

BOUCHRA BENBELLA
Université Mohamed Premier, Oujda

*Représentations de la place Jama' al-Fnâ
dans le récit de voyage français au Maroc
à l'aube du XX^{ème} siècle*

*Representations of the Moroccan Jama' al-Fnâ Square in the French Travelogues
of the Beginning of the 20th Century*

Keywords: public space, exoticism, French travellers, Morocco, Western imaginary.

Abstract:

The Jama al-Fna public square, related to the foundation of Marrakech (1070-1071) and a symbol of the city ever since, has often inspired writers and artists, and hence acquired a prominent place in the European and particularly the French imaginary. "Place of death", "crazy place", "place of destruction", "place of traffic" are just a few of the significant labels the French traveller, amateur of exoticism, has applied to it. It has been described as a true "court of miracles", where people lead a miserable life, but where the sordid and the sublime, the sacred and the profane fuse to give, under the eyes of the curious visitor, an intensely colorful performance.

Capitale impériale, puis ville touristique par excellence, Marrakech la Rouge a toujours inspiré un bon nombre d'écrivains, artistes en tous genres. Depuis le XVIII^{ème} siècle, elle figurait dans les récits des voyageurs français comme étape sur l'itinéraire d'un voyage au Maroc. Au début du XIX^{ème} siècle, elle a été explorée par Edmond Douité¹, célébrée à l'époque coloniale par des écrivains-voyageurs tels que les frères Jean et Jérôme Tharaud², André Chevrillon³ et des voyageurs-touristes à l'instar d'Henriette Célarié⁴. Elle occupe, de ce fait, une place de choix dans l'imaginaire européen en général et français en particulier.

¹ Professeur à l'École Supérieure Des Lettres d'Alger, il a mené une exploration géographique et humaine à Marrakech en 1905.

² Ecrivains-artistes officiels, les frères Tharaud devaient être les porte parole de Lyautey : leur tâche consistait à rendre compte de sa pensée et de son action au Maroc et contribuer, ipso facto à sa propagande dans la sphère politique métropolitaine. Leur trilogie – *Rabat ou les heures marocaines*, (1919), *Marrakech ou les seigneurs de l'Atlas* (1920), *Fès ou les bourgeois de l'Islam* (1930) – sera, en principe, considérée comme une littérature coloniale en sa qualité de commande officielle.

³ Chevrillon est littérateur de formation et de propension. Avant de venir au Maroc, ses voyages l'avaient conduit aux Indes, en Egypte, en Syrie, en Extrême Orient. Son premier livre sur le Maroc date de 1906 : *Un crépuscule d'Islam* où il raconte son voyage et son séjour à Fez en 1905. Plus tard, Il reviendra au Maroc, dans le sud, cette fois, et publiera, en 1920, *Marrakech dans les palmes*.

⁴ Elle a voulu inciter d'autres touristes français à visiter l'Empire Chérifien mais aussi à y découvrir l'action civilisatrice française. C'est à cette intention qu'elle a publié la volumineuse brochure qui s'appelle : *Un mois au Maroc* en 1923. Ce n'est pas seulement un

Topos obligé du genre, la place publique de Jama' al-Fnâ s'avère dans ces récits un espace incontournable à découvrir, à représenter, à construire, pour reprendre l'expression de Hall¹; car l'espace est toujours d'abord un espace construit, c'est-à-dire qu'il est moins perçu que représenté. Or cette représentation est consubstantiellement tributaire de facteurs psychologiques et culturels.

En effet, Jama' al-Fnâ est représenté dans les trois récits de voyage choisis par nous comme un espace exotique, étrange, flou et fascinant. Les voyageurs du corpus ont veillé à communiquer ce sentiment d'étrangeté à un lecteur féru d'exotisme et de dépaysement. Nous allons nous interroger sur les différentes expressions de l'étrangeté dans la construction spatiale de cette fameuse et symbolique place publique.

