

Sous la direction de
Thomas Fouquet et Odile Goerg

Citadinités subalternes en Afrique

Éditions Karthala
22-24, boulevard Arago
75013 Paris

Cita

KARTHALA sur internet:
www.karthala.com
(paiement sécurisé)

Couverture : Photo de Thomas Fouquet, Dakar (Médina), avril 2017.

© Éditions Karthala, 2018
ISBN : 978-2-8111-1899-0

Table des matières

Introduction. Subalternités et citadinités en Afrique: une tension heuristique	5
<i>par Thomas FOUQUET (avec Odile GOERG)</i>	

PREMIÈRE PARTIE

Enjeux de (re)présentation des citadinités subalternes

1. Parcours et figures de l'infra-citadinité dans le Mozambique urbain colonial (années 1940-1975), à travers le regard photographique de Ricardo Rangel	19
<i>par Didier NATIVEL</i>	
2. Cartographies hybrides: Imaginaires de ville chez Mega Mingied	45
<i>par Dominique MALAQUAIS</i>	
3. La figure du descendant d'esclave urbain dans les œuvres littéraires merina (Madagascar): quelles représentations pour cette assignation identitaire subalterne?	63
<i>par Catherine FOURNET-GUÉRIN</i>	

DEUXIÈME PARTIE

La ville comme terrain de contestation

4. « Faire fada » à Niamey. Entre imaginaire de la révolte et désir d'autonomie?	85
<i>Par Florence BOYER</i>	
5. Gramsci et la città futura africaine. Réflexions sur les citoyens subalternes et leur initiative politique	107
<i>par Armelle CHOPLIN et Riccardo CIAVOLELLA</i>	

TROISIÈME PARTIE

**Dynamiques d'inclusion et d'exclusion.
Itinéraires sociaux et géographiques**

- 6. Sortir de prison, revenir en ville? Retour sur les itinéraires urbains d'ex-détenus et de leurs proches à Yaoundé (Cameroun).....** 135
par Marie MORELLE
- 7. Du kariān au hreg et retour. Spatialité subalterne et désir d'émigration au Maroc.....** 157
par Francesco VACCHIANO
- 8. Lorsque les femmes s'en mêlent. Quelques trajectoires de mobilisation dans les bidonvilles de Rabat (Maroc)** 177
par Habiba ESSAHEL
- Les auteurs.....** 195

Du *kariān* au *ħreg* et retour

Spatialité subalterne et désir d'émigration au Maroc

Francesco VACCHIANO,
Université de Lisbonne, Institut de Sciences Sociales

Cette contribution analyse une forme particulière d'expérience de subalternité citadine – la vie dans un bidonville au Maroc¹. Je propose d'observer comment, depuis cet espace marginalisé, la migration « à tout prix » est conçue en tant que possibilité de rédemption sociale et de franchissement des limites imposées. Pour ce faire, j'examine notamment comment le bidonville, nommé en langue vernaculaire *kariān* (surtout, mais non exclusivement, à Casablanca), est devenu un des espaces emblématiques de la modernité marocaine et comment beaucoup de ses habitants, à partir des années 1990, ont partagé les imaginaires et les espoirs liés à la migration internationale bien répandus au niveau des classes populaires du pays. Parmi les habitants du *kariān*, le désir migratoire s'apparente à une façon de sortir d'une double marginalisation, l'une créée par les politiques urbaines de la ville coloniale et post-coloniale, et l'autre par les politiques migratoires contemporaines.

Le *kariyān* comme espace moderne

Le mot *kariyān*, une dialectisation du mot français carrière, est couramment utilisé à Casablanca pour définir les zones que l'administration

1. Les contenus de cette contribution dérivent des résultats du projet de recherche financé par la 'Fundação para a Ciência e a Tecnologia' du Portugal. Je remercie Stefania Pandolfo, Mohamed Zainabi, Ghassan Waïl, Koenrad Bogaert, Christoph Schwartz, et tout ceux qui ont donné leur généreuse contribution à cette réflexion.

appelle insalubres, plus connues sous le nom de bidonvilles. Le terme dérive des premiers campements informels installés à côté des carrières qui fournissaient les matériaux pour les travaux d'aménagement de la nouvelle ville « moderne » au début du Protectorat. C'est le cas de la bien connue carrière de la centrale (qui, en langue vernaculaire, devient « *kariyān sent'ra* »), créée à partir de 1920 pour les travaux de la centrale électrique de Roches Noires et devenue rapidement un lieu emblématique de la nouvelle géographie urbaine du xx^e siècle. Ici, les travailleurs s'installent dans des cabanes bâties selon le prototype des maisons rurales (*nwāla*) en utilisant les rebuts de la production industrielle naissante (Adam, 1968a; Rachik, 1995). Avec l'arrivée des nouveaux immigrés en provenance des campagnes, on assiste à une prolifération de ces sites d'établissement informel, qui grandissent aux marges et dans les interstices de la nouvelle ville en transformation.

Selon Cohen et Eleb, à Casablanca dans les années 1920 on pouvait localiser un « gigantesque campement dénommé Gadoueville » (cit. in Cattedra, 2005, p. 126), nom bientôt remplacé par « Bidonville » :

« Bidonville désigne une cité de fer-blanc. Les immigrés à la recherche de travail habitaient auparavant dans des camps sous la tente [...]. De vieilles plaques de tôle ondulée, surtout de caisses et de bidons hors d'usage, furent édifîés de nouveaux abris, qui bientôt firent une vraie ville. Aujourd'hui, Bidonville s'étend comme un bourg monstrueux, où lentement commencent à se tracer des places et des rues » (Sieburg, cit. in Cattedra, 2005, p. 126).

Alors qu'Adam (1968a) soutient l'hypothèse de l'origine casablancaise du terme bidonville, d'autres sources documentent son utilisation à Tunis dès 1931 (voir Liauzu, 1976). Par contre, selon Nachoui, à Casablanca « les premiers bidonvilles utilisant les déchets de l'industrie étaient construits et habités [...] par des Espagnols et des Portugais » (Cattedra, 2005, p. 138; Rabinow, 1995).

En tout état de cause, la naissance du *kariyān* est emblématique des transformations induites par le Protectorat et son projet d'exploitation du Maroc utile : exode rural intensif, réclusion spatiale des nouveaux arrivés et vie aux marges de la nouvelle production de masse (Arrif 1997; Rivet 2002).

Si les commentaires des administrateurs coloniaux de l'époque soulignent, de manière souvent trop naïve pour n'être pas intéressée, la congruence des nouveaux habitats avec les traditions locales d'utilisation de l'espace (Girardière arrive à affirmer en 1939 que « les bidonvilles [...] plaisent aux indigènes »²), une explication beaucoup plus convaincante se retrouve dans la logique qui anime l'urbanisme colonial, basée sur la séparation rigide entre « habitat indigène » et « habitat européen ». Cette

2. Cattedra, 2005, p. 133.

conception prônée par Hubert Lyautey et appliquée par Henry Prost dans son plan d'aménagement de 1917, laisse en effet bien peu d'espaces aux nouveaux arrivés en ville, pour la plupart des paysans appauvris par la sécheresse et l'expropriation foncière. Au-delà de l'ancienne Médina et, surtout à Casablanca, de quelques nouveaux quartiers réservés à la bourgeoisie locale, les places disponibles pour les Marocains se réduisent aux lots de terrain vague sur lesquels une cabane (*bārrāka*) peut être bâtie avec le peu de moyens disponibles. Or, si le bidonville devient un espace de transition entre la vie rurale et la ville, c'est surtout parce qu'il permet de contourner les difficultés d'accès à l'habitation déterminées par l'urbanisme colonial et la spéculation immobilière qui en découle (Munoz, 1983). Alors que Janet Abu-Lughod parle expressément d'« apartheid urbain » (Abu-Lughod, 1981), selon Rachik, « la planification urbaine, faite par et pour les Européens, traduisait un projet politique et une pratique sociale fondée sur des préoccupations hygiénistes, un sentiment de peur, de mépris et d'ignorance à l'égard de "l'indigène" » (Rachik, 2002).

