

**Les méandres sémantiques de la pudeur:
Réflexion sur la notion de la *ḥchouma* et le changement
social dans la société marocaine**

Semantic Meanders of Shame-Modesty:
Reflection on the Notion of *ḥchouma* and Social Change
in Moroccan Society

Rahma Bourqia

Université Mohammed V de Rabat

Abstract: A reflexive analysis of the notion of *ḥchouma* (shame-modesty), in the context of today's Moroccan society, is based on a theoretical approach which consists in considering that the changes that have taken place in so-called traditional societies, have led to an update of the meanings of cultural notions, while leading them towards a new scope of meaning. This article attempts to inventory the registers which give the notion of *ḥchouma* a multiplicity and compilation of meanings. It also analyzes the journey of the meanings of this notion and its operative uses in electronic news sites and social networks in this digital age. This has led to the emergence of new objects of anthropology.

Keywords: *Ḥchouma*, Anthropology of Shame, Culture of Decency, Anthropology of Honor, Values, Cultural Values, Anthropology of Values.

Introduction

La notion de *ḥchouma*, qu'on retrouve dans la langue vernaculaire (*darija*) marocaine, est un terme ambigu, qu'on pourrait traduire par une notion ambivalente "pudeur-honte," évoquée dans plusieurs situations et générant plusieurs significations qui ont évolué à travers le temps, de la société marocaine traditionnelle à celle d'aujourd'hui. Cet article tente d'analyser la teneur de cette notion, de manière discursive, comme un "objet de l'anthropologie," dans le cadre des situations et de différents contextes où elle est évoquée, tout en mettant en avant la rationalité du socio-culturel, l'aventure sémantique de la notion, ainsi que les changements subis par sa signification et son usage.

Aborder *ḥchouma* comme objet anthropologique, repose sur un parti pris théorique. Il consiste à considérer que les changements sociaux et culturels des sociétés, avec l'émergence des réseaux sociaux et l'élargissement de l'espace médiatique, acheminent l'anthropologie vers la rencontre de nouveaux terrains et objets culturels en transformation.

Réflexivité sur une anthropologie “chez-soi”

Le terme *hchouma* s'apparente à celui de la honte-pudeur et se réfère à la fois à la situation d'un individu et à l'émotion qu'il éprouve en étant dans une telle situation. Les notions de pudeur, de honte ainsi que celle de l'honneur, antinomiques dans leurs significations, sont paradoxalement liées et ont constitué un terrain de prédilection des anthropologues à la recherche de la différence culturelle. Elles ont fait l'objet d'études de toute une littérature anthropologique, sociologique et psychologique, à laquelle cette contribution fait référence. C'est ainsi que certains anthropologues des sociétés du pourtour de la Méditerranée ont étudié le phénomène de l'honneur.¹ Dans le cadre de la sociologie marocaine d'autres études ont focalisé sur le phénomène de pudeur en rapport avec le statut de la femme et la sexualité féminine.²

L'étude des méandres sémantiques liées à des situations contextuelles où le terme “*hchouma*” est évoqué, dans le cadre de la société marocaine, impose une réflexion préalable sur l'évolution des objets de l'anthropologie et sur celle de la pratique anthropologique, dans le cadre d'une démarche d'analyse réflexive.

L'anthropologie, en tant que discipline, sa pratique et ses acteurs ont connu un changement depuis les premiers travaux du XIX^{ème} siècle à nos jours. Née d'une division du travail scientifique sur les sociétés humaines, elle s'est orientée, lors de ces débuts vers la connaissance des peuples et des sociétés primitives ou traditionnelles, alors que la sociologie en tant que discipline, confirmée dans ses approches théoriques avec ses fondateurs, comme Auguste Comte, Émile Durkheim, Max Weber et d'autres, traite et étudie les sociétés occidentales. C'est ainsi que l'anthropologie, à sa naissance, a été une science de la différence, où l'anthropologue voyage pour découvrir les contrées lointaines et étudier une autre société différente de celle à laquelle il appartient. Aussi, la production anthropologique a été intense durant la fin du XIX^{ème} siècle et tout au long du siècle dernier. Son intensité s'est accrue durant l'ère des expansions coloniales.

1. Alberta Donigi et Anton Blok, éd. *L'anthropologie de la Méditerranée* (Paris: Maisonneuve et Larose, 2001); J.K. Campbell, *Honour, Family, and Patronage. A study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community* (Oxford: Oxford University Press, 1974); Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de trois études d'ethnologie Kabyle* (Paris: Droz Genève, 1977); Pierre Bourdieu, *Le sens pratique* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1980); Lila Abu-Lughod, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society* (Berkeley: University of California Press, 1986).

2. Fatema Mernissi, *Sexe, idéologie, Islam* (Paris: Tierce 1983); Soumya Naamane-Guessous, *Au-delà de toute pudeur: La sexualité féminine au Maroc* (Casablanca: Eddif, 1988); Abdessamad Dialmy, “Women, gender and sexual practices in Arab States,” in *Encyclopedia of Women and Islamic Cultures*, eds. Suad Joseph and Afsaneh Najmabadi, vol. II-V (Leiden: Brill, 2006); Sanaa El Aji, *Sexualité et célibat au Maroc. La penser, la dire, la vivre* (Casablanca: La Croisée des Chemins, 2018).

L'histoire de l'anthropologie du Maghreb est riche et diversifiée par l'important legs des études coloniales³ et postcoloniales, francophones et anglo-saxonnes. Les études de terrains ont porté sur des groupements sociaux circonscrits dans les frontières de communautés et de territoires particuliers. Une abondante littérature anthropologique et ethnographique sur les sociétés du Maghreb a été produite, générant des thèses sur des tribus, les cultures des peuples, le sacré, la religion, les croyances, et les pratiques culturelles. Elle demeure une littérature incontournable pour la connaissance des sociétés du Maghreb de l'époque.

Actuellement des paramètres de changement social sont venus modifier l'orientation et les objets de l'anthropologie. Un changement s'est d'abord opéré dans la division du travail scientifique entre deux disciplines: la sociologie et l'anthropologie avec le brouillage et la perméabilité de leur frontières du fait d'interdisciplinarité imposée par les transformations de la réalité sociale. Beaucoup de chercheurs maghrébins sont devenus sociologues et anthropologues, faisant usage, dans leur pratique de recherche, des méthodes et des démarches des deux disciplines.

Ce changement a ouvert des perspectives pour une anthropologie "de chez-soi," à la fois pour les anthropologues occidentaux et pour les non occidentaux. Pour les premiers, cet état de fait, a été favorisé par les changements qui se sont opérés dans les sociétés occidentales sous l'effet des mobilités et de l'immigration, créant ainsi, un mélange des populations, et une diversité des cultures et des modes de vie. Les questions des crispations identitaires, du racisme, du rapport à l'altérité et aux autres phénomènes en Europe et aux USA, impliquent des investigations et des recherches anthropologiques de terrain, non seulement dans les sociétés dites traditionnelles, mais également dans les sociétés occidentales. C'est ainsi que les anthropologues occidentaux font de l'anthropologie "chez-eux" et que réduire l'anthropologie à étudier que des sujets des autres cultures n'est plus de mise.⁴

Par ailleurs, on voit apparaître durant la période post coloniale, des anthropologues appartenant aux sociétés du Maghreb qui font de l'anthropologie "chez eux,"⁵ dans leur propre société, dans un contexte de grandes transformations qui a changé le substrat culturel de leurs sociétés. Ils

3. Hassan Rachik, *Le proche et le lointain. Un siècle d'anthropologie au Maroc* (Marseille: Éditions Parenthèses, 2012).

4. On voit apparaître des anthropologues de la mondialisation comme: Arjun Appadurai, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation* (Paris: Bibliothèque Payot, 2005); Arjun Appadurai, *Géographie de la colère. Violence à l'âge de la globalisation* (Paris: Payot, 2007).