L'une des premières formes de différence réside dans la définition même du concept «place publique». Le vocabulaire illustré de l'art urbain le définit comme: «Un lieu public dans un espace découvert généralement entouré de constructions. Les places publiques sont révélatrices du mode de vie urbain dans l'histoire. Elles se construisent soit par apports successifs, soit dans une composition unique.»²

Espace de passage et de rassemblements, c'est un territoire collectif de forme, de style et de taille variables, sans 'possesseur' unique, en principe ouvert à tous les membres de la société, caractérisé à la fois par une grande variété de pratiques et par la présence d'un grand nombre d'usagers.

Sa valeur symbolique, formelle, fonctionnelle et sociale diffère d'une culture à une autre. Dans la tradition occidentale, la place publique se présente comme un lieu public/ouvert/accessible; elle réfère, ipso facto, à une étendue tridimensionnelle susceptible d'être investie par des pratiques cérémonielles et /ou discursives. Elle renvoie à la figure de l'ouverture au Monde.

Par rapport à ce que représente l'idéal de l'espace public dans la tradition européenne, la ville musulmane traditionnelle est souvent analysée comme un objet sans espace public, au sens occidental du terme, parce qu'elle apparaît, en fait, comme une somme de segments privés selon l'expression d'Eugène Wirth³. En d'autres termes, les villes musulmanes ne connaissent aucun lieu public, hormis le patio de la mosquée et le bazar. La vie des musulmans ne se développe pas à l'extérieur mais bien à l'intérieur de leur maison, autour des patios⁴.

Ainsi, Le Tourneau dans son ouvrage: *Les villes musulmanes de l'Afrique du Nord* (1975) ne choisit pas l'expression "place publique" mais terrain vague: «La

guide ou un discours de propagande coloniale c'est aussi le récit des excursions faites par l'auteur sur l'itinéraire classique: Casablanca, Marrakech, Rabat, Meknès, Fès, Taza, Oujda.

¹ Edward T. Hall, *La dimension cachée*, Paris: Seuil, 1971.

² *Le vocabulaire illustré de l'art urbain*, Paris, Séminaire Robert Auzelle, 1993. Recueil illustré de définitions sur l'art urbain. L'ouvrage est structuré en cinq chapitres: la perception et la compréhension de la ville, la composition et la construction de l'espace et du paysage, l'espace public (place, rue), le mobilier et le décor, la représentation et l'appropriation de l'espace.

³ Voir Eugène Wirth, « Esquisse d'une conception de la ville islamique. Vie privée dans l'Orient islamique par opposition à vie publique dans l'Antiquité et l'Occident », *Géographie et cultures*, 5, 1993, pp. 71-90.

⁴ Voir Fernando Chueca Goitia, *Breve Historia del Urbanismo*, Madrid: Alianza Editorial, 1998.

zone périphérique (qui s'étend entre la zone d'habitat dense et l'enceinte de la ville) présente en général une assez grande surface d'espaces non bâtis: jardins des gens riches, cimetières, lorsqu'ils ne se trouvent pas à l'extérieur de l'enceinte, terrains vagues où à la fin de la journée, les badauds, se rassemblent autour des conteurs et des bateleurs: la célèbre Jama' al-Fnâ de Marrakech est le type même de ces espaces périphériques réservés aux distractions populaires, mais il en existe ailleurs, dans presque toutes les villes importantes.»¹

Les chroniques marocaines médiévales rédigées entre le XII^{ème} et le XIV^{ème} siècles se réfèrent à une « rahba », vaste esplanade, située dans les parages de la mosquée de la Koutoubia. Plus précisément, ces chroniques évoquent une « Rahbat al-Ksar », esplanade du palais, où l'on infligeait publiquement les peines exemplaires dès le XII^{ème} siècle. Le palais dont il est question est certainement le fameux « Ksar al-Hajar », palais de la pierre, édifié à la fin du XI^{ème} siècle par les Almoravides et dont les ruines subsistent au pied de la Koutoubia.

