

7-2-2012

Le rôle du hammam féminin dans la construction et la consolidation des identités sexuées en Algérie et au Maroc

Nina Bauwens

Follow this and additional works at: https://digitalrepository.unm.edu/fl_etds

 Part of the [Comparative Literature Commons](#), [French and Francophone Language and Literature Commons](#), and the [German Language and Literature Commons](#)

Recommended Citation

Bauwens, Nina. "Le rôle du hammam féminin dans la construction et la consolidation des identités sexuées en Algérie et au Maroc." (2012). https://digitalrepository.unm.edu/fl_etds/4

This Thesis is brought to you for free and open access by the Electronic Theses and Dissertations at UNM Digital Repository. It has been accepted for inclusion in Foreign Languages & Literatures ETDs by an authorized administrator of UNM Digital Repository. For more information, please contact disc@unm.edu.

Nina Aurélie Georgette BAUWENS

Candidate

Foreign Languages and Literatures

Department

This thesis is approved, and it is acceptable in quality and form for publication:

Approved by the Thesis Committee:

Dr. Stephen BISHOP , Chairperson

Dr. Raji VALLURY

Dr. Walter PUTNAM

**LE ROLE DU HAMMAM FEMININ
DANS LA CONSTRUCTION ET LA CONSOLIDATION
DES IDENTITES SEXUEES
AU MAROC ET EN ALGERIE**

by

NINA AURELIE GEORGETTE BAUWENS

**BACHELORS OF ARTS IN ENGLISH,
UNIVERSITY OF SAVOY, 2010
BACHELORS OF ARTS IN SPANISH,
UNIVERSITY OF SAVOY, 2010**

THESIS

Submitted in Partial Fulfillment of the
Requirements for the Degree of

**Master of Arts
French**

The University of New Mexico
Albuquerque, New Mexico

May 2012

DEDICATION

To my grandfather: my dear Papy Louis. You gave me strength by being such a strong and good-hearted person.

To my twin brother: Loïc. Our horizons are different but our connection is, and will always be, sincere and full of kindness.

To my parents: Chantal and Frédéric Bauwens, for being there for me and for your care, support and encouragement. This project is for you.

To all my family and friends: you always believed in me. You showed me that you have to believe in yourself for the impossible to lose its “im”.

Thank you all.

ACKNOWLEDGEMENTS

I would like to sincerely thank the members of my thesis committee, and I first of all want to acknowledge Dr. Stephen Bishop, my thesis chair, for being so helpful. I would like to thank him for inspiring me, offering advice and feedback during the process of writing my thesis. Without him, this project would have never been born.

Furthermore, I want to thank the two other members of my committee, Dr. Raji Vallury and Dr. Walter Putnam, whose knowledge and constructive criticism were always valuable and only made my project better and stronger.

I would like to acknowledge the Department of Foreign Languages and Literatures (FLL) at the University of New Mexico for the support and the Teaching Assistantship they offered me. I also want to thank Jacqueline Ochoa and Evelyn Harris, who work in the main office of the department, for their time, help, and care.

Moreover, I want to acknowledge Carol Raymond and the entire French Department at the University of New Mexico – Dr. Walter Putnam, Dr. Raji Vallury, Dr. Stephen Bishop, Dr. Marina Peters-Newell and Dr. Pamela Cheek – for awarding me with the Carol Raymond Fellowship for my last semester at UNM.

Finally, I want to thank all my friends and family for their support and care during the process of writing my thesis and also for cheering me up, providing me with ideas, and feedback concerning my topic.

**THE ROLE OF THE WOMEN’S HAMMAM
IN THE CONSTRUCTION AND CONSOLIDATION
OF GENDERED IDENTITIES IN ALGERIA AND MOROCCO**

by

NINA BAUWENS

B.A., English, University of Savoy, 2010

B.A., Spanish, University of Savoy, 2010

M.A., French, University of New Mexico, 2012

ABSTRACT

The traditional women’s hammam, or public bath, is a key space in the Arabo-Muslim societies of Algeria and Morocco. In those two countries, the division between men and women, still important today, is also noticeable inside the public bath, since men and women do not mingle. The question of gendered identity appears. More than a distinction between sexes, it is a social distinction between a man’s identity and a woman’s identity that is relevant here. It is essential to be able to distinguish to which “group” each person belongs. Thus, the notions of individual identity, and then of gendered identity are significant. The child, who is still viewed as an asexual being, must become aware of his individuality and his gendered identity. In the bath, the little boy fully understands those identities when he is expelled from the hammam (at approximately six years old, in general). Moreover, this closed space also allows the woman to form her own feminine identity and to create a collective, feminine community. However, since the public bath is closed by walls and doors, can it be an emancipation and liberation space for women or does it remain under men’s domination?

Thanks to the concept of the *panopticon* by Michel Foucault and the ideas of resistance and strategy by Michel de Certeau, the hammam appears as an ambivalent space. In the traditional bath, gendered identities are formed, following rules and customs that are still relevant within it, but also thanks to a certain emancipation of the woman who is not surrounded by men. The hammam is a place in which restriction and liberation cooperate.

**LE ROLE DU HAMMAM FEMININ
DANS LA CONSTRUCTION ET LA CONSOLIDATION
DES IDENTITES SEXUEES EN ALGERIE ET AU MAROC**

par

NINA BAUWENS

**Licence, Anglais, Université de Savoie, 2010
Licence, Espagnol, Université de Savoie, 2010
Master, Français, Université du Nouveau Mexique, 2012**

RÉSUMÉ

Le hammam traditionnel féminin est un espace clé dans les sociétés arabo-musulmanes algériennes et marocaines. Dans ces deux pays, la division hommes et femmes, qui est encore importante de nos jours, se trouve aussi marquée dans le sein de ce lieu qu'est le bain public. La question de l'identité sexuée, à savoir la différence entre homme, femme ou autre dans la société même, se dessine. Plus qu'une distinction entre les sexes, c'est une distinction sociale entre une identité masculine et une identité féminine qui se développe et il est donc majeur de pouvoir distinguer à quel « groupe » chacun appartient. Les notions d'identité individuelle, premièrement, puis d'identité sexuée prennent toute leur ampleur. L'enfant, encore considéré comme un être asexué, doit ainsi prendre conscience de son individualité puis son identité sexuée, et dans le bain, l'enfant garçon prend entièrement conscience de celles-ci lorsqu'il est expulsé (aux alentours de 6 ans en général). D'autre part, ce lieu clos permet aussi à la femme de former son identité féminine et de créer une unité, une communauté de femmes. Pourtant, étant un espace fermé dans lequel seules les femmes peuvent accéder, le bain public

féminin peut-il être un espace de libération et d'émancipation de la femme et de la féminité ou bien reste-t-il un lieu sous domination masculine ? Grâce au concept du *panopticon* de Michel Foucault mais aussi à l'idée de résistance et de stratégie dont parle Michel de Certeau, le hammam se présente comme un espace ambivalent dans lequel se forment les identités sexuées grâce à un respect de certaines règles et coutumes toujours en pratiques dans son enceinte mais aussi à une certaine émancipation de la femme qui n'est pas en présence d'hommes. Le hammam est un lieu dans lequel restriction et libération coopèrent.

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION1
1. <i>Le hammam féminin ou comment s'applique la division sexuelle au Maroc et en Algérie</i>	.1
2. <i>Histoire et origine du hammam</i>	.4
3. <i>La perception orientaliste du hammam</i>	.10
CHAPITRE 1 - LA FORMATION DE L'IDENTITE INDIVIDUELLE PUIS SEXUEE CHEZ L'ENFANT13
1. <i>Comment se développe l'idée d'individualité et de genre sexuel chez l'enfant ?</i>	.13
2. <i>La mise en place de l'identité sexuée chez l'enfant de sexe masculin</i>	.18
2.1. <i>La fondation de l'identité sexuée</i>	.20
2.2. <i>L'érotisation du corps féminin</i>	.22
2.3. <i>La séparation mère-garçon, séparation du masculin et du féminin</i>	.26
3. <i>Le besoin de respecter les normes et la « normalité » de la société</i>	.28
3.1. <i>Avoir un garçon : la féminité niée dans L'enfant de sable</i>	.28
3.2. <i>Etre hermaphrodite : la différence exposée et moquée dans Rhoulem et Messaouda</i>	.31
4. <i>Conclusion</i>	.34

**CHAPITRE 2 - LA CONSOLIDATION DES IDENTITES
FEMININES DANS LE HAMMAM36**

1. *La séparation entre masculin et féminin exposée
dans la littérature marocaine et algérienne36*
2. *Le rôle du hammam masculin en opposition avec
le hammam féminin40*
3. *Un espace de liberté orale43*
4. *... mais aussi physique47*
5. *Un espace communautaire où se créent des liens
entre femmes et se consolide la féminité51*
6. *Conclusion54*

**CHAPITRE 3 - LES LIMITES DU HAMMAM :
UN ESPACE QUI ENTRETIENT
LES REGLES DE LA SOCIETE PATRIARCALE56**

1. *La remise en question du rôle du hammam :
un espace clos peut-il être symbole de libération ?57*
 - 1.1. *L'atmosphère pesante du hammam57*
 - 1.2. *Femme objet, femme ombre60*
2. *Le hammam : une prison aux barreaux invisibles63*
3. *Le regard et le jugement des baigneuses66*
 - 3.1. *Le rôle d'observatrice observée et vice-versa66*
 - 3.2. *Les murs ont des oreilles : l'écoute des conversations
dans le hammam71*
4. *Le hammam : un « marché de femmes »73*

5. *Conclusion*78

CONCLUSION **.80**

BIBLIOGRAPHIE **.83**

Œuvres principales **.83**

Œuvres secondaires **.83**

INTRODUCTION

1. Le hammam féminin ou comment s'applique la division sexuelle au Maroc et en Algérie

Lorsque nous, occidentaux européens et américains, pensons à un *hammam*, l'image qui nous vient premièrement à l'esprit est souvent celle d'un endroit relaxant où l'on se rend pour son bien-être physique, comme un spa. Pourtant, cette conception du hammam n'est pas tout à fait la même que celle des Algériens ou des Marocains. Pour eux, cet espace est souvent bien plus qu'un simple lieu de détente corporelle. Ainsi se pose la question de savoir que représente le hammam dans la vie des habitants de l'Algérie et du Maroc ? Et d'autre part, quelle est sa place dans leur vie ? Ce mémoire se propose d'analyser cet espace du bain traditionnel féminin à travers les représentations littéraires et filmographiques qui en sont faites. A partir de cela il sera possible de définir l'importance du bain pour les habitants du Maroc et de l'Algérie et donc de définir sa place au sein de ces deux sociétés arabo-musulmanes en même temps qu'il permettra de définir la place de chaque être humain dans ces sociétés.

Mais pourquoi choisir ce thème précis du *hammam* ? Il est en effet souvent question d'autres lieux importants dans la vie des maghrébins tels que la maison, le harem, l'école coranique ou française ou encore le marché pour décrire la vie quotidienne et la séparation des sexes qui existe dans les deux pays maghrébins étudiés. Ces lieux permettent donc une analyse de la société et de la division entre les sexes ; mais le bain traditionnel féminin est l'un des premiers espaces dans laquelle s'effectue la prise de conscience de la séparation des sexes et de plus, il est le lieu dans lequel la division entre hommes et femmes s'explique corporellement, visuellement. L'importance du physique –

du corps et des mouvements – est décrite dans un nombre important d’œuvres littéraires marocaines et algériennes et le thème même du hammam féminin est souvent traité en détails (dans des chapitres précis) ou évoqué brièvement dans de nombreux textes écrits par des auteurs originaires de ces deux pays. Le fait que ce lieu – dans lequel on ne se rend en général qu’une fois par semaine (et parfois moins) – soit présenté au lecteur dans une multitude d’œuvres implique qu’il tienne une place particulière dans la routine maghrébine. Le bain traditionnel est ainsi un lieu qui tient à cœur à beaucoup de personnes. Mais pourquoi ? Ce mémoire va démontrer que si le hammam est aussi important dans la vie des Algériens et des Marocains, c’est parce qu’il joue un rôle prépondérant dans la construction de l’identité sexuée¹ de chacun, dans une société où la division entre les sexes est très importante, comme le constate Said Graiouid, professeur à l’université Mohammed V à Rabat, au Maroc :

[In Morocco,] the marketplace, the mosque, the street, the café or other public places are predominantly male spatial practices. They secure the male’s material, spiritual and psychological comfort and, thus, guarantee his continuity in space and time. Men . . . have access to communal realms where they can meet, talk debate, play and gossip. By contrast, women’s access to public spaces is strictly regulated. The presence of the female in quite a few places (including the mosque) could only occur through the mediation of the veil.

(110)

Cette constatation est soutenue par des textes littéraires originaires des deux pays concernés par ce mémoire – l’Algérie et le Maroc – dans lesquels les protagonistes sont des femmes et qui exposent la vie de personnes dont le champ d’action se limite

¹ Le terme « identité sexuée » sera utilisé à plusieurs reprises au cours de ce mémoire et implique la compréhension de son genre sexué, à savoir, être un homme ou une femme. Je le préfère au terme « identité sexuelle » qui pourrait peut-être impliquer pour certains l’orientation sexuelle d’une personne, à savoir, être attiré par un homme, une femme ou les deux.

principalement à la maison, comme le montre par exemple les femmes cloîtrées des récits de l'Algérienne Assia Djebar, *L'Amour, la fantasia* et *Femmes d'Alger dans leur appartement*. Effectivement, même si les femmes algériennes et marocaines ont acquis des libertés au fil des années, elles sont encore sous le coup de certaines restrictions – dans le travail ou le couple par exemple.² Dans « La nuit du récit de Fatima » - nouvelle présente dans *Femmes d'Alger – Anissa*, s'enfuit avec sa fille, Meriem, après que son mari lui a dit : « Il te faudra une autorisation paternelle pour partir avec *ma* fille ! Je ne te la donnerais pas, pour l'instant, » ce qui implique un plus grand pouvoir de l'homme au sein de la famille et par rapport aux enfants : il est incontestablement le chef de famille par excellence (56). Il considère Meriem comme *sa* fille - comme un objet que l'on possède – et elle n'est donc pas la fille d'Anissa. Même si la femme acquit des libertés et est de plus en plus présente dans la société, les espaces publics sont encore souvent des espaces masculins : c'est pourquoi l'analyse du bain traditionnel semble majeure : c'est l'un des seuls lieux publics auxquels la femme peut réellement avoir accès (Graiouid 110). Une question qui se pose au lecteur est de savoir comment s'établit et se maintient cette division entre identités – mais aussi entre espaces – masculins et féminins, et si la ligne de démarcation est aussi nette qu'on pourrait le penser à première vue. L'espace du hammam permet cette division et l'application de certaines règles et coutumes présentes dans les deux sociétés en question. Mais avant de commencer cette étude du bain

² Dans son introduction de *Beyond the Veil*, Fatima Mernissi explique que les lois et réglementations sont faites de telle manière que la femme reste soumise (11). De plus, selon des informations récentes de l'Organisme National des Statistiques en Algérie, à la fin du quatrième semestre de 2010, 40% des femmes de 15 à 24 ans ni ne travaillent, ni n'étudient (contre 11,3% des hommes de la même tranche d'âge). En Algérie, 14,2% des femmes sont actives contre 68,9% des hommes et le taux de chômage est plus de deux fois plus élevé chez les femmes que chez les hommes (19,1% contre 8.1%) (www.ons.dz). Au Maroc, selon le Haut Commissariat au Plan, à la même période, le taux d'activité (la population active) est de 25,9% pour les femmes et de 74.7% pour les hommes. Dans cette population active, le taux de chômage représente 9,7% des femmes actives (contre 9,0% des hommes actifs) (www.hcp.ma).

traditionnel féminin en Algérie et au Maroc, une description de ce lieu et de son histoire est nécessaire.

2. Histoire et origine du hammam

Le hammam, souvent aussi appelé bain turc, bain maure ou bain public, est un lieu tenant une place considérable dans les cultures arabo-musulmanes de l'Algérie et du Maroc. Les trois premiers termes le mettent directement en relation avec les sociétés arabo-musulmanes puisque le premier est un mot arabe qui signifie *eau chaude* et que les deux autres ont une connotation géographique et culturelle : l'adjectif ou nom *maure* qualifiait les habitants musulmans de l'Andalousie, et *turc* fait, bien entendu, référence à la Turquie. Le terme de *bain public*, plus neutre que les trois autres, implique, lui, que c'est un lieu hors du privé – de la maison et de la vie familiale – et aussi que l'espace est ouvert à différentes personnes en même temps. Cette idée de promiscuité entre des baigneurs qui ne se connaissent pas forcément n'empêche pas certaines divisions visibles dans l'enceinte du bain (de sexes, classes, races, etc.). En effet, il existe différents types de bains (féminins, masculins), différentes qualités de hammams (certains sont plus chers et plus chics que d'autres) et au sein même de ce lieu, les différences sociales sont remarquées :

Je quittais enfin les odeurs de crèmes et les lumières blafardes pour retrouver celles du hammam réputé cher, propre et clair. L'un des rares où les femmes se prélassent sans connaître jamais l'angoisse de la coupure d'eau ni les relents âcres des eaux stagnantes des bains populaires où, enfant, ma mère me traînait. (Marouane 27)

Architecturalement, c'est un espace qui se divise en plusieurs sections – quatre en général : l'entrée (vestiaire où peuvent se changer et se détendre les baigneurs avant ou

après le bain), une salle froide, une salle tiède et une salle chaude entre lesquelles vont et viennent les clients. Elif Ekin Aksit décrit un bain turc dans son article « The Women's Quarter's in the Historical Hammam » :

The *hammam* has four sections. One is the entrance, or the dry section, where a large table is placed. Women come together and chat around this table. They also dry their hair, eat, drink and care for their children. Activities such as waxing also take place here. The wet section consists of three separate parts made of marble where women enter with their towels, covering their bodies with wraps. In the cold section, where women enter following the initial preparations, women dye their hair or apply any other chemicals or natural remedies to their bodies that the crowd in the main part cannot tolerate because of their smell or sight. In the lukewarm part the washers wash women with soap. Finally, one reaches the hot part which is hottest at the center where a heated marble platform is placed. (287)

Il est intéressant de constater que cette définition du bain avec quatre pièces correspond presque exactement à celle de thermes romaines qui ont été construites sous le règne de l'empereur Marius Félix Auguste et qui se composent « de plusieurs salles [qui] offraient au peuple une salle pour changer les vêtements (*Apodyterium*), une piscine froide (*Natatio*), un bain d'eau tiède (*Tepidarium*), un bassin d'eau chaude (*Caldarium*), un hall non chauffé (*Frigidarium*) » (Krim 13). Ces similitudes architecturales entre les thermes romaines et le bain traditionnel musulman soulèvent quelques questions, notamment : le hammam a-t-il été créé par les musulmans ? Si non, quelle est son origine ? Quelle est son histoire ? Quels rôles a-t-il joué pour quelle société ? Et d'autre part, est-il un espace apprécié de tous ?