5. Fatoumata Ouattara, "Une étrange familiarité. Les exigences de l'anthropologie "chez soi," *Cahiers d'études africaines* 3, 175 (2004): 635-58. Voir également, Elisabeth Cumin et Hernandez A. Valeria, "De l'anthropologie de l'autre à la reconnaissance d'une autre anthropologie," *Journal des anthropologues* (2007): 110-1; Marianne Gullestad, Elisabeth Larianne Lien et Marit Melhuus, "Antropologie "chez soi" et anthropologie "chez l'autre," *Ethnologie française* 39, 2 (2009): 206-15.

vivent dans des sociétés qui étaient, par le passé, dans un confinement culturel et qui deviennent liées au global, un phénomène incontournable à considérer par la pratique anthropologique d'aujourd'hui.⁶ La globalisation a créé des phénomènes d'interaction entre le global et le local qui mobilisent aussi bien la sociologie que l'anthropologie. Si l'anthropologie s'est intéressée essentiellement au micro local, l'ouverture des sociétés sur le monde impose l'étude de la relation entre le micro, qui est de l'ordre local, et le macro qui est de l'ordre global.

Actuellement les cultures et les communautés ne sont plus des entités fermées, mais se meuvent dans un contexte plus large. Les aires culturelles s'étendent au-delà des frontières des sociétés: on ne pourrait délimiter la culture algérienne, libyenne, marocaine, mauritanienne ou tunisienne, et dans un isolement, et approcher les croyances avec un essentialisme culturel. Par l'effet des moyens de communication, des connectivités et des mobilités, les frontières des sociétés sont devenues perméables. Avec la montée en puissance des sociétés de réseaux sociaux numériques, se créent des cultures, des "communautés imaginées,"⁷ des espaces d'échange où on communique et interagit, où se construisent des amitiés et des inimitiés, où les liens sociaux se font et se défont, où apparaissent parfois les violences et un voyeurisme à grande échelle.

L'anthropologie est amenée à reconsidérer et interroger la notion de "terrain" qui n'est pas toujours là où l'anthropologue le découvrait, dans une territorialité donnée et dans une communauté délimitée. Le "terrain" peut se localiser dans un espace de sociabilité virtuelle avec des acteurs réels. L'observation participante, cette méthode anthropologique, exige de l'anthropologue de circuler et d'observer de nouveaux acteurs et de visiter d'autres terrains sur les réseaux sociaux. Dans ce contexte, les objets de l'anthropologie qui sont l'expression d'une société et d'une culture, reflétant son imaginaire et son ordre symbolique, se trouvent altérés par les changements survenus sur des terrains qui se prêtent peu à l'observation participante selon le mode de l'ethnographie classique.

Ceci ne se passe pas sans effet sur les significations et les usages des notions culturelles comme la notion de pudeur-honte, "*ħchouma*," objet de notre réflexion. Si la notion est dépositaire des traces des différentes

6. Marc Abélès, "Politique et globalisation: Perspectives anthropologiques," *L'Homme. Revue française d'anthropologie et le contemporain* (2008): 133-43.

7. Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1983).

significations que lui ont confiées la société et la culture marocaine traditionnelle, elle s'aventure aujourd'hui vers d'autres espaces de sens à l'ère des réseaux sociaux. L'anthropologie rencontre ainsi aujourd'hui des objets anciens métamorphosés dans de nouveaux contextes.

L'analyse de la notion ambivalente et polysémique, *ḥchouma*, repose sur une observation distanciée des situations sociales et des contextes de la société marocaine où elle apparaît dans le discours des individus. La démarche a consisté à accorder une attention particulière au langage vernaculaire et aux expressions utilisées dans des situations qui leur confèrent un sens. Elle se base également sur l'idée qu'une réalité existe dans le langage et dans la manière de nommer les faits, et que les représentations culturelles et les normes sociales sont exprimées par le médium du langage. C'est ainsi que les traditions culturelles constituent un champ sémantique qui comporte des codes communément partagés par une communauté culturelle et linguistique. C'est pour cette raison que la notion de *ḥchouma* interpelle nos interrogations sur sa signification dans les différents contextes sociaux et culturels.

La pudeur-honte: La grande et la petite tradition

Le constat considérant la notion *ḥchouma* comme une notion véhiculée par le discours dans le cadre du champ culturel marocain, soulève, néanmoins, des questionnements sur les délimitations de la frontière de ce champ: se réduit-il au territoire de la société marocaine, ou bien est-elle partagée par tous ceux qui appartiennent à la culture arabo-musulmane?

Jack Goody distingue entre la grande et la petite tradition.⁸ Cette distinction pourrait être transposée dans le champ de la culture arabo-musulmane et ses ramifications dans l'aire des sociétés musulmanes. Si la première opère dans un large espace des pays musulmans, la seconde, dite "petite tradition" est circonscrite dans une territorialité donnée et confinée dans un espace culturel particulier de sociabilité.

En effet, on retrouve, dans la tradition de toutes les sociétés arabo-musulmanes, des notions qui s'apparentent à *ḥchouma*, telles que celles de *ḥishma et ḥhayā'* (la pudeur), représentant une valeur et un attribut qui guide le comportement des femmes vis-à-vis des hommes et les relations sociales dans la société.

8. Jack Goody, "The Great and Little Traditions in the Mediterranean," in *L'anthropologie de la Méditerranée*, eds. Donigi Alberta et Anton Blok, 473-90 (Paris: Maisonneuve et Larose, 2001), 473.

La grande tradition est élaborée, portée et véhiculée par une élite lettrée, porteuse de la voix de l’Islam, disposant d’une influence territorialement élargie parmi les musulmans. Le savoir des lettrés religieux d’un pays musulman (*fuqahā’*), est puisé du corpus de l’Islam: le Coran, la tradition prophétique et la jurisprudence (*fiqh*). Il fait partie ainsi de la grande tradition qui dépasse les frontières d’un pays ou une localité donnée.⁹ La petite tradition, enracinée dans la culture populaire, est localisée à l’intérieur des frontières d’une communauté ou d’une culture. C’est dans ce dernier cas qu’on peut parler de tradition culturelle d’une tribu ou d’une société.

Cette distinction est à nuancer par rapport aux transferts qui s’opèrent de la grande vers la petite tradition. Dans le monde musulman, les deux traditions cohabitent et convergent. On pourrait dire que la notion de *ḥchouma* s’inscrit dans les deux traditions, dans la mesure où la culture locale emprunte quelques éléments à la grande culture. C’est cet emprunt qui donne une certaine légitimité à la petite tradition et au discours qui l’accompagne, puisque l’Islam valorise la pudeur (*ḥichma*).

Analyser la notion de pudeur au niveau des textes sacrés, dans le Coran, la tradition prophétique (*ḥadīth*) et la jurisprudence (*fiqh*), n’est point l’objet de cette contribution; mais il faudrait juste souligner que l’Islam probe la pudeur (*ḥayā’ ou ḥishma*) comme valeur. Le dictionnaire de l’arabe classique,¹⁰ ce corpus de la langue, ne nous donne pas le terme *la ḥchouma*, usuellement véhiculé par la langue vernaculaire (*dārija*), mais il offre le mot *ḥichma* avec ses significations: la pudeur, le respect, la chasteté, la retenue, la vertu, la politesse et la modestie.

C’est ainsi que la notion de *ḥchouma*, intègre des codes prônés par l’Islam, et s’inscrit ainsi dans le champ des valeurs exhortées par la culture et la tradition islamique. Toutefois, véhiculée dans le contexte de la culture marocaine, elle acquiert des significations inhérentes aux différents contextes et situations sociales où elle est invoquée. La langue vernaculaire marocaine (*dārija*), avec ses variantes régionales, constitue le réceptacle où prolifère la polysémie de la notion de *ḥchouma*.