Le nom *kariyān*, que Lazarev et Pascon rattachent à Khouribga (Lazarev, Pascon, 1960), s'accompagne aussi des termes *duwār*, littéralement « village », « groupe de maisons » ou le plus neutre *derb* (« zone, pâté de maisons, petit quartier »). Malgré leur organisation en apparence anarchique, les installations reproduisent les affiliations et les proximités familiales et parfois même tribales (*qbīla*), comme en témoignent les noms *Kariyān Rehamna*, *Kariyān Sqwīla*, *Derb Oulad Brahim*, qui renvoient aux groupes qui s'y sont initialement installés. Très souvent aussi, l'agglomération prend le nom des propriétaires de la parcelle – *Kariyān Schneider*, *Derb Ferrara*, *Kariyān Thomas*, *Kariyān Carlotti*, etc. (Adam, 1968b) – auxquels, initialement, les habitants payaient un loyer.

L'augmentation depuis l'époque du Protectorat est significatif : « en 1940, on dénombre pour la seule ville de Casablanca 50 000 bidonvillois, en 1950, 1960 et 1970 ils sont respectivement 100 000, 160 000 et 250 000 » (Adidi, 2006). Selon les statistiques de la Banque mondiale, en 2003 presque 900 000 ménages marocains, soit environ 5 millions de personnes et un tiers de la population urbaine vivaient dans des logements considérés comme précaires, dont 270 000 ménages dans des bidonvilles (dont 25 % à Casablanca) (Banque mondiale, 2006).

Ces sites d'habitat qu'on appelle « spontanés », « sous-intégrés », « improvisés », « non réglementés » etc., sont souvent décrits en termes de désordre et de marginalité sociale, des mondes à part où règnent la violence et l'anti-socialité, en dépit des formes de solidarité, de voisinage et même d'association qui souvent les caractérisent, du moins pour faire face aux problèmes communs d'hygiène et d'équipement (Arrif, 1997; Iraki, 2007). Leur visibilité en tant qu'espaces aliénés s'accroît à l'occasion des révoltes populaires et, surtout, quand leurs habitants s'emparent de l'espace de l'« autre ville » pour réclamer leurs droits. Cela peut prendre des formes violentes, à l'occasion d'émeutes pour les biens primaires (c'est

le cas des révoltes de mars 1965 et juin 1981), ou dans le cadre de manifestations pacifiques pour demander publiquement des services de base comme l'eau ou l'assainissement. La centralité de certains de ces lieux pour l'histoire du pays est par contre bien reconnue, soit pour ce qui concerne le développement du mouvement nationaliste³, soit pour les épisodes de violence islamiste qui ont secoué la ville en mai 2003 (qui ont comme protagonistes des jeunes originaires de *Kariān* Thomas).

Très significativement, la réponse à ces événements se situe souvent au niveau de l'urbanisme, à travers des plans de restructuration urbaine de grande envergure qui sont entamés en 1947 (le plan Écochard), 1981 (le découpage administratif et le plan Pinseau) et en 2004 (le programme « Villes sans Bidonvilles », ce dernier encore en cours). À Casablanca toutefois, les nombreuses initiatives de recasement mises en place à partir de 1937 se sont heurtées à une demande d'espace et d'habitation quasi inépuisable, exprimée par des populations qui cherchaient dans la ville une alternative aux difficultés de la vie rurale ou le droit à un nouveau statut citadin.

Entre subordination et désir d'ailleurs

Le passage rapide et non-autonome des structures d'organisation et de sens propres à la société précoloniale vers les formes de vie du Protectorat provoque une nouvelle stratification sociale qu'on retrouve spatialisée dans le *kariān*. Celle-ci est légitimée à travers des mécanismes de naturalisation qui justifient une organisation utile de la nouvelle force de travail prolétarisée (Montagne, 1952). Après l'indépendance, toutefois, la dynamique qui caractérise le *kariān* ne semble pas trop changer, surtout parce que les conditions qui ont déterminé sa naissance (exode rural, pénurie d'habitations à bon marché, etc.) s'amplifient. Même si l'État engage d'ambitieux programmes d'habitat social, les bidonvilles du royaume continuent à grandir par l'effet d'un croissant besoin de ville qui inspire les attentes collectives dans un moment de changement social et politique. À cette inépuisable demande d'espace, la réponse de l'État est pour la plupart influencée par une stratégie de « gestion par le manque » (Zaki, 2007), qui se concrétise dans le refus de toute amélioration susceptible d'en légitimer l'appropriation.

L'absence d'infrastructures et de services urbains (écoles, hôpitaux, espaces de loisir, moyens de transport, etc.) influence les possibilités de reproduction sociale des habitants, qui souvent survivent grâce à la débrouillardise quotidienne dans le secteur informel. Le taux élevé d'échec scolaire pèse sur le chômage et sur la fragilité économique des

3. Pour le rôle de *Kariān* Centrale et Ben M'sik voir Peraldi et Tozy, 2011 et Rachik, 1995. Voir aussi Gabé et de La Varde, 1955.

ménages, alors que l'isolement de beaucoup de ces lieux crée des barrières pour l'accès à la ville. Tout cela amplifie la sensation de vivre aux marges de la société (Arrif, 2001).

Si le statut de « *bidawi* »⁴ est pour la plupart des Casablancais un fait assez récent⁵, les nouveaux arrivés sont souvent traités comme des intrus, considérés comme « *matter out of place* » (Douglas, 1966), des « *arobiyyin* »⁶ qui vivent « derrière le soleil » et qui sont accusés de souiller l'espace urbain avec leur rudesse et leurs mœurs arriérés. La stigmatisation dont ils font l'objet aujourd'hui encore est une composante idéologique fondamentale qui permet d'occulter les conditions inscrites dans la structure sociale du pays.

Le bidonville se caractérise donc comme un lieu de « citadins mais pas citoyens à part entière » (Arrif, 1997 : 300), qui font du détournement leur pratique quotidienne et qui essaient de s'insérer dans les interstices de « l'état de non-droit » (*ibidem*) pour utiliser tactiquement ses formes résiduelles de pouvoir (personnalisation, clientélisme, corruption, etc.). Si cet « empiètement silencieux de l'ordinaire » (Bayat, 1997), fondé sur des ruses de survivance élaborées au fil du temps, permet de gagner quelques petits avantages en des moments spécifiques (élections, changements de cadres de l'administration, etc.), son impact dans la longue durée reste par contre assez limité. Ces « politiques de la vie quotidienne » (*ibidem*) sont certainement des « armes des faibles » (Scott, 1985), mais qui configurent une relation constante de subordination à un pouvoir qui alterne arbitrairement des concessions ponctuelles et la répression de toute forme de dissension.

