales. Partie 1 », *Cultures & Conflits* [Online], 47 | automne 2002, Online since 29 April 2003, connection on 22 May 2019. URL : <http://journals.openedition.org/conflits/829>
45. Voir BALAKAKI, 1997 : 502 ; GEFOU-MADIANOU, 1993 : 172-173 ; PAPATAXIARCHIS ; 1990 ; 2001.
46. RACHIK Hassan, « Lire des textes anthropologiques... » *op. cit.*
47. Le concept de « positionnalité » a été d'abord élaboré par les géographes puis a été plus largement mobilisé par les études féministes et les Halfies (individus métissés ou appartenant « en partie » à la société étudiée).
48. BECKER Howard, *Tricks of the Trade*, Chicago, University of Chicago Press, 1988 (Les ficelles du métier, Paris, La Découverte, 2002).
49. AGELOPOULOS Georgios, « Autochtones et anthropologues. Expériences ethnographiques en Macédoine occidentale », *Ethnologie française*, vol. vol. 35, no. 2, 2005, p. 305-315.
50. BELLIER Irène, « L'anthropologie, l'indigène et les peuples autochtones ». 19ème Conférence Robert Hertz à l'invitation de l'Association pour la Recherche en Anthropologie Social (APRAS), Jun 2011, Paris, France.
51. MELLITI Imed, « Une anthropologie indigène est-elle possible ? Réflexions sur le statut de l'anthropologie en Tunisie », *Arabica*, tome LIII, n° 2, 2006, p. 163-176.
52. Idem.
53. SPIVAK Gayatri Chakravorty., « Three Women's Texts and a Critique of imperialism », *Critical Inquiry*, vol. 12, n° 1, 1985, p. 243-261.
54. POHLHAUS Gaile, Varieties of Epistemic Injustice, in KIDD Ian James, POHLHAUS Gaile, MÉDINA José (eds.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, New York, Routledge, 2017.
55. BHARGAVA Rajeev, « Pour en finir avec l'injustice épistémique du colonialisme », *Socio* [En ligne], 1 | 2013, mis en ligne le 15 mars 2014, consulté le 20 juin 2019. URL : <http://journals.openedition.org/socio/203>
56. Idem.
57. ASAD Talal, *Anthropology & the colonial encounter*, New York, Humanities Press, 1973.
58. BALANDIER Georges, *Le détour, pouvoir et modernité*, Paris, Fayard, 1985.
59. KISUKIDI Yala Nadia, « Décoloniser l'universel. À propos de Souleymane Bachir DIAGNE & Jean-Loup AMSELLE, *En quête d'Afrique(s)*. Albin Michel, Coll. « itinéraires du savoir », 2019, *La Vie des idées*. URL : <https://laviedesidees.fr/Decoloniser-l-universel.html>
60. CERTEAU Michel de, *L'invention du quotidien : 1. Arts de faire*, Paris, Gallimard/Folio Essais, 1990.
61. BHARGAVA Rajeev, « Pour en finir avec l'injustice épistémique du colonialisme... » *op. cit.*
62. DU BOIS William E. B, *Les âmes du peuple noir* (traduit par Magali BESSONE), Paris, La Découverte, 2007, p. 11.

---

## RÉSUMÉS

Comment reconnaître les effets que la relation d'enquête peut engendrer sur ses résultats quand le chercheur se trouve sur un terrain familier, qu'il connaît, qu'il a fréquenté ? Que peut-on apprendre que l'on ne sait déjà ? Comment se libérer de sa propre subjectivité et assurer un processus de dévoilement de soi qui respecte à la fois le sens commun local et l'exigence d'obtenir des données ? Cet article interroge les contingences spécifiques aux jeunes chercheurs qui travaillent sur les terrains dont ils sont issus, notamment des pays dits du « Sud ». A travers une expérience d'enquête au cœur d'une place de marché dans la médina (ancienne ville) de Rabat, au Maroc, je présente les déconvenues des pratiques ethnographiques euro-centrées lorsque le jeune chercheur natif de son terrain revendique des ancrages multiples. Que ce soit à propos de la dénomination des objets, des cadres d'analyse ou des théories mobilisées, l'article met en débat l'hégémonie d'une certaine forme de « faire » de l'ethnographie et soulève la dialectique entre le savoir produit et transmis dans les universités européennes et nord-américaines ainsi que les degrés de son adaptabilité à tous les terrains.

To what extent can we recognize the effects that the ethnographic relationship can produce on the results when the researcher is on a familiar ground ? What can we learn that we don't already know ? How can we liberate ourselves from our own subjectivity and ensure a process of self-unveiling that respects both local common sense and the need to obtain data ? This article questions the specific contingencies of young researchers working in the fields of which they come from, particularly in the so-called "Southern countries". Through an investigative experience in the heart of a market place in the medina (ancient city) of Rabat, Morocco, I present the disappointments of Euro-centric ethnographic practices when the young researcher native to his field claims multiple anchors. Whether it is about the naming of objects, analytical frameworks and theories, the article debates the hegemony of a certain form of "doing" ethnography and raises the dialectics between the knowledge produced and transmitted in European and North American universities and the degrees of its adaptability to all fields.

## INDEX

**Keywords :** decolonizing anthropology, reflexivity, field at home, othering, academic imperialism

**Mots-clés :** anthropologie de la décolonisation, réflexivité, altération, impérialisme académique

## AUTEUR

### RIM AFFAYA

Rim Affaya est doctorante en socio-anthropologie à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, au Centre Norbert Elias à Marseille. Sa thèse porte sur les modes d'appartenance des descendant.es des immigré.es d'origine marocaine en Europe par le biais des économies qu'ils/elles génèrent à travers la mise en circulation d'objets, d'individus et de services entre le pays d'origine et le pays de naissance et de résidence. Le travail ethnographique porte sur la genèse et l'expansion d'une économie initiée par une population circulante qui utilise l'attachement à l'origine comme une niche lucrative et révèle de nouvelles formes d'identités consuméristes. Auparavant, elle travaillait au Maroc au Conseil National des Droits de l'Homme, à Rabat.

## Publications récentes :

Affaya Rim, « Le Made in Maroc : Économie de la nostalgie dans le transnational et pouvoir performatif de l'origine », in *Horizons maghrébins - Le droit à la mémoire*, n° 80, « Demain, le printemps. Pratiques d'imagination et d'anticipation dans le monde arabe », 2020.

Affaya Rim, « Éloge des identités molles », [carnet de recherche], 19 février 2019. [En ligne] URL : <https://homobilis.hypotheses.org/890>

Affaya Rim, « Unity and diversity in Euro-Mediterranean identities », *International journal of EuroMediterranean studies*, volume 2, issue 2, 2009, str. 187-200.