Tout en tenant compte de la parenté qu’a *ḥchouma* avec des notions de la grande tradition et culture de l’aire arabo-musulmane, il faudrait cerner la particularité de ses significations dans divers contextes de la société

9. Bien que dans certaines régions du monde musulman, on retrouve des traditions différentes de jurisprudence avec des particularités propre à une région donnée. Par exemple Le Maghreb s’est caractérisé avec la littérature des Nawwazil (les cas d’espèce).

10. Définition et sens de *ḥishma* dans *Mu’jam al-ma’ānī al-jāmi’-Mu’jam ‘arabī ‘arabī*.

marocaine. Cette contribution tente de suivre les méandres des significations de *ḥchouma*, d'identifier les registres et les contextes dans lesquels elle acquiert ses significations et les usages qu'en font les acteurs, les réseaux sociaux et les sites électroniques d'information.

Les registres sémantiques de *ḥchouma*

La pudeur-honte est un phénomène à de multiples dimensions (émotionnelle, sociale, axiologique, etc) et comme objet d'études, elle se trouve, à l'intersection de plusieurs disciplines: psychologie, psychanalyse, anthropologie, sociologie, histoire et philosophie.¹¹

Étant à la fois pudeur et honte, *ḥchouma* comporte une ambiguïté dans le champ culturel marocain et comporte une sémantique féconde que lui procure chaque contexte. Elle apparaît au niveau de plusieurs registres et génère d'autres notions dérivées constituant ainsi un répertoire où elle occupe une position centrale. Ce répertoire est en soi atemporel, dans la mesure où la tradition orale, et l'usage actuel de la notion révèlent que les marocains véhiculent encore les mêmes notions et les puisent du même répertoire. C'est ainsi que *ḥchouma* acquiert de multiples significations en fonction de plusieurs registres.

Le registre normatif et axiologique

Ḥchouma, est d'abord une notion invoquée et prononcée à propos d'un fait, d'un acte ou d'un comportement, commis par un individu ou un groupe, considéré comme banni selon les normes de sa communauté. Son invocation opère ainsi dans l'ordre moral de la société et au niveau des normes qui régissent les comportements des individus et leurs relations sociales. Ces normes sont adossées à des valeurs considérées comme des repères de références de bonnes conduites dans les relations humaines. La fidélité, la sincérité, la justesse, le respect des parents sont des valeurs qui consolident le lien social. Toute transgression de ces valeurs est considérée comme *ḥchouma*. Une infidélité d'un homme, une trahison d'une amitié, un mensonge ou une tricherie, et le non-respect de la parole donnée, relèvent de l'ordre de *ḥchouma*. En raison du respect, que les enfants doivent à leurs parents, considéré comme une obligation et une valeur morale, le non-respect des enfants envers leurs parents, est une honte (*ḥchouma*).

11. Suzanne Horvach, "Esquisse pour une sociologie historique de la honte," *History of European Ideas* 17, 5 (1993): 615; Mathew Gibson, *Pride and Shame in Child and Family Social Work. Emotions and Search for Humaine Parctice* (Bristol: Policy Press, 2019).

Dans ce contexte, *ḥchouma* n'est pas un fait social, dans le sens durkheimien du terme, se prêtant facilement à l'objectivation. La notion se greffe sur un code normatif porté et véhiculé par le langage. Il intervient dans une situation pour qualifier un comportement. Il suppose l'existence d'un modèle de conduite humaine et morale au sein de la société. Lorsque *ḥchouma* est formulée, elle préserve le respect du code de bonne conduite. La notion est ainsi polymorphe et fonctionne comme une idéologie préservant le respect des règles normatives, délimitant les frontières entre ce qui est conforme aux normes et ce qui ne l'est pas. Lorsque *ḥchouma* est prononcée à propos d'un comportement social, elle engendre une dépréciation de celui qui s'est comporté en dehors de la norme.

Le registre axiologique de *ḥchouma*, lui accorde une fonction de veille morale préventive permettant aux individus de différencier ce qui doit se faire et ce qui ne le devrait pas, pour respecter ainsi la norme. Elle a une fonction socialisante pour respecter les conventions sociales et les normes partagées de la société. Elle encadre l'individu et l'oriente à respecter les codes sociaux et obéir aux règles culturellement instaurées. La notion établit une frontière entre ce qui est permis, dans le comportement de l'individu, et ce qui est banni. Tout en exprimant chez les individus la crainte des sanctions qu'entraînent les transgressions des normes socio-culturelles, elle évoque la pudeur qui les protège et les alerte pour éviter ces transgressions. Elle renforce ainsi des repères sociaux et moraux.

Au-delà de sa fonction préventive, elle comporte une fonction punitive lorsqu'elle est prononcée comme une sanction morale, le locuteur lui accorde le sens de la "honte." On s'en sert pour pointer du doigt un individu qui a commis un acte catégorisé comme *ḥchouma*, le plaçant en dehors de l'ordre moral et portant ainsi l'opprobre sur lui. Dans ce contexte le terme *ḥchouma*, dans le sens de honte, s'accompagne d'une floraison de notions dérivées, véhiculées par le langage vernaculaire marocain, tels que, *tabhdila* (humiliation), *chouha* (déchéance), *fdiha* (scandale), *qalat al'arad* (deshonneur), *qalat al'ifa* (perte de fierté), *'ib* (abjection), *'ār* (opprobre). Il s'agit d'un véritable répertoire de notions, avec des nuances, faisant partie du lexique de l'ordre moral culturel de la société. Bien que chacune de ces notions n'acquière une signification qu'en la plaçant dans son contexte et sa sphère de sens, elles pivotent toutes autour de la notion de *ḥchouma*.

Les convenances sociales

C'est au niveau du registre des convenances et du conformisme social qu'apparaît également la notion de *ḥchouma*. Elle est évoquée dans

des situations pour déterminer ce qui doit se faire ou ne pas se faire. Elle est prononcée à propos d'une conduite ou d'une pratique émanant d'une personne, exprimant la conformité aux règles instaurées par le conformisme social. On pourrait dire *ħchouma* à propos d'une femme qui ne sait pas faire la cuisine, vu qu'elle se soustrait à une pratique traditionnellement confiée aux femmes dans la société marocaine, où le culinaire est considéré comme une fonction propre à la gente féminine. De la même manière, on dira *ħchouma* à propos d'un enfant qui n'est pas poli lorsqu'il ne salue pas les personnes, ou qui conteste ses parents à qui il doit obéissance. Elle est prononcée dans une situation où un invité n'est pas reçu chez soi sans lui offrir un verre de thé ou un repas selon la tradition marocaine. On dira ainsi *ħchouma* à propos de tout comportement qui ne respecte pas les convenances sociales, reconnues et exigées par les règles de bienséance et de bienveillance envers les gens.

Sur ce registre *ħchouma* exprime moins une grave transgression qu'un manquement et une non-conformité aux normes usuelles de la société, lorsque l'individu n'a pas répondu à une attente de la communauté et aux codes des convenances et des obligations à accomplir envers les autres. Dans ces cas, l'individu n'est pas blâmé ou banni, ne confronte pas la situation de honte, ne perd pas la face ou son honneur, vu qu'il n'a pas commis l'irréparable, mais il a manqué de se soumettre à une règle normative sociale et culturelle.

La sexualité, la pudeur et la honte

La notion cristallise, à la fois la honte et la pudeur, lorsqu'il s'agit de l'ordre sexuel, surtout en rapport avec le corps féminin. Lorsque *ħchouma* est évoquée dans le domaine sexuel, on se réfère soit à la pudeur en tant que conformité à l'ordre moral sexuel, soit, au contraire, à sa violation transgressant les normes qui l'encadrent. Cette violation couvre tous les comportements proscris socialement et enfreignant les codes culturels de la sexualité. Avoir des rapports sexuels hors mariage, tomber enceinte pour une fille célibataire, se marier pour une femme en dehors du consentement des parents ou encore d'être en concubinage, sont autant de phénomènes qui suscitent *ħchouma*. L'opprobre dans ces cas particuliers, n'est pas uniquement culturel, social et moral mais il est également légal puisqu'ils font objets d'interdiction par une loi renforçant ainsi l'ordre social.