Un espace tampon se déploie entre ce palais et l'agglomération urbaine proprement dite, où le pouvoir pouvait manifester sa présence par l'exécution des peines capitales, mais aussi par les défilés et parades militaires au départ ou au retour des armées. C'est l'une des premières fonctions de ce qui allait devenir Jama' al-Fnâ.

Par le truchement du nom de cette place, reflétant la langue de l'espace exotique, le lecteur européen/français est d'emblée transposé dans un univers lointain et une culture foncièrement différente de la sienne.

H. Célarié a particulièrement réfléchi à l'acception de ce «nom aux rudes consonnes»: „*signifie-t-il: «la place du trépas» ou «la réunion des merveilles»?*”. Il paraît que la voyageuse se garde de s'aventurer dans une étude étymologique qui basculerait son récit dans la sphère d'une investigation scientifique. Or l'objectif de son voyage sert uniquement la propagande touristique et coloniale.

L'expression “place du trépas” est reprise par A. Chevrillon, rappelant, pour ainsi dire, le souvenir de l'époque où les sultans exposaient sur la place les têtes de ceux qu'ils avaient fait condamner.

Les frères Tharaud, quant à eux, l'on baptisée: «la place folle», le choix de cet adjectif, qui forme d'ailleurs une paronomase avec le vocable «Fna» (anéantissement), est tributaire de l'excentricité des activités qui s'y déroulent. Les auteurs ajoutent à ces différentes appellations, l'expression «place du trafic» en raison de sa fonction de marché aux puces, qui se tenait à l'époque.

A vrai dire, le lexème «Jama' al-Fnâ» n'apparaît dans les textes historiques qu'à partir du XVII^{ème} siècle, notamment chez Abderrahman Es-Saâdi, auteur du *Tarikh Al-Soudan* (La route du Soudan) qui parle d'une mosquée que le sultan saâdien Ahmed El Mansour Dahbi aurait érigée dans cette esplanade. Cette mosquée, qui devait porter le nom de Jemaa El Hna (mosquée de la quiétude), n'aurait jamais été achevée. Les fondations de ladite mosquée tombèrent en ruine pendant qu'une terrible épidémie de peste décimait le pays. L'humour populaire

¹ Roger Le Tourneau, *Les villes musulmanes de l'Afrique du Nord*, Alger: La maison des livres, 1957, p. 17.

transforma le nom de «mosquée de la quiétude» en «mosquée de l'anéantissement» ou Jama' al-Fnâ.

Place du trépas, place folle, place du trafic ou place de l'anéantissement, cette variété d'expressions interchangeables et tout aussi significatives les unes que les autres, constituent un lieu de frénésie, de plaisir et de culte.

Le voyageur français exprime son ébahissement mais aussi son désarroi face à cet espace «étrange» (l'adjectif est incessamment réitéré par tous les voyageurs du corpus) où se manifestent :

- le plaisir interdit: (la présence des femmes de joie, des danseurs déguisés en femmes évoquant, par ricochet, le stéréotype éculé de l'Arabo- musulman aux penchants homosexuels);
- la sorcellerie: pratiquée par les charmeurs de serpents et par les voyantes;
- une musique «primitive» qui suscite, chez Chevrillon, «des cadences étranges et des pulsations sauvages».

Célarié peint le tableau des danseurs déguisés en femmes, dans la description suivante: «Le visage peint et velouté par le fard, leurs yeux immenses allongés encore par le koheul, les danseurs chleuhs ont une grâce voluptueuse et inquiétante. Ils sont “plus jolis que les femmes” disent d'eux les Berbères. De longues lévites ou mousseline blanche couvrent leur robe de couleur écarlate. Ils sont coiffés d'une calotte rouge. N'étaient leur collier d'or, leurs bracelets, ils feraient penser à des enfants de chœur. De fait, ils ont l'air d'être réunis, non pour l'amusement des badauds en burnous ou djellabas, mais pour la célébration d'une mystique cérémonie. Quels vieux rites religieux se perpétuent dans leurs danses ? Les éphèbes attachés, jadis, au culte d'un dieu étaient-ils plus graves que ces beaux adolescents au corps mince et souple? »¹