Cette dynamique de relation au pouvoir – un pouvoir autoritaire qui a amplement démontré dans le temps sa capacité de répression – trouve sa mesure dans les plus récentes initiatives de démantèlement de l'« habitat insalubre » à Casablanca et dans tout le pays. Le programme « Villes sans bidonvilles », lancé en juillet 2004 par le roi Mohamed VI en réponse aux attentats du 16 mai 2003, en constitue un bon exemple. Si ce plan, qui a produit jusqu'à présent le relogement de plus de 63 000 ménages parmi les 109 093 recensés à Casablanca (El Affas, 2014), a certainement donné un espoir à des populations longuement négligées, la logique hygiéniste et sécuritaire qui l'anime a souvent imposé la réinstallation comme option sans alternative, générant des formes de résistance au déplacement, surtout de la part de ceux qui s'en trouvent exclus ou qui doivent partir pour une périphérie encore plus éloignée⁷.

Des doutes liés à sa conception ont été émis par plusieurs acteurs : d'un côté le recasement, en l'absence d'infrastructures adéquates, risque de

4. Casablancais, du nom arabe de la ville, Dār al-Baiḍā'.

5. Selon Mauret, en 1834 la population du village d'Anfa ne dépassait pas les 700 unités. Encore à la veille du Protectorat, en 1907, il n'y avait pas plus de 7000 habitants en ville (Adam, 1968a ; Mauret, 1953).

6. Littéralement « paysan », mais dans un sens péjoratif : rustre, lourdaud, malotru.

7. Pour le cas de Kariān Centrale voir Witter, 2014 et Telquel, 2014.

créer des bidonvilles verticaux dans des nouveaux quartiers en béton (ou en briques) qui sont souvent très éloignés des lieux d'origine et du voisinage précédent; de l'autre, le programme se base sur l'intégration des bidonvillois dans le marché de l'immobilier à travers la promotion de l'initiative privée, selon une formule qui fait peser sur les habitants le prix de leur urbanisation et les services – payants bien sûr – qui en découlent (emprunts, électricité, eau, etc.). Pour l'ensemble de ces raisons, le fait que le recasement soit une vraie promotion est mis en question par ceux qui soulignent l'arbitraire des choix et le manque de participation des citoyens à une définition partagée de leur espace de vie (Bogaert, 2011; Zaki, 2007; Zemni et Bogaert, 2011).

Par contre, si la possibilité de sortir définitivement du *kariān* et de ses dynamiques représente un espoir bien partagé parmi ses habitants, les nombreux programmes mis en place dans le passé ont démontré que les priorités des *kariāniyyin* ne se limitent pas à une maison en dur, mais relèvent d'une intégration différente aux dynamiques de la ville, surtout grâce à l'accès à des moyens économiques et symboliques de promotion sociale durable.

Les habitants des bidonvilles, en particulier les jeunes, demandent avec insistance à être reconnus comme des sujets actifs, en tant qu'acteurs d'un monde nouveau où le « droit à la ville » (Lefebvre, 1967) s'exprime grâce à des formes de participation qui incorporent et remanient les valeurs hégémoniques et les façons d'être contemporaines.

Rabat, juin 2014

La soirée de clôture du Festival de la Musique du Monde de Rabat de 2001 était un événement exceptionnel. L'invité de la nuit était Cheb Bilal, le musicien raï d'Oran qui chante l'exil des immigrés, les inquiétudes des jeunes algériens et leurs rêves inachevés. L'exceptionnalité de l'événement était marquée d'ailleurs par un tarif hors-norme pour ce Festival, 150 dirhams (15 euros) pour l'accès au joli jardin du Palais Tazi, où la scène du concert était adossée à l'ancienne muraille. Malgré la grande quantité d'adolescents qui affolait les alentours, l'intérieur semblait plutôt vide, certainement à cause du prix élevé du billet. Cheb Bilal entra avec quatre autres musiciens et commença à jouer une musique pleine d'énergie, que les spectateurs reçurent de manière enthousiaste mais disciplinée. Néanmoins, mon attention était attirée vers l'entrée, où avaient lieu des altercations avec des jeunes qui réclamaient leur droit d'accès. Malgré le volume de la musique, on entendait des cris en provenance de la rue adjacente. À un moment donné, des cailloux aux dimensions de briques commencèrent à tomber sur la scène. Bilal interrompit la musique et courut se mettre à l'abri. À quatre reprises il essaya de reprendre son concert, mais à chaque fois que la musique sonnait, les cailloux recommençaient à tomber du ciel. Mes voisins étaient indignés et commentèrent

que c'étaient sûrement des gens des bidonvilles, venus « en ville » pour « faire du bordel ». Finalement la porte s'ouvrit et une masse de jeunes hommes (et quelques filles) en délire commença à remplir les gradins. Quand Bilal retourna en scène, la fête, pu finalement commencer.

Cet exemple est emblématique d'une puissante demande de participation que seul un regard superficiel pourrait interpréter en termes de simple adhésion aux mythes commerciaux de la société du spectacle. Si cet aspect est certainement présent, il faut considérer que les formes typiques d'intégration sociale et culturelle utilisent aujourd'hui la consommation et le *styling* comme des puissants instruments de subjectivation (Miller, 2009 ; Moore, 2011). En ce sens, les jeunes Marocains des classes pauvres sont des sujets pleinement contemporains, sensibles aux modèles qui définissent le statut juvénile au niveau global et qui fondent le sens de soi en termes d'appartenance et de satisfaction. En même temps, comme à Rabat en juillet 2001, ils restent souvent à la porte, maintenus au seuil d'une modernité qui exhibe ses produits et les retire peu après.

Dans ses travaux sur l'Égypte, Diane Singerman a observé qu'un des problèmes principaux des jeunes hommes du pays est lié au renvoi sans fin du passage à l'âge adulte, surtout face à la difficulté grandissante de formaliser ce statut à travers le mariage (Singerman, 2007). Cela affecte non seulement les possibilités de consommation, mais aussi la sexualité, la stabilité affective et l'indépendance vis-à-vis des parents. Cette condition d'attente indéfinie, que plusieurs auteurs ont appelé *waithood* (Dhillon, Dyer, Yousef, 2011 ; Honwana, 2013), est partagée au Maroc par les jeunes de différentes couches sociales, mais avec des effets très différents compte tenu des possibilités qui dérivent du capital social et économique des familles d'origine. C'est exactement contre cette « mise hors-jeu symbolique » (Bourdieu, 1984) que les jeunes des pays arabes se sont insurgés en 2011, réclamant le droit à une vie différente à travers des mots-clés très emblématiques : *karāma*, *hurriyya*, *'adāla ijtima'iyya* (dignité, liberté, justice sociale). Je n'ai pas la possibilité de décrire ici les matrices et les articulations complexes des « Printemps arabes ». Je me contente de le citer en soulignant comment les revendications qui les ont accompagnés sont cohérentes avec une « narration d'impatience générationnelle » (Murphy, 2012) qui imprègne les sensibilités des jeunes et qui les prédispose à l'engagement pour un avenir différent.

C'est par contre dans une direction bien plus individuelle (même si souvent motivée par l'engagement vers la famille d'origine) que, bien avant le soulèvement de 2011, le désir de différenciation et de réalisation trouvait son débouché dans un lieu plus vaste et mythique : *l-bārrā* – « le dehors » – un ailleurs différent, mais que la perspective d'un monde plus petit avait rendu progressivement familier.