Historiquement parlant, et comme mentionné dans le paragraphe précédent, la notion de bain public précède la religion musulmane. Et effectivement, aujourd'hui ce

lieu souvent mis en relation avec cette religion et les cultures arabes et maghrébines dans la pensée collective – française du moins – a été emprunté « aux Byzantins par les califes omeyyades³ qui l’associent bientôt aux splendeurs de la vie damascène » (Carlier 1303). Ahmed Bouguarche remonte même plus loin dans l’histoire en expliquant que ce concept de bain public date de la période gréco-romaine et que les musulmans se sont inspirés des ruines romaines pour ériger leurs propres bains :

C’est sur les ruines des termes romaines que les *hammams* ont été construits au fur et à mesure que l’Islam se développait vers le Maghreb et l’Andalousie en introduisant quelques petits changements tels que la peinture des portes, les inscriptions tirées du Coran au-dessus de ces mêmes portes ainsi que l’introduction de l’architecture arabo-musulmane, par exemple les arabesques. (210)

Ce concept de *thermes romaines* n’est pas inconnu puisqu’avec au moins une vague idée des cultures gréco-romaines l’idée de *thermes* peut être associée avec les Romains. Un exemple concret est le site des Thermes d’Antonin de Carthage, où l’on peut encore voir quelques vestiges de cet immense centre thermal (notamment le sous-sol – dans lequel se trouvaient les feux qui permettaient de chauffer l’eau). La nécessité du bain et l’importance de l’eau pour la santé n’ont donc pas été déterminées par les Musulmans mais par les Romains, et les Grecs avant eux – « comme les Byzantins, les Romains et les Juifs, [les Musulmans] aimaient se baigner, par plaisir et aussi pour des raisons médicales» (Benkheira 320). Dans l’ouvrage *Les hammamates*, il est même évoqué l’utilisation antérieure de bains :

C’est en Inde, que furent découverts sur des sites archéologiques, des systèmes d’évacuation des eaux usagées avec les premières canalisations faites de terre cuite, deux

³ Les Omeyyades (ou Umayyades) sont une dynastie de califes qui a régné sur l’Empire musulman – puis sur l’Empire de Cordoue en Espagne – de 661 à 750 (www.larousse.fr/encyclopedie).

milles ans avant l'arrivée des Romains. Avec la civilisation pharaonique, les anciens Egyptiens perfectionnèrent les premiers hammams. Plutôt qu'une grande salle, ils préférèrent créer des petites pièces étanches, construites en pierres. Les Grecs suivirent cette tradition de bains de vapeur qui convenait à leurs gymnases. (10)

La tradition du bain remonte donc à très loin dans l'Histoire (environ 5000 av. JC). Et les musulmans n'en sont pas les inventeurs mais ils se sont ainsi inspirés de cette coutume qu'ils ont découverte chez les Byzantins et ont effectué certains changements, notamment dans l'utilisation du hammam, pour que celui-ci s'accorde avec leurs coutumes et croyances.

Le bain traditionnel, bien que parfois dénommé « public, » était déjà un lieu où la ségrégation des sexes était en place pour les Byzantins – donc seulement à moitié public – et ceci n'a pas changé après l'appropriation musulmane, bien au contraire. Le hammam n'était pas lié à la religion lorsqu'il a été introduit dans le monde musulman : les gens l'utilisaient par plaisir et pour des raisons de santé (Benkheira 320). Ce sont quelques temps après cette appropriation arabe que les détracteurs musulmans du bain public ont commencé à apparaître et à émettre de fortes réserves quant à cet espace dans lequel les corps se dénudent, et que le hammam a commencé à être lié à la religion musulmane pour le rite de purification. Dans la première partie de son article « Hammam, nudité et ordre moral dans l'islam médiéval, » Benkheira porte toute son attention à ces réserves et présente différents *hadiths* dans lesquels il est question du hammam et surtout de l'interdiction ou, plus souvent, de la mise en garde contre l'utilisation du hammam.⁴ Ainsi, ces *hadiths* tentent d'empêcher les musulmans d'utiliser le hammam pour des

⁴ D'après Benkheira, « les spécialistes musulmans classent [ces *hadiths*] comme *mursal*, c'est à dire que manque dans la chaîne de transmission (*isnâd*), l'élément intermédiaire entre Muhammad – qui est censé être l'auteur du propos – et Tâwûs » (335). Ces *hadiths* sont donc contestables et contestés.

raisons de pudeur et de promiscuité. Des « juristes musulmans » ont aussi mis en place une règle insistant sur la nécessité de cacher son corps au bain et de ne pas observer le corps d'autrui (328). Cette règle semble, en quelque sorte, faire suite à une volonté d'interdire complètement la pratique du bain, mais qui n'a pas porté ses fruits : le hammam est toujours utilisé. Pourtant, grâce à ces préceptes, la ségrégation s'est intensifiée avec des disparités plus prononcées entre l'accès au bain pour les hommes et pour les femmes. Au XI^e siècle par exemple, Al-Ghazali, voulait interdire le hammam pour les femmes dans tous les cas sauf après une naissance ou durant une maladie ce qui implique un accès au bain public plus restreint pour les femmes (Graiouid 109). De nos jours – ou du moins au XX^e siècle – cette disparité entre hommes et femmes pour l'accès au bain existe encore : dans plusieurs romans, il est fait mention que l'épouse doit demander l'autorisation à son mari pour se rendre au bain – comme dans *Le soleil sous le tamis* de Belamri (141-2). Ainsi, lorsqu'il est question du bain traditionnel, la femme est sous l'effet de plus de restrictions que l'homme, même si les deux sexes y ont accès – à des horaires différents ou dans des bâtiments distincts – et ceci, encore aujourd'hui. Mais, de nos jours, même s'il est encore utilisé, le hammam tient-il toujours un rôle aussi important dans la vie des Algériens et des Marocains ?

Aujourd'hui, bien que le bain traditionnel public soit un lieu en lien avec la purification de son corps pour des raisons médicales, de plaisir mais aussi de religion, son utilisation dans les pays musulmans est en baisse. Deux exemples frappants sont la Turquie et l'Égypte dans lesquels les hammams étaient racontés et connus en Europe par le passé mais où, de nos jours, ces espaces ont été largement abandonnés, notamment avec l'ajout de salles de bain privées dans les maisons (Aksit 281). Omar Carlier parle

d'une différence d'usage entre les pays du Maghreb et ceux du Machrek : les pays maghrébins, à savoir le Maroc, la Tunisie et l'Algérie (principalement), utilisent encore largement le hammam public à la différence de l'Égypte ou la Palestine par exemple.

Les hammams paraissaient moins nombreux, moins fréquentés, et l'importance accordée au bain très en deçà de ce qu'ils [des étudiants et enseignants algériens en Égypte ou en Palestine] considéraient comme essentiel à l'hygiène du corps, à l'exigence du rite et au souci de soi. Inversement, les coopérants égyptiens et palestiniens, et surtout leurs épouses étaient frappés par l'importance que le lieu conservait en Algérie dans la vie quotidienne, *a fortiori* pour la sociabilité des femmes. (1307)

L'utilisation du bain traditionnel, en disparition dans les pays du Moyen-Orient, est donc encore importante dans les pays du Maghreb – même si moindre avec l'inclusion de salles de bain ou hammams privés dans certaines demeures (ceci est par exemple mentionné dans le récit de Leïla Sebbar, *Femmes au bain*) (25, 52). Le hammam semble s'être peu à peu transformé en lieu historique dans les pays du Moyen-Orient et du nord-est de l'Afrique, mais le Maghreb ne suit pas ce changement d'utilisation du bain traditionnel à la même vitesse puisqu'il est encore un lieu important, dans la vie quotidienne et aussi pour célébrer certaines fêtes (circoncision, mariage, naissance, etc.) comme il le sera expliqué un peu plus tard dans ce mémoire. Ce lieu n'est donc pas seulement un espace dans lequel l'érotisme et la sensualité sont exaltés, comme l'ont introduit les peintres et écrivains orientalistes tels que Jean-Auguste-Dominique Ingres avec sa célèbre odalisque *Le bain turc*. Par conséquent, il existe de multiples facettes au hammam le présentant sous différents jours et faisant donc de ce lieu un espace ambigu composé de plusieurs visages et pouvant être perçu de façon distincte selon le public qui l'observe.

3. *La perception orientaliste du hammam*

Depuis plusieurs siècles, l'Orient est un sujet d'inspiration pour de nombreux artistes. On peut par exemple penser à des œuvres du Moyen-Âge comme *La chanson de Roland* qui met en scène une bataille entre chrétiens et musulmans – les connaissances sur cette religion sont encore confuses à cette époque puisque les Sarazins sont dits vénérer plusieurs dieux tels que Mahomet et Apollon – ou *Le voyage de Charlemagne à Jérusalem et Constantinople* dans lequel l'Est est décrit comme un lieu riche – avec beaucoup d'or, de beaux tissus, etc. – et presque magique, avec un château qui tourne. Les conceptions de l'Orient depuis le temps des Croisades sont imagées, parfois aussi exagérées ou faussées et, par conséquent, ne sont pas toujours fidèles à la réalité.

Au XIXe siècle, le terme « orientalisme » apparaît pour décrire ces représentations et études de l'Orient. Le théoricien Edward W. Said définit ce concept dans un livre éponyme, dans lequel il explique que l'image de l'Orient a été créée par les Européens et que cette vision de l'Occident sur l'Orient implique différents éléments : pouvoir, religion, le regard sur l'Autre, etc. Et au XIXe siècle, il était en vogue, pour les chercheurs, les artistes ou des personnes de familles aisées, de partir dans une région orientale pour étudier ou s'inspirer d'une nouvelle culture ; l'exotisme, la nouveauté et la différence culturelles favorisant la création. De multiples peintres, par exemple, se sont inspirés des paysages, des autochtones, de l'architecture et de la vie orientale dans leur peintures – comme le montre par exemple la couverture du livre de Said, *Orientalisme*, qui se compose d'une peinture de Jean-Léon Gérôme, *Un bain maure*, représentant une femme nue et sa servante au bain. Ainsi, le XIXe siècle s'abreuve de visions et de

descriptions de l'Orient rapportées en Europe par des explorateurs du monde oriental. Mais ces témoignages écrits ou peints ne sont pas nécessairement des représentations fidèles sinon une perception occidentale sur la vie d'un Autre, de l'Oriental : selon Said, « to be a European in the Orient *always* involves being a consciousness set apart from, and unequal with, its surroundings » (157). Bien que découvrant un nouveau monde, ces explorateurs arrivaient avec leur subjectivité, leur point de vue et, de ce fait, la compréhension qu'ils ont pu avoir de l'Orient est étrangère – dans le sens où ils ne sont que des observateurs dans un monde différent du leur. Ajouté à cela, certains Occidentaux agissaient parfois en voyeurs, comme Lane, qui s'est intégré parmi les autochtones et a pu partager leurs vies pendant un certain temps dans le but d'observer et de rapporter leurs us et coutumes (Said 160-5). En tentant de découvrir et de décrire cette contrée, les Européens ont aussi violé l'intimité des natifs pour créer une vision exotique et privée de l'Orient.

En ce qui concerne le hammam, il s'agit d'une double violation puisque les intimités corporelles mais aussi sexuelles ont été bafouées. Les peintres, hommes en majorité, ont ainsi représenté des corps nus (de femmes essentiellement) dans un espace privé – bien qu'il soit public, le hammam traditionnel féminin est réservé uniquement aux femmes comme l'indique son nom. Même si les artistes ne se sont peut-être inspirés que de dires ou ont tout simplement imaginé l'intérieur du bain pendant que les femmes y étaient présentes, ils ont dépeint une scène féminine privée. Comme ils ont exposé le hammam, ils ont aussi peint un autre lieu où des communautés féminines sont présentes, le harem. En créant des représentations de ces espaces fermés et privés, les artistes – et tout particulièrement les artistes français – ont favorisé une vision sensuelle et érotique de

l'Orient. Said mentionne effectivement une différence entre deux types d'orientalisme : l'orientalisme britannique et l'orientalisme français : le premier étant plus réaliste et, le second, plus fantaisiste, en écrivant aussi que « the nineteenth-century French pilgrims did not seek a scientific so much as an exotic yet especially attractive reality » (170). Cette recherche d'un Orient plus attirant et séduisant est aussi liée à une conception de l'Est comme libertin, comme un territoire dans lequel la sexualité est plus libre et moins restreinte ou associée à un sentiment de culpabilité (190). Ainsi, l'Orient devient le territoire dans lequel s'exaltent la sexualité et la sensualité des occidentaux. Mais même s'il est vrai qu'un côté sensuel et érotique ne peut pas être enlevé au hammam, ce n'est pas ce qui le définit principalement lorsqu'il est présenté par des autochtones et ce mémoire se propose donc – sans mettre complètement à part cette vision sensuelle du bain traditionnel – de l'analyser comme un espace fondamental dans les vies algériennes et marocaines mais aussi, plus précisément, dans la mise en place de l'identité sexuée des habitants de ces deux pays, à travers des descriptions littéraires et filmographiques. Le bain traditionnel *féminin* est le lieu qui nous intéressera puisque c'est dans celui-ci uniquement que les deux sexes ont accès – les enfants garçons jusqu'à leur circoncision ou un peu après. Les identités féminines et masculines s'y développent et les règles et coutumes de ces deux sociétés y sont appliquées. Le hammam va donc être analysé comme un espace clé dans la construction et compréhension personnelle de l'identité, du genre, du sexe et donc de la place de chacun dans la société, en laissant, par conséquent, de côté une conception orientaliste de ce lieu.

CHAPITRE 1

LA FORMATION DE L'IDENTITE INDIVIDUELLE PUIS SEXUEE CHEZ L'ENFANT ET LA PART DU HAMMAM DANS CETTE CONSTRUCTION

1. Comment se développe l'idée d'individualité et de genre sexuel chez l'enfant ?

L'identité d'une personne est-elle innée ou construite ? Cette question a été soulevée par différents philosophes, psychanalystes, écrivains et autres, et a été à l'origine de réponses diverses et variées. Mais la notion d'identité semble toujours se développer à la proximité d'un entourage spécifique, favorisant un développement particulier et donc, créant une identité unique pour chaque individu. Celle-ci serait donc construite, créée. Et il en serait de même pour l'identité sexuée. Dans le but de se définir, chacun cherche à répondre à ces questions pendant son développement : suis-je un homme ? Suis-je une femme ? Suis-je différent(e) de ces deux genres sexués – qui sont en général la « norme » dans la société ? Ces questions impliquent la reconnaissance par l'enfant d'une différence entre les sexes. Mais comment se produit cette prise de conscience de différentes identités sexuées et par la suite, de l'identité sexuée personnelle de l'individu ? Comment réalisons-nous qu'il existe des différences entre les humains et que ces différences nous caractérisent comme hommes, femmes, hermaphrodites ou autre

? Et quels éléments ou évènements permettent d'affirmer et de consolider notre identité propre ?

Simone de Beauvoir affirme dans son célèbre ouvrage *Le deuxième sexe* qu'« on ne naît pas femme : on le devient » (13). Cette phrase, bien que directement orientée vers le sexe féminin, peut aussi s'appliquer à l'homme puisque l'écrivaine indique par la suite qu'« en tant qu'il existe pour soi, l'enfant ne saurait se saisir comme sexuellement différencié » (13). L'enfant de chaque sexe ne se perçoit pas comme masculin ou féminin avant « l'intervention d'autrui [...] presque originelle » dans sa vie et jusqu'à ce que « sa vocation lui [soit] impérieusement insufflée » (14). De Beauvoir présente donc l'identité sexuée comme imposée par des tiers et non pas innée pour chaque personne – et pas seulement pour la femme, même si celle-ci est le sujet principal de son texte. Elle expose donc le fait que nous ne naissons pas conscients d'être sexuellement définis comme homme, femme, hermaphrodite ou autre. C'est en grandissant et à travers différentes étapes que nous réalisons – ou plutôt que nous sommes poussés à réaliser – que nous sommes, premièrement, des individus à part entière et, ensuite, que nous correspondons à telle ou telle identité sexuée, par le fait que nous ressemblons – ou pas – à des personnes qui nous entourent. En effet, lorsqu'une personne pense aux questions évoquées ci-avant en rapport avec la définition de son genre sexuel, une première réponse est souvent que c'est en observant et en écoutant ses parents – donc dans la sphère familiale – qu'une notion d'identité se forme chez l'enfant. C'est en remarquant des différences ou des ressemblances avec ses parents que l'enfant commence, par conséquent, à former sa propre identité sexuée. Mais il ne se rend pas compte de cette identité sexuée seul puisque ce sont aussi, d'autre part, les parents, et par extension la société, qui inculquent les

valeurs propres à chaque sexe à l'enfant – par les jouets ou les habits par exemple. Le genre qui caractérise chaque enfant lui est donné par les adultes, dès sa naissance, et est cultivé par la suite pour que cet enfant corresponde aux caractéristiques masculines ou féminines de la société.

Mais tout d'abord, une première étape s'impose dans la vie de l'enfant, avant que ne lui soient inculquées ces valeurs et que son genre sexué soit établi : il doit effectivement prendre conscience de son « Moi. » Le nourrisson apprend nécessairement qu'il est un être à part entière et surtout, qu'il ne fait pas qu'un avec sa mère – représentée pour lui par son sein. Donald W. Winnicott expose cette théorie du besoin d'un fétiche pour le nourrisson afin de prendre conscience sans trop de souffrances qu'il existe un « Moi » et un « Non Moi, » c'est à dire, que le bébé et le monde qui l'entoure ne sont pas un élément un seul mais bien des éléments distincts et que d'autre part, le fait d'être nourri par le sein de la mère n'arrive pas automatiquement lorsqu'il a faim mais parce que la mère fait attention aux besoins son enfant (Abrams 311). Le psychanalyste français Jacques Lacan, lui aussi, propose une théorie en liaison avec la prise de conscience de soi-même : la théorie du miroir. Selon lui, ce stade du miroir est une « *identification* . . . à savoir la transformation produite chez le sujet quand il assume une image » qui permet donc au jeune enfant de se rendre compte de son individualité grâce à la perception de son être et des choses qui l'entourent dans une glace (90). Cette étape du miroir détermine, chez l'enfant, son « *je*, » marquant ainsi son identification en tant qu'individu dans le monde alors qu'il n'a pas encore acquis un langage (89). La fonction du stade du miroir est donc décrite comme « un cas particulier de la fonction de l'*imago* qui est d'établir une relation de l'organisme à sa réalité » (93). Comme chez Winnicott, le

bébé se détache du monde pour réaliser qu'il est un être à part entière, un corps qui peut évoluer différemment de ceux qui l'entourent.

D'autre part, une fois l'individualité remarquée, la définition de l'être prend forme à travers des critères distincts : l'un d'entre eux est le sexe ou le genre sexué.⁵ Mais cette catégorisation ne s'effectue pas seulement à travers le physique de chaque enfant. Luce Irigaray mentionne – d'après son interprétation des théories freudiennes – le fait que l'enfant utilise ses zones érogènes (bouche, anus et organes sexuels) pour ses procurer de la satisfaction et du plaisir, et cela, qu'il soit garçon ou fille (35). Les attitudes enfantines sont donc les mêmes au regard des premières approches de l'enfant à son sexe et au besoin d'éprouver du plaisir. Ainsi, même s'il est vrai que la distinction entre garçon et fille se fait initialement par des signes physiques – les organes sexuels sont différents – cette différence est ensuite renforcée par la famille. En Europe, en général, les garçons jouent avec des camions et de petits soldats et les filles avec des poupées ou des dinettes. Cette distinction entre jeux masculins et jeux féminins se manifeste aussi chez les enfants algériens ou marocains : dans *Le soleil sous le tamis*, lorsque les enfants – de tous sexes confondus – ne jouent pas ensemble, les garçons jouent, entre autres, au ballon, à la « *rounda* (cerceaux métalliques qu[']ils pouss[ent] devant [eux] à l'aide d'un fil de fer recourbé) », à l'automobile, prospectent le dépotoir, tuent de petits animaux, fabriquent des « *tarboula* (tire-boulette) » et les filles se fabriquent « des poupées avec des lambeaux de tissu enroulés autour d'un bout de bois », jouent à la « *khoulita* (le mélange) [qui] s'apparentait à un cours pratique d'apprentissage

⁵ Judith Butler fait la différence entre "sexe" et "genre" dans *Gender Trouble* en indiquant que le sexe est une caractéristique naturelle (biologique) et que le genre est une attribution de la société sur un sujet (les deux ne correspondent donc pas forcément) (8-10).

ménager » ou encore au « *nissane* » ⁶ (30, 34, 31, 32, 24-5). Dès l'enfance, les jeux masculins sont donc liés à la virilité et la puissance (jeux violents et parfois même meurtriers) alors que les filles commencent déjà leurs rôles de maitresse de maison en prenant soin de leur petits-frères et petites sœurs, mariant leur poupées et cuisinant. Les enfants s'approprient des rôles pour lesquels on les éduque.

Toutefois, la construction de cette identité ne se fait pas uniquement dans la famille ou à travers elle : elle se passe aussi dans d'autres sphères de la société. Des hommes font par exemple des commentaires dans la rue au narrateur de *Soleil* qui joue avec des filles : « mais, regardez-moi ce veau, il batifole encore avec les filles. Ce n'est pas un homme celui-là ! » (27). Une honte se développe chez le narrateur qui, même s'il aime jouer avec les filles, doit se comporter comme un homme et donc, ne plus participer à leurs distractions : « Je vous dis que je ne peux plus jouer avec vous . . . parce que vous êtes des filles et je suis un homme » (27-8). La société arabo-musulmane impose une norme ségrégationniste aux enfants – les garçons doivent être entre garçons et les filles jouent entre filles.