Il va sans dire que la technique du portrait se veut un micro-genre à la croisée de la peinture et de la littérature; c'est aussi un procédé descriptif pour mettre en scène un personnage rencontré ou observé. S'il est construit par référence à la vie réelle, il est souvent imaginé. Déterminé socialement, politiquement, moralement, il est aussi surdéterminé d'un point de vue littéraire à l'instar du personnage-éphèbe de Célarié. En effet, une kyrielle d'adjectifs précise sa prosopographie²: une toilette tapageuse qui contraste avec le genre du personnage. Ce contraste nourrit une double ambiguïté: son âge, mi-enfant mi-homme, sa grâce féminine, à la fois excitante et inquiétante, perturbe l'auteur qui base la description de ce personnage sur deux champs notionnels diamétralement opposés: la candeur («éphèbe», «blanche», «enfants de chœur», «mystique cérémonie», «adolescent») et la dépravation («grâce voluptueuse», «couleur écarlate», «rouge», «amusement des badauds», «corps mince et souple»).

Du reste, tout porte à dire que, par le truchement de ce portrait dichotomique, la voyageuse ne fait que ressasser un stéréotype éculé puisé dans l'imaginaire occidental: il s'agit de l'arabo-musulman homosexuel et lascif.

Par ailleurs, cette “place folle”, pour emprunter l'appellation aux Tharaud, se mue en lieu sacré où toute activité s'accompagne de gestes religieux et de prières: «Et ces

¹ Henriette Célarié, *Un Mois au Maroc*, Paris: Hachette, 1923, p. 68.

² Voir à ce sujet Pierre Fontanier, *Les figures du discours*, Paris: Flammarion, 1977.

danses, ces chants, ces musiques, ce bruit sourd de tambourins, ces contorsions et ces sorcelleries, tout ce plaisir primitif, dans ce qu'il a de plus égaré, de plus trouble, de plus voluptueux, s'accompagne inlassablement de gestes religieux, de mains tendues pour la prière, d'invocations à Allah et à tous les saints de l'islam, d'amen et d'amen encore mille fois répétés, de doigts qu'on porte à sa tête, puis à son front, puis à ses lèvres, de saluts et de baisers à l'infini mystérieux- en sorte que cette place folle entend, au long de la journée, plus de prière qu'une mosquée!»¹

Nous relevons de cette longue période la répétition voulue de l'adjectif démonstratif «ces», la scansion systématique des phrases au moyen de la virgule exprimant l'énumération, l'emploi de la gradation («plus égaré, plus trouble, plus voluptueux»), l'insistance sur le détail de la gestuelle («doigts qu'on porte à sa tête, puis à son front, puis à ses lèvres, de saluts et de baisers à l'infini mystérieux»). Tout cela donne bien l'impression de la foule dense et communique au lecteur un sentiment d'animation confuse, une image de foire où, étrangement, se mêlent le sacré et le profane. Toujours est-il que les Tharaud justifient l'expression de Massignon qui dit: «tout acte est sacralisé dans la vie musulmane».

Quant à Chevrillon, qui nous a fourni une description auditive, par excellence, de Jama' al-Fnâ, en étant attentif aux rythmes musicaux qualifiés, d'«étranges», de «primitifs», de «tumulte de bacchanale», et de «battement de sabbat», il représente, à travers cette citation, la frénésie et le plaisir sacralisés dans cet espace hétérogène et paradoxal: «Partout sonnent tambourins, rhaïtas, guitares, cithares et crotales. On danse, on chante, on prie, on tournoie, on clame les noms et litanies des saints, et les grappes hurlantes d'Aïssaouas possédés par le dieu n'ont pas cessé d'ondoyer comme des houles...»²