Si la migration des campagnes vers l'Europe et les autres pays d'Afrique du Nord a accompagné l'histoire du Maroc colonial et postcolonial tout au long du xx^e siècle (Atouf, 2009 ; Chaouite, 2001 ; De Haas, 2005), c'est à partir d'une sensibilité nouvelle que, vers le milieu des

années 1990, une population désormais stablement urbaine dirige son regard vers le Nord (qui inclut aujourd'hui également les pays du Sud européen) comme alternative plausible au manque d'opportunités. Ce sont des citadins de deuxième ou troisième génération, d'extraction populaire mais qui ont parfois des qualifications élevées, qui suivent le chemin déjà tracé par leurs compatriotes des campagnes, mais en mobilisant des attentes de succès et de participation nouvelles. Au fur et à mesure que ce type de migration se consolide, sa visibilité dans les quartiers populaires et dans les *kariānāt* devient de plus en plus importante, en devenant un modèle électif de réalisation.

Cette visibilité est dans le même temps amplifiée par le raidissement du régime migratoire européen, qui définit, à partir des années 1990, un droit de mouvement différencié en fonction de critères essentiellement économiques. Alors que les classes aisées ont accès aux visas, voyagent pour loisir ou affaires et envoient régulièrement leurs enfants étudier ailleurs, l'impossibilité de partir régulièrement représente, pour les jeunes du *kariyān*, une deuxième marginalisation, qui reproduit l'exclusion spatiale sur une échelle plus vaste. La migration devient alors clandestine par nécessité : partir à tout prix représente une manière de franchir une barrière sociale historique à travers un long détour qui passe par l'Europe.

Les catégories qui la fondent représentent bien cette double dimension de danger et défi et le « désir d'ailleurs » (Fouquet, 2007) qui l'alimente : à Casablanca on dit : « risquer » (*kanrisk*) comme antonomase du passage clandestin à l'Europe, alors que l'idée de couper (*qte'*) renvoie à une pluralité sémantique où coexistent passage et disjonction. Néanmoins, dans tout le Maroc (et le Maghreb entier), le terme le plus commun pour la migration « irrégulière » est celui de « brûler » (*ħreg*), un mot qui, dans la densité de ses références multiples, contient en soi les possibilités ambiguës de l'infraction et de la révolte (*brûler le feu rouge*), de la conquête et du chemin sans retour (*brûler les bateaux derrière soi*), de la transformation et de l'incinération de l'identité (*brûler les papiers*).

Bien loin des dimensions de désespoir et de déracinement qui lui sont souvent attribuées, le *ħreg* apparaît plutôt comme une revendication d'habileté et de courage, une exaltation de l'individualité, une entreprise qui met en jeu une responsabilité vers les autres et une réparation imaginaire pour une masculinité blessée. Dans beaucoup des lieux de la marginalité citadine, le *ħreg* soutient un projet de rédemption.

Makankhāfsh wālo (je n'ai peur de rien)
Casablanca, Kariyān Sqwīla, octobre 2006⁸

Je visitais le quartier accompagné par un jeune homme nommé Ṭāriq, que j'avais connu dans une association locale. On traversait un terrain boueux, à côté d'une esplanade utilisée comme décharge, où des vaches paissaient dans les ordures. Sur le fond apparaissaient les bâtiments en construction prévus par le programme de recasement de la zone. Des jeunes en short et mules venaient vers nous et Ṭāriq, enregistreur à la main, les approchait sans hésitation :

« Jalīl : Je vais au port tout les jours pour essayer de *brûler*... Vous savez combien de gars veulent émigrer, mon frère ? Savez-vous combien de personnes ? À la maison, nous avons plein de problèmes, du côté de l'argent, vous me comprenez ou pas ? Toute la famille est pauvre... *shū kandīr* ? (qu'est-ce que je peux faire), je vais voler, je vais en prison, dites-moi ? [...] Combien de fois je vais au port... Ils me piquent, je reste trois jours, je sors avec un papier, et je reviens. Combien de fois ! [...] *Blā ḥsāb, blā 'adad* ! (indénombrables), je cherche toujours le chemin, le moment... [...] *Kattmshī, katrīsk, katdkhūl* (tu vas, tu risques, tu rentres) ».

« Hishām : J'ai essayé beaucoup de fois. J'ai fini l'école il y a cinq ans, depuis, j'essaie toujours... Ils me disaient : "tu n'es pas bon pour les études, tu peux seulement voler", alors *tāla' liyā ad-dam* (je me fâche) et je vais risquer... Puis, c'est le destin qui décide si je passe ou pas. Je ne me soucie de rien, s'ils me mettent en prison, s'ils me frappent [...]. Que voulez-vous ? Je n'ai rien à foutre ici, je ne travaille pas, je n'ai pas étudié... Si je vais là-bas, je peux travailler... *bāsh n'ataq l-wālidīn* (pour sauver les parents...) ».

Francesco : Quand as-tu pensé que tu voulais partir ?

« Jalīl : J'ai quitté l'école et je suis allé au port, direct ! (Au début) j'y allais juste pour regarder les marins, les pêcheurs... À cette époque, ils ne te faisaient pas de problèmes, il y avait encore seulement le grillage, maintenant ils ont bâti un mur. [...] Un jour je suis même tombé de là-haut. J'ai eu une intervention chirurgicale (il montre une grande cicatrice au niveau de la jambe). [...] La police était cachée, quand je suis monté sur le mur, ils ont commencé à jeter des pierres... des briques... je suis tombé [...] Pendant un certain temps, après ça, je n'allais plus au port, mais je *risquais* avec les camions. Nous allons à l'usine et là-bas il y a des gros camions de légumes, pêches, abricots, tomates, tout. Nous tournons tout autour jusqu'à trouver l'entrée. Ou bien nous attendons loin, que personne ne regarde plus... Nous le savons tous : le mercredi et le jeudi ils viennent pour charger, samedi et dimanche, ils repartent. Ce sont les bons jours. Peu importe à qui tu parles

8. Une partie de ce dialogue a été publié dans Vacchiano et Jiménez (2012). J'en présente ici une version plus complète et insérée dans le contexte où il se réalise.

ici, tu ne trouves personne à Sidi Moumen... tout le monde a essayé de risquer. Tous ont maintenant commencé à aller au port... même ceux que vous voyez là-bas, ces petits, ces enfants, ils ont aussi essayé [...] ».

Ṭāriq: Mais vos parents n'ont pas peur, ils ne sont pas inquiets que quelque chose puisse vous arriver ?