La question du développement de l'identité sexuelle – suis-je homme ou suis-je femme ? – dans le contexte nord-africain (et ici plus spécifiquement marocain et algérien) à travers un espace spécifique prend donc forme. Dans ces deux sociétés dans lesquelles, comme expliqué précédemment, les espaces publics sont considérés comme masculins, c'est le hammam – souvent perçu comme un lieu féminin – qui va être analysé comme

⁶ Le *nissane* est le « quatrième mois du calendrier solaire arabe (avril) » mais aussi « un jeu, une sorte de psychodrame qui associait étroitement les femmes. Les filles jouaient au *nissane* quand la pluie tardait à se manifester et que la sécheresse menaçait. Elles prenaient une louche à long manche qu'elles emmaillotaient avec leurs foulards comme un nourrisson, puis, en procession, faisaient le tour des maisons du quartier en chantant une invocation à la clémence du ciel. Alors, les femmes entrebâillaient leurs portes et jetaient une casserole d'eau sur l'épouvantail, arrosant du même coup tout le cortège » (*Soleil* 25).

tenant une place prépondérante dans la vie des enfants (et ici des jeunes garçons principalement) et surtout dans leur compréhension de leur identité sexuelle – et par la même, des règles qui régissent la société dans laquelle ils vivent. Le hammam est en effet un des endroits ouverts aux femmes et encore prédominant dans la vie de beaucoup d’entre elles, dans lequel elles se rendent régulièrement – entre femmes et avec leurs jeunes enfants sans distinction de sexe – et qui est souvent un lieu capital dans leur vie (Staats 1). Cet espace, comme il le sera démontré par la suite – dans les chapitres deux et trois – est un espace clé dans la compréhension identitaire sexuée de la femme, bien entendu, mais aussi du jeune homme : c’est le territoire où se révèlent les identités individuelles mais justement à cause de cela, c’est aussi un espace où s’exprime la ségrégation entre les sexes et leur division. Comment s’instaure cette ségrégation ? Comment l’enfant de sexe masculin réalise-t-il qu’il ne fait pas partie du groupe de femmes avec qui il se rend au hammam pendant son enfance ? D’autre part, comment le hammam aide-t-il à l’application des règles de la société et de la « normalité » dans ces sociétés ? Et ainsi, dans ce contexte binaire où l’homme et la femme sont séparés dans tous les lieux (sauf peut-être la maison), comment s’intègre la différence sexuelle, à savoir, où se situe l’être possédant des caractéristiques des deux sexes – et qui ne fait donc ni entièrement partie du groupe des hommes, ni de la communauté féminine ?

2. La mise en place de l’identité sexuée chez l’enfant de sexe masculin

Dans *Le soleil sous le tamis*, comme déjà énoncé, le narrateur raconte au lecteur des éléments de sa jeunesse qui l’ont marqué et qui l’ont aidé à devenir un homme. Il y mentionne notamment des jeux d’enfants tels que le « cache-cache » ou le « chevreau-

aveugle, » une sorte de colin-maillard pour lesquels garçons et filles se retrouvaient pour jouer (26). Les enfants jouent ensemble à certains jeux mais une distinction se fait déjà sentir : les hommes adultes se moquent des petits garçons qui s’amusent avec des filles en leur faisant des réflexions péjoratives (27). Le Maroc et l’Algérie sont des sociétés dans lesquelles s’applique une importante ségrégation sexuelle – l’introduction a exposé le fait que les lieux publics soient des espaces compris comme masculins et dans lesquels la présence féminine est faible (même si en augmentation). La division entre masculin et féminin est, par conséquent, une des normes dans ces deux sociétés, créée par la religion musulmane – comme l’affirme Fatima Mernissi dans *Beyond the Veil*, « since women are considered by Allah to be a destructive element, they are to be spatially confined and excluded from matters other than those of the family. Female access to non-domestic place is put under the control of males » (19). Cette idée peut être nuancée puisque ce sont peut-être plus les hommes eux-mêmes que la religion qui appliquent cette division sexuelle entre homme et femmes si nous suivons par exemple l’argument de Luce Irigaray dans « Le marché des femmes » qui implique que la femme est une marchandise qui répond aux besoins et désirs des hommes pour parer à l’hom(m)o-sexualité à laquelle ils sont sujets⁷ (*Ce sexe qui n’en est pas un* 169-85). Ainsi, alors que la norme de division se fait appliquer à l’extérieur par les hommes (comme dans *Soleil*), dans le hammam (et donc à l’abri des regards masculins), ce sont les femmes qui font régner l’ordre et autorisent ou non les enfants de sexe masculin à pénétrer dans l’enceinte du bâtiment. Le bain féminin joue un rôle primordial dans la compréhension de l’identité sexuée des garçonnetts et dans le respect de certaines coutumes de l’Algérie et du Maroc. Mais

⁷ Pour Irigaray, “partout régnante, mais interdite dans son usage, l’hom(m)o-sexualité se joue à travers les corps des femmes, matière ou signe, et l’hétérosexualité n’est jusqu’à présent qu’un alibi à la bonne marche des rapports de l’homme à lui-même, des rapports entre hommes” (*Ce sexe qui n’en est pas un* 168).

comment, plus précisément, se passe cette prise de conscience de la part des petits garçons grâce au bain traditionnel féminin?

2.1. L'enfant de sexe masculin au hammam : la fondation de l'identité sexuée

L'identité sexuée se forme durant les premières années de la vie de l'enfant. Celui-ci se rend en général compte de cette identité entre deux et trois ans, même si, comme le précise Lacan dans l'explication de sa théorie du miroir, le jeune enfant, dès six mois, se rend compte de son individualité (90). En effet, lorsque l'enfant est mis face à un miroir, il « reconnaît [...] déjà son image dans le miroir comme telle » (89). Par conséquent, en reconnaissant « son » image, il perçoit déjà une différence entre lui et ce qui l'entoure. Conscient de son individualité, le jeune garçon marocain ou algérien se rend au hammam avec sa mère jusqu'à environ cinq ou six ans (ce qui correspondrait en général à l'âge de la circoncision dans ces pays) (Bouguarche 225). Le narrateur de *Messaouda* explique en effet : « ma circoncision me priva de tous les privilèges d'enfant. Jusque là, j'allais au bain maure avec Mi, » ce qui présente la circoncision comme étape donnant un vrai genre au garçon : il n'est plus un enfant (considéré comme innocent et asexué) mais un petit homme chez lequel la masculinité s'affirme (Serhane 36). Pourtant, dans le film *Halfaouine : l'enfant des terrasses* de Ferid Boughedir, il n'est même plus question d'un jeune garçon mais bel et bien d'un adolescent – d'environ treize ans – qui accompagne encore sa mère et ses amies au hammam du quartier. Malgré les reproches de la caissière à l'entrée du hammam qui, par deux fois, tente d'expliquer à la mère de Noura que son fils est trop âgé pour pénétrer dans le bain public des femmes – il a de l'acné et un scintillement dans le regard selon les dires de la caissière – la mère convainc

cette femme de le laisser entrer. La circoncision du garçon n'est donc pas toujours l'événement qui marque la fin de l'enfance et l'entrée dans le monde des hommes : ce semble être l'expulsion du hammam féminin – pour toujours puisqu'une fois renvoyé du bain, le garçon ne pourra plus jamais y pénétrer – qui marque cette entrée dans la vie adulte – ou du moins dans la vie masculine. Ainsi, alors que la petite enfance du fils est marquée par une présence féminine importante étant donné qu'il passe la plupart de son temps avec sa mère ou des êtres féminins (sœurs, tantes, etc.), une fois qu'il quitte le hammam, il devient un être entièrement masculin chez qui la part de féminité est retirée.

En revenant à Lacan et à sa théorie, cette période du miroir se finalise lorsque l'individu fait correspondre son image à celle d'un ou plusieurs autres individus (95). Hors, dans le hammam, le garçon ne peut pas établir une ressemblance entre lui et les baigneuses : son image et les leurs sont différentes en de nombreux points – ce qu'il constate d'ailleurs en observant les femmes, leurs seins, leurs sexes (souvent cachés d'un tissu ou d'un ustensile utilisé au bain), leurs cuisses et ventres, etc. La prise de conscience est accélérée par l'expulsion du hammam puisque, conscient de ne pas être femme, le jeune garçon qui entre dans le bain masculin peut finalement réaliser qu'il fait partie du groupe des hommes : dans *Messaouda*, le jeune narrateur est effrayé à la vue du sexe de son père mais peut enfin comparer son organe sexuel à d'autres personnes (41). Cependant, il dit aussi qu'à son expulsion du hammam, il « devai[t] abandonner [son] enfance au moment précis ou [il] avai[t] le plus besoin de ce monde mystérieux pour [son] développement sexuel » (37). Bien qu'il ait besoin de son père et d'autres modèles masculins pour développer son identité, les femmes jouent aussi un rôle important dans la sexuation de l'enfant masculine. Et cette phrase citée peut être comprise d'au moins deux

façons distinctes : ce peut être son « développement sexuel » en liaison avec une prise de conscience de son genre sexué – et donc comprendre qu’il n’est pas une femme par les différences qu’il remarque avec les baigneuses – ou alors en liaison avec la sexualité – et par cela, c’est donc son rôle de mâle qui est décuplé et le bain féminin lui permet d’assouvir certains désirs masculins.

2.2. L’érotisation du corps féminin

Le hammam féminin a été décrit et dépeint par les orientalistes comme un lieu dans lequel s’exposent les corps des femmes et dans lequel la sensualité règne. On peut par exemple penser à l’odalisque du *Bain turc* d’Ingres ou à la *Grande piscine de Brousse* de Jean-Léon Gérôme montrant des corps de femmes nues aux formes arrondies, aux postures nonchalantes et aux allures pensives (Thornton 73, 69). Bien que ce ne soit pas le but du bain public, les corps sont révélés, au grand jour, au public du hammam. Et les petits garçons, tout particulièrement, peuvent commencer leur apprentissage sexuel dans ce lieu en ayant la possibilité de percevoir les corps des femmes, différents des leurs. Le bain féminin devient donc pour eux un moment d’extase pendant lequel ils se donnent l’autorisation d’espionner les corps et les mouvements des femmes – alors qu’ils sont encore perçus comme des êtres innocents et dénués d’un regard sexué de mâle. L’érotisme du bain peut donc aussi être amplifié par le fait que ces regards masculins soient des regards illicites et voyeurs. De ce fait, pour les enfants mâles, le hammam représente un premier aperçu de la sexualité et du corps de l’autre – celui de la femme.

Ainsi, le narrateur d’*Un soleil sous le tamis* perçoit très bien les tentations auxquelles il est sujet à l’intérieur du bain maure féminin. Pour lui, chaque corps et

chaque action sont sujets à une interprétation érotique. Il s'abreuve de la vision de différentes parties corporelles : il a « les yeux pleins de la fantasmagorie de la salle » et « scrut[e] tout avec une curiosité débridée. » Il évoque les seins des adolescentes et les « fentes roses des fillettes » qui le « subjuguai[ent] » mais mentionne aussi les gémissements des femmes qui se faisaient masser et leurs « contractions de surprise » lorsque des gouttes d'eau froide leur tombaient sur le dos » (150). Le hammam est le lieu où la sexualité du jeune garçon se réveille et se développe et le langage utilisé contient une forte connotation sexuelle. Avec son désir amplifié par la vision des corps nus, d'habitude cachés en société par les vêtements, le narrateur en va même jusqu'à décrire le bain public comme un mâle en action avec une baigneuse : ce sont les gouttes d'eaux qui font se contracter les corps des femmes et le récit d'une rencontre entre une femme et une cascade se fait très érotique :

De temps en temps, une femme pénétrait dans le bassin et, semblable à un funambule, progressait avec précaution vers la cascade, les cheveux dénoués et surnageant épars et mousseux autour d'elle. Parvenue au bout du bassin, elle offrait théâtralement sa gorge à la chute d'eau impétueuse, la tête rejetée en arrière et le bassin projeté en avant, comme si elle faisait présent de sa féminité à quelque Dieu lare jouisseur. Puis, inassouvie, elle se retournait et offrait sa croupe au mâle invisible tandis que, sur son dos, l'eau rebondissait en une gerbe bruissante. Elle enfouissait enfin sa tête et revenait à sa place . . . (149)

La femme semble attirée par la cascade et se donne comme une offrande au hammam. Même si le masculin n'est pas présent dans les salles de bain par la présence physique d'un homme, il l'est tout de même à travers l'espace lui-même. Le garçon perçoit le bain comme un lieu dans lequel et surtout *avec* lequel la femme peut avoir des relations sexuelles. Mais dans le bain, paradoxalement, c'est elle qui est au pouvoir : bien qu'elle semble attirée par la chute d'eau, elle « s'offre » et « faisait présent de sa féminité » - elle

n'est donc pas *prise* par la cascade – et de plus, c'est parce qu'elle est « inassouvie » qu'elle « se retournait et offrait sa croupe au mâle invisible. » Belamri montre ainsi au lecteur qu'au sein du hammam, la femme prend sa sexualité en main et l'érotisation du lien entre le bain et la baigneuse est décuplée par ce fait que ce soit la femme qui soit active dans la relation sexuelle.

Dans *Messaouda*, la relation d'activité/passivité s'exprime différemment. En effet, ni les femmes ni le narrateur ne sont vraiment actifs sinon le pénis du jeune garçon – comme si son possesseur n'était plus maître des actions de son corps. Le jeune narrateur va s'imaginer « pénétrer chacune d'entre elles [les baigneuses] » mais c'est son sexe qui agit (43). Ses sens sont en éveil – vue, odorat et toucher – et son sexe le dirige :

J'envoyais alors mon sexe caresser la forme noire, la forme incertaine. Il entrait dans un trou, en ressortait, caressait un autre, taquinait un troisième, tirait sur un sein, tripotait un autre, revenait vers moi, repartait encore titiller un entrecuisse vague... Les femmes gigotaient, lui riait sous sa cape, revenait à la charge, pénétrait une fois de plus un loulou, en ressortait très vite, prenait une autre direction, grimpait sur une cuisse digne de tout hommage, s'infiltrait dans un trou imberbe, s'y attardait. Je m'impatientais. Mon désir se prolongeait, s'éternisait. Je le rappelais à l'ordre. Il ressortait alors ivre de plaisir, vomissait le reste de ses fantasmes sur la cuisse ferme. Ma main recueillait les débris de mon plaisir. (44)

C'est seulement à la fin qu'il concède au lecteur qu'il a éprouvé du plaisir. Avant cela, seul son pénis est en action et le garçon ne peut pas le contenir de voyager – imaginativement en suivant ses fantasmes et désirs – sur les corps féminins et de goûter à chacun d'entre eux. L'enfant de sexe masculin utilise le hammam comme un endroit dans lequel il peut expérimenter sa sexualité et même s'il le fait dans sa tête, c'est la vision des corps nus – ou révélés en dessous de tissus qui deviennent transparents ou collants au

contact des vapeurs et de l'eau – et de leurs mouvements qui lui offre réellement la possibilité d'entamer ou de continuer son apprentissage sexuel.

D'un autre point de vue, Noura, le jeune adolescent du film *Halfaouine*, se rend au hammam avec sa mère pour se nettoyer mais aussi pour observer les femmes et surtout, essayer de voir leurs parties génitales – sans que pour autant ce soit son propre sexe qui le motive. Après avoir trouvé un magazine européen avec des femmes nues et l'avoir regardé avec deux de ses amis plus âgés que lui – et qui donc n'ont plus accès au bain des femmes du fait qu'il soient des hommes et ne soient plus des enfants innocents – Noura est poussé par ces deux adolescents et pénètre pour la dernière fois dans le bain du quartier (puisque'il sera expulsé au cours de sa tentative) dans le but de voir, dans la réalité, des sexes de femmes. Le regard du garçon n'est donc plus du tout innocent : il infiltre le bain féminin en voyeur et viole ce lieu qui, bien que considéré comme public – puisque des femmes de différents horizons peuvent y entrer – est en même temps un lieu privé – car réservé aux femmes et aux enfants. L'intimité féminine du bain est retrouvée lorsque l'adolescent en est expulsé.

Florence Ramond Journey parle de « récits d'initiation de deux jeunes protagonistes découvrant la dimension sexuelle du monde qui les entoure » en parlant des œuvres de Ben Jelloun et de Boughedir et plus précisément de l'étape du hammam (1129). Ce terme *d'initiation* s'applique aussi tout à fait aux passages sur le bain public féminin dans les romans de Serhane et de Belamri. Pour tous les personnages, c'est lorsqu'ils ont, en quelque sorte, terminé leur éducation sexuelle en cherchant vraiment à voir, toucher ou jouir des corps présents dans le hammam qu'ils en sont expulsés par les femmes. Ceci est un phénomène qu'il est d'autant plus intéressant de noter puisque

l'enfant est supposé être retiré du bain féminin avant cette entière prise de conscience : l'enfant est déjà passé à l'acte lorsqu'il doit abandonner cet espace riche en expériences mais aussi dans lequel il est en sécurité sous l'effet de l'affection maternelle et féminine.

2.3. La séparation mère-garçon, séparation du masculin et du féminin

L'expulsion de l'enfant de sexe masculin du hammam féminin symbolise aussi bien une entrée dans le monde purement masculin – puisque le garçon doit dorénavant aller au hammam des hommes pour ses ablutions – qu'une rupture soudaine avec la mère. Et cette séparation d'avec la mère – et en même temps d'avec le féminin – ne se passe pas sans encombre puisqu'une frustration et une déchirure se créent chez le jeune garçon. Selon le psychanalyste Donald W. Winnicott, dans les premiers temps de sa vie, l'enfant ne sait pas distinguer entre « moi » et « non-moi » : il considère sa personne et ce qui l'entoure comme une même entité puisque, par exemple, lorsqu'il a faim, le sein de la mère lui apparaît presque magiquement (Abram 311). La relation mère-enfant semble unie à un tel point que le petit ne se rend pas compte que sa mère ne fait pas partie de lui. Avant cette distinction du « non-moi, » ce sont donc les désirs ou besoins de l'enfant qui lui semblent faire apparaître le sein de la mère, par exemple, alors qu'ensuite, il y a une prise de conscience du fait que ce sein lui soit donné par sa mère, attentive à ses besoins. Si l'on étend ce schéma à l'espace du bain, le hammam tient aussi une place importante dans la vie de l'enfant: il apparaît pour lui comme une extension de la mère ; une matrice à plus grande échelle dans laquelle – et grâce à laquelle – il se développe mais qui ne lui permet pas de prendre conscience de son « non-moi ». Ramond Jurney qualifie le bain comme un « espace dans lequel se crée un lien intime entre la mère et son enfant » et

donc, un lieu dans lequel le sentiment de maternité et de filiation sont renforcés et non pas réduits (1134). De ce fait, alors que le bain pourrait représenter un point intermédiaire entre le lien avec la mère et le lien avec la masculinité, il ne fait que consolider le lien mère/fils. C'est pour cela que le renvoi du bain est un événement si perturbant dans la vie des jeunes garçons. Selon Winnicott, c'est un objet – qu'il soit matériel ou non, comme un doudou ou une chanson par exemple – qui est nécessaire à l'enfant dans sa séparation d'avec la mère afin qu'il ne souffre pas trop. Mais pour le petit Algérien ou Marocain, il n'y a pas de fétiche qui lui permette de comprendre la différence entre le « moi » et le « non-moi » au sein du hammam et l'expulsion du bain féminin coupe le cordon ombilical imaginaire qui lie mère et fils sans aucun avertissement.