La transgression des normes sexuelles, établies par la société, ne se passe pas sans entraîner pour la personne la honte et briser, non seulement, son honneur, mais également celui de sa famille et même de sa communauté. Lorsqu'une jeune fille entreprend ce qui lui est interdit au niveau de la sexualité, elle est considérée comme attirant la honte et le déshonneur à la

famille. On parle généralement avec métaphore de la honte, qu'inflige le comportement sexuel transgressif d'une femme à sa famille. Pour l'exprimer, un père ou une mère, dont la fille se trouve enceinte en dehors du mariage, dira: "je ne pourrais plus lever ma tête devant les gens" (*manaqdartch nhaz rassi*) ou encore "ma fille m'a souillé le visage" (*binti waskhatli wajhi*); ou "qu'elle nous a exposés à la risée des autres" (*dartna dahka d nās*). Ainsi le comportement hors-norme d'une jeune fille ne porte pas uniquement préjudice à sa personne, mais aussi à sa famille. Les expressions utilisées par les parents pour exprimer la honte que crée ce comportement, telles que "ne pouvoir lever la tête" ou de "voir son visage souillé" sont significatifs, dans la mesure où la tête, et particulièrement le visage, constituent l'interface avec le monde extérieur et le lieu où se fixe le regard réprobateur des autres.

Les études montrent que le mariage est valorisé dans la société marocaine.¹² C'est par métaphore qu'on dirait d'une fille célibataire qui tarde à se marier "qu'elle doit protéger sa tête" (*khasha taster rasha*) ou "quelle doit couvrir sa tête" (*khasha tghaṭi rasha*), c'est-à-dire qu'elle doit se protéger par le mariage. Celui-ci est ainsi perçu pour la femme comme une protection contre toute transgression dangereuse, et également comme un paravent contre les vicissitudes de la vie.

La sexualité des femmes est surveillée et contrôlée pour préserver également l'honneur des hommes: père, frère, et agnat masculin. On dira dans le cas d'un père dont le comportement de sa fille qui ne se conforme pas aux codes moral sexuel "qu'il n'est plus un homme" (*mabqach rajel*), ou, "il est souillé" (*twassekh*) ou "il a perdu sa face," (*ma bqa 'andou wjah*), ou encore "qu'il est humilié" (*t-bahdal*). Toutes ces expressions renvoient à la honte portée par celui qui a perdu quelques choses qu'on pourrait nommer honneur ('*ard* ou *charaf*) ou face (*lawjeh*), autrement dit une reconnaissance de l'être social en conformité avec les règles qui régissent la sexualité des femmes dans la société. C'est par le biais de la femme que s'enfreignent les règles du code sexuel et qu'arrive la honte qui souille l'honneur des membres de sa famille.

12. Bourqia, Rahma, 2006, "Les valeurs: Changements et perspectives," dans *Collectif, 50 ans de développement humain et perspective 2025*, https://www.iemed.org/publicacions/quaderns/13/qm13_pdf/14.pdf, voir aussi: Enquête sur les valeurs menée dans le cadre du rapport du cinquantenaire a été dirigée par Rahma Bourqia, Abdellatif Bencherifa et Mohamed Tozy (dont le rapport final a été rédigé par Hassan Rachik, "Rapport de synthèse de l'enquête nationale sur les valeurs." *50 ans de développement humain et perspectives, 2025, Maroc*. Comité Scientifique du Suivi, Rahma Bourqia Abdellatif Bencherifa et Mohamed Tozy: <http://ourahou.e-monsite.com/medias/files/valeura474pages.pdf>) a porté sur un échantillon de 6000 jeunes âgés de 15 à 34 ans.

Dans une société patriarcale, la conformité avec l'ordre social traduit le pouvoir qu'a un homme sur les femmes en tant que gardien de l'ordre social public. Dans ce contexte, on tente, autant se peut, de cacher ce qui fait honte pour que les autres ne le sachent pas. Le secret doit rester entre les murs de la maison qui protège. On cultive la discrétion autour du comportement de la personne pour ne pas entacher l'honneur de la famille par les commérages. Mais, actuellement, les réseaux sociaux, à diffusion d'information à grande échelle, ont brisé les remparts de ce qui doit rester comme secret. Cela a fragilisé la famille qui était autrefois protectrice de ce qu'il fallait cacher aux autres et éviter la honte.¹³

Le registre de la pratique religieuse

Le respect des préceptes de la religion et l'accomplissement des cinq piliers de l'Islam constituent une obligation qui s'impose aux musulmans et musulmanes. Mais, il se trouve que la pratique de la religion n'a pas uniquement une portée religieuse, mais sociale. Dans le cas de la prière, bien qu'elle soit un pilier que tout musulman doit accomplir parmi les cinq piliers de l'Islam, le manquement à son accomplissement ne conduit pas l'individu au bannissement par la société. Par contre, le non-respect du jeûne pendant le mois de Ramadan, qui relève sur le plan religieux de l'illicite (*ḥarām*), est considéré sur le plan social comme une honte (*ḥchouma*). La notion exprime l'acte du non-respect d'un pilier de la religion musulmane, privilégié socialement comme plus important que la prière. Le regard social jette ainsi l'opprobre sur celui qui, pendant le mois sacré du *Ramadan*, mange en public et ne respecte pas l'obligation du jeûne. Dans ce cas, le social intervient en force pour faire respecter l'obligation du jeûne, alors que pour d'autres piliers de l'Islam, comme c'est le cas de l'aumône (*zakāt*), ne pas être respecté par le musulman est tolérable. C'est ainsi que la notion de *ḥchouma* est prononcée dans le langage lorsqu'il y a un croisement entre le religieux et du social, comme c'est le cas du jeûne, et que le social prend le dessus, beaucoup plus que la religion elle-même dans laquelle la foi est une affaire entre Dieu et d'individu.

Le registre de la pauvreté et la ḥchouma-honte

La pauvreté nourrit chez les catégories sociales pauvres privation et infériorité. Un groupe est toujours pauvre par rapport à d'autres groupes

13. Il y a quelques années, j'avais réalisé une étude sur les quartiers populaires d'Oujda sur le code de l'honneur par rapport au rapport à l'espace privé et aux rapports des sexes. A cette époque, fin des années 80 et début 90, j'ai déjà constaté que l'honneur était à l'épreuve par l'effet de l'éducation des femmes et leur accès à l'espace public. Voir, Rahma Bourqia, *Femmes et fécondité* (Casablanca: Afrique-Orient, 1999).

sociaux. La situation sociale invalidante de l'extrême pauvreté face à la position sociale élevée des autres catégories sociales amplifient le sentiment de honte.¹⁴ Dans plusieurs cas la pauvreté fait vivre au pauvre une gêne dans son vécu au quotidien.¹⁵ Un chômeur, à la recherche d'emploi, ne disposant pas de revenus, dira: "j'ai honte de rentrer à la maison, après une journée à errer dans les rues, sans rien ramener chez-moi." L'emploi offre une dignité à l'individu, mais le chômage lui fait subir la honte et la gêne. Dans une société où la culture patriarcale subsiste encore, bien que beaucoup de femmes, prennent en charge leur famille, même avec des revenus de petits emplois, le fait, pour un homme, de rentrer à la maison le soir "les mains vides" (sans revenu) entache son honneur devant sa famille.