« [...] Jalīl: Mes parents n'ont pas peur, 'arḥīn nḏebber 'ala rāsī [ils savent que je me débrouille]. En plus si j'arrive en Europe, je trouve un bon travail... Ils savent que nous allons au port, mais qu'est-ce qu'ils peuvent dire? Finalement, ils disent: "Va, et que Dieu te bénisse!" Il y a tellement de gars ici qui y sont allés, et ils reviennent avec des voitures, des chaussures, de l'argent. Ils sont en mesure d'envoyer [de l'argent]... Certains ont fait même deux appartements pour leurs parents [...]. *Makankhāfsh wālo* [je n'ai peur de rien], je veux quelque chose de différent d'ici, je veux dire à mes parents que je les aide. [...] Je veux qu'ils vivent bien. [...] Et puis là-bas ce n'est pas comme ici... Les gens vous font confiance, vous écoutent, vous aident, pas comme au Maroc. »

On était encore en train de parler quand une moto avec deux personnes s'arrêta à côté de nous. Les jeunes hommes, Ṭāriq inclus, s'éloignèrent rapidement, pendant qu'un des passagers, probablement le *muqaddam*⁹ de la zone, demanda mes papiers et me conduisit dans un minuscule magasin avec une photocopieuse aménagé dans une *bārrāka*. À ma demande d'explications l'homme me parla d'une procédure normale :

« Après les attentats – dit-il – le quartier était sous contrôle, mais l'attention principale se concentrait plutôt sur les islamistes en train de faire de la *da'wa*¹⁰. Après quelques boutades sur la longueur de ma barbe, il me laissa partir avec un aimable et bien résolu conseil de quitter la zone. Alors que nous nous dirigeons vers la sortie du *kariān*, un homme souriant se pencha de sa maison et nous invita à faire attention, car – dit-il – "la police se tient toujours sur ses gardes. »

À Ṭāriq suffit un regard: c'était certainement lui le *bargāg*¹¹ qui les avait prévenus...

Les mots de Jalīl, Hishām et leurs amis, prononcés aux marges d'une « modernité de rebut », mettent en exergue la nécessité existentielle

9. Fonctionnaire du ministère de l'Intérieur chargé du contrôle, du point de vue administratif et de sécurité, d'un quartier.

10. Littéralement 'invitation', 'appel'. C'est le concept coranique associé à l'appel de Dieu à l'humanité pour la « vraie religion » (Canard 1999), l'exhortation à écouter le message du Coran à servir le Dieu unique (Zahniser 2002). Aujourd'hui le terme se réfère aux actions finalisées à la conversion ou à la prédication pour une pratique plus rigoureuse (Mahmood 2005).

11. Espion, indicateur de la police.

d’imaginer un avenir plausible au-delà des limites du quotidien imposé¹². La pauvreté pour les habitants du *kariān* n’est pas seulement un scénario quotidien, mais une blessure régulièrement attisée par la comparaison, toujours négative, entre l’image des autres et celle de soi-même. Comme le disait un garçon de Sidi Moumen :

« Je ne vais jamais au centre-ville... Le billet d’autobus coûte cher et en plus quand tu arrives là-bas tu es mal habillé et tu sens que tout le monde te regarde comme un va-nu-pieds. Si tu t’arrêtes pour regarder une vitrine, il en sort tout de suite quelqu’un qui te chasse... » (Abdelhaqq, Sidi Moumen, 2006).

Les jeunes de Sidi Moumen ne tardent pas à se rendre compte que leur vitesse est différente de celle du reste du monde : les voitures filent sur la rocade à quelques centaines de mètres, les chauffeurs de taxi s’arrêtent au bord des zones plus pauvres, alors que le temps répétitif d’une quotidienneté aliénée – ponctué par la routine des cafés qui durent une journée ou des blagues échangées au *rās l-derb*, le coin du quartier – est comparé avec la frénésie de la ville à côté. Seules les *muḥawalāt*, les tentatives de quitter, rompent cet ordre et donnent l’espoir de rattraper le flux du monde : « tout le monde veut partir », déclare Jalīl, en expliquant que maintenant les fils du quartier (*wlād d-darb*) de tous âges ont à un moment essayé.

L’expression fil du quartier (*wld d-darb* o *wld l-ḥuma*), très commune aujourd’hui dans les quartiers populaires du Maroc, montre éloquemment la transfiguration des anciens liens d’appartenance et d’identité – la tribu (*qbīla*), la descendance (*nasab*) – dans les nouvelles coordonnées d’un espace urbain où des anciennes lignées ne reste qu’un écho dans quelque toponyme¹³. Ces nouvelles identités urbaines, toutefois, rappellent une territorialité des marges qui est souvent représentée en termes d’isolement (*maqnaṭ*) et, très significativement, immobilité (*gels hnā*).

Les émigrants qui reviennent en visite ont plaisir à la secouer en exhibant leur différence. Ils tirent leur brève compensation annuelle du choc collectif qu’ils provoquent :

« Quand j’ai vu mon voisin *maqārtsh* (analphabète) qui revenait d’Europe avec la voiture et des chaussures griffées j’ai senti... je ne sais pas... J’ai pensé que s’il l’avait fait, je devais le faire moi-aussi. Je voulais être comme lui, même si cela me coûtait... je ne sais pas... la vie. Je jure ! » (Khālid, Sidi Moumen, 2009).

La comparaison avec les autres met en évidence la transformation des valeurs collectives dans un monde plus petit, dans lequel la mobilité, la

12. Sur ce point voir Jackson 2008 ; 2013.

13. Pour une discussion sur la fusion des appartenances traditionnelles dans la nouvelle identité *bidawiyya* voir Peraldi, Tozy, 2011.

consommation et la construction de soi deviennent les impératifs d'un mode de vie hégémonique qui fait la différence entre une vie « de première classe » (Ferguson, 2006) et la subalternité prescriptive d'une vie de débris (Bauman, 2004). La matérialité dans laquelle cette comparaison est étayée à travers la mise-en-objets (Miller, 1995) – la voiture, les chaussures, etc. – souligne l'écart entre une construction proprement moderne du sujet et ses possibilités effectives de réalisation au pays. En ce sens les jeunes de Sidi Moumen (et des autres *duwār* urbaines du royaume) sont des individus proprement modernes, car ils sont subjectivement modelés sur les impératifs d'un *modo* globalisé, dans un monde où les objets acquièrent une connotation morale parce qu'ils expriment un statut, et donc une forme objectivée de pouvoir social.

L'idée d'un *qte' t-treq* possible, un raccourci vers un chemin de rédemption matérielle, s'offre pourtant comme alternative réparatrice. Dans cette perspective, le risque n'est plus seulement un jeu dangereux (et impie)¹⁴ avec la vie, mais une forme d'investissement personnel pour laquelle cela vaut la peine de tenter, encore et toujours.

Jalīl se demande plusieurs fois – et ce n'est pas un exercice purement rhétorique : « Qu'est-ce que je peux faire ici ? » (*snhū ghādi ndr, shū kandīr*). La perspective d'un succès à travers le défi aux limites – qui sont brûlées ou coupées – transforme le risque en acte d'affirmation de soi et de construction individuelle. Le courage, l'endurance, la douleur, la force de tomber et de se relever, l'intelligence tactique mobilisée dans la lutte face aux contrôles et aux sanctions, deviennent les éléments de base d'un processus de subjectivation dans lequel l'individu accepte – en échange d'une chance personnelle de succès – d'incorporer un mandat de rachat collectif. « Sauver » les parents est donc en même temps la stratégie rhétorique pour justifier son propre « désir d'être autre » (Benslama, 2004) et la mission – longue et complexe – par laquelle on peut devenir des hommes grâce à une réaffirmation du lien à la famille (Vacchiano, 2010 ; 2014a). Une famille qui souvent ratifie – comme le disent les jeunes *harrāga* – le changement de statut de leur membre en exprimant sa satisfaction (*riḍa'*, une forme de bénédiction) à l'égard du nouveau sujet :

« J'ai appelé mes parents depuis Algésiras, j'ai leur dit que j'avais réussi à passer. Ils étaient bouleversés [...] Mon père m'a dit : "tu a grandi maintenant, tu dois penser à toi-même (*hassek tdebber 'ala rāsek*)... Nous sommes ici et t'attendons" » (Samīr, Valencia, 2012).