Mais plus qu'une séparation mère/fils, le renvoi du bain symbolise aussi une division entre masculin et féminin. Ainsi, le « moi » pour le garçon représente la masculinité et le « non-moi » est par conséquent la féminité. L'expulsion du bain vise à cette prise de conscience : l'être masculin n'a pas sa place dans la communauté féminine. La déchirure se crée avec la mère mais donc aussi avec tout le côté féminin du jeune garçon qui est, dorénavant, censé faire partie du groupe des hommes – lié à la virilité et à la force – dès qu'il est exclu du bain féminin. Dans *Halfaouine*, Noura étant brusquement chassé du hammam, son émancipation en est perturbée. Le jeune adolescent présente des séquelles de cette expulsion du bain et tente de reproduire cet espace, et la sensation de sécurité qu'il procure, avec la bonne de la maison qui n'accompagne pas les femmes au bain. En reproduisant les actes qu'il avait l'habitude d'effectuer au hammam, l'adolescent retrouve une place temporaire dans le monde féminin. Dès lors, le jeune garçon tente de fétichiser le hammam et de le reconstruire dans le but de s'émanciper de sa mère, d'une

part, mais aussi par extension de son lien avec les femmes et à son propre côté féminin. Ahmed Bouguarche parle même d'un « cauchemar » décrit par des auteurs masculins lorsque les petits garçons ne sont plus autorisés à pénétrer dans cet espace du hammam (211). Le narrateur du roman de Abdelhak Serhane – dans *Messaouda* – utilise le mot *cauchemar* pour décrire son expérience (36). Le cauchemar, interprété selon la théorie du « moi » et du « non-moi » est donc une métaphore de cette angoisse envahissant l'enfant lors de la rupture entre féminité et masculinité. Le garçon était encore un être asexué et pouvait évoluer assez librement au sein des deux mondes – masculins et féminins – mais ce bannissement du hammam des femmes crée une rupture. Le jeune garçon est brusquement séparé de sa mère et, par extension, du monde féminin, et doit apprendre à se comporter de manière autonome : il quitte le hammam féminin, chaleureux et sécurisant dans lequel il est encore un enfant pour se retrouver dans le monde des hommes et des adultes. Pour le narrateur de *Messaouda* « les jours de bain étaient pour [lui] des jours de fête » et il « y éprouvai[t] une sensation de bien-être » (Serhane 36). Le renvoi du garçon du bain maure féminin symbolise donc la coupure du cordon ombilical et l'entrée dans le monde purement masculin et implique du même coup la nécessité de couper les ponts avec la féminité : le garçon est maintenant un homme.

3. Le besoin de respecter les normes et la « normalité » de la société

3.1. Avoir un garçon : la féminité niée dans *L'enfant de sable*

Au sein de ce mémoire, et plus particulièrement de ce chapitre, le cas de *L'enfant de sable* de Tahar Ben Jelloun propose une vue différente – peut-être perturbante pour certains – des règles de la société et les actes perpétrés pour rester dans la « norme » : le

personnage principal du roman – dont la vie est contée par différentes personnes – est un être de sexe féminin mais travesti en garçon par ses parents dès sa naissance. « L'enfant à naître sera un mâle même si c'est une fille » et Ahmed (il se choisira plus tard le prénom féminin de Zahra) est en effet la huitième fille d'un couple qui désespère d'avoir un garçon pour sauver l'honneur de la famille et aussi pour obtenir les biens de la famille en héritage et que ceux-ci ne soient donc pas répartis entre les frères du mari à son décès (21, 22). De ce fait, cet enfant grandit avec une identité, attribuée et cultivée par ses parents, différente de celle que la société lui aurait donnée du fait de son sexe. Ahmed est un homme dans un corps de femme.

Et, alors qu'il n'est pas tout à fait comme les garçons de son âge du fait qu'il « jouait peu et traînait rarement dans la rue de sa maison, » un événement de la vie quotidienne est bien respecté, même s'il implique une mise en danger du stratagème en place : Ahmed « accompagnait sa mère au bain maure » (32). Et lorsqu'il se rend au hammam, de même que durant d'autres événements importants dans la vie d'un garçon comme la circoncision ou le mariage, sa famille et lui ont recourt à des stratagèmes pour cacher ce travestissement. Par exemple, sa mère lui « pansait [la poitrine] avec du lin blanc » pour empêcher l'apparition des seins de l'enfant (36). Le bain féminin apparaît donc pour Ahmed comme un lieu où le risque d'être découvert est extrêmement présent : l'œil des femmes dans les salles du hammam pourrait l'observer et découvrir la ruse. L'expérience du bain pour le jeune homme est bien différente de celles des garçons dans *Le soleil sous le tamis*, *Messaouda* ou encore dans le film *Halfaouine*, qui perçoivent ces moments comme « des jours de fête » et « des voyages érotiques » pendant lesquels ils ont la possibilité d'observer les corps féminins et donc d'entamer leur apprentissage

sexuel (Serhane 41, 43). Au contraire, pour Ahmed, le temps du bain est une « découverte étrange et amère » : les corps féminins sont « dégoûtants » et il en fait même des cauchemars, le soir après la sortie au bain (Ben Jelloun 32, 36). Ajouté à cela, alors que les garçons dans *Le soleil sous le tamis*, *Messaouda* et *Halfaouine*, sont frustrés de quitter le hammam des femmes pour se rendre au bain des hommes, le jeune Ahmed est fier, comme l'est sa mère, de se faire refouler à l'entrée du hammam. La duperie a fonctionné à merveille : il est dorénavant un vrai homme et devra se baigner avec son père, dans le bain masculin. Même dans le lieu où la promiscuité entre femmes et la révélation des corps s'effectuent, la fille travestie en garçon passe inaperçue – ou plutôt se fait remarquer en n'étant plus « un petit garçon innocent mais déjà un petit homme, capable de perturber par [sa] seule présence au bain la vertu tranquille et les désirs cachés des femmes honnêtes » (37). Cette expulsion du hammam permet donc aussi à Ahmed de se distancier définitivement de son côté féminin : il est à présent un homme à part entière – c'est du moins ce qu'il pense à cette période.

Par conséquent, le passage par le bain traditionnel féminin et surtout son bannissement de cet espace sont pour le personnage principal de *L'enfant de sable* des événements décisifs dans sa vie puisque c'est ce renvoi du hammam qui lui permet d'entrer définitivement dans le monde masculin auquel son destin l'assigne. Selon Florence Ramond Journey, grâce à cette transition, Ahmed « se coupe dorénavant de sa mère, de la communauté des femmes, mais aussi de son propre moi féminin réprimé » (1134). Le bain maure féminin tient donc la place centrale dans la vie du jeune garçon et plus précisément dans son chemin vers la prise de conscience de son identité sexuelle. Ce jeu auquel il participe avec plaisir puisque « ce destin-là avait l'avantage d'être original et

plein de risques » lui permet d'avoir une vie différente et alors que les autres garçons cherchent à avoir des interactions avec des filles avant et après leur expulsion du bain public, Ahmed s'échappe de tout ce qui est en lien avec la féminité : il passe du temps avec son père et non pas avec ses sœurs ou sa mère (36). Son identité masculine se déculpé après qu'il a quitté le hammam féminin : la féminité qui doit être réprimée est complètement bannie pour pouvoir correspondre à l'idéal de ses parents mais aussi de la société – être un mâle. Et s'il cherche à se marier, c'est justement pour affirmer une nouvelle fois à la société qu'il fait bien partie de ce groupe masculin, auquel s'offrent beaucoup plus de possibilités d'action.

3.2. Etre hermaphrodite : la différence exposée et moquée dans *Rhoulem* et *Messaouda*

Le roman de Ben Jelloun expose au grand jour la nécessité d'avoir un garçon dans les sociétés arabo-musulmanes alors que deux autres romans présentent un tout autre point de vue sur la société : *Rhoulem* et *Messaouda* insiste tous les deux sur le fait que la norme en vigueur est d'être homme ou femme pour pouvoir vivre « normalement » dans la société. Et *Rhoulem* et *Messaouda* – dont les romans portent les noms et marquent l'importance de ce sujet – sont hermaphrodites. Et à la différence d'Ahmed à qui s'ouvrent de multiples opportunités grâce au travestissement que lui imposent ses parents, la vie de ces deux personnages est tout l'inverse. En effet, alors que le genre sexuel du personnage principal de *L'enfant de sable* choisi pour lui par ses parents lui apporte une vie d'homme alors qu'il est en fait une femme, pour les deux êtres cités ci-avant, leur genre les place en marge de leur société puisqu'ils ne correspondent pas aux critères

identitaires d'hommes ou de femmes. Ils ne sont ni vraiment femme, ni tout à fait homme, mais un mélange des deux. Et dans une culture dans laquelle le genre est si important puisque décisif dans l'évolution dans la société, n'être ni femme ni homme proscrit donc de faire partie de l'un ou l'autre des groupes. Comme le présente Judith Butler, le concept de *personne* est remis en question avec la présence d'êtres tels que Messaouda et Rhoulem, qui ne répondent pas aux critères de l'un des deux groupes sexuels considérés comme « normaux » et la société et la culture dans laquelle ils vivent ne peuvent donc pas les reconnaître comme individus à part entière :

The « coherence » and « continuity » of « the person » are not logical or analytic features of personhood, but, rather, socially instituted and maintained norms of intelligibility. Inasmuch as « identity » is assured through the stabilizing concepts of sex, gender, and sexuality, the very notion of « the person » is called into question by the cultural emergence of those « incoherent » or « discontinuous » gendered beings who appear to be persons but who fail to conform to the gendered norms of cultural intelligibility by which persons are defined. (23)

Il existe en fait une idée de binarité sexuelle et de division entre masculin et féminin qui s'inscrit dans tous les lieux et les êtres, et les personnes ne reflétant pas cette division ne peuvent pas être intégrées. Ce destin, qui touche Rhoulem et Messaouda, finira aussi par toucher Ahmed/Zahra puisque s'étant travesti en homme pendant toute sa jeunesse, retourner à sa nature biologique de femme implique un mélange de deux identités sexuées : il finira dans un cirque se présentant en homme puis en femme (126).

Mais pour en revenir à Messaouda et à Rhoulem, cette emphase de leur différence qui est présente tout au long des deux romans, se manifeste aussi au sein du hammam. C'est en effet le premier lieu où Rhoulem éprouve une certaine peur liée à sa différence et surtout à la violence des femmes qui se moquent de lui. Sa mère essaye de le faire passer

pour un garçon mais les baigneuses se sont rendu compte qu'il n'est pas tout à fait un petit homme. Une traque se met en place dans le bain : les femmes le « chasse[nt] », « se lan[cent] à sa poursuite », « l'encercl[ent] pour lui ouvrir les jambes » (11). Même enfant – et donc supposé innocent et encore asexué – l'être au genre « incohérent » (avec les deux genres sexués « cohérents » pour reprendre les termes de Butler) est déjà mis en marge de la société. Pourtant, ils trouvent une place dans la société : Messaouda, entre homme et femme, va et vient entre les deux mondes – féminins et masculins. Elle est le souffre-douleur et une prostitué pour les hommes et une conteuse pour les femmes (elle raconte ses mésaventures) (11-2). Contrairement au garçon qui est expulsé du hammam, l'hermaphrodite devient une sorte d'attraction dans cet espace qui est réservé aux femmes et peut donc jongler entre les deux univers – dans le hammam ou les maisons avec les femmes et dans la rue avec les hommes.

Comme Ahmed/Zahra, Messaouda et Rhoulem sont des êtres dont l'appartenance à la société – et plus précisément à un des groupes définis comme masculin ou féminin – est niée : bien qu'ils soient dans cette société, le fait que leur identité ne puisse être réellement définie les empêche de devenir des membres à part entière de la ville en général mais aussi à une échelle réduite, du bain public – qui représente donc en quelque sorte une mini-ville. La dualité sexuelle qui existe chez eux les place entre homme et femmes (ils peuvent entrer et sortir de chaque groupe assez facilement, comme Rhoulem qui est pourchassé dans le hammam mais n'en est pas expulsé) mais aussi entre membre de la communauté (sexes confondus) et exclu de celle-ci. Dans tous les cas, Messaouda et Rhoulem sont à cheval entre deux pôles et n'ont aucun moyen de s'intégrer dans l'un ou l'autre de ces pôles : la société ayant déjà établi la norme. C'est le narrateur de

Messaouda, encore enfant le jour du décès de l'hermaphrodite, qui remarquera qu' « elle avait l'air bien ordinaire sur son lit de mort » (121). La norme en place n'affecte pas encore tout à fait le jeune garçon qui constate « l'ordinarité » de la décédée. Cette scène montre aussi que l'application des critères définissant un individu et un groupe de personnes nécessite « l'anormal » : « les adultes étaient si affectés de cette disparition inattendue qu'ils ne savaient quoi faire. Messaouda morte, c'était impensable ! On imaginait mal la vie sans Messaouda » (121). Rhoulem, Messaouda et Ahmed sont les exceptions qui confirment la règle de la définition sexuelle et la renforcent.

4. Conclusion

Lorsque Judith Butler demande « is there 'a' gender which a person is said to *have*, or is it an essential attribute that a person is said to *be*, as implied by the question 'What gender *are* you?' » la réponse semble donnée implicitement dans la question même : la forme passive « is said to be » propose l'absence de pouvoir de décision ou de possession de la part du sujet (10). Nous sommes donc sexués d'après une attribution par la société (de la famille ou d'autres membres de la société nous entourant) d'une identité. Le bain traditionnel féminin au Maroc et en Algérie joue encore un rôle primordial dans la définition de cette identité sexuée puisque l'expulsion du jeune garçon impose sur lui une identité masculine et lui retire la part de féminité qu'il possédait (ou aurait peut-être développée au contact de sa mère et des femmes du bain). Dans le cas d'Ahmed, c'est par nécessité sociale et financière que les parents lui assignent l'identité masculine : ce sont donc encore une fois les coutumes et les règles qui régissent les cultures marocaines et algériennes qui prédominent. Le père utilise Ahmed pour sauver son honneur d'homme et

aussi pour que ce soit sa descendance qui conserve ses biens et que ceux-ci ne soient pas éparpillés. Le fait que ce ne puisse être qu'un garçon qui hérite des possessions de son père pousse les parents à travestir leur fille. De nouveau ici, l'importance de la définition d'un genre sexué s'impose. Enfin, en ce qui concerne Rhoulem et Messaouda, le fait d'être entre deux sexes les place en marge de tout et de tout le monde : ils ne pourront jamais complètement être intégrés dans des sociétés dans lesquelles la ségrégation et la division des sexes sont les piliers fondateurs des règles et coutumes. Et le hammam ne fait qu'appliquer continuellement ces normes et permet aussi de déceler les défauts et différences – le cas de *L'enfant de sable* mis à part. Ainsi, l'espace où l'enfant se découvre et découvre d'autres corps possède plusieurs fonctions : appliquer les normes de la société, affirmer la binarité de celle-ci, développer les identités sexués et sexuelles (*Le soleil sous le tamis* et *Messaouda*), discerner l'anormalité et la révéler au grand jour (*Rhoulem*), mais aussi dans certains, permettre le jeu et l'utilisation de ce lieu pour cacher un sexe en opposition avec le genre qui a été choisi (*L'enfant de sable*). Le bain féminin (lui aussi déterminé en genre), détient des fonctions diverses et parfois en opposition et est un des points d'origine du respect et de l'application des normes dans les sociétés arabo-musulmanes de l'Algérie et du Maroc, et de ce fait, se présente comme l'un des premiers lieux dans lequel les corps sont analysés et jugés. Mais est-il plus que cela, à savoir, un lieu dans lequel les hommes ne peuvent être admis dans le but d'arriver à une certaine libération de la femme et à une affirmation de sa féminité, puisque les jeunes filles, au contraire des garçons, continuent à se rendre au hammam avec les femmes de leur famille ? Et, en conséquence, le bain féminin est-il l'unique lieu sur lequel les femmes ont un pouvoir d'action ?

CHAPITRE 2

LA CONSOLIDATION DES IDENTITES FEMININES DANS LE HAMMAM

1. La séparation entre masculin et féminin exposée dans la littérature marocaine et algérienne

La littérature algérienne et marocaine insiste beaucoup sur la séparation géographique, sociale, religieuse et politique entre hommes et femmes. De nombreux auteurs, comme Assia Djebar, Malika Mokeddem, Fatima Mernissi ou encore Rabah Belamri exposent explicitement cette séparation entre hommes et femmes et ils décrivent souvent les locations comme féminines ou masculines :

Le *filadj* [village] était le domaine masculin par excellence. Hormis les fillettes et les vieilles, dédouanées par l'âge, les femmes n'y avaient pas droit de cité. Si elles devaient s'y aventurer, poussées par une raison majeure, elles le faisaient en coup de vent, camouflées sous leurs voiles. (Belamri 60)

Dans cette citation, le village est décrit comme le « domaine masculin par excellence » : la femme ne semble pas avoir d'une place dans la société puisque le village entier est attribué aux hommes. Cette vision, d'homme (l'écrivain et le narrateur sont tous deux des hommes), est soutenue par celle de Mokeddem, chez qui une rue de Tammar « inflige, sans vergogne, son masculin pluriel et son apartheid féminin, » ce qui implique la présence d'hommes à l'extérieur mais pas de femmes (*Interdite* 17). De plus, cette absence de femmes, remarquée par les autochtones, l'est aussi fortement par les étrangers

puisque Vincent, un Français qui a reçu un rein d'une femme algérienne et qui visite l'Algérie pour cette raison, est marqué par cette non-présence de femmes, dans *L'interdite*. Il en fait mention par deux fois au cours du roman : une « quasi totale absence de femmes dans les rues, surtout le soir » et « une nuit en peine, privée de femme. L'absence totale de celles-ci crée ce sentiment d'irréalité » (43, 90). Les femmes n'ont pas leur place en public : elles ne sont pas présentes dans les rues (ou du moins pas autant que les hommes le sont) et certains lieux ne sont pas vraiment favorables à leur accueil comme les cafés ou bars par exemple. Dans *L'interdite*, encore une fois, Vincent réalise que les femmes ne sont pas aussi libres d'agir que leurs compatriotes masculins :

Je ne voudrais pas être une femme ici. Je ne voudrais pas devoir porter en permanence le poids de ces regards, leurs violences multiples, attisées par la frustration. Pour la première fois, je réalise que l'acte le plus banal d'une femme en Algérie, se charge d'emblée de symboles et d'héroïsme tant l'animosité masculine est grande, malade.
(93)

Et, ajouté à cela, ce n'est que lorsqu'elle se retrouve en France qu'une autre héroïne de Mokeddem, Kenza, se sent comme une personne banale lorsqu'elle s'assoit à une terrasse de café, agréablement surprise de ne pas entendre d'insultes ou autre (*Des rêves et des assassins* 122-3). La géographie des villages et des villes algériens et marocains est donc régie par une importante ségrégation entre les sexes. Mais comment cette ségrégation s'est-elle établie alors que durant la lutte pour l'indépendance, hommes et femmes travaillaient ensemble pour obtenir leur émancipation du colonisateur français ?

Dans *Des rêves et des assassins*, à nouveau, la narratrice explique que ce changement est apparu après l'émancipation de l'Algérie. En effet, selon elle, avant l'indépendance, « les rues [étaient] pleines de jeunes filles en jeans, mini-jupes et

cheveux fous » et « même les voiles étaient sexys » (46, 47). Une fois que l'Algérie a gagné son indépendance, les femmes n'ont pas obtenu les mêmes droits que les hommes bien qu'elles aient participé à la résistance et à la guerre contre les Français. Cette alliance entre hommes et femmes est présentée dans le film *La bataille d'Alger* de Gilles Pontecorvo, dans lequel des femmes travaillent pour le FLN et posent des bombes, mais aussi dans les romans *L'amour, la fantasia* et *Les enfants du nouveau monde*, d'Assia Djebar, dans lesquels des femmes prennent activement part au mouvement de résistance contre les Français. Malika Mokeddem écrit, une page après les phrases citées précédemment, que « maintenant, les lois vont plus loin que les traditions. Elles ne laissent plus aucun droits aux femmes » et que « les *entchadorées* ressemblent à des corbeaux » (48, 49). Cette régression du statut de la femme par l'augmentation de nombre de ports du voile a été justifiée par certains comme un besoin de réaffirmer une identité (différente de celle des Français) :

The fundamentalist wave is a statement about identity. And that is why their call for the veil for women has to be looked at in the light of the painful, but necessary and prodigious reshuffling of identity that Muslims are going through in this often confusing but always fascinating times. (Mernissi ix)

Le problème politique n'est donc pas la seule cause dans la claustration dont les femmes font l'objet. Le système patriarcal, qui crée et applique les lois contre les femmes, suit les principes de la religion. Le Maroc, bien qu'ayant signé la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen, suit un code qui propose de suivre les principes de la loi divine musulmane, la *shari'a*, qui implique des différences de conduite entre hommes et femmes, dans le mariage mais aussi d'autres contextes (Mernissi 12). De ce fait, les femmes sont sous la dominance de leur mari, ou de l'homme qui est responsable d'elles

(souvent le père ou un frère). Elles sont perçues comme des êtres négatifs (tentateurs et destructeurs), c'est pourquoi « they are to be spacially confined and excluded from matters other than those of the family » (19). Un autre exemple, toujours en rapport avec la religion et avec le confinement des femmes dans les espaces privés, est exposé dans *L'interdite*: Sultana, le personnage principal, ne peut pas être présente à l'enterrement de son ami. « Ils ne vous laisseront pas assister à son enterrement. Vous savez bien que les femmes ne sont pas admises aux enterrements » (27). Dans *Les femmes au bain*, de Leïla Sebbar, cette interdiction est expliquée : « la femme – une femme est impure – ne suivra pas le corps aimé ou haï » (18). De retour au roman de Mokeddem, Sultana, la femme en question, y assistera quand même grâce à l'appui de Salah, un homme, ce qui indique tout de même que la ligne de démarcation entre hommes et femmes n'est pas aussi nette que l'on pourrait le penser (30). Cette scène reste tout de même une exception lorsqu'elle est comparée aux autres textes étudiés. La femme est donc mise à part pour être un élément perturbateur dans la société arabo-musulmane, c'est pourquoi elle se retrouve confinée dans certains espaces – principalement la maison, puis le hammam.