Lorsque la pauvreté d'une personne est dévoilée aux autres elle entraîne chez la personne un sentiment de *ħchouma* (honte). Une jeune étudiante est venue me voir un jour pour me parler de sa condition sociale qui l'empêche de poursuivre ses études supérieures. Elle me dit qu'elle a "honte de montrer à ses copines le quartier et la maison où elle habite." Dans ce cas, l'habitation en bidonville, fait porter aux habitants la honte de la pauvreté.¹⁶ Quelqu'un qui vit dans un taudis dira; "j'ai honte d'inviter quelqu'un chez moi," autrement dit: je suis tellement pauvre que j'ai honte de dévoiler ma misère. On cache donc la pauvreté pour ne pas subir l'humiliation devant le regard des autres.

Sur ce registre, bien qu'on ne transgresse pas un ordre établi et qu'on est soi-même victime de la pauvreté, *ħchouma* exprime une humiliation sociale par le fait qu'on se retrouve au bas de la hiérarchie sociale et qu'on est exclu de ce qui fait le minimum requis de bien être qui préserve la dignité humaine.

Dans une société marocaine en transformation, émergent actuellement différentes attitudes par rapport au vécu de la pauvreté et sa perception. Plus la société est inégalitaire, plus le vécu de la pauvreté est intolérable et crée des attitudes différenciées. C'est ainsi que la pauvreté et son rapport à la honte ont évolué dans le temps, et ont subi des effets des changements sociaux. Certaines personnes peuvent dire: "on a honte de quémander" parce qu'ils sont habités par l'amour propre (*iffā* ou *karāma*). Ils évitent de montrer qu'ils sont pauvres et qu'il faudrait cacher sa misère, qui étant dévoilée, procure

14. Vincent De Gaujelac, "Honte et pauvreté," *Santé mentale au Québec* XIX, 2 (1989): 130; Vincent De Gaujelac, *Les sources de la honte* (Paris: Desclée de Brouwer, 2008). Voir aussi, Richard Hoggart, *La culture du pauvre. Étude sur le style de vie des classes populaires*, trad. Françoise Jean Clause Garcias et Jean Clause Passeron (Paris: Éditions de Minuit, 1970).

15. De Gaujelac, "Honte et pauvreté."

16. Mathew Gibson analyse la fierté et la honte des pauvres dans le cadre du travail social. Voir Gibson, *Pride and Shame in Child and Family Social Work*.

un sentiment de honte. D'autres préfèrent en parler et ne pas la cacher pour l'exhiber au nom de la revendication du droit au bien-être. L'évolution de la société, la prise de conscience des droits humains et des revendications d'une justice sociale libèrent certains individus de la honte de la pauvreté pour ne pas la cacher. Le fait de s'en servir pour réclamer le droit de s'en sortir deviennent des stratégies.

Toutes ces situations et contextes analysés ci-dessus représentent des registres offrant à la notion de *ḥchouma* une palette de significations et de nuances. Chaque signification accordée au terme instaure et institue ce que la société et ses normes voudraient préserver comme ordre social pour chaque registre. Ce qui fait que *ḥchouma* n'a pas la même teneur lorsqu'on passe d'un registre à un autre.

Matrice des registres de la <i>ḥchouma</i>		
Sphère	<ul style="list-style-type: none"> • Ce que fait subir <i>la ḥchouma</i> à l'individu ou au groupe 	<ul style="list-style-type: none"> • Ce que perd l'individu ou le groupe frappé par <i>la ḥchouma</i>
Sexualité	<ul style="list-style-type: none"> • Honte et humiliation (<i>tbahdila</i>) • Tort ('<i>ār</i>) • Scandale (<i>fdiḥa</i>), humiliation extrême (<i>chouha</i>) et • Souillure (<i>lawssakh</i>) 	<ul style="list-style-type: none"> • L'honneur (<i>al'araḍ-charaf</i>) • La pudeur (<i>charaf-laḥya-al ḥichma</i>) • Décence ('<i>iffa</i>)
Convenances sociales	<ul style="list-style-type: none"> • Honte – gêne – manque – diminution-timidité- • malaise 	<ul style="list-style-type: none"> • La respectabilité • Statut de quelqu'un qui est apprécié • Politesse et respectabilité
Axiologie	<ul style="list-style-type: none"> • Non fiabilité • Non respectabilité 	<ul style="list-style-type: none"> • Droiture (<i>ma 'qūl</i>) • Conforme aux normes sociales et culturelles
Religion	<ul style="list-style-type: none"> • Transgression de la religion (<i>ma 'andū dīn</i>) • Transgression sociale ('<i>Ib</i>) 	<ul style="list-style-type: none"> • Conformité religieuse et sociale
Pauvreté	<ul style="list-style-type: none"> • Humiliation sociale • Marginalité et infériorité • Exclusion sociale 	<ul style="list-style-type: none"> • Dignité humaine

La notion de *ḥchouma* se présente sous forme de multiple configurations où chacune est un récit spécifique dans un registre et dans un contexte particulier. De ce fait elle a une dynamique discursive qui varie d'une situation à une autre.

Le pouvoir du regard des autres

Au niveau de tous les registres mentionnés plus haut, *hchouma* ne fonctionne comme un code normatif que par rapport au regard des autres et parfois à leurs dires; ce regard qui guette les comportements des individus et les soumettent à la crainte de subir le déshonneur, l'embarras, l'opprobre ou la honte.

L'honneur et la honte sont deux catégories binaires. Il ne sont pas de simple sentiment ou émotions qu'éprouvent les individus, mais ils ont deux fonctions sociales. L'une est inclusive par rapport aux normes et aux valeurs sociales et culturelles, l'autre est exclusive. Mais chaque catégorie légitime l'existence de l'autre; l'honneur n'est possible que parce qu'il y a la honte et *vice-versa*.¹⁷

La honte a toujours été une émotion humaine, dont chaque individu, à un moment de sa vie, a fait l'expérience. La honte est liée aux comportements, aux parties du corps, aux maladies (...). Lorsque *hchouma* exprime la honte, comme l'écrit un auteur, elle "témoigne du fait que nos défenses ont été "enfoncées," et que "le regard honnisseur de l'autre a pénétré jusqu'au fond de nous."¹⁸ Dans toutes les civilisations et les cultures, la honte est liée au regard. Elle écrase l'individu et le livre parfois à la vindicte sociale du public. Comme l'écrit Gaujelac Vincent: "la honte est un sentiment dont la genèse est fondamentalement sociale, liée au regard d'autrui, au sentiment d'être différent des autres, à la sensation d'être invalidé au plus profond de son être."¹⁹ La honte stigmatise l'individu et l'infériorise devant les autres qui se trouvent dans une situation de supériorité.²⁰ Si la honte invalide l'individu, elle accorde un pouvoir au regard inquisiteur des autres.

Par rapport à l'individu, le regard est aussi son propre regard, dans la mesure où il fonctionne comme un miroir qui lui renvoie son image. Un tel fait est exprimé par l'expression formulée par un individu qui a honte d'un comportement transgressif des normes provenant de sa fille "je n'ai plus où cacher mon visage," c'est -à- dire lorsque je regarde les autres, je me regarde moi-même et j'ai honte.

Par ailleurs, le relais et le support du regard des autres ce sont les dires, l'informations qui circulent sur le comportement de la personne frappée par

17. Graham Scrambler, *A Sociology of Shame and Blame. Insiders Versus Outsiders* (London: Palgrave Macmillan, 2019).

18. Serge Tisseron, "De la honte qui tue à la honte qui sauve," *Le Coq-Héron* 1, 184 (2006): 19.

19. De Gaujelac, "Honte et pauvreté," 129.

20. Erving Goffman, *Stigmate, les usages sociaux des handicaps* (Paris: Éditions de Minuit, 1963).

un comportement *ḥchouma*. C'est ainsi que les commérages et les racontars amplifient le regard et le portent sur la place publique pour porter atteinte à la réputation des individus et à leur honneur. De bouche à oreille, le comportement atteint par la *ḥchouma* devient un sujet d'information jusqu'à ce qu'il soit un phénomène dont on dira que "tous les gens le savent" (*koulchi nās 'ārfine*).