« J'ai téléphoné à ma mère et elle s'est mise à pleurer. Elle m'a dit "*wlīdī, kān rajul ū matsāsh mnīn jītī*" [mon fils, soit un homme et n'oublie pas d'où tu viens] » (Majīd, Turin, 2008).

Ces expressions, évoquées pour donner un sens au moment liminal du passage, ratifient le changement de statut et le nouvel engagement envers

14. Sur cette question, voir Pandolfo, 2007.

le groupe. Leur ambiguïté joue sur le double registre de la reconnaissance (des capacités adultes, de la masculinité) et de la loyauté familiale, avec l'ensemble des responsabilités qui en découlent. Néanmoins, si l'espoir d'appui matériel exprimé par la famille est dirigé indistinctement vers les deux sexes, *brûler* et *risquer* restent des répertoires principalement masculins. La migration irrégulière des femmes, en effet, se réalise principalement par d'autres moyens, surtout à travers l'achat de faux documents et/ou le paiement des services d'un/e passeur/se.

Ces mots ratifient la dimension proprement initiatique du « risquer », sa valeur de transition de la stagnation au mouvement, de l'enfance à la masculinité et aux responsabilités adultes, de l'invisibilité à la reconnaissance, du monde des règles quotidiennes à la *communitas* transfrontalière.

Le *hārig* est ainsi celui qui « brûle », en même temps que ses papiers ('*wraq'*, en même temps « cartes géographiques » et « documents d'identité »), son propre passé de défaite et d'humiliation, pour se confier à un destin dans lequel toute son identité est réécrite. Brûler et se brûler (*hārg* e *mahrūg*) constituent donc les deux visages complémentaires d'un itinéraire dans lequel l'identité est transformée par l'empiétement des limites : un sens qui est bien condensé par le concept arabe de *hudūd*, qui désigne à la fois les frontières et les règles de comportement. Néanmoins, le terme *hadd* (frontière, mais aussi ligne de partage et lame) véhicule également l'idée de la coupure, un sens bien présent non seulement dans le concept de *hijra* (*hajara* est à la fois émigrer et dissocier, séparer et diviser), mais aussi dans la notion latine de départ (de *pārs*, partie)¹⁵.

Cette coupure dans la continuité de la conscience et de l'expérience, qu'on retrouve incorporée dans les marques que les jeunes *harrāga* portent souvent sur leur peau, renvoie à un ensemble de lieux du seuil et de la limite où les sujets se font dans le passage à un autre ordre : on peut rappeler les figures de l'anti-structure de Turner (1969), le concept de *Grenzsituation* de Jaspers (1932) et, encore, la notion coranique de *barzākh*, un limbe intermédiaire entre la vie et la mort (Chittick, 2010 ; Zaki, 2002).

Le passage ('*ubār*) configure en ce sens l'entrée dans un monde autre, marqué par la rupture des contenants et des limites et donc aussi par la perspective possible de l'illicite (*harām*) et de la perte (*da'aya*). C'est la sortie du *Dār al-Islām* pour entrer dans un espace où le péché (*dhanb*) est imminent et parfois inévitable ; où la coupure de l'expérience quotidienne expose aux risques d'un monde étrange (*ghārib*) et apostat (*kāfir*), qui attire et repousse à la fois (Pandolfo, 2007).

Partir comporte toujours une part de risque et d'ambiguïté. Mais c'est aussi une expression vitale du désir, dans la mesure où il représente une manière acceptable, parfois la seule, de réagir au vide de la vie dans la ville marginale, de rompre avec son temps répétitif et son espace aliéné, de revendiquer une présence au-delà de l'attente.

15. Voir aussi Masud, 1990 ; Pandolfo, 2007.

**« Là-bas c'est la crise » :
retour (im)possible vers des marges renouvelées**

Azma est un mot que l'on entend souvent au Maroc depuis 2011, année où beaucoup de Marocains ont commencé à perdre leur travail en Europe et à retourner, plus ou moins volontairement, au pays. Le mot, qui signifie crise, est utilisé couramment pour évoquer la décision de revenir, en tant que justification d'une occasion ratée, parfois un projet échoué. Toutefois, les retournés ne sont pas tous égaux et une grande différence existe entre ceux qui « *dārū shī hāja* » (ont fait quelque chose) et ceux qui reviennent « sans rien ».

« J'ai fait une maison ici et j'ai acheté la licence pour ce taxi. J'ai vécu 15 ans à Brescia, mais la vie était devenue impossible, à cause du manque de travail. En Italie, c'est la crise... Mais j'ai mon passeport italien, je peux voyager, et retourner un jour si les choses changent un peu » ('Azīz, chauffeur de taxi à Béni Mellal).

Si la maison, une voiture, quelques changements visibles dans le style de vie sont des conditions qui permettent de tracer un bilan positif de l'expérience migratoire, la vraie différence est marquée par l'accès non éphémère à la mobilité, qui discrimine entre ceux qui ont réellement changé leur statut à jamais et ceux qui ont échoué. En ce sens, un passeport européen ou des papiers que l'on peut garder « en règle » sont les indices les plus appréciés de distinction individuelle et de succès durable. Encore une fois, l'accès à la mobilité, réelle et imaginaire, devient un marqueur de pouvoir social.¹⁶

Toutefois, pour les habitants des *karianāt*, cette mobilité renvoie à une dimension locale indispensable, celle de la sortie physique du bidonville. Pour eux, le résultat du long détour vers l'Europe se mesure par rapport à un pas qui, même mince de quelques kilomètres au plus, marque néanmoins une différence fondamentale entre l'échec et le succès.

« Je suis revenu en 2012... J'en avais marre des difficultés en Europe... la famille lointaine, mes espaces familiers. J'ai pensé: "j'ai fait ce que je devais: j'ai une mère et deux sœurs mariées qui sont à Yasmina ²¹⁷ maintenant." C'est moi qui a été le sponsor de la maison tu sais? [...] On s'est présentés au recensement et ils nous ont assigné un lot là-bas. J'ai envoyé l'argent pour faire les trois étages, et le magasin en bas c'est à moi maintenant. [...] Mon unique préoccupation, c'est de garder les papiers en Italie pour l'instant, car on ne sait jamais » (Mahdi, parti à 21 ans pour l'Italie en 1999 et rencontré à Khouribga en 2013).

16. Pour une discussion voir Glick Schiller, Salazar, 2013; Vacchiano, 2014b.

17. Quartier de recasement à Khouribga.

Le retour de ceux qui « on fait ce qu'ils devaient » contraste durement avec l'expérience des retournés qui n'ont pas réussi, revenus suite à une expulsion ou même rapatriés, et qui souvent passent des longs mois dans d'autres villes avant de trouver le courage de se présenter à leur famille. Leurs histoires sont marquées par l'amertume et le dépaysement, dans un contexte qu'ils ne s'autorisaient pas à habiter avant le départ, et qui est à présent rempli de décombres, matériels et symboliques. Certains cherchent un peu d'espoir dans les notions de « destin » (*qadr*) et dans l'idée que, depuis le début, c'était « écrit » (*maktūb*), alors que d'autres rêvent de repartir aussitôt que possible, peut-être encore plus loin, bien au-delà de leur propre honte.