L'alliance entre religion, politique et volonté d'affirmer une identité propre, ajoutée au besoin d'exercer un pouvoir sur un autre sujet, a joué un grand rôle dans la régression du statut de la femme en Algérie et au Maroc. Ainsi, même si aucune généralisation totale ne peut être faite – puisque de plus en plus de femmes travaillent, sortent faire le marché, etc. – la femme algérienne ou marocaine a un accès limité aux lieux publics, que l'on pourrait, par conséquent, presque appeler lieux masculins : lorsque Sultana retourne en Algérie, elle est accueillie par des insultes ou des grossièretés comme « Putain » ou « *zebbi* » déclamées par de jeunes garçons adolescents, lorsqu'elle est dans

la rue (*Interdite* 18). Et alors que la majorité des lieux publics sont considérés comme masculins et réservés aux hommes, la maison (principalement la cuisine) et le hammam sont les deux lieux que l'on peut qualifier de féminins, ou tout du moins associer aux femmes. La maison, pour une raison qu'il semble quelque peu superflue de justifier, fait partie du domaine féminin : la femme est la personne qui élève les enfants, prend soin de la maison, nettoie et cuisine pour la famille. Le hammam d'un autre côté est mis en relation avec les femmes puisque c'est dans ce lieu que celles-ci peuvent temporairement s'échapper de la maison. Le bain traditionnel est donc le domaine public féminin par excellence puisque c'est l'unique lieu où les femmes peuvent réellement accéder—lorsqu'elles sont autorisées à y aller. Comment, donc, fonctionne cet espace pour les femmes ? Quel rôle joue-t-il dans la vie d'un être féminin ? Et pourquoi peut-on dire que ce lieu permet l'épanouissement de la féminité chez les Algériennes et les Marocaines ?

2. Le rôle du hammam masculin en opposition avec le hammam féminin

Le Maroc et l'Algérie, comme vu précédemment, sont des sociétés patriarcales dans lesquelles les espaces publics sont principalement réservés aux hommes et sont par conséquent des domaines masculins. Une question s'impose ici : si l'identité sexuée est construite et non pas innée, comme présenté dans le chapitre précédent, comment s'établit cette identité féminine si la femme n'a pas accès aux espaces publics (qui ne sont en fait qu'à demi publics puisque seuls les hommes y sont vraiment autorisés) ? On peut tout d'abord penser que la création de l'identité féminine et sa transmission s'effectuent lors de regroupements familiaux ou d'événements importants comme les mariages ou les circoncisions par exemple, mais, c'est l'espace du hammam qui est *le* lieu où les femmes

peuvent se retrouver et créer ou consolider une identité féminine commune. En effet, les hommes peuvent accéder à tous les lieux publics : dans les romans, même si le sujet principal est parfois une femme, les hommes sont partout (ou presque). Ainsi, on retrouve le père, le mari, le fils, mais aussi le professeur, l'imam, le marchand, etc., dans divers lieux allant de la maison, au marché en passant par les rues de la ville alors que les femmes sont dans les maisons, entrouvrent parfois seulement leurs portes pour voir ce qui se passe à l'extérieur, écrivent ou envoient des lettres pour se libérer mentalement de leur harems ou se retrouvent au bain traditionnel pour leur sortie hebdomadaire autorisée.

Pourtant, un élément qu'il est intéressant de constater est que même si l'homme est omniprésent, il n'est souvent que brièvement question de lui au hammam. Pour Ahmed, dans le chapitre « La porte du vendredi » de *L'enfant de sable*, plusieurs pages sont dédiées à son expérience au bain féminin alors que le hammam masculin – même s'il attise la « curiosité » de cet enfant – n'est évoqué que sur moins d'une vingtaine de lignes (32-37). Cette différence dans l'écriture se retrouve dans l'expérience vécue. En effet, le temps paraît ralentir dans le bain féminin : Ahmed parle de « cérémonial interminable », de « mourir d'ennui », et qu'il « fallait bien passer le temps » (31-2). Par opposition, dans le bain des hommes, tout est dans la rapidité et résumé en trois phrases :

Les hommes parlaient peu ; ils se laissaient envelopper par la vapeur et se lavaient *assez rapidement*. C'était une *ambiance de travail*. Ils *expédiaient* leurs ablutions *en vitesse*, se retiraient dans un coin sombre pour se raser le sexe, puis s'en allaient. (37 mes italiques)

Il en est de même dans le roman de Belamri puisque sur un chapitre de dix pages consacré au bain public, moins d'une page expose le hammam masculin et l'expérience du narrateur dans cet endroit au lecteur (141-51). Le bain ne semble être pour les hommes qu'un passage obligé dans lequel ils ne s'arrêtent que rapidement alors que pour les

femmes, elles considèrent leur passage au bain comme un moment privilégié pendant lequel elles prennent leur temps – temps qui paraît interminablement long pour les enfants « masculins, » comme Ahmed par exemple.

Cependant, ce lieu qui est un espace lié aux soins du corps et aux nécessités sanitaires est aussi lié à la religion musulmane et à la purification du corps et de l'esprit, nécessaire avant la prière. Pourquoi ne tient-il donc pas une part aussi importante dans une vie masculine et une vie féminine ? L'une des réponses à formuler, soutenue par Said Graiouid, et qui n'est pas en rapport direct avec la religion, est que les hommes ont d'autres lieux dans lesquels discuter : le café, les rues, les commerces où ils travaillent, etc. :

The marketplace, the mosque, the street, the café or other public spaces are predominantly male spatial practices . . . Men do not need to make of the hammam experience more than a bathing rite for the purification of their bodies, since they have other communal realms where they can meet, talk, debate, play and gossip. (110)

Le bain masculin, comme il l'est décrit par Belamri et Ben Jelloun par exemple, est un lieu où les hommes se rendent par nécessité plus que par envie. C'est pour répondre au besoin de purification religieuse qu'ils effectuent un rapide passage au hammam mais pourraient très certainement s'en dispenser si le bain traditionnel n'avait pas cette caractéristique religieuse qui lui est majeure. Donc, peut-on dire que, puisque le reste des espaces publics est considéré comme masculin et que les femmes ont tendance à passer un certain temps à l'intérieur du bain traditionnel, ce lieu est à considérer comme l'équivalent de l'espace féminin ?

3. Un espace de liberté orale ...

Ma mère m'oubliait. Elle installait ses seaux d'eau chaude et parlait avec ses voisines. Qu'importe ce qu'elles disaient, mais elles parlaient. Elles avaient l'impression d'être dans un salon où il était indispensable pour leur santé de parler. Les mots et les phrases fusaient de partout... (Ben Jelloun 33)

Les Algériennes et les Marocaines vont au hammam pour nettoyer et purifier leur corps, but principal d'un séjour au bain traditionnel, mais aussi – et peut-être surtout – pour discuter et échanger différents types d'informations, de nouvelles et de rumeurs. Pour les femmes, aller au hammam est un rituel important et fréquemment exercé, lorsque permis. Cet endroit clos est paradoxalement aussi le lieu où la femme se permet plus de libertés avec ses paroles : le hammam est un lieu de discussion dans lequel différents thèmes sont abordés. Un exemple qui présente parfaitement cette vision du bain traditionnel comme un espace où l'on peut s'exprimer plus librement est le texte de Leïla Sebbar, *Les femmes au bain*, dont toute l'histoire de la « bien-aimée » est liée au hammam. Elle écoute les histoires de conteuses ce qui lui permet d'évaluer et de tenter de comprendre sa propre histoire et sa propre vie. Il est d'ailleurs plusieurs fois mention d'une « vieille négresse, » qui raconte son parcours, et d'interrogations ou d'affirmations de la part de la narratrice sur le sujet des discussions du bain (20, 22, 9, 85). L'écoute d'histoires se prolonge ainsi en auto-évaluation de sa propre vie pour la « bien-aimée » de Sebbar et la conteuse se présente aux yeux du lecteur comme un pilier pour l'établissement et la compréhension de la féminité de chacune. Souvent évoquée comme une vieille femme, c'est elle qui détient les connaissances et peut raconter sa vie entière : elle expose donc, en quelque sorte, leur avenir aux visiteuses du hammam qui « réclament les mots, vérité et mensonge, de la vieille négresse, les mêmes, elles ne se

lassent pas » (Sebbar 22). Chaque femme qui se trouve dans le hammam se dévoile, plus que physiquement, oralement, et expose du même coup son corps mais aussi sa vie, ses expériences, ses échecs ou encore ses désirs et s'abreuve parallèlement des récits et paroles des baigneuses qui l'entourent.

De la même façon, dans *Femmes d'Alger dans leur appartement*, tout un passage est consacré à l'expérience du hammam et aux multiples discussions abordées : à leur entrée dans le bain, un groupe d'amies algériennes expliquent à leur amie française, Anne, qu'une femme gémissant est en train de se consoler, puis, une inconnue commence une « chronique » (96-7, 100). Les femmes parlent aussi de la religion et donnent des « bénédictions » à la masseuse (99). Par la suite, Baya désire discuter avec son amie Sarah de sa volonté de se marier, et une femme qui leur est inconnue s'ajoute à la discussion en complimentant Baya sur sa beauté (102-4). Enfin, Sarah est questionnée par une amie française sur une blessure (104). Les femmes sont donc libres de parler de leur passé, comme la chroniqueuse, de leurs problèmes actuels, comme Baya et son désir de se marier, mais aussi de thèmes comme la religion et parfois même la politique. Les femmes exposent ainsi leur point de vue sur leur société : pour la masseuse, « les pèlerinages à La Mecque sont désormais pour le premier venu » et elle s'y rendrait si elle était « sûre que ce serait pour mourir, quitter cette vie de labeur » (99). Le bain traditionnel est l'espace dans lequel s'extériorisent les problèmes sentimentaux et sociaux mais aussi les idées politiques et religieuses de chacune.

D'autre part, les femmes du hammam ne font pas seulement que discuter : elles expriment aussi leur joie. Le narrateur d'*Un soleil sous le tamis* indique clairement ce sentiment de fête à l'intérieur du bain des femmes :

L'ambiance était aux rires, aux exclamations joviales, aux cris, aux pleurs d'enfants et aussi au chant et à la danse, aux you-you, au tamtam improvisé sur une casserole. C'était surtout les femmes kabyles, plus enclines à l'euphorie, qui donnaient au bain cette tournure de fête. (149)

La libération de la parole féminine passe par la discussion mais aussi par le chant à travers lequel les baigneuses font exploser leur joie, ce qui les unit d'autant plus qu'elles chantent et rient ensemble. Dans les premières pages du récit de Sebbar, il est écrit que « les femmes au bain chantent » et parlent d'amour (11). On sent ici le sens de communauté à travers la chanson : ce n'est pas une femme, ni un groupe spécifique de femmes mais *les* femmes. L'unité se présente au lecteur grâce à l'article défini. Le hammam a donc bien plus qu'un simple rôle religieux et sanitaire : c'est un lieu de socialisation dans lequel une communauté de femmes se rassemble et se renforce.

Enfin, pour Ahmed, de *L'enfant de sable*, le hammam féminin est conceptualisé comme un lieu d'apprentissage. Alors que les jeunes garçons regardent, en général, les corps des femmes avec de plus en plus d'attention au fil du temps, ce qui intéresse le jeune Ahmed sont les insultes et les mots en relation avec le sexe énoncés par les femmes du hammam. C'est grâce à cette liberté, pour les êtres féminins, de parler dans le bain, que le jeune homme s'enveloppe de nouveaux mots interdits :

Il y avait des mots rares et qui me fascinaient parce que prononcés à voix basse, comme par exemple « mani », « q̄laoui », « taboun »... J'ai su plus tard que c'était des mots autour du sexe et que les femmes n'avaient pas le droit de les utiliser : « sperme »..., « couilles »..., « vagin »... Ceux-là ne tombaient pas. Ils devaient rester collés sur les pierres du plafond qu'ils imprégnaient de leur teinte sale, blanchâtre ou brune. Il y eut une fois une dispute entre deux femmes à cause d'un seau d'eau ; elles avaient échangé des insultes où ces mots revenaient souvent à voix haute. Là, ils tombèrent comme une pluie

et je me faisais un plaisir de les ramasser et de les garder secrètement dans ma culotte.

(35)

Entre les murs du hammam, la parole de la femme qui est libérée se permet ainsi l'emploi de mots qui lui sont interdits. D'après les mots du jeune Ahmed, la purification de la femme semble impliquer une certaine perversion de l'enfant – censé être un être pur. Les adultes se permettent des écarts de paroles qui, sans le vouloir, ont tout de même un impact direct sur les enfants : dans ce cas-ci, un apprentissage de termes sexuels (directement liés avec la prise de conscience de l'identité féminine ou masculine). La libération orale féminine coïncide donc avec des effets néfastes sur les enfants.

Le bain traditionnel féminin d'Algérie et du Maroc est ainsi l'espace de l'expression féminine. Les femmes racontent leurs histoires, écoutent celles des autres à travers un flot d'échanges – pas toujours positif pour tous les baigneurs, comme expliqué dans le paragraphe ci-avant. La communauté se développe et resserre aussi ses liens : au sens propre comme au sens figuré, les femmes sont toutes dans le même bain. Et même si certaines femmes ne parlent pas, elles font tout de même partie de cette communauté : elles peuvent écouter et sont ainsi membres du groupe féminin ; c'est le cas des « autres femmes, muettes, [qui] se dévisagent à travers les vapeurs : ce sont celles qu'on enferme des mois ou des années, sauf pour le bain » dans le roman d'Assia Djebar, *Femmes d'Alger* (101). Donc, le concept occidental (européen et américain) du hammam comme lieu de relaxation corporelle prend une toute autre dimension pour les Algériennes et les Marocaines puisqu'elles peuvent, dans le bain traditionnel féminin, créer une communauté, en même temps que des liens féminins et affectifs et le fait qu'elles discutent, chantent et échangent des pensées et des opinions renforce l'idée d'une

sensation d'unité entre elles. Ce sentiment d'unité leur permet de se dévoiler oralement, en même temps que physiquement.

4. ... mais aussi physique.

Le hammam permet aux langues de se délier mais aussi aux corps de se dévoiler, de « se libérer » (*Ombre Sultane* 158). C'est un espace où la femme a la possibilité de soigner son corps et de l'embellir. Lorsqu'il est question du bain traditionnel, le but religieux n'est pas le seul qui entre en jeu, loin de là. En effet, le hammam peut être considéré comme un véritable salon de beauté au sein duquel les cheveux sont teints au henné, les corps sont massés avec des huiles et aussi parfumés, les peaux sont frottées, les pubis sont rasés, etc. : un lien avec la beauté et l'esthétique fait surface. Les soins apportés au corps sont nombreux et effectués avec précision et application. Les baigneuses amènent aussi un panier rempli de différents produits esthétiques : pour la mère du narrateur de *Soleil*, le « nécessaire de bain comprenait une serviette éponge, un frottoir de chanvre et une pierre rugueuse pour le décapage, de l'antimoine pour le fard, du savon de Marseille, du savon parfumé, un gobelet, de l'écorce de noyer pour l'entretien des dents et un miroir tout rond (Belamri 142-143). Le passage au bain implique une totale remise en accord avec soi-même à travers son corps. La femme prend soin de son corps, de sa peau et de ses cheveux « comme si c'était son seul trésor » (*Ombre* 161). Passer un moment, un après-midi ou une journée au bain permet à l'Algérienne ou à la Marocaine de sortir de sa routine journalière et Isma explique « qu'ici plus qu'ailleurs, la maternité se révèle distraction forcée » : à l'intérieur du hammam, la baigneuse est femme avant d'être mère, belle-mère, ou autres qualificatifs

attribués comme définitions de la femme à l'extérieur de cet espace (159). Ainsi, la cliente qui accède au bain se connecte avec elle-même en prenant soin de son corps – et par extension de son esprit.

De plus, dans son voyage vers une reconnexion intime, la baigneuse peut aussi être aidée par la masseuse du bain – ou l'une des masseuses du bain. Dans *Ombre sultane*, il est par exemple mentionné par deux fois que des femmes se font masser, mais aussi que les deux héroïnes du roman se massent et se lavent mutuellement (159-63). Le massage est aussi décrit dans un roman de Djébar comme un moment paisible, relaxant à la fois pour la baigneuse et pour la masseuse et dans *Les femmes au bain*, la narratrice recherche « les mains de [sa] favorite » (*Femmes d'Alger* 98, Sebbar 21). Présente dans le bain pour aider les baigneuses à se relaxer, la masseuse offre aux femmes la possibilité de renouer avec leur corps. Grâce à elle, les clientes se familiarisent de nouveau avec ce corps souvent caché en public et oublié dans la maison. Carlier mentionne le rôle du masseur au sein du bain :

Si le gérant est le maître du bain, le masseur est le maître du corps. Ce dernier est un véritable spécialiste, qui tient son savoir-faire d'un aîné qui à son tour l'a reçu d'un homme de l'art ayant exercé avant lui, mais aussi de son propre tour de main, acquis par des années de pratique et conforté par le don. (1316)

Il décrit l'importance et la professionnalité du masseur homme, liées uniquement à la pratique de massages et de frictions sur les corps masculins, mais la fonction de la masseuse dans le hammam des femmes est plurielle puisqu'en plus de soigner les corps féminins, elle soigne et délasse les esprits grâce à ses histoires. Cette employée se sert donc de ses mains pour dénouer les corps et de ses paroles pour libérer l'esprit. La

libération physique des femmes est par conséquent inextricablement unie à leur émancipation spirituelle et orale.

Le moment du bain étant une opportunité de relaxer les esprits à travers la parole, de libérer le corps avec des soins et des gestes méticuleux, c'est aussi le lieu où le corps se dévoile. C'est dans cet espace réservé aux femmes qu'est le bain traditionnel féminin que le corps se défait de certaines de ses restrictions, notamment liées à la pudeur et à la dissimulation des corps en présence d'autrui. En effet,

[les baigneuses] se dévoilent, se libèrent du voile, et découvrent à la fois leur corps et celui des autres. A l'extérieur, les femmes ne sont que des fantômes mobiles qui se déplacent en rasant les murs ; au bain, loin des yeux de l'homme, elles ont un corps.