Il en résulte que Jama' al-Fnâ est un espace profane où se déploient des actes séculiers sacralisés par l'invocation d'Allah, du prophète et des Saints marabouts. Le sacré se manifeste également dans le spectacle du charmeur des serpents, topos obligé de la description de cet espace public: «C'est une cérémonie sacrée avec vingt péripéties dont je ne saisis que le dehors, qui se développe devant moi. A tout moment le magicien laisse là ses reptiles, pour s'intéresser aux secrets d'un homme ou d'une femme qui sort de l'auditoire, s'approche et lui murmure quelques mots à l'oreille. Enfin, dernier acte du drame, le furieux mord le serpent et mord ensuite son client, ou bien saisissant le cobra, il le lui place dans les mains, puis sur le cou comme un foulard glacé, puis sur la poitrine, entre le burnous et la peau, et l'abandonne là, tandis que dans le délire des tambourins déchaînés et de tout le cercle qui prie, il se démène, vocifère et couvre son patient de la bave magique qui mousse en abondance à ses lèvres...»³

Selon ces voyageurs, ce spectacle s'avère un «phénomène magico- religieux», selon l'expression d'Eliade, où le charmeur de serpent s'érige au rang des «chamans, sorciers et hommes médecine [qui] sont recrutés de préférence parmi les névropathes ou parmi ceux qui accusent un équilibre nerveux instable, ce qui s'explique par le

¹ Jean et Jérôme Tharaud, *Marrakech ou les Seigneurs de l'Atlas*, Paris: Plon, 1920, p. 109.

² André Chevrillon, *Marrakech dans les palmes*, Paris: Calman-Levy, 1919, p. 231.

³ Jean et Jérôme Tharaud, *op. cit.*, p. 101.

prestige ambivalent de l'insolite et de l'extraordinaire. De tels stigmatés dénotent un choix ; ceux qui en sont pourvus n'ont qu'à se soumettre à la divinité ou aux esprits qui les ont ainsi singularisés, en devenant prêtres, chamans ou sorciers»¹.

En fait, le charmeur des serpents bénéficie, dans la croyance populaire marocaine, d'une aura particulière et suscite chez ses spectateurs un respect mêlé de crainte. C'est qu'il fut immunisé, dès sa naissance, contre le venin des serpents. Doté du pouvoir de sucer directement le poison mortel, il prétend sauver des vies humaines.

Par ailleurs, cet espace périphérique qui, à partir du XVII^{ème} siècle, va jouer un rôle socio-économique prépondérant dans la vie des Marrakchis, est censé être un espace public, donc ouvert à tous. Or, il s'avère, même au début du XX^{ème} siècle, se conformer au clivage public – homme / privé – femme. Celles qui osaient franchir cette frontière et s'immiscer dans cet espace masculin étaient des femmes de petite vertu, comme le confirme Henriette Célerié: „Peu de femmes. Celles qu'on aperçoit sont empaquetées dans leur haïk et soigneusement voilées, mais leurs babouches brodées et le fait même de se trouver sur la place Djemma El Fna décèlent leur profession : «Femmes de la douceur», ainsi qu'on les appelle joliment.”²

La voyageuse française présente subrepticement deux types de femmes: l'une, éloignée de cet espace ouvert, puisqu'elle doit être soustraite au regard curieux non seulement par le voile mais aussi par les murs d'une maison sans fenêtres; l'autre, certes voilée mais libre: elle a accès à cet espace masculin puisqu'elle est «partagée» et tient le rôle de «soupape sexuelle»³. Aussi cette présupposition est-elle basée sur les oppositions: *halal* (licite) / *haram* (illicite) et privé / public.

Force est de dire qu'une place publique ne fonctionne pas automatiquement comme un espace public au sens occidental du terme. Ne pouvant troubler un monde masculin ouvert qui lui est formellement interdit, la femme marocaine, prototype de la femme arabo-musulmane, se voit confinée dans un espace clos, réduit, toujours sous l'œil vigilant du père, du mari, du frère. Cette femme vit certes en recluse; une sorte d'interdit, à la fois éthique et érotique, empêchait la marocaine de franchir la porte du harem pour s'aventurer dans la rue.