Lutfi, un ami d'une association de Sidi Moumen, m'avait présenté Mustafa, un jeune homme qui avait *brûlé* en Espagne en 2006 et qui était retourné en 2013. On prenait un café aux marges de Kariān Thomas, juste en face de la grande falaise où le bidonville est adossé. Début septembre 2014, du vieux quartier ne restait qu'une vaste esplanade pleine de décombres, aux marges de laquelle des bâtiments en briques rouges avaient surgi. Mustafa me parlait en espagnol, une manière de se distancier de ce qui l'entourait et de marquer sa différence. Il racontait son passage en Espagne, caché sous le fond d'un camion, et son arrivée à Madrid, où résidait un des ses cousins. « Je n'ai pas eu de chance » – me dit-il en souriant amèrement alors qu'il expliquait qu'il n'avait pas trouvé de travail et qu'il ne lui était resté que « *buscarse la vida* » (se débrouiller) avec « ce qu'il y avait ». « Je te parle sincèrement », répétait-il plusieurs fois, quasiment pour délayer la honte d'une histoire de dérive croissante, entre la vente de haschisch (qui lui avait coûté l'expulsion de la maison du cousin) et la vie dans un autre ghetto urbain. Il parlait d'un monde où les contraires se rejoignaient et prenaient le dessus : l'argent qui affluait facilement, mais qui s'envolait aussi comme il était venu, l'alcool qui lui donna la force, mais qui, peu après, le laissait pire qu'avant, et une « vie sans règles », pour laquelle il fallait bien « payer les comptes à un moment donné ». Après l'expulsion, il était revenu dans un quartier où tout avait changé, mais qui, dans le fond, était « toujours le même ». Il assurait qu'il allait partir encore : il y avait quelques « fils du quartier » qui étaient arrivés en Suède... Et là-bas, ils disaient, « c'est vraiment tout différent »...

Malgré les formes de socialisation et d'organisation qui y ont cours, la vie dans les bidonvilles du Maroc est représentée par leurs habitants comme une expérience de marginalité urbaine et de subordination. Même si les programmes de recasement ont amélioré les infrastructures, très souvent, ils n'ont pas répondu complètement aux demandes d'intégration à la ville que les nouveaux citoyens formulaient. En particulier, la sensation de marginalité n'est pas seulement attribuée aux propriétés d'un espace éloigné ou en débris, mais surtout à la condition d'infériorisation que se définit, pour ces espaces et ces habitants, à l'aune de l'économie morale de la ville.

Face aux difficultés de s'en sortir, et surtout par contraste vis-à-vis d'une citadinité représentée comme première classe, la migration vers

l-khārij ('l'étranger') s'est progressivement imposée comme un long détour pour regagner le droit à la ville (ou, parfois, celui au centre-ville) à travers le défi aux limites imposées et l'engagement personnel. Si on retrouve cette idée dans les espoirs et les attentes qui circulent couramment dans ces espaces interstitiels, pour les adolescents et les jeunes hommes déçus par leur quotidien d'attente indéfinie, ce long chemin devient un raccourci nécessaire vers une condition d'adulte, où s'affirme une masculinité reconnue à travers une productivité possible.

Cependant, si risquer représente un mouvement d'expansion personnelle et de défi à l'immobilisation imposée, son résultat n'est pas acquis une fois pour toutes: *brûler* les bornes signifie s'exposer aussi à une nouvelle sanction possible. La revendication d'un autre statut à travers l'appropriation du droit à la mobilité (un droit qui non seulement discrimine, mais produit les différences de classe aujourd'hui)¹⁸ est donc certainement un acte de rupture et une revendication d'agenceité, mais qui, en soi, ne permet pas de sortir de la subalternité.

Loin d'aboutir à de grandes transformations, ces tentatives configurent plutôt un « art de la présence » dans le sens proposé par Asef Bayat: des « actions collectives d'acteurs non collectifs » mises en place à travers des « non mouvements » pour survivre et améliorer leur condition (Bayat, 2000: 14). À travers cet « empiètement silencieux de l'ordinaire » (Bayat, 1997: 57), les *harrāga* poursuivent des stratégies de transformation familiale et personnelle qui ne sont pas à proprement parler politiques. Néanmoins, grâce à leur insistance entêtée et leur pluralité disséminée, ces actions sortent de l'anonymat silencieux pour devenir matière à débat public (au Maroc et en Europe) et preuves d'une effraction nécessaire.

Leur nécessité se structure sur une conscience largement partagée par les jeunes des périphéries du monde contemporain, fondée sur l'évidence d'une modernité à plusieurs vitesses qu'il faut rattraper ici et maintenant, en s'appuyant sur sa volonté personnelle et son propre capital corporel. La revendication du « droit de fugue » (Mezzadra, 2001) n'empêche pas la marginalité, mais donne au désir une alternative. La subordination, comme les décombres de la ville de Mustafa, reste là pour rappeler ses normes.

18. Voir Bauman, 1998 ; Glick Schiller et Salazar, 2013 ; Salazar et Smart, 2011.

Bibliographie

- Abu-Lughod J.L., 1981, *Rabat, Urban Apartheid in Morocco*, Princeton, Princeton University Press.
- Adam A., 1968a, *Casablanca. Essai sur la transformation de la société marocaine au contact de l'Occident*, Paris, Éditions du Centre Nationale de la Recherche Scientifique.
- 1968b, *Histoire de Casablanca (des origines à 1914)*, Aix-en-Provence, Publications des Annales de la Faculté des Lettres.
- Adidi A., 2006, « La question de l'intégration sociale dans les programmes de lutte contre l'habitat insalubre au Maroc » in A. Sedjari (dir.), *Les politiques de la ville : intégration urbaine et cohésion sociale*, Paris, L'Harmattan, p.315-323.
- Arrif A., 1997, « Les compétences citadines à l'épreuve de l'exclusion. L'exemple du bidonville de Ben M'sik à Casablanca (Maroc) », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, XXXVI, p.295-315.
- 2001, « Fragments d'une enquête dans un bidonville de Casablanca », *Ethnologie française*, XXXI, n°1, p.29-39.
- Atouf E., 2009, *Aux origines historiques de l'immigration marocaine en France 1910-1963*, Paris, Connaissances et Savoirs.
- Banque mondiale, 2006, *Programme Villes sans Bidonvilles au Maroc : Rapport de l'analyse d'impact social et sur la pauvreté*, New York, Banque mondiale.
- Bauman Z., 1998, *Globalization: The Human Consequences*, New York, Columbia University Press.
- 2004, *Wasted Lives: Modernity and its Outcasts*, Cambridge, Polity.
- Bayat A., 1997, « Un-Civil Society: The Politics of the "Informal People" », *Third World Quarterly*, XVIII, n°1, p.53-72.
- « From "Dangerous Classes" to "Quiet Rebels". Politics of the Urban Subaltern in the Global South », *International Sociology*, XV, n°3, p.533-557.
- Benslama F., 2004, *La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam*, Paris, Flammarion.
- Bogaert K., 2011, « The Problem of Slums: Shifting Methods of Neoliberal Urban Government in Morocco », *Development and Change*, XLII, n°3, p.709-731.
- Bourdieu P., 1984, « La jeunesse n'est qu'un mot », in Bourdieu P., *Questions de sociologie*. Paris, Éditions du Minuit.
- Canard M., 1999, « Da'wa », in P. J. Bearman, T. Bianquis, C. E. Bosworth et al. (éd.), *Encyclopaedia of Islam*. Leiden, Brill.
- Cattedra R., 2005, « Bidonville: paradigme et réalité refoulée de la ville du xx^e siècle », in Depaule J.-C. (dir.), *Les mots de la stigmatisation urbaine*, Paris, Unesco, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Chaouite A., 2001, « L'immigration marocaine, une esquisse », *Écartés d'identité* XCV-XCVI, p.45-48.
- Chittick W. C., 2010, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn Al-Arabi's Metaphysics of Imagination*, New York, Suny Press.
- De Haas H., 2005, *Morocco's Migration Transition: Trends, Determinants and Future Scenarios*, Geneva, Global Commission on International Migration.
- Douglas M., 1966, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Londres, Routledge.
- El Affas A., 2014, « Casablanca/Ville sans Bidonvilles. Le programme sera bouclé en 2014 », *L'Économiste*, 28 janvier 2014.