(Bouguarche 214-215)

Dans le hammam, la femme se dénude – ou du moins révèle ses formes et ses caractéristiques physiques. Dans le film *Halfaouine*, les femmes dans la salle du bain sont vêtues de pagnes (transparents une fois mouillés), tandis que dans le roman de Rabah Belamri, « les baigneuses étaient nues » et les corps sont érotisés par le narrateur – il présente l'acte d'une femme sous une cascade d'eau comme un acte sexuel avec un « mâle invisible » (149). Ainsi, la femme se libère physiquement mais aussi sexuellement, avec un « mâle invisible » comme le mentionne le narrateur d'*Un soleil sous le tamis*, mais aussi à travers des relations ambiguës entre femmes. Plus ou moins implicitement, il est parfois fait mention de duos de femmes se rapprochant et bougeant selon un rythme particulier, ce qui évoque une certaine sensualité entre femmes, voire même des liaisons homosexuelles. Dans *Femmes d'Alger*, par exemple, il est écrit que « le couple des deux femmes installées sur la dalle, dominant les autres baigneuses se renouait dans le rythme ahané, prenait forme étrange, arbre lent et balancé dont les

racines plongeraient dans le ruissellement persistant de l'eau sur les dalles grises » (98-9). Les deux femmes ne sont plus deux mais représentent une unité dans cette description ; elles évoluent ensemble et le bain est le lieu qui leur permet de se retrouver. Et dans *Ombre sultane*, même s'il n'y a pas de relation homosexuelle à proprement parler entre Isma et Hajila – elles sont toutes deux épouses du même homme – la première se rend au bain dans le but de voir la seconde et un sentiment de timidité se fait sentir entre ces deux femmes : « nous ne nous sommes même pas parlé : je ne me souviens même pas de nos salutations » écrit Isma alors même qu'elle se rappelle des détails physiques de la scène (161). Etant dans un espace hors du temps et de l'espace habituel, le hammam est donc lieu d'expérimentations et de révélations de sentiments ou désirs réprimés dans la société arabo-musulmane de l'Algérie et du Maroc. « Là, les corps sont sensuels et se laissent aller avec un doux abandon contrastant avec la retenue physique qu'ils doivent exprimer hors des murs du bain » (Ramond Journey 1133). Le corps de la femme n'est plus un fardeau et elle-même n'est plus un être dangereux puisqu'elle est dans un espace clos auquel les hommes n'ont pas accès.

S'introduire dans le hammam implique pour la femme de s'introduire dans son esprit en prenant soin de son corps. Le bain traditionnel féminin propose donc cette union pour la femme entre corps et esprit : la purification du corps – que ce soit dans un but religieux ou non – amène aussi à la purification de l'âme de chaque baigneuse. Et le fait qu'elles soient en communauté renforce l'unité entre les femmes – elles partagent leur sentiments, montrent leur corps et leurs blessures mais aussi travaillent ensemble à cette émancipation physique et psychique.

5. Un espace communautaire où se créent des liens entre femmes et se consolide la féminité

Un des termes souvent utilisés pour parler du hammam traditionnel, et déjà employé précédemment dans cet essai à plusieurs reprises, est *bain public*. Le concept de cet espace est clairement présenté à travers cette expression : c'est un endroit pour se laver où plusieurs personnes peuvent se retrouver en même temps sans forcément se connaître. Le hammam est ainsi un lieu dans lequel se crée – ou se rencontre – une communauté de personnes, par exemple un groupe de voisins ou un groupe de classe sociale plus ou moins équivalente (puisque l'entrée est payante et qu'il existe, de ce fait, plusieurs types de hammam). Etant un espace en liaison avec la religion – se purifier avant de prier – le bain public est un espace qui n'est qu'à moitié public puisque la ségrégation des sexes y est appliquée : les hommes vont dans un certain hammam et les femmes dans un autre (ou bien un horaire est établi pour l'utilisation des prémices par les hommes et un horaire différent pour les femmes). Donc, les femmes entrant dans le bain se retrouvent dans un lieu entièrement féminin dans lequel elles peuvent laisser libre court à leur féminité et prendre soin d'elles-mêmes.⁸

Il semble donc clair que l'entrée au hammam ouvre aux femmes les portes d'un espace féminin, ou plus simplement, du féminin. Aller au bain permet de s'évader des lieux dans lesquels le masculin est roi : c'est un événement dans la vie des Algériennes et des Marocaines et ce jour est planifié et très bien organisé. Comme ceci est expliqué dans l'article « *The Hammam, the Public Sphere and Moroccan Women* »,

⁸ Lieu entièrement féminin puisque les petits garçons qui se trouvent au bain avec leurs mères ne sont pas encore vraiment considérés comme des êtres masculins du fait d'une innocence qui leur est attribuée par leurs mères : ce sont des êtres perçus en quelque sorte comme asexués, comme ceci est expliqué dans le chapitre précédent.

In the morning of the day of the *hammam* visit, female family members and, at times, neighbors, get together for the ceremonial rite of the application of henna to their hair. This ritual is accomplished in a feminine convivial ambience. The hostess offers mint tea and pastries and makes sure adult male family members are not present in the house. Quite often, women seize the opportunity to decorate their hands and feet with henna. The ceremonial rite is usually carried out in a festive atmosphere of song, music and dance. Moroccan popular music (preferably *shikhhat*) is played on a tape recorder and young women are encouraged to dance. [...] In short, this ritual of preparation is a prelude to the *hammam* experience. (Graiouid 115-6)

Dans le film *Halfaouine*, l'accent est mis sur cette préparation pour aller au bain : la mère de Noura prépare nourriture, serviettes et vêtements pour se rendre au hammam et c'est en compagnie d'un groupe de femmes et d'enfants qu'elle s'y rend – elle-même accompagnée de membres féminins et d'enfants de sa famille. Dans *Un Soleil sous le Tamis*, il est même expliqué et décrit que la mère du narrateur et ses amies préparent leur sortie au bain une semaine à l'avance, « temps qu'il leur fallait pour travailler leurs hommes, les amadouer, obtenir leur aval et surtout le financement de leur entreprise » (141). Et, le jour du bain, il leur faut tout de même effectuer leurs tâches quotidiennes avant de partir et préparer le « nécessaire de bain » (Belamri 142). Après cette préparation, les femmes se rendent au bain ensemble et discutent, chantent, alors même qu'elles procèdent à certaines nécessités sanitaires. Le hammam féminin se transforme, en fait, en une fenêtre sur un monde plus vaste que celui auquel les femmes sont habituées et est donc un espace dans lequel se rencontrent et se renforcent les valeurs féminines – qu'elles soient personnelles ou communautaires.

Le temps du bain est aussi en dehors du temps de la vie quotidienne puisque c'est un moment qui rompt avec les habitudes des femmes : c'est un moment pour elles durant

lequel elles se soucient de leur rôle de femme avant leur rôle de mère et bien avant celui d'épouse. Le bain est donc, pour la femme, un espace hors du temps et de l'espace parce qu'il est totalement différent de la vie de tous les jours. Ainsi, comme il existe une *écriture féminine* qui, selon Irigaray, entend « déconcerter le montage de la représentation selon des paramètres *exclusivement* 'masculins' » et « 'détruire' le *fonctionnement discursif*, » la notion d'un *temps féminin* – pour les femmes algériennes et marocaines tout du moins – peut lui aussi être créée dans l'enceinte du hammam (67, 73). Les baigneuses créent leur propre temporalité au sein du bain et se retrouvent unies dans un espace hors du temps des hommes et de la société patriarcale dans laquelle elles vivent. Le hammam qui est donc le domaine communautaire féminin possède son propre système temporel – que les enfants remarquent – et qui renforce l'unité des femmes. Alors que *l'écriture féminine* est supposée renverser le type d'écriture masculin, cohérent et organisé, au profit d'une écriture plus intuitive, le *temps féminin* à l'intérieur du hammam est aussi un outil permettant de renverser temporairement l'organisation masculine de la société puisque toutes les femmes présentes dans le bain sont en dehors du temps mis en place par les hommes et suivent leur propre horloge. Les femmes sont à l'unisson dans un espace qui leur est privilégié et elles créent une communauté féminine unique. Dans le film documentaire de Yamina Benguigui, *The Perfumed Garden*, les baigneuses sont assises sur des tabourets en plastique en petit cercle, ce qui leur permet à la fois une proximité physique – elles s'entraident pour se poser du henné par exemple – mais aussi orale puisqu'elles peuvent discuter de leur vies, et partager leurs sentiments et leurs expériences – avec les hommes en particulier – les unes avec les autres sans se soucier du temps qui passe. L'importance est donnée aux expériences et à l'échange et non au temps

social, masculin, c'est aussi pourquoi les femmes passent souvent plusieurs heures, voire même la journée entière au hammam. Ce *temps féminin*, fécond en histoires et souvenirs, est pourtant parfois rompu par les hommes, comme dans « Le silence de l'écriture » dans lequel une femme doit quitter le hammam puisque son mari, « l'ennemi, » est à la maison (*Vaste est la prison* 13-4). Le *temps féminin* est donc celui de la femme à part entière durant lequel elle oublie, temporairement, les règles que lui impose la société patriarcale dans laquelle elle vit et peut prendre conscience et soin d'elle-même mais aussi de son unité avec d'autres femmes.

6. Conclusion

Le corps et la parole se libérant dans le hammam, la femme qui s'y rend se met ou remet en accord avec elle-même. Dans le bain public, elle fait attention à ses propres besoins : les titres d'épouses, filles, grand-mères ou mères peuvent y apparaître secondaires pour laisser place au « moi » :

[Le hammam] est plus que jamais propice au souci de soi, offrant un moment et un lieu où l'on prend le temps, d'être soi ou de se retrouver entre soi. Lieu de rénovation des pratiques collectives féminines, le bain s'ouvre aussi à une autonomisation toujours plus marquée du sujet. (Carlier 1331)

L'être féminin qui se trouve au hammam est libéré de certaines pressions et peut enfin se permettre de penser à elle-même, temporairement. Une prise de conscience de soi-même et de son corps s'établit. Mentalement, la femme se pense et libère ses émotions : dans *Femmes d'Alger*, une femme « fredonn[e] d'une voix de contralto une plainte triste » (96). Dans *Les femmes au bain*, les chapitres intitulés « La bien-aimée » présentent la pensée de la narratrice lorsqu'elle est au hammam : elle pense à son amoureux,

« l'étranger de sang ». La femme prend conscience d'elle-même grâce aux autres : c'est en écoutant les autres baigneuses discuter de différents sujets qu'elle pense à elle-même, sa vie, ses désirs, ses impossibles, etc. D'autre part, avec la création d'une communauté féminine se renforce aussi l'identité féminine grâce à l'échange d'histoires, d'anecdotes et aussi de produits utilisés dans l'enceinte du hammam. Pour les Algériennes et les Marocaines, l'espace du bain devient donc un espace purement féminin qui leur appartient et qu'elles utilisent dans le but de consolider leur identité en communauté : elles se réapproprient cet espace introduit dans leur société il y a longtemps comme « l'usage que les milieux 'populaires' font des cultures diffusées par les 'élites' productrices de langage. Les connaissances et les symboliques imposées sont l'objet de manipulations par les pratiquants qui n'en sont pas les fabricateurs » (de Certeau 54). Ce que Michel de Certeau qualifie comme une « vulgarisation » ou une « dégradation » de la culture est ici une *féminisation* de la culture arabo-musulmane (55). Les femmes en Algérie et au Maroc utilisent le hammam comme un outil dans leur émancipation personnelle et communautaire. Pourtant, cet espace qui semble idyllique dans le chemin vers l'émancipation de la femme, de la féminité et d'une identité féminine (ou plusieurs) est-il aussi positif et uni qu'il y paraît ? N'existent-ils pas des points d'ombres associés au bain traditionnel féminin ?

CHAPITRE 3

LES LIMITES DU HAMMAM : UN ESPACE QUI ENTRETIENT LES REGLES DE LA SOCIETE PATRIARCALE

C'est dans le bain traditionnel que la femme peut se libérer, mentalement et physiquement. Pourtant, cet endroit offrant l'épanouissement de la femme marocaine ou algérienne est, d'un autre point de vue, l'espace dans lequel se transmettent les histoires, les coutumes et les règles de la société patriarcale arabo-musulmane. Ainsi, même s'il est considéré comme un lieu féminin dans un ensemble masculin, le hammam fait tout de même partie d'une culture où le masculin prime sur le féminin. En conséquence, la liberté éprouvée dans son enceinte est à nuancer : la femme est libre de parler et pourtant, doit tout de même faire attention à ce qu'elle dit, elle se dénude mais se cache tout de même dans un coin pour se raser le pubis. Même si elles jouissent de plus de libertés dans le hammam, les femmes sont simultanément restreintes, d'une certaine manière. Plusieurs questions viennent alors à l'esprit : comment s'exprime cette restriction ? Peut-on se libérer dans un lieu fermé (le bain étant un espace clos au sens propre du terme comme au sens figuré) ? Et les yeux féminins présents dans le hammam seraient-ils des yeux espions autant que des yeux amicaux ? Enfin, si le bain traditionnel donne la possibilité d'une libération féminine, permet-il aussi de se libérer de la société dont la femme n'est qu'un membre invisible ou alors n'est-il qu'un lieu dont le fonctionnement est circulaire et dont l'histoire se répète ?

1. La remise en question du rôle du hammam : un espace clos peut-il être facteur de libération ?

1.1.L'atmosphère pesante du hammam

Comme démontré précédemment, dans le hammam traditionnel féminin se développe, s'affirme et se transmet l'identité féminine. C'est un espace dans lequel la femme a la possibilité d'exprimer ses sentiments, de raconter son histoire mais aussi de prendre soin de son corps et de son esprit à travers un temps qui lui est propre. A première vue, le bain public est donc un endroit dans lequel la femme algérienne ou marocaine est plus libre de ses mouvements, de son corps et de ses paroles. Pourtant, bien que premièrement perçu comme libérateur, le bain traditionnel féminin est un lieu clos et un certain sentiment de claustrophobie semble se développer dans la plupart des narrations. Les adjectifs, substantifs et expressions utilisés pour décrire l'intérieur du hammam dans la littérature sont souvent des termes à connotation négative insistant sur la taille restreinte des pièces, l'insalubrité des lieux et l'atmosphère pesante qui règne dans la salle chaude principalement. En effet, en rentrant dans le hammam, la première constatation que fait le narrateur dans *Le soleil sous le tamis* est qu'il se retrouve dans « une pièce exigüe » qui fait « office de vestiaire et de salle d'attente » (148). Le premier adjectif pour décrire l'intérieur du bâtiment est donc *exigu*. Même si le terme n'est pas péjoratif à proprement parler, il connote tout de même une idée de limitation : la salle d'attente est *trop* petite. Le sentiment d'inconfort du narrateur est renforcé par d'autres termes, utilisés deux paragraphes plus tard dans le roman, et décrivant l'entrée dans la salle d'eau, qui n'est plus une pièce intermédiaire mais bel et bien l'antre du lieu :

Aussitôt la porte de la salle d'eau poussée, nous étions humectées par une vapeur dense chargée d'une odeur sure de transpiration et de savon. Souvent, les enfants s'arcoutaient sur le seuil, agrippés au chambranle et hurlant de terreur. Ils refusaient obstinément de faire un pas de plus, impressionnés sans doute, comme je le fus moi-même de nombreuses fois, par la demi-pénombre de la salle, le clapotement continu de l'eau, le bruit des voix et des éclats de rire singulièrement amplifiés et déformés, la vision de tant de corps nus aux positions étranges. (148)

Ce paragraphe expose l'appréhension et la peur ressenties à l'entrée dans la salle du bain. Cette peur qui se manifeste chez les enfants en rapport avec le lieu lui-même n'est pas reproduite lorsque les garçons pénètrent dans le bain masculin : ce sont les hommes eux-mêmes qui auraient plus tendance à effrayer les jeunes garçons. Et bien que ce soient des enfants qui sont ici les sujets de cette peur, la vapeur et l'obscurité à l'intérieur du hammam sont aussi exposées au lecteur à travers le regard d'autres narrateurs. Il est par exemple question de « pénombre » et de « vapeurs épaisses sentant le soufre » dans *Femmes d'Alger* et d'une « atmosphère brumeuse » qu'il faut « fouill[er] » du regard pour déceler les corps présents dans *Les hommes qui marchent* (96, 100, 216). L'espace qui doit permettre l'émancipation des corps et des mots est fermé, réduit, obscur et lourd, ce qui restreint les possibilités de libération. C'est dans *L'enfant de sable* que le lecteur se rend compte que les mots déclamés dans le bain n'ont pas de portée au dehors :

Les mots et phrases fusaient de partout et, comme la pièce était fermée et sombre, ce qu'elles [les femmes] disaient était comme retenu par la vapeur et restait suspendu au-dessus de leurs têtes. Je voyais des mots monter lentement et cogner contre le plafond humide. Là, comme des poignées de nuage, ils fondaient au contact de la pierre et retombaient en gouttelettes sur mon visage. (33-4)

La libération est donc partielle : la femme peut exposer ses pensées mais quelle oreille les entendra ? Seulement celle d'autres femmes elles-mêmes cherchant à affirmer leur propre personnalité. L'émancipation recherchée par la femme ne peut pas aboutir puisque l'homme n'est pas à son écoute, il est physiquement absent. Le hammam, en ce sens, ressemble au confessionnal d'une église dans lequel le pénitent vient se libérer de ses péchés et de ce qui lui tient à cœur auprès du prêtre sans pour autant que soient révélées au grand jour ses paroles.⁹ La confession au sein du hammam permet à la femme de transformer son désir en discours et donc de s'en libérer, comme le mentionne Foucault dans *L'histoire de la sexualité (The Norton Anthology of Theory and Criticism 1504)*. Le bain public est l'espace où la femme peut se libérer de ce qu'elle a sur le cœur même si ce seront seulement d'autres femmes et des enfants qui entendront ces mots et que ceux-ci n'auront pas d'impact sur les pères, frères, maris et autres hommes de la société dans laquelle elles évoluent. L'émancipation de la femme est compromise puisque ses paroles restent dans bloquées dans l'enceinte du bain et n'atteignent que d'autres femmes et pas les hommes. Pourtant, selon De Certeau, « le quotidien s'invente avec milles manières de braconner » ce qui souligne le fait que pour la femme au bain, ce *braconnage* qui n'a pas de portée au delà de l'espace dans lequel elle se trouve lui permet tout de même de se libérer de certains poids (xxxvi). Malgré cette libération partielle et interne, le quotidien hors du hammam n'est pas transformé – s'il peut-être réinventé, ce n'est qu'une illusion qui prendra fin à la sortie du bain et au retour à la routine quotidienne.

⁹ Assia Djebar expose d'ailleurs une comparaison entre la salle chaude du hammam et une abbaye : « une lucarne dans le plafond à l'ogive élargie : voute ancienne qui aurait pu être celle d'une abbaye » (*Femmes d'Alger 97*).

1.2. Femme objet, femme ombre

L'ambiance pesante et singulière à l'intérieur du hammam est renforcée par le fait que les auteurs exposent une réelle déshumanisation de la femme lorsqu'elles entrent dans la salle chaude du bain. Cette déshumanisation commence même avant, lorsque la femme est encore à la maison et pose ses masques sur son visage et ses cheveux comme le décrit avec humour Mernissi dans *Dreams of Trespass* et qui souligne le concept de Michel de Certeau de la stratégie, qui veut que les usagers passifs modifient l'utilisation des systèmes qui leurs sont imposés dans un but de résistance (35). Dans le récit autobiographique de Mernissi, c'est la mère qui devient cette résistante en utilisant le concept de beauté féminine (utilisations de masques pour avoir la peau douce et les cheveux soyeux) contre son mari :

[Father] always looked ill-at-ease on Thursday morning when Mother put on her horrible, previously green but now dirty gray *qamis* (an ancient gift from Lalla Mani's pilgrimage to Mecca, which had taken place before my birth), and started running around with henna on her hair and a chick-pea-and-melon mask smeared on her face from one ear to the other. Her hip-long hair, moistened with henna paste and then braided and pinned to the top of her head, looked like an impressive helmet. (231)

Les effets du hammam et des rituels de beauté performés en son sein s'étendent au delà de ses murs, mais encore une fois, dans un espace clos, celui du harem. Une fois à l'intérieur du bain, ce sont plus que le visage et les cheveux qui subissent une transformation : les baigneuses perdent les caractéristiques faisant d'elles des individus uniques. Les êtres se transforment et n'ont même plus une apparence humaine puisque les vapeurs « gomm[ent] les contours exsangues de la réalité » pour Mokeddem et que les corps se transforment en « arbre lent et balancé dont les racines plongeraient dans le

ruissellement persistant de l'eau » chez Djébar (216, 99). L'originalité de chaque personne laisse place à des contours difficiles à reconnaître et qualifier. Le lieu qui est censé offrir une certaine liberté à la femme et l'accession à sa féminité est aussi un espace dans lequel, au lieu de s'affirmer, la femme s'efface derrière les vapeurs d'eau et dans la pénombre du lieu pour laisser place à des ombres sans personnalité propre. Dans le roman d'Assima, « on se serait [même] crues en enfer, tant les corps étaient difformes » : ceci accentue l'image de la femme comme un être négatif et lié au mal et à la destruction (135). L'être féminin est effectivement perçu comme un être maléfique : la jeune fille est physiquement attirante, et la femme qui prend de l'âge devient langue de vipère et curieuse (Mernissi 123-5). Tous ces éléments exposent le bain traditionnel féminin sous un nouveau jour, à savoir que, même s'il permet aux femmes de s'épanouir en tant que femmes, la notion d'individualité est détruite du fait que chaque personne est réduite au rang de silhouette et d'autre part, la femme apparaît aussi comme être malsain dans cet espace de purification. Ainsi, bien qu'elles ne portent pas forcément de voiles ou de tissus recouvrant et cachant leurs corps, les baigneuses sont tout de même sous l'effet d'un voile de vapeur et d'obscurité empêchant la distinction physique de chaque individu et les présentant de façon floue et parfois négative. L'être n'est qu'un contour, une forme ressemblant à toutes les autres formes présentes.