La *ḥchouma* à l'ère des réseaux sociaux

La notion de *ḥchouma* et les situations où elle est prononcée font face aux défis des changements avec l'émergence de nouvelles valeurs, à savoir celles des droits, de dignité humaine de tolérance, d'égalité et de liberté. Faisant partie d'un système culturel traditionnel d'où elle tire sa substance sémantique, elle se trouve altérée et mise à l'épreuve par un autre système de valeurs et par un nouvel ordre éthique en construction.

C'est dans le domaine de la sexualité féminine qu'elle se trouve mise à l'épreuve, par l'effet des changements qui s'opèrent dans la société et qui se manifestent dans les comportements des jeunes par rapport à la sexualité, par l'émergence d'une conscience féminine ainsi que du mouvement des femmes revendiquant le droit de disposer de leur propre corps, et de la société civile plaidant pour les libertés individuelles. Les changements survenus, à travers le travail des associations, font passer les femmes célibataires du statut de coupables, aux yeux de la société, au statut de victimes de cette société et de sa culture. Il en résulte que le code de la honte, sans disparaître, est évincé par celui du respect de la dignité humaine.

Si *ḥchouma* a établi des frontières entre ce qui se fait et ce qui ne doit pas se faire, son pouvoir de sanction se trouve ébranlé par les changements de la réalité sociale aujourd'hui et par les détours que prennent les acteurs pour contourner le code de la honte. Par exemple, le mariage mixte, d'une fille marocaine avec un étranger chrétien était par le passé de l'ordre de *ḥchouma*, et constituait une transgression des convenances sociales et de la religion. Mais par l'effet de l'ouverture des espaces, des frontières et de la mobilité des hommes et des femmes, le phénomène de la reconversion religieuse vers l'islam, réelle ou fictive, des hommes chrétiens qui se marient avec des filles marocaines, apprivoise ce qui était une transgression, pour qu'il devienne socialement acceptable. Dans les couches défavorisées aspirant à l'immigration à l'étranger de manière légale ou clandestine (*hriḡ*), ce genre de mariage d'une fille²¹ avec un étranger, devient un moyen pour réaliser cette aspiration et une promotion sociale qui ne fait pas toujours honte.

21. Le mariage blanc se fait aussi par les hommes avec des femmes étrangères.

La société est rentrée dans une phase où se compilent les codes: ceux qui appartiennent au réservoir traditionnel et ceux générés par le changement social et culturel. Cette compilation des codes ne se passe pas sans leurs interférences qui brouillent leurs frontières. Ce qui offre aux individus et aux groupes les diverses possibilités d'usage selon des stratégies adoptées.

Le code de *hchouma* procède par ailleurs à un glissement vers d'autres nouveaux registres pour que la notion soit prononcée à propos de toutes situations de non-conformité aux normes sociales et culturelles de conduite, ou encore le non-respect des lois. Il touche non seulement ce qui est considéré comme enfreignant les normes sexuelles, sociales, religieuses, mais aussi à la conduite politique, civique et juridique. La notion continue à fonctionner comme un code normatif préventif et punitif, pour palier ou renforcer la sanction juridique. Lorsque les supporters, après un match, saccagent les bus et les voitures, on dira qu'un tel comportement est *hchouma*.

Le corps de la femme a toujours été, dans la société traditionnelle, un support des normes de la société. Déjà dans la société tribale, la femme, par le type de tatouage, d'habit ou de bijoux, porte les symboles distinctifs de sa tribu, qui sont des marqueurs identitaires. Le rapport de la société au corps de la femme a toujours servi d'espace pour porter l'identité du groupe. Les attributs du corps féminin, les vêtements et les espaces qui lui sont réservés, sont autant de codes de différenciation, non seulement entre les sexes, mais également entre les communautés et les territoires: urbains et ruraux. Mais cet usage du corps féminin subit également l'effet des changements des idéologies politiques. La montée des islamismes a actualisé les codes de la pudeur en rapport avec la femme. Elle a créé une nouvelle manière de faire porter au corps féminin l'identité du groupe islamiste.

Si le corps de la femme, par le passé, représentait l'identité du groupe et était encadré par des normes qui lui préservaient son honneur et celui de son groupe d'appartenance, actuellement, dans la configuration islamiste, il porte l'identité de la communauté ou du parti politico-religieux. Les mouvements islamistes ont fait du foulard qui couvre la tête des femmes et l'habit-manteau couvrant le corps de la tête au pied, des signes distinctifs et un code à respecter par toutes les femmes qui adhèrent au projet politique. Une signification religieuse est accordée au foulard qui fonctionne comme une marque de l'identité du parti politique. Ce faisant, au sein de la communauté des musulmans, on crée une frontière d'une sous-culture à l'intérieur de la grande tradition de l'Islam, où sur le corps de la femme, on affiche le symbole de l'appartenance islamiste.

Dans ce contexte, la notion de pudeur encadre l'établissement de la frontière entre habit de pudeur (*libāss mouħtachim*) et un autre qu'on ne nomme pas, mais qui sous-entend "non pudique." Le foulard qui couvre la tête devient un signe à respecter, s'imposant à toutes les femmes du parti politique pour établir une différenciation entre celles qui portent le foulard et celles qui ne le portent pas, et entre le Nous et les Autres.

L'importance accordée à la tenue de la femme, comme emblème politique, se manifeste à travers le cas d'une femme politique qui a osé retirer son foulard, alors qu'elle était dans un pays étranger.²² Ses photos en circulation sur les médias électroniques et sur les réseaux sociaux ont soulevé une vague de réprobation et de tensions dans son parti. Ôter le foulard dans un pays étranger a été perçu comme un comportement qui a transgressé le code de la pudeur de l'Islam politique. La réprobation ne provient pas de la société ni de la culture marocaine, mais de son groupe d'appartenance: le parti politique. Ce cas illustre le contrôle social qu'exerce le groupe politique sur le corps les femmes lorsque ce corps est porteur de l'idéologie du groupe

Ce cas révèle également que le corps de la femme est au centre des conflits politico-religieux. En se débarrassant de son foulard dans un pays étranger, la députée s'est trouvée, dans les réseaux sociaux et les médias, doublement attaquée. D'abord, l'attaque est venue de ses "frères" et ses "sœurs" dans l'action politique, en la blâmant pour la honte qu'elle leur a infligée, en découvrant sa tête avec des cheveux en l'air. Elle ne s'est pas soumise à la doctrine du parti politique pour qui le foulard, couvrant les cheveux, est l'emblème identitaire d'appartenance. Elle a été également attaquée par ceux qui contestent le projet politique du parti islamiste pour dénoncer la honte de son l'hypocrisie de porter le foulard au Maroc et de le retirer en cachette dans un pays européen. C'est ainsi que le corps de la femme se révèle une arme de guéguerres et des conflits politiques.

Le registre religieux est associé au politique islamiste. Celui-ci est toujours légitimé par le religieux²³ Lorsque la jeune fille porte des habits qui font découvrir quelques parties de son corps, il est dit dans un certain discours islamiste qu'elle montre ses *mafātin*. Ce terme de l'arabe classique, qui a glissé dans le dialecte marocain, spécifie certaines parties du corps féminin.

22. Ce fait a été relayé par tous les médias pendant quelques mois du début de l'année 2019. Voir quelques liens: <https://www.alayam24.com/articles-66399.html>; <https://anfaspress.com/news/voir/46512-2019-01-03-06-59-10>; <http://ar.le360.ma/politique/144575>; <https://www.alayam24.com/articles-66419.html>.

23. Zohra Abassi, "La position du corps dans la doctrine musulmane," in *Penser le corps au Maghreb*, éd. Monia Lachheb (Paris: Éditions Karthala et IRMC, 2012), 153-169.