- Ferguson J., 2006, *Global Shadows: Africa in the Neoliberal World Order*, Durham and Londres, Duke University Press.
- Fouquet T., 2007, « Imaginaires migratoires et expériences multiples de l'altérité : une dialectique actuelle du proche et du lointain », *Autrepart*, XLI, n° 1, p.83-98.
- Gabe M., De La Varde M., 1955, *Casablanca : ville d'émeutes*, Paris, Martel.
- Glick Schiller N., Noel B. Salazar, 2013, « Regimes of Mobility across the Globe », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, XXXIX, n° 2, p. 183-200.
- Honwana A., 2013, « Youth, Waithood, and Protest Movements in Africa », SOAS – International African Institute, Lugard Lecture 2013.
- Iraki A., 2007, « L'organisation des solidarités dans des territoires en construction : quartiers restructurés au Maroc », *Espaces et sociétés*, CXXVII, n° 4, p.63-77.
- Jackson M., 2008, « The Shock of the New : On Migrant Imaginaries and Critical Transitions », *Ethnos*, LXXIII, n° 1, p.57-72.
- 2013, *The Wherewithal of Life : Ethics, Migration, and the Question of Well-Being*, Berkeley – Los Angeles – Londres, University of California Press.
- Jaspers K., 1932, *Philosophie II : Existenzerhellung : Bd. II*, Berlin, Springer Verlag.
- Lazarev G., Pascon P., 1960, « Les villages miniers de la région de Khouribga », *Notes Marocaines*, XIV, p.39-58.
- Lefebvre H., 1967, « Le droit à la ville », *L'homme et la société*, VI, n° 1, p.29-35.
- Liauzu C., 1976, « Un aspect de la crise en Tunisie : la naissance des bidonvilles », *Revue Française d'Histoire d'Outre-mer*, LXIII, p.607-621.
- Mahmood S., 2005, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton, Princeton University Press.
- Masud M.K., 1990, « The Obligation to Migrate: The Doctrine of Hijra in Islamic Law » in D. F. Eickelman, J. Piscatori (éd.), *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*, Berkeley, University of California Press.
- Mauret E., 1953, « Le développement de l'agglomération Rabat-Salé. 1^{ère} partie », *Bulletin Économique et Social du Maroc*, XVII, n° 4, p. 157-173.
- Mezzadra S., 2001, *Diritto di fuga. Migrazioni, cittadinanza, globalizzazione*, Verona, Ombre Corte.
- Miller D., 1995, « Consumption and Commodities », *Annual Review of Anthropology*, XXIV, n° 1, p.141-161.
- 2009, *Anthropology and the Individual. A Material Culture Perspective*, Oxford-New York, Berg.
- Montagne R. (dir.), 1952, *Naissance du prolétariat marocain : enquête collective exécutée de 1948 à 1950*, Paris, Peyronnet.
- Moore H.L., 2011, *Still Life: Hopes, Desires and Satisfaction*, Cambridge, Polity.
- Munoz S., 1983, « Spéculation et répercussion des influences politiques sur l'urbanisme dans la zone française du protectorat au Maroc », *Cahiers de la Méditerranée*, XXVI, n° 1, p.105-123.
- Murphy E.C., 2012, « Problematizing Arab Youth: Generational Narratives of Systemic Failure », *Mediterranean Politics*, XVII, n° 1, p.5-22.
- Pandolfo S., 2007, « "The Burning". Finitude and the Politico-Theological Imagination of Illegal Migration », *Anthropological Theory*, VII, n° 3, p.329-363.

- Peraldi M., Tozy M., 2011, « Introduction. Métropole et (production de) subjectivités » in M. Peraldi, M. Tozy, *Casablanca : figures et scènes métropolitaines*, Paris, Karthala, p.9-32.
- Rachik A., 2002, « Casablanca », *NAQD. Revue d'Études et de Critique Sociale*, XVI, n° 1, p.55-65.
- 1995, *Ville et pouvoirs au Maroc*, Casablanca, Afrique-Orient.
- Rivet D., 2002, *Le Maghreb à l'épreuve de la colonisation*, Paris, Hachette.
- Salazar N.B., A. Smart, 2011, « Anthropological Takes on (Im)Mobility », *Identities*, XVIII, n° 6, p.1-IX.
- Scott J.C., 1985, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven, Yale University Press.
- Singerman D., 2007, *The Economic Imperatives of Marriage: Emerging Practices and Identities Among Youth in the Middle East*. SSRN, Rochester, Social Science Research Network.
- Telquel, 2014, « Prison pour des manifestants de "Kariane Central" », *Telquel*, 13 juin 2014.
- Turner V.W., 1969, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Chicago, Aldine Pub. Co.
- Vacchiano F., 2010, « *Bash n'aṭaq l-wālīdīn* ("to save my parents"). Personal and Social Challenges of Moroccan Unaccompanied Children in Italy » in Kanics J., Senovilla Hernández D., Touzenis K. (éd.), *Migrating Alone. Unaccompanied and Separated Children in Europe*, Paris, Unesco Publishing, p.107-127.
- 2014a, « Beyond Borders and Limits: Moroccan Migrating Adolescents between Desire, Vulnerability and Risk », *Saúde e Sociedade*, XXIII, n° 1, p.17-29.
- 2014b, « À la recherche d'une citoyenneté globale. L'expérience des adolescents migrants en Europe », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, XXX, n° 1, p.59-81.
- Vacchiano F., Jiménez M., 2012, « Between Agency and Repression: Moroccan Children on the Edge », *Children's Geographies*, X, n° 4, p.457-471.
- Witter L., 2014, « "Kariane Central", le bidonville qui fait de la résistance », *Telquel*, 7 octobre 2014.
- Zahniser A.H.M., 2002, « Invitation » in J.D. McAuliffe (éd.) *Encyclopaedia of the Qur'ân*, Leiden and Boston, Brill.
- Zaki, 2002, « Barzakh » in J.D. McAuliffe (éd.) *Encyclopaedia of the Qur'ân*, Leiden and Boston, Brill.
- Zaki L., 2007, « L'action publique au bidonville : l'État entre gestion par le manque, "éradication" des kariens et accompagnement social des habitants », *L'Année du Maghreb*, n° 2, p.303-320.
- Zemni S., Bogaert K., 2011, « Urban Renewal and Social Development in Morocco in an Age of Neoliberal Government », *Review of African Political Economy*, XXXVIII, n° 129, p.403-417.