Ajouté à cela, lorsque la proximité permet de déceler plus qu'une silhouette, les baigneuses sont décrites à travers leurs particularités physiques, souvent liées à la maternité et à la sexualité : elles sont des « seins longs, traversés de veinules jusqu'à leurs bouts, pend[ants] », des « bas-ventres charnus et poilus », des « sexe[s] luxuriant[s] », etc. (*Femmes d'Alger* 98, Ben Jelloun 36, Belamri 151). Ahmed Bouguarche écrit que

« au bain, loin des yeux de l'homme, [les femmes] ont un corps » (215). Pourtant, de par les synecdoques utilisées par les écrivains algériens et marocains, la femme est une fois encore réduite à son rôle de mère ou d'objet sexuel : le corps qui est sien ne l'aide pas forcément à s'échapper des fonctions établies par la société. Par conséquent, même si les auteurs présentent le bain comme salle de discussion et de féminité, c'est aussi un espace dans lequel se renforcent les identités de mères ou d'épouses (à travers les termes en relation avec la sexualité). Bien qu'elle cherche à s'échapper temporairement de ces rôles, l'Algérienne ou la Marocaine qui entre dans le hammam est rappelée à ces identités dont elle ne peut pas se défaire. Après tout, si elle est mère, ses enfants l'accompagnent au bain :

Une porte s'entrouvre : le temps d'une ponctuation sonore, bidons que l'on heurte, éther troué d'un rire ou d'un gémissement, criaillements continus des enfants lavés qu'emmailotent et que maudissent les mères, fatiguées de porter ici aussi leurs fardeaux de chair, de ne pas pouvoir s'envelopper seulement de chaleur et d'absence. (*Femmes d'Alger* 101)

Et le titre même du roman d'Assia Djebar, *Femmes d'Alger dans leur appartement*, indique lui aussi que le hammam n'est pas différent de la maison : les femmes y sont toujours prisonnières de leur identité et rôle de mère et épouse. Si libération de la femme il y a dans l'enceinte du bain, celle-ci ne s'effectue donc qu'anonymement et n'est que partielle : la femme ne peut pas se défaire d'une partie de son identité, à savoir, celle de mère. Elle permet à son corps de se relaxer et à son esprit de se délivrer de certains soucis mais elle-même reste toujours enfermée : le hammam est donc une aire de repos ou une cour de récréation pour la femme prisonnière de sa ville, de son quartier, de sa famille et de son mari.

2. *Le hammam : une prison aux barreaux invisibles*

Etant une prisonnière au sein d'un espace censé la libérer, la femme peut être visualisée comme une détenue. Et l'espace fermé et sombre du hammam dans lequel les enfants ont peur d'entrer peut rappeler un autre lieu, que personne ne cherche à intégrer : la prison. Un rapport peut-être insoupçonné pour certains s'établit : le bain traditionnel – lieu dans lequel la femme s'épanouit selon les dires et écrits de beaucoup – jouirait donc d'une certaine ambivalence puisqu'il s'apparente à un bâtiment de détention. Ici, c'est grâce aux recherches et aux écrits de Michel Foucault – dans *Surveiller et punir* – que le lien entre hammam et prison se dessine et s'explique. En effet, dans les années 1970, Foucault développe la notion de *panoptisme* d'après le schéma du *panopticon* créé par Jeremy Bentham au XVIII^e siècle (233).¹⁰ Foucault utilise ce concept du *panopticon* et part d'exemples dans la société française pour montrer que celle-ci a évolué vers une société disciplinaire et de contrôle : tout y est instauré pour obtenir des informations sur les habitants et vérifier qu'ils suivent bien les lois et règles en vigueur – la France est un *panopticon* à grande échelle.¹¹ Les institutions françaises sont donc établies de façon à ce que les citoyens puissent être observés partout sans pour autant l'être effectivement.

Ainsi, le hammam est un exemple de cette volonté de contrôle sur les Algériennes et Marocaines. Le bain public et la prison de Bentham – deux espaces clos – possèdent

¹⁰ Le *panopticon* est une « Figure architecturale », un modèle de prison, dans lequel les détenus peuvent être observés sans le savoir par un surveillant posté dans une tour centrale conçue de manière à ce que les prisonniers ne puissent pas savoir si quelqu'un est effectivement présent dans la tour de garde ou non et les incitant donc à se tenir bien tout le temps. La surveillance devient superflue puisque les prisonniers finissent par s'auto-surveiller : ils agissent bien tout le temps puisqu'ils ne sont jamais sûrs d'être observés ou non (Foucault 233).

¹¹ Voir le chapitre sur « Le panoptisme » dans *Surveiller et punir* de Michel Foucault dans lequel il présente la société française comme une société disciplinaire à tous les niveaux – école, hôpital, police, etc. (228-264).

effectivement certaines caractéristiques similaires, d'une portée moindre pour le bain. Premièrement, et comme il vient d'être mentionné, ce sont des lieux fermés. D'un côté, la prison est un lieu dans lequel on ne veut pas entrer et dont on ne peut sortir et de l'autre, le bain traditionnel crée une certaine appréhension lorsque l'on y pénètre mais aussi une fois à l'intérieur (Belamri 148). Métaphoriquement, le hammam peut être comparé, plus spécifiquement au réfectoire ou à la cour dans lesquels peuvent se retrouver les prisonniers lorsqu'ils ont la possibilité de sortir de leur cellule car, selon Baya – un des personnages de *Femmes d'Alger* – « nombre de femmes ne peuvent sortir que pour le bain », comme les détenus ne peuvent sortir que pour manger ou se défouler les jambes à certains courts moments par jour (97). La femme est donc à la merci de ses gardes – les hommes – et la ville est par conséquent une sorte de pénitencier à grande échelle pour l'être féminin. De ce fait, le bain traditionnel n'échappe pas à cette définition de prison mais il possède ce caractère ambivalent d'observatoire pour chacun mais aussi d'espace libérateur et de détente puisque c'est dans cette cour de récréation que se mettent en place des idées parfois révolutionnaire : le hammam est donc un espace décrit par de Certeau comme « institué par d'autres » dans lequel « milles façons de *jouer/déjouer le jeu de l'autre* [...] caractérisent l'activité, subtile, tenace, résistante, de groupes qui, faute d'avoir un propre, doivent se débrouiller dans un réseau de forces et de représentations établies » (35). La femme peut donc utiliser ce lieu au détriment de son oppresseur, l'homme.

Pourtant, même si le hammam peut être considéré comme une partie de prison dans laquelle la captive jouit de plus de liberté d'action, elle n'en reste pas moins une prisonnière, et de ce fait, elle est toujours sous l'apparente surveillance d'un garde ou

d'une gardienne. La surveillance peut n'être que partielle et le détenu « joue simultanément les deux rôles, il devient le principe de son propre assujettissement » puisqu'il sait que la possibilité d'être observé est toujours là : impossible de déterminer si l'on est regardé ou non (Foucault 236). Dans *Halfaouine*, le jeune Noura fait les frais de ce contrôle lorsque la jeune femme muette travaillant dans le bain comme gardienne l'aperçoit en train d'essayer de voir une femme nue. Dans le hammam sont présentes les règles de la société patriarcale, tout comme un protocole établi régit la prison. Ainsi, les comportements déviants sont châtiés : pour Noura, ce sera l'expulsion du bain puisqu'il est maintenant un jeune homme et ne possède plus une caractéristique primordiale lui permettant d'accéder au hammam – l'innocence supposée accompagner l'enfance. Le jeune garçon ne fait donc plus partie du groupe et est, en quelque sorte, transféré vers un autre pénitencier, tout comme les narrateurs de *Le Soleil sous le tamis* ou de *Messaouda*. La surveillance s'applique aux jeunes enfants de sexe masculin mais aussi à tous les êtres féminins. Ainsi, pour les femmes, ce sont souvent la masseuse ou la propriétaire du bain qui représentent l'autorité et l'omniscience dans son enceinte. Ce sont elles qui connaissent tout sur tout le monde – ou presque. D'après les mots de Fatima Mernissi dans *Beyond the Veil*, « they [les femmes qui travaillent au hamman] have a strategic position in the hammam. They have more or less complete biographical accounts of the members of the families living around the hammam » (123). C'est par exemple « moulette el hammam, » la propriétaire, qui connaît tout sur tout le monde – du moins sur les clientes de son hammam et leur entourage – dans l'un des récits de Mokeddem. C'est vers elle que « se précipite » Zohra – une mère en quête d'une belle fille convenable pour son garçon – pour obtenir des informations secrètes sur les jeunes filles

qu'elle a en vu pour son fils car elle sait que les femmes « allaient verser leurs médisances et secrets dans [l']oreille complaisante » de moulette el hammam (*Hommes* 216, 217). Les employées et propriétaires des hammams font régner l'ordre au sein du bain et les baigneuses leur parlent comme à des confidentes. Et comme dans une prison où tout se sait, chaque parole ou acte à un effet à l'extérieur de cet espace puisque les conversations que les employées ont avec les clientes et les rumeurs qu'elles répandent en révélant des secrets ou des histoires ont un impact direct sur la vie du quartier : pour des mariages, des amitiés ou inimités par exemple. Ce qui se passe dans le hammam ne reste donc pas forcément que dans le hammam.

3. Le regard et le jugement des baigneuses

3.1. Le rôle d'observatrice observée et vice-versa

Comme exposé précédemment, le hammam peut s'apparenter à une prison : l'espace est fermé et les femmes y travaillant ont un rôle de gardiennes, d'observatrices et d'oreilles à l'écoute des baigneuses. Mais sont-elles les seules à jouir de ce rôle d'observatrices ou les clientes elles-mêmes sont-elles à l'affût d'informations en guettant les autres baigneuses puisque, dans les bains maures, les corps féminins sont dévoilés et révèlent ainsi leurs singularités, que ce soient des marques de vieillesse, des cicatrices, des formes avantageuses ou autres ? Les baigneuses montrent leurs imperfections et divulguent quelque peu leur histoire à travers leur corps. Mais alors que le physique féminin se montre, des « pudeurs secrètes » font aussi leur apparition (*Femmes d'Alger* 100). Comment interpréter ces pudeurs si le bain traditionnel est un espace qui regroupe et unit les femmes et les aident à consolider cette identité féminine ? Les yeux présents

dans l'enceinte du bain seraient-ils des regards à la fois inquisiteurs et amicaux ? Et le hammam serait-il aussi un lieu dans lequel se perpétuent certaines traditions et coutumes importantes et liées à la patriarchie dans les sociétés marocaine et algérienne ?

Malgré l'obscurité et la vapeur qui cachent et protègent les corps, la femme est en fait à la fois observatrice et observée lorsqu'elle se trouve dans le hammam. Elle se montre mais peut aussi regarder les autres baigneuses, et même si ce regard n'implique pas toujours une surveillance acharnée, les yeux présents dans le bain public ne sont pas forcément innocents : les femmes s'analysent et étudient aussi les enfants et adolescentes, contemplations parfois à l'origine de rumeurs ou de remarques (*Rhoulem* 136). D'après Anne Simon, « les romancières contemporaines . . . sont particulièrement conscientes de la surveillance qui est au centre de cet espace de contrôle corporel et mental »¹² (418). Et effectivement, lorsque le hammam est évoqué ou décrit, la vision et l'observation sont souvent mentionnées comme par exemple dans *Les hommes qui marchent* avec « ses yeux fouillaient l'atmosphère brumeuse, » « le regard de Zohra survolait » et « observait » ou dans *Rhoulem* avec des mots ou expressions tels que « observée, » « surveiller, » « regards pesants, » « contempler et contemplant, » « yeux, » « je la regardais, » etc. (216-7, 135-6). Ainsi, personne n'est à l'abri d'un regard inquisiteur. Mais le fait que les baigneuses s'observent n'est pas tout : elles se « jaugent » – terme utilisé dans les deux romans cités ci-avant – et donc se jugent (*Rhoulem* 135, *Hommes* 216). Dévoiler son corps n'est pas un acte sans conséquence et de ce fait, les « pudeurs secrètes » qu'évoque Assia Djébar prennent ici tout leur sens : bien que le hammam soit

¹² Anne Simon mentionne les romancières mais l'écrivain Abdelhak Serhane évoque lui aussi ce sentiment de surveillance dans *Messaouda* tandis que le réalisateur Ferid Boughedir laisse transparaître cette surveillance à travers son film *Halfaouine* par le simple fait que la caméra soit le regard de multiples personnes (le spectateur devient lui-même un observateur et un voyeur).

un lieu de communauté, c'est aussi là qu'y apparaissent des rivalités à partir d'analyses des physiques et de suppositions. L'exposition du corps au grand jour, corps caché par les vêtements et dans la maison, incite ainsi à un examen de la part des baigneuses. On retrouve ici le concept d'une société de contrôle dans laquelle personne n'est à l'abri d'une surveillance d'un tiers : chacun est éventuellement observateur.

Toute institution panoptique . . . pourra sans difficulté être soumise à ces inspections à la fois aléatoires et incessantes : et cela non seulement de la part des contrôleurs désignés, mais de la part du public ; n'importe quel membre de la société aura le droit de venir constater de ses yeux . . . (Foucault 241)

Ce terrain clos qu'est le hammam propose donc un double rôle à ses visiteuses : elles sont soumises au pouvoir du regard des autres mais ont aussi un certain contrôle grâce à leur propre regard. C'est donc en quelque sorte un autocontrôle qui s'applique dans le bain traditionnel féminin puisque la femme, consciente d'être possiblement observée – du fait qu'elle puisse personnellement surveiller d'autres baigneuses – régule elle-même ses actions. Le panoptisme décrit par Foucault est à son paroxysme dans le bain maure.

De plus, le corps n'est pas le seul à être *jaugé* : les vêtements et accessoires de bain eux-aussi font l'objet d'une attention particulière de la part des femmes. Car, « que le bain soit clos et que la nudité s'y fasse communautaire ne signifie pas que les réalités économiques et les hiérarchies sociales disparaissent » (Simon 419). Par conséquent, tout a une importance lorsque l'on entre dans le bain. Et l'observation rigoureuse commence dès le vestiaire.

Dans la première salle où l'on se déshabille et revêt, la finesse du linge de corps, des robes et du *haik*, la beauté des bijoux, l'élégance du maquillage et du trousseau de bain, la senteur des parfums, ne peuvent passer inaperçus. Dans l'étuve, la qualité et le nombre des seaux, en fer ou en cuivre, des « tasses » en plastique ou en métal argenté, mais aussi

des gants et pierres à frotter, du *ghassoul* ou du shampooing, du savon et de la crème à épiler, du peigne et des broches, sont autant de signes que n'importe quelle jeune fille est capable d'identifier et de classer. (Carlier 1325)

Ainsi, comme un accessoire de bain, le corps des femmes reste un objet dans le hammam : les baigneuses parcourent ses caractéristiques comme on évaluerait les capacités d'un bateau ou d'un réservoir – signification originelle du mot *jauger*. L'objectivisation à laquelle les femmes tentent de ou pensent échapper en entrant dans le bain public n'est que plus présente. Le fait que le hammam soit un espace public – à moitié du moins – suppose la présence d'autres êtres, d'autres regards et donc l'application des pensées et coutumes de la société : la femme reste un objet que l'on contemple et ses accessoires font partie de sa valeur et de sa classe. Une hiérarchisation existe aussi dans le hammam et les yeux travaillent à dénoter les différences sociales et pour aller plus loin, à analyser, en utilisant les outils donnés par les hommes, ces différences sociales dans le but de créer des amitiés féminines ou des alliances : la femme peut choisir avec qui s'allier et vers qui se tourner pour se dévoiler. Encore une fois ici, le *panopticon* dont parle Foucault peut être analysé d'un tout autre angle grâce à de Certeau et la femme soumise apparaît en réalité comme un fin stratège qui choisit quel coup jouer comme un joueur de cartes ou d'échec (40-2).

Enfin, dans *Rhoulem*, il est question de baigneuses qui « observaient [Rhoulem] du coin de l'œil, lorsque [la mère] baignait son fils dans les vapeurs soûlantes des bains » (13). Ces femmes ont remarqué que le jeune enfant est différent des autres, qu'il est doté d'attributs masculins et féminins. Ainsi est révélé un nouveau rôle du bain maure : épier les autres pour déceler leurs imperfections et différences, ce qui peut aussi être à l'origine de certaines rumeurs. Le fait que Rhoulem ne soit ni totalement garçon ni totalement fille

entraîne des moqueries de la part des « mégères » du bain (13). Grâce à leur œil acéré, les femmes discernent la différence et la réprimande par un rejet. Les observatrices sont donc des personnes garantes du respect d'une certaine « normalité » dans la société et tentent de ce fait d'éloigner l'« anormalité ». Selon Foucault, dans la société de pouvoir disciplinaire, « toutes les instances de contrôle individuel fonctionnent sur un double mode : celui du partage binaire et celui du marquage (fou-non fou ; dangereux-inoffensif ; normal-anormal) » (232). Et alors que chez Foucault, une peur de transmission de la peste est à l'origine des dispositifs disciplinaires instituant ce partage de la société entre pestiférés et personnes saines, ce peut être d'après une vision de la femme comme impure – caractéristique évoquée chez Sebbar – que s'est instituée la division binaire des sociétés marocaines et algériennes évoluant ensuite à d'autres niveaux et dont les répercussions touchent Rhoulem dans le roman d'Assima (Foucault 233, Sebbar 18).

Alors, le bain maure permet-il donc de se séparer de l'idée de la femme objet ? Ou d'accepter le concept de la différence ? Il semble que non : la femme reste observée et évaluée comme un objet – ou parfois plus positivement, comme une pièce d'art – mais n'est toujours pas perçue comme un être à part entière : ce sont ses caractéristiques physiques et comportementales et les « on-dit » qui font sa réputation. Elle ne paraît avoir aucun pouvoir sur la vision qu'ont les autres d'elle-même sinon rester timide et silencieuse pour sauvegarder sa propre réputation et aussi celle de sa famille (Bougvarche 220). Pourtant, grâce à Michel de Certeau, une vision plus optimiste de l'usage du hammam par la femme se dessine puisque, dans ce lieu, la résistance de la femme peut se mettre en place à travers une utilisation détournée du bain traditionnel (dévoilement du

corps, de l'esprit et discussions sur le sexe par exemple). Au sein du bain, la perception que se font les baigneuses des autres femmes qu'elles peuvent voir est à l'origine de l'image et de l'identité de chacune et la barrière qu'elles ont à l'extérieur pour se protéger des regards inquisiteurs – le voile – est absent dans l'enceinte du bain traditionnel. La fonction positive qui peut être attribuée au voile, c'est à dire la protection qu'il apporte aux femmes, ne se retrouve pas dans le bain puisque c'est le lieu dans lequel, justement, les corps se dévoilent. Ici, alors que Graiouid définit le voile comme « the ultimate marker of the male territorial space, » et donc comme un outil qui permet aux hommes de contrôler la femme, il est aussi un outil *pour* la femme puisqu'il lui permet de contrôler les regards qui se posent sur son propre corps (110). Dans le bain féminin, la femme tombe cette protection puisqu'elle est en lieu supposé sûr et à l'abri des regards indiscrets, ce qui n'est pas totalement le cas, comme ceci vient d'être expliqué, mais elle peut aussi utiliser ses actes pour induire en erreur les voyeuses du bain. Mais ajouté à cela, en plus des regards intéressés ou analyseurs, certaines coutumes sont toujours applicables dans l'espace clos du bain, notamment le rejet de la différence et de l'anormalité. Le fait que les femmes puissent se voir nues (ou presque) leur donnent parallèlement la possibilité de déceler les défauts et les « anormalités » et de faire passer le message à d'autres personnes. Le bain traditionnel féminin au Maroc et en Algérie reste donc un lieu ambigu dans lequel se mélangent libération et surveillance oppressive.