Ces parties comprennent généralement les bras, la partie haute de la poitrine et les jambes, que le code islamiste intègre dans “la zone privée” qu’il faudrait cacher. Et pourtant, ces parties du corps féminin ne constituent pas “cette zone privée,” elles font partie de ce que David le Breton appelle “une zone publique de la peau.”²⁴ Au nom du code de cacher ces zones en public, un parlementaire d’un parti islamiste, en pleine session parlementaire, a réagi contre une journaliste (*camera woman*), couvrant une séance parlementaire, habillée d’une chemise, avec ses bras découverts.²⁵ Sa réaction s’inscrit dans les règles fixées par le groupe et son idéologie rigoriste considérant que découvrir les bras c’est montrer les zones du corps féminin (*al-mafātin*) qui suscitent la tentation sexuelle. Il faudrait noter là encore que le terme *mafātin*, se référant aux parties à cacher dans le corps féminin, a la même racine en arabe que *fitna* (*le chaos*); autrement dit, ces zones du corps féminins déroutent et brouillent les normes d’une société et la conduisent au chaos. Selon les normes du groupe, couvrir le corps féminin par l’habit symbolisé par le voile (*allibās al-mouħtachim*), c’est instaurer la pudeur (*ħichma*) revendiquée comme étant une caractéristique du groupe.

Tout en gardant le sens de sanction que lui donne le pouvoir de contrôle de l’ordre social et en subissant des transformations, la notion de *ħchouma*, migre pour transférer ses codes vers un nouveau registre, celui des réseaux sociaux et des journaux électroniques. Dans ce nouveau contexte, *ħchouma*, lorsqu’elle est prononcée, fonctionne comme une menace qui traque les comportements des personnalités publiques ne se conformant pas aux normes éthiques de la conduite politique pour les sanctionner. On puise ainsi dans le répertoire des notions dérivées de celle de *ħchouma* pour dénoncer un comportement comme étant *shouha* (humiliation), lorsqu’un politique se retrouve dans une situation de flagrant délit de corruption, ou *fđīħa* (scandale) lorsqu’il y a malversation. Prononcer *ħchouma*, dans des cas de transgression des valeurs de bonne conduite politique, telle que l’atteinte à la liberté d’expression, ou l’abus de pouvoir, ou non-respect de la responsabilité d’un élu vis-à-vis des citoyens, c’est exercer une sanction morale.

La notion de *ħchouma* garde toujours sa connotation culturelle lorsqu’il s’agit des relations entre les sexes en dehors du mariage, en blâmant plus la femme que l’homme. Tout événement rapporté par les médias qui soit à l’encontre des règles de conduite, devient une matière à débat et polarise les points de vues divergents entre “les modernistes” et “les traditionalistes-

24. David Le Breton, *Anthropology du corps et modernité* (Paris: PUF, 2012).

25. Ce fait a fait objet de plusieurs média. Voir liens: <https://mobile.chouftv.ma/press/54939.html>; <https://www.youtube.com/watch?v=9pCHMEXIMqo>.

islamistes.” C’est le cas lorsqu’une photo de deux adolescents, en train de s’embrasser, a été publiée sur les réseaux sociaux. Ceci les a conduits devant le tribunal.²⁶ Ce qui a suscité un débat et des attitudes opposés entre ceux qui considèrent que c’est une aberration d’emprisonner deux adolescents pour une embrassade et ceux qui, en faisant référence au code social et culturel, taxent leur comportement de *ħchouma*.

ħchouma dans le sens de la honte et ses dérivés tels que *shouha* (humiliation), *fađīħa* (scandale), prononcés ou écrits, alimentent également un journalisme à sensation et les réseaux sociaux. L’image d’un comportement, même s’il relève de l’intimité de la personne, devient une arme redoutable pour exposer l’auteur au regard d’un large public.

Si par le passé le scandale de l’ordre de *ħchouma* faisait l’objet des commérages circulant de bouche à oreille, aujourd’hui, le visuel des images et leur cadrage, avec les messages qui les accompagnent, prennent le relais et les diffusent à grande échelle. L’image renforce ainsi la parole et sert de preuve à l’appui attestant de la honte. Si la parole est volatile, l’image ou la vidéo publiée sur l’espace de la toile, et diffusée par les journaux électroniques et réseaux sociaux, soumet la personne à un voyeurisme public généralisé, qui dure dans le temps. Ceci fait perdurer la honte de celui ou celle qui en est frappé. Les voyeurs pourraient regarder et revisiter les images, ce qui n’offre pas à l’individu, frappé par la honte, l’opportunité d’avoir un droit à l’oubli.

La pudeur-honte à l’ère des réseaux sociaux donne une autre dimension à la notion de la *ħchouma*. L’ère du numérique en a revigoré l’usage à grande échelle dans les réseaux sociaux marocains. On sanctionne des personnes en les livrant au lynchage médiatique. Le phénomène qui consiste à s’attaquer aux filles de personnalités célèbres, chanteuses, et autres, en publiant leurs vidéos, en situations de “non-conformité sociale,” devient récurrent dans les réseaux sociaux. Par ce biais, le regard des autres se trouve plus amplifié; ce qui crée un environnement de voyeurisme généralisé et un contrôle social étendu au-delà de toute limite.

Le phénomène de publier des vidéos nourrit des scandales. Dans le langage courant, les jeunes parlent de jeter (*louħ*) la vidéo à sensation sur *YouTube*. Celui-ci devient un réceptacle de tout ce qui provoque la honte et le scandale (*fađīħa* ou *shouha*), un moyen à instrumentaliser pour porter l’opprobre sur la cible. On assiste à un voyeurisme généralisé par le nombre de voyeurs, consommateurs de sujets à scandale, qui favorisent par leurs clics

26. <https://www.youtube.com/watch?v=C0Avd2Y9PsM>; <https://www.leconomiste.com/article/911686-le-baiser-qui-m-ne-en-prison>.

la mesure métrique qui attire la publicité des annonceurs. Ce qui fait “honte” devient un produit livré aux regards à grande échelle; s’il est vu par un public élargi, il augmente le revenu commercial du médium. La *ħchouma* procure ainsi un gain financier et du profit.

Pour conclure, la notion de *ħchouma*, faisant partie d’un code socio-culturel de la société marocaine se manifestant au niveau de plusieurs registres pour fonctionner de manière préventive ou punitive, par l’effet des changements sociaux, se trouve revigorée, fonctionnant au niveau d’autres registres à travers de nouveaux médiums, imposant ainsi un contrôle social généralisé, dont l’ampleur offre à l’effet de honte, une audience non pas uniquement locale mais globale.

Bibliographie

- Abassi, Zohra. “La position du corps dans la doctrine musulmane.” In *Penser le corps au Maghreb*, éd. Monia Lachheb, 153-69. Paris: Éditions Karthala et IRMC, 2012.
- Abélès, Marc. “Politique et globalisation: Perspectives anthropologiques.” *L’Homme. Revue Française d’anthropologie et le contemporain* (2008): 133-43.
<https://journals.openedition.org/lhomme/24131?lang=fr>.
- Abu-Lughod, Lila. *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1983.
- Appadurai, Arjun. *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*. Paris: Bibliothèque Payot, 2005.
- _____. *Géographie de la colère. Violence à l’âge de la globalisation*. Paris: Payot, 2007.
- Bourdieu, Pierre. *Esquisse d’une théorie de la pratique précédée de trois études d’ethnologie Kabyle*. Paris: Droz Genève, 1977.
- _____. *Le sens pratique*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980.
- Bourqia, Rahma. *Femmes et fécondité*. Casablanca: Afrique-Orient, 1999.
- _____. “Les valeurs: Changements et perspectives.” *Société, famille, femmes et jeunesse, 50 ans de développement humain et perspectives, 2025, Maroc*, (2006): 61-104: https://www.iemed.org/publicacions/quaderns/13/qm13_pdf/14.pdf.
- _____. “Genre et reconfiguration de la société marocaine.” In *Le Maroc au présent: D’une époque à l’autre, une société en mutation*, eds. Baudouin Dupret, Zakaria Rhani Assia Boutaleb et Jean-Noël Ferrié, 293-314. Casablanca: Publication Centre Jacques-Berque et Fondation du Roi Abdul-Aziz Al Saoud pour les Études Islamiques et les Sciences Humaines, 2015.
- Bourqia, Rahma, Mounira Charrad; Nancy Elizabeth Gallagher. *Femmes, culture et société au Maghreb: Femmes, pouvoir politique et développement*, 2 vols. Casablanca: Afrique-Orient, 1995.
- Bourqia, Rahma, Abdellatif Bencherifa et Mohamed Tozy (dirigée par). *Enquête sur les valeurs, menée dans le cadre du rapport du cinquantenaire*. 2005.
- Campbell, J.K. *Honour, Family, and Patronage. A study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*. Oxford: Oxford University Press, 1974.
- Casilli Antonio. *Les liaisons numériques. Vers une nouvelle Sociabilité*. Paris: Le Seuil, 2010.
- Chebel, Malek. *Le corps dans la tradition au Maghreb*. Paris: PUF, 1984.