Espace dominé par l'homme, Jama' al-Fnâ fut pendant des siècles le creuset de la diversité culturelle, il est le rendez-vous des marchands berbères, des camelots, des habitants et des voyageurs, qui l'utilisent comme lieu central de rencontre. On y vient de partout pour s'amuser, pour commercer et pour recevoir un traitement médical ou magique. Cette foule bigarrée et hétéroclite, fascine, impressionne et effraye parfois le voyageur français: „[...] la foule prodigieusement vivante, fruste, primitive, souple et brutale, d'une familiarité plaisante que rien de vulgaire n'enlaidit, l'œil éveillé, les dents blanches, le corps divinement à l'aise dans sa demi-nudité ou ses lainages aux grands plis. Gens venus de tous les coins du bled, de la montagne et de la plaine, avec leurs ânes, leurs mulets et leurs chameaux, Berbères, Arabes, nègres et demi-nègres, toutes les teintes de la peau, depuis la couleur du pain cuit jusqu'à «la plus sombre livrée du soleil éblouissant»”⁴.

¹ Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, Paris: Gallimard, coll. « Folio essais », 1987.

² Henriette Célerié, *op. cit.*, pp. 66-67.

³ Voir à ce propos: Christelle Taraud, *La prostitution coloniale. Algérie, Tunisie, Maroc (1830-1962)*, Paris: Payot et Rivages, 2003.

⁴ Jean et Jérôme Tharaud, *op. cit.*, p. 99.

Une succession d'épithètes, synonymes du vocable «primitif», semble caractériser une description toutefois euphorique d'une foule exotique de par sa physionomie, son comportement et sa tenue vestimentaire. Toujours est-il que la foule indigène doit forcément se distinguer du voyageur comme du lecteur français pour être conforme à l'Autre exotique, ancré dans l'imaginaire collectif occidental.

La composition hétérogène de la foule renchérit le caractère étrange, fou et exotique de la place Jama' al-Fnâ: «Folle, elle l'est, en effet, chaque soir, vers cinq heures. Reste-t-il encore un seul homme dans les maisons de la ville? C'est improbable. Tous les échantillons des races qui se mêlent à Marrakech se coudoient ici: Soudanais, Arabes et Berbères viennent y chercher quelques moments de distraction. Leur masse serrée n'est qu'un moutonnement de burnous dont la couleur blanche a, sous la poussière et la saleté, résolument tourné à un gris jaunâtre, mais sur lesquels la lumière éclatante verse sa magie.»¹

La foule a exercé bien des plumes des écrivains-voyageurs habitués à l'ordre et à la propreté exagérée. La foule orientale s'oppose à la foule européenne par sa bigarrure, sa spontanéité et son comportement à l'état naturel. La voyageuse épie d'un regard fureteur le comportement étrange des habitants représentés, par synecdoque, sous forme d'une masse compacte, anarchique et déchaînée de burnous qui se bouscule dans la poussière.

André Chevrillon, quant à lui, développe une métaphore entomologique mettant en image l'idée de l'agitation désordonnée et continue de la foule: «La vie sarrasine palpite à mes pieds, suivants ses rythmes propres. Vie antique, à jamais fixée, dont chaque génération nouvelle répète les types, gestes et productions. Du haut de cette terrasse, je vois frémir un peuple de fourmis. Et même, au fond de la place, à droite, où se lèvent les roseaux des vanniers, je commence à distinguer un peu le dessous obscur de la fourmilière. Au bout du long triangle qui se resserre par là, derrière le fondouk, bâille un trou noir, et des flammes s'y allument. C'est l'entrée d'un souk étroit qui traverse toute la médina, la bouche d'une ténébreuse galerie où je vois couler un flux pâle, épais, celui des insectes humains qui remplissent tout le mystérieux dedans.»²

Il va sans dire qu'il s'agit dans ce passage d'un exotisme à la fois spatial et temporel: les termes «sarrasine», «antique» transfèrent, comme par magie, le lecteur européen dans le Moyen Âge. Aussi Chevrillon reconduit-il la signification médiévale de l'altérité: situé aux frontières de l'humain, au seuil du monstrueux, l'étranger non-européen peut-être l'objet de curiosité, rarement d'intérêt ou de sympathie, selon l'expression de J.-M. Moura³.

L'attitude «phobie», pour emprunter le terme à D-H Pageaux⁴, adoptée par le voyageur vis-à-vis de l'Autre est d'autant plus justifiée par le choix de sa stratégie perceptive; en effet, la place Jama' al-Fnâ est approchée du haut d'une terrasse, sa description s'est effectuée à la jumelle. Ce regard vertical lui a permis d'embrasser

¹ Henriette Célerié, *op. cit.*, p. 66.

² André Chevrillon, *op. cit.*, p. 232.

³ Jean-Marc Moura, *Lire l'exotisme*, Paris: Dunod, 1992, p. 43.

⁴ Daniel-Henri Pageaux, *Littérature générale et comparée*, Paris: Armand Colin, 1994, p. 71.

d'un seul coup d'œil tout le paysage de la place, sans risquer de se mêler à la foule; ce qui explique ses observations généralisées.

En somme, la place Jama' al-Fnâ, en tant qu'espace construit, contient en elle toutes les images stéréotypées que l'on peut avoir sur le Maroc non pas comme pays, mais comme fragment d'exotisme oriental. Celui-ci participe à l'élaboration d'une vision non sans présupposé idéologique. En effet, tout en brossant le tableau d'une réalité lointaine, le voyageur – qu'il soit écrivain de profession ou touriste – tente de présenter au lecteur français des images de l'Autre et de l'Ailleurs conformes, bien entendu, aux attentes de ce lecteur et à l'imaginaire collectif de sa société. L'altérité dans l'imaginaire occidental doit indéniablement entretenir «*une relation, généralement d'opposition avec ce monde à partir duquel l'écrivain jette son regard*»¹. C'est pourquoi l'écriture de l'altérité manifeste un jeu sur les clichés et les stéréotypes qui définissent l'étranger dans la culture occidentale. Ces stéréotypes, quoique présents dans la majorité des récits de voyage au Maroc, se révèlent toujours en vogue et aptes à susciter un sentiment de dépaysement et à attiser la curiosité du lecteur sédentaire féru d'étrangeté et de sensations fortes.

En vue de peindre Jama' al-Fnâ, place où se concentre toute l'étrangeté d'un Ailleurs nommé le Maroc, les trois voyageurs du corpus semblent construire cet espace sur trois dichotomies majeures: *privé/public, dedans/dehors, intérieur/extérieur. Ces oppositions sont particulièrement fortes dans le monde arabo-musulman, car elles véhiculent des représentations qui renvoient à l'organisation sociale et culturelle en général. Cette division spatiale concrétise la façon dont la société concevait le rapport homme/femme. Cette vision canonise l'idée que l'espace public est dominé par l'homme et qu'il lui est consacré, alors que l'espace privé se veut le fief naturel de la femme. L'espace intérieur a toujours été perçu et décrit par le voyageur occidental comme l'espace de l'exclusion et de la claustration des femmes musulmanes par rapport à l'espace extérieur, considéré sous le signe de l'ouverture et de la réalisation des hommes.

D'autre part, l'opposition *sacré/profane: ces deux concepts caractérisent des actes séculaires et séculiers accompagnés d'une musique délirante aux sonorités diverses. Les noms d'Allah et du Prophète sont aléatoirement prononcés dans un chant rural, un jeu traditionnel, un acte de sorcellerie ou de voyance, une halqua ou cercle d'un conteur, une pratique médicinale désuète et compromettante...