- _____. *Le corps en Islam*. Paris: PUF, 1999.
- Cumin, Elisabeth et Hernandez A. Valeria. “De l’anthropologie de l’autre à la reconnaissance d’une autre anthropologie.” *Journal des anthropologues* (2007): 110-1.
- De Gaujelac, Vincent. “Honte et pauvreté.” *Santé mentale au Québec* XIX, 2 (1989): 128-37.
- _____. *Les sources de la honte*. Paris: Desclée de Brouwer, 2008.
- Dialmy, Abdessamad. “Women, Gender and Sexual Practices in Arab States.” In *Encyclopedia of Women and Islamic Cultures*, eds. Suad Joseph and Afsaneh Najmabadi, vol. II-V. Leiden: Brill, 2006.
- Donigi, Alberta et Anton Blok, eds. *L’anthropologie de la Méditerranée*. Paris: Maisonneuve et Larose, 2001.
- El Aji, Sanaa. *Sexualité et célibat au Maroc. La penser, la dire, la vivre*. Casablanca: La Croisée des Chemins, 2018.
- Geoges, Fanny. *Identités virtuelles. Les profils utilisateurs du web 2.0*. Paris: Éditions Questions Théoriques, 2010.
- Goody, Jack. “The Great and Little traditions in the Mediterranean.” In *L’anthropologie de la Méditerranée*, eds. Donigi Alberta et Anton Blok, 473-90. Paris: Maisonneuve et Larose, 2001.
- Gilmore, David. “Why Segregation?.” In *L’anthropologie de la Méditerranée*, eds. Donigi Alberta et Anton Blok, 111-31. Paris: Maisonneuve et Larose, 2001.
- Gibson, Mathew. *Pride and Shame in Child and Family Social Work. Emotions and Search for Humaine Parctice*. Bristol: Policy Press, 2019.
- Goffman, Erving. *Stigmate, les usages sociaux des handicaps*. Paris: Éditions de Minuit, 1963.
- Gullestad, Marianne, Elisabeth Larianne Lien et Marit Melhuus. “Antropologie “chez soi” et anthropologie “chez l’autre.”” *Ethnologie française* 39, 2 (2009): 206-15.
- Hoggart, Richard. *La culture du pauvre. Etude sur le style de vie des calsses populaires*, trad. François Jean Clause Garcias et Jean Clause Passeron. Paris: Éditions de Minuit, 1970.
- Horvach, Suzanne. “Esquisse pour une sociologie historique de la honte.” *History of European Ideas* 17, 5 (1993): 615-38.
- Lachheb, Monia. *Penser le corps au Maghreb*. Paris: Karthala, 2012.
- Le Breton, David. *Anthropology du corps et modernité*. Paris: PUF, 2012.
- Letonturier, Eric. *Les réseaux*. Paris: CNRS Éditions, 2012.
- Georges, Marcus E. *Ethnography through Thick and Thin*. Princeton: Princeton University Press. 1998.
- Mernissi, Fatima. *Sexe, idéologie, Islam*. Paris: Tierce 1983.
- Naamane-Guessous, Soumya. *Au-delà de toute pudeur: La sexualité féminine au Maroc*. Casablanca: Eddif, 1988.
- Elias, Norbert. *Civilisation des mœurs*. Paris: Calmann-Lévy, 1973.
- Ouattara, Fatoumata. “Une étrange familiarité. Les exigences de l’anthropologie “chez soi.”” *Cahiers d’études africaines* 3, 175 (2004): 635-58.
- Rachik, Hassan. *Le proche et le lointain. Un siècle d’anthropologie au Maroc*. Marseille: Éditions Parenthèses, 2012.
- _____. “Rapport de synthèse de l’enquête nationale sur les valeurs.” *50 ans de développement humain et perspectives, 2025, Maroc*. Comité Scientifique du Suivi, Rahma Bourqia Abdellatif Bencherifa et Mohamed Tozy: <http://ourahou.e-monsite.com/medias/files/valeura474pages.pdf>.
- Scrambler, Graham. *A Sociology of Shame and Blame. Insiders Versus Outsiders*. London: Palgrave Macmillan, 2019.

Sellami, Mariem. "Usages du voile et statut du corps chez les adolescentes tunisiennes." In *Penser le corps au Maghreb*, ed. Monia Lachheb, 183-98. Paris: Éditions Karthala et IRMC, 2012.

Tisseron, Serge. "De la honte qui tue à la honte qui sauve." *Le Coq-Héron* 1, 184 (2006): 18-31.

المنعطفات الدلالية للحياء: تفكير حول مفهوم "حشومة" والتغير الاجتماعي في المجتمع المغربي
ملخص: ينطلق كل تفكير أو تحليل لمفهوم "حشومة" (العار-الحياء)، في واقع المجتمع المغربي الحالي، من موقف نظري يعتبر أن التحول الذي حدث في المجتمعات التي كانت تعتبر تقليدية أدى اليوم إلى تحيين دلالات مفاهيم ومقولات ثقافية وفي نفس الوقت أنتج فضاءات جديدة للمعنى. ويحاول هذا المقال جرد مختلف مجالات استعمال مفهوم "حشومة" بتعدد الدلالات وتراكمها. كما أنه يحلل مغامرة مختلف دلالاته واستعمالاته في مواقع الصحف الإلكترونية ووسائل التواصل الاجتماعي في عصر الرقمية؛ مما يعكس بروز ظواهر جديدة للدراسات الأنثروبولوجية.

الكلمات المفتاحية: "حشومة"، أنثروبولوجيا الحياء، ثقافة الحياء، أنثروبولوجيا العرض والشرف، القيم، القيم الثقافية، أنثروبولوجيا القيم.

Titre: Les méandres sémantiques de la pudeur: Réflexion sur la notion de la *hchouma* et le changement social dans la société marocaine

Résumé: Une analyse réflexive de la notion de *hchouma* (honte-pudeur), dans le contexte de la société marocaine d'aujourd'hui, repose sur un parti pris théorique qui consiste à considérer que les changements qui se sont opérés dans les sociétés dites traditionnelles, ont entraîné aujourd'hui une actualisation des significations des notions culturelles, tout en les entraînant vers de nouveaux espaces de sens. Cet article tente d'inventorier les registres qui donnent à la notion de *hchouma* une multiplicité et une compilation des significations. Il analyse également l'aventure des significations de cette notion et ses usages, opérant dans les sites électroniques d'information et des réseaux sociaux, à l'ère du numérique. Ce qui a fait émerger ainsi de nouveaux objets de l'anthropologie.

Mots clés: *Hchouma*, anthropologie de la pudeur, anthropologie de la honte, culture de la pudeur, anthropologie de l'honneur, valeurs, valeurs culturelles, anthropologie des valeurs.