Toujours est-il que Jama' al-Fnâ est une place de tous les possibles et de toutes les fusions ethniques et linguistiques, citadines et rurales, des montagnes et des oasis. Néanmoins, la fonction de cette place, en tant que gardienne de la culture orale marocaine, a considérablement régressé face aux assauts interminables d'une modernité incontrôlée et un tourisme de masse qui a transformé cette aire culturelle et distractive en un espace purement commercial. En effet, comme il est prêt à dépenser de l'argent, on cherche à offrir au touriste ce qu'il demande (ou ce qu'il pourrait demander), ainsi: „Bien qu'involontairement, le touriste pousse les autochtones à valoriser le «typique»: la production d'objets censés se trouver dans le pays, l'aménagement d'établissements, de sites, de fêtes «indigènes». Peu à peu,

¹ Bernard Muralis, *Les contre-littératures*, Paris: PUF, 1975, p. 103.

les activités locales se trouvent remplacées par la vente de souvenirs (fabriqués au demeurant pour des raisons de rentabilité, dans des pays tiers); ainsi la recherche de la couleur locale conduit-elle, paradoxalement, à l'homogénéisation."¹

En 1977, certains intellectuels et associations ont tenté d'impliquer l'Unesco qui a dépêché son comité pour se réunir à Marrakech. Il a déclaré, in fine, que Jama' al-Fnâ est la seule place au monde où, chaque jour de l'année, musiciens, conteurs, danseurs, jongleurs et bardes jouent devant une foule nombreuse, dans un perpétuel renouvellement.

En 1997, l'écrivain espagnol Juan Goytisolo, qui a proposé à cette organisation mondiale de nommer ce fameux espace culturel comme patrimoine immatériel de l'humanité, avoue qu'„aujourd'hui, il n'est plus possible d'alléguer l'ignorance devant l'évidence que toute cette richesse culturelle, qui fut le noyau séminal de ce que nous appelons «la haute culture», sera balayée si nous n'accourons pas à sa rescousse»². Arrivera-t-on réellement à sauvegarder ce folklore ancestral d'une modernisation débridée et dévastatrice qui n'épargne aucune culture ni tradition?

BIBLIOGRAPHIE :

Corpus :

Célerié, Henriette, *Un Mois au Maroc*, Paris: Hachette, 1923

Chevrillon, André, *Marrakech dans les palmes*, Paris: Calman-Levy, 1919

Tharaud, Jean et Jérôme, *Marrakech ou les Seigneurs de l'Atlas*, Paris: Plon, 1920

Ouvrages consultés :

*** *Le vocabulaire illustré de l'art urbain*, Paris: Séminaire Robert Auzelle, 1993

Chueca Goitia, Fernando, *Breve Historia del Urbanismo*, Madrid : Alianza Editorial, 1998

Eliade, Mircea, *Le sacré et le profane*, Paris: Gallimard, coll. « Folio essais », 1987

Fontanier, Pierre, *Les figures du discours*, Paris: Flammarion, 1977

Goytisolo, Juan, « Les mille et une nuits de la place Jemâa-el-Fna », *Le Courier UNESCO*, décembre 2000, pp. 34-36

Hall, Edward T., *La dimension cachée*, Paris : Seuil, 1971

Le Tourneau, Roger, *Les villes musulmanes de l'Afrique du Nord*, Alger: La maison des livres, 1957

Moura, Jean-Marc, *Lire l'exotisme*, Paris: Dunod, 1992

Mouralis, Bernard, *Les contre-littératures*, Paris : PUF, 1975

Pageaux, Daniel- Henri, *Littérature générale et comparée*, Paris : Armand Colin, 1994

Taraud, Christelle, *La prostitution coloniale. Algérie, Tunisie, Maroc (1830-1962)*, Paris : Payot & Rivages, 2003.

Todorov, Tzvetan, *Nous et les autres*, Paris: Seuil, 1989

Wirth, Eugène « Esquisse d'une conception de la ville islamique. Vie privée dans l'Orient islamique par opposition à vie publique dans l'Antiquité et l'Occident », *Géographie et cultures*, 5, 1993, pp. 71-90.

¹ Tzvetan Todorov, *Nous et les autres*, Paris: Seuil, 1989, p. 379.

² Juan Goytisolo, « Les mille et une nuits de la place Jemâa-el-Fna », *Le Courier UNESCO*, décembre 2000, p. 36.