3.2. Les murs ont des oreilles : l'écoute des conversations dans le hammam

Chaque baigneuse est dotée de plus d'un outil de surveillance lorsqu'elle entre dans le bain public : alors que ses yeux permettent de déceler des défaillances physiques,

d'analyser les corps ou encore les classer, ses oreilles lui donnent le moyen d'écouter les conversations et secrets révélés dans cet espace réservé. Parmi les textes principaux analysés dans ce mémoire, le roman *Les femmes au bain* de Leïla Sebbar insiste sur le fait que « les femmes parlent sans surveillance » dans le hammam en le mentionnant deux fois, alors même que la narratrice s'intéresse aux conversations des baigneuses : « au bain, je les entends. De qui parlent-elles ? » (17, 45, 9). L'écrivaine souligne, tout au long de son roman, l'unité qui règne dans le hammam : les femmes forment un groupe uni contre les hommes et la société patriarcale. Elle ne mentionne pas les conflits qui explosent parfois dans le bain comme le font d'autres auteurs. Pourtant, à regarder son texte de plus près, le lecteur peut se rendre compte que l'oreille des baigneuses est à l'affût. Ainsi, la narration même des chapitres de « La bien-aimée » introduit le lecteur à l'ambiance du bain et à ses secrets et histoires en mentionnant les amants, les relations diverses entre femmes, l'homosexualité, la claustration de certaines femmes, etc. Ces chapitres sont donc un long témoignage venant du bain traditionnel féminin algérien. Ainsi, la narratrice est en quelque sorte une rapporteuse, confiant les secrets révélés dans le hammam à un lecteur absent. Elle expose les qualités, mais aussi certains défauts, du bain. La bien-aimée est donc un exemple de baigneuse : elle écoute et regarde ce qu'il se passe pour pouvoir mieux transmettre des informations à un tiers. Le hammam étant un espace souvent spécifique à un quartier, les paroles émises dans son intérieur ont une influence sur la vie du quartier en général (Carlier 1313-4). Pour citer Foucault à nouveau, le bain maure sert de centre d'informations pour les femmes, comme un hôpital :

De la même façon, l'hôpital est conçu de plus en plus comme point d'appui pour la surveillance médicale de la population extérieure ; après l'incendie de l'Hôtel-Dieu en

1772, plusieurs demandent qu'on remplace les grands établissements, si lourds, si désordonnés, par une série d'hôpitaux de dimension réduite ; ils auraient pour fonction d'accueillir les malades du quartier, mais aussi de réunir des informations, . . . (Foucault 246-7)

C'est cet espace clos – en lien avec la purification et le nettoyage du corps – qui permet l'écoulement des rumeurs et des histoires de familles. L'adage veut que les absents aient toujours tort et dans le roman de Leïla Sebbar, les femmes racontent des histoires personnelles mais discutent aussi de femmes absentes comme cette épouse dont le mari a fait construire un hammam privé dans leur maison, ou encore cette histoire d'amour d'une jeune fille pour sa belle-mère (24-6, 41-5). Le hammam est un lieu de commérage dans lequel les absents sont des sujets de discussions importants, et qui entretiennent la vie dans le bain. Les rumeurs se répandent et avec elles, la catégorisation des femmes comme respectant les traditions – timides, silencieuses, etc. – et les autres qui sont impliquées politiquement, sexuellement actives en dehors du mariage et donc souvent considérées comme des traînées, etc. Le bain public est donc une des sources de la réputation de chaque femme puisque toutes les baigneuses peuvent se faire leur propre idée sur une fille en la voyant dans le hammam mais aussi en écoutant et en discutant les mots des autres baigneuses à son sujet.

4 Le hammam : un « marché de femme »

En plus de critiquer ou discuter de femmes absentes, l'observation des jeunes filles en fleur – et donc à marier – semble être l'une des occupations principales de beaucoup de femmes, notamment les mères ayant un fils célibataire. En général, le mariage est envisagé comme un acte personnel mais souvent lié à la société et/ou à la

religion. Selon Fatima Mernissi, l'union matrimoniale au Maroc est un rapport de force entre l'homme et la femme, et peut-être plus précisément de l'homme sur la femme (110). D'après le Code Marocain de 1957, que l'écrivaine mentionne, il est en effet stipulé que la femme doit obéissance et fidélité à son mari alors que ce dernier est autorisé à avoir d'autres épouses et doit donner le droit à sa femme de voir sa famille (109-10). Dans *Le soleil sous le tamis*, sont aussi expliquées en détails les manœuvres que doit faire la mère du narrateur pour que son époux la laisse aller au bain et lui donne l'argent nécessaire pour cette sortie exceptionnelle (Belamri 141-2). C'est donc l'homme qui régule la vie de son épouse. Le mariage est souvent mentionné dans les œuvres de littératures marocaines et algériennes puisqu'il est un événement important dans la vie d'une femme du fait qu'il marque la fin de la jeunesse et l'entrée dans la vie adulte. Et le hammam joue un rôle prépondérant dans tous les instants de cet épisode de la vie d'une jeune fille : il est comme une « agence matrimoniale » (Carlier 1313). Said Graoui mentionne le bain public comme un espace qui « mediate between the end of a major chapter in the woman's life and the beginning of a new one » (117). Ainsi, le hammam aide les femmes à passer à travers les différentes étapes de la vie : mariage, mais aussi naissances, etc. C'est aussi, par conséquent, un lieu qui permet l'application continue des règles de la société patriarcale en vigueur dans ces deux pays maghrébins : ce ne sont donc pas que les hommes qui font appliquer les lois et les coutumes dans ces pays : les femmes elles-mêmes y travaillent, notamment les femmes âgées et les mères / belles-mères.

Effectivement, bien que les hommes aient le pouvoir sur leurs femmes, ce sont souvent elles qui choisissent une épouse pour leurs fils. Omar Carlier écrit que « les

mères cherchent une femme pour leur fils, un parti pour leur famille, à charge pour les hommes de valider socialement et juridiquement l'économie proposée de l'échange » : ainsi, la mère a une très grande influence dans le choix d'une fiancée même si ce sont les pères qui sont censés avoir le dernier mot (1313). Luce Irigaray mentionne cette conception de la femme comme un objet, une marchandise d'échange entre les hommes dans *Ce sexe qui n'en est pas un* : la femme vierge n'est que « pure valeur d'échange, » une femme à « valeur sociale » puisqu'elle permet un échange entre deux hommes (180). Une fois l'hymen de cette femme rompu, elle prend sa forme « naturelle, » celle de mère (180). « C'est [donc] la circulation des femmes entre hommes qui met en place le fonctionnement social, du moins patriarcal » et par le choix d'une bru, les mères contribuent à la perpétuation de ce schéma patriarcal (179-80). Le hammam est donc un « marché de femmes » – terme employé par Irigaray pour qualifier cette transformation des femmes en objets et surtout l'utilisation que les hommes en font – auquel la mère prend part en choisissant une possible épouse pour son fils avant d'en faire part à son mari (165-85). La nouvelle « Il n'y a pas d'exil », faisant partie du corpus de *Femmes d'Alger dans leur appartement*, expose ce rôle important des mères dans la négociation pour le mariage au travers d'une rencontre entre deux familles : ce ne sont que des femmes qui se rencontrent pour discuter du possible mariage mais aussi pour évaluer la future bru – « je connaissais mon rôle pour l'avoir déjà joué ; rester ainsi muette, paupières baissées, et me laisser examiner avec patience jusqu'à la fin » (154). Ces familles, en exil en Tunisie, essayent d'unir leurs deux familles d'origines algériennes et ce sont les mères – et d'autres membres féminins des familles – qui débattent et analysent la jeune femme. Cette réunion de femmes a aussi lieu le jour du mariage comme il l'est

mentionné dans un autre récit de Djébar, *L'amour, la fantasia* : « la mariée de chaque famille doit exposer, pendant deux ou trois heures, son visage, ses bijoux anciens, ses soieries brodées ; la belle-mère, tout en participant au dialogue, garde l'œil posé sur sa bru (219). Dans les deux cas, aucun homme n'est présent et comme le suggère Mernissi,

Appearances exaggerate the role of the father-in-law, who is responsible for the negotiations about the bride-price and the execution of financial decisions called for by the marriage contract, but the mother's role is pivotal, because she has access to information relevant to the marriage that only women can have in a sexually segregated society. The mother is the one who can see the bride, engage in discussions with her, and eventually acquire a very intimate knowledge of her body. This occurs in the hammam. . . (123)

Dans *Les hommes qui marchent*, Khellil, fils de Zohra, laisse sa mère décider de sa future épouse en répondant « Fais comme tu veux, oummi, je m'en remets à toi. » Il est écrit qu'il « cèd[e] aux instances de sa mère » alors que ce sont les seuls mots qu'il lui dit et ne semble donc pas vraiment se soucier de sa future femme (217). Zohra est extatique, elle offre à son fils une épouse digne de lui, malgré le fait qu'elle soit maigre, car elle est tout de même une fille soumise et qui respecte les coutumes :

Zohra avait fini par jeter son dévolu sur une adolescente, originaire des hauts plateaux, ce qui n'était pas peu dire. . . .

– Elle s'élargira avec les grossesses. D'ailleurs, il paraît que les jeunes hommes les préfèrent minces maintenant. Quoi qu'il en soit, elle a une conduite irréprochable. On dit qu'elle ne sort jamais sans voile et sans la compagnie de ses frères. Et qu'elle tient la maison de ses parents dans une propreté à faire pâlir de jalousie les mères. . . .

Ce bonheur s'ajouta à celui qui baignait déjà tous les cœurs. Zohra en était ivre. (217)

Et c'est dans le hammam que Zohra a pu obtenir ses informations sur la jeune fille dont elle fait l'éloge auprès de son fils. Elle s'était intéressée aux corps des adolescentes et

avait aussi cherché à connaître l'histoire de celles qu'elle trouvait bien pour Khellil. Le physique de la future épouse doit être avantageux mais son comportement et l'histoire de sa famille sont aussi des caractéristiques majeures dans le choix d'une épouse.

Le regard de Zohra survolait [les corps], se saisissait des nubiles, les jugeait, les jugeait .
. . . Mais le plus beau des corps, le plus pur des visages était instantanément balayés de sa mémoire si la moindre ombre éclaboussait la conduite de la jeune fille convoitée.
(*Hommes* 216-7)

Comme exposé précédemment, le hammam a donc un rôle d'agence matrimoniale dans lequel les possibles épouses n'ont aucun pouvoir de décision, mais seulement un pouvoir d'action lorsqu'elles se rendent compte qu'elles sont observées, ce qui n'est pas toujours le cas. Alors que Sebbar mentionne des « jeunes filles [qui] mangent et boivent délicatement [et qui] savent l'œil scrutateur des vieilles femmes averties, des rapaces qui épient la beauté et la laideur des adolescentes livrées, nues, au bain, des filles pour les fils, » Carlier écrit que les jeunes filles sont observées « sans le savoir » (Sebbar 34-5, Carlier 1313). Le bain public se transforme alors en exposition : les mères observent, analysent et vont même jusqu'à toucher les corps, les cheveux et commenter les physiques qui ne plaisent pas – notamment les jeunes filles un peu trop maigres. La minceur est incontestablement mal perçue ; c'est même une « grave infirmité » d'après la narration de *Rhoulem* : « devant tant de maigreur, les femmes s'étaient retournées comme apitoyées : 'Maigre !', murmuraient-elles en se lavant et en m'adressant des clins d'œil sondeurs. Certaines cherchaient à la frôler, allant jusqu'à toucher, palper même ce qui, pour elles, était une grave infirmité » (136). Le hammam est donc même plus qu'une agence matrimoniale : ce ne sont pas les principaux concernés qui cherchent un(e) partenaire mais les mères qui jouent le rôle d'entremetteuses, de matrones. L'idée du

mariage se conceptualise entre mères et l'importance des « on-dit » et de l'attitude des jeunes filles dans le bain n'est pas moindre.

Comme l'a écrit Fatima Mernissi, ce sont donc bien les femmes qui sont les planificatrices d'un mariage avant même le choix d'une fiancée et le bain traditionnel est l'espace qui permet cette organisation (123). Et même après le choix de la future épouse fixé, le hammam conserve son rôle de lieu majeur dans l'organisation d'un mariage : il devient le lieu où la mariée se prépare avant son mariage à travers la « cérémonie du bain » dont fait état Leïla Sebbar (62). Cet espace est un lieu intermédiaire entre les différentes étapes de la vie d'une femme et donc, l'aide à traverser différentes épreuves qui lui sont imposées par sa condition de femme dans la société arabo-musulmane telles que le mariage, les menstruations ou encore la naissance d'un enfant (Graiouid 117). Mais même si le bain traditionnel aide l'être féminin – dans le sens où elle peut se préparer ou se purifier de ses impuretés dans un espace réservé aux femmes et en compagnie de femmes – il la conditionne, dans le même temps, à respecter et transmettre ces obligations qui lui sont imposées. La femme algérienne et marocaine apparaît donc à la fois comme victime et bourreau puisqu'elle tente de s'échapper de sa condition si restreinte mais continue en même temps de soutenir les coutumes de son pays. Et le hammam lui permet cette double identité puisque lui aussi est un espace ambivalent.

5 Conclusion

Le hammam n'est donc pas aussi ouvert que ce que le lecteur peut penser à première vue en lisant des textes comme *Femmes d'Alger dans leur appartement*, *Les femmes au bain* ou encore *Dreams of Trespass*. Alors bien entendu, la perception du bain

traditionnel marocain et algérien comme espace où le féminin peut s'épanouir ne peut être totalement niée mais faire du hammam une presque-utopie n'est pas la clé non plus. Comme démontré dans ce chapitre, le bain possède une qualité indéniable d'ambivalence : c'est un lieu répressif bien qu'il soit aussi libérateur.

D'autre part, le bain public féminin aide à la construction de l'identité féminine mais aussi à son transfert et à sa perdurance. Les femmes les plus âgées transmettent le savoir aux plus jeunes mais tentent aussi d'appliquer les coutumes avec lesquelles elles ont vécu – notamment la tradition du mariage. Ajouté à cela, le hammam applique lui aussi l'idée d'une ségrégation homme-femme mais va même plus loin en condamnant la différence entre normal et anormal – l'exemple de Rhoulem est le plus flagrant. Pour autant, peut-on dire que c'est le hammam qui est à l'origine des caractéristiques que l'on peut lui associer – espace clos, ségrégationniste, discriminatoire, traditionnel, etc. ? Les humains – et ici, ce sont les femmes qui sont concernées – sont les créateurs du bain public et lui ont attribué un rôle précis. Dans « Feminism with a small 'f' ! » Buchi Emecheta inscrit une part de la responsabilité dans leur condition aux femmes africaines elles-mêmes :

A mother with a family is an economist, a nurse, a painter, a diplomat and more. And we women do all that, and we form, we are told, over half of the world's population. And yet we are on the lowest rung. Men did not put us there, my sisters, I think sometimes we put ourselves there. (556)

C'est ainsi à la femme de changer pour faire évoluer les mœurs car le hammam à lui-seul ne peut pas être à l'origine d'un changement mais l'espace dans lequel ce changement se produirait.

Conclusion

Le bain traditionnel féminin au Maroc et en Algérie représente un espace mais aussi un point (dans le sens temporel) central dans la vie des habitants de ces deux pays. Lieu ambigu dans lequel se mélangent femmes et enfants – et du même coup, êtres masculins, féminins et hermaphrodites ou différents de ces autres individus – le hammam participe à la création de l'identité sexuée de chacun, tout en affirmant une identité culturelle propre à ces états. Le bain symbolise parfaitement la notion de ségrégation qui s'applique dans ces pays arabo-musulmans. Donc, bien plus qu'un espace culturel et historique, le hammam est un lieu primordial dans la fondation des identités. Et contrairement à ce que l'on aurait peut-être pensé à premier abord, le bain féminin n'est pas seulement le lieu dans lequel s'extériorise, se développe et s'épanouit la féminité : il est aussi un marqueur important de la division sexuelle entre hommes et femmes qui est appliquée dans les deux pays étudiés. Son rôle est donc d'aider à la mise en place des identités sexuées, et, par conséquent, de délimiter l'espace féminin par opposition aux espaces masculins – puisque le hammam est l'un des seuls lieux publics que l'on peut considérer comme féminin – en exprimant un rejet du sexe masculin. Le fait que les garçons soient renvoyés du bain après leur circoncision et après leurs premiers actes les faisant être considérés comme hommes – le voyeurisme, l'imagination de fantasmes mais aussi l'orgasme – démontre l'importance de la reconnaissance du genre de chaque être. C'est parce qu'ils sont de petits hommes que les enfants de sexe masculin sont rejetés lorsque s'expriment des désirs sexuels et que leur sexualité est reconnue par les femmes. D'autre part, c'est parce que des êtres comme Messaouda et Rhoulem ne correspondent

pas à la conception sexuelle duelle en place – un être est soit homme, soit femme, et ne peut pas être autre – qu'ils sont moqués, chassés et considérés comme des exclus de la société. Enfin, pour les jeunes filles et les femmes, c'est un rôle ambivalent que joue pour elles le hammam – à la fois libérateur des corps et de certaines pensées et, en même temps, observateur et protecteur des coutumes algériennes et marocaines. Dès lors, bien qu'il soit le lieu public dans lequel la femme peut se mettre ou remettre en accord avec elle-même à travers une prise de conscience spirituelle et physique, le bain représente tout de même, d'une certaine façon, une prison pour l'Algérienne et la Marocaine, impliquant qu'elle ne peut pas échapper aux règles, à l'observation et à son statut et rôle de femme dans les sociétés arabo-musulmanes de l'Algérie et du Maroc. L'identité sexuée est donc attribuée par les parents et la société à la naissance et lors du développement de l'individu mais aussi par des lieux. Le hammam, tout comme la majorité des lieux en Algérie, est associé à un genre. Et alors que les lieux publics comme la rue, le café, le marché ou autre sont des espaces masculins, le bain traditionnel s'impose au lecteur comme un espace féminin. Par conséquent, l'identité sexuée n'est pas seulement attribuée aux personnes mais bel et bien aussi aux différents lieux de la ville. Et alors que certains auteurs se demandent si la femme va se retrouver entièrement cloîtrée chez elle si son mari peut construire un hammam privé dans la maison familiale, un obstacle encore plus large se forme à l'horizon : comment sortir de ce cycle interminable du besoin de définir et de qualifier chaque être et chaque objet selon une norme précise (Sebbar 24-6, Bouguarche 223-4) ? Bien que Michel de Certeau analyse les êtres soumis dans une société comme des résistants silencieux, il n'en reste pas moins clair que la division sexuelle en Algérie et au Maroc est toujours importante. Et le

hammam est en fait un exemple parmi d'autre de la nécessité qu'éprouvent les hommes de définir mais aussi de diviser tout ce qui les entoure. C'est par cette classification obligatoire que les genres sont imposés aux enfants, que les normes sont créées et transmises mais aussi que la société s'organise. Alors, dans le Maroc et l'Algérie sexuellement ségrégationnistes, comment modifier les règles pour pouvoir s'échapper de cet ordre binaire dominé par le masculin ? Est-ce que le hammam féminin, cet espace ambigu et ambivalent va finalement jouer ce rôle de point de résistance, dans le but d'aider à la transformation de la société et la suppression de la division encore très marquée entre les sexes dans ces deux pays que sont l'Algérie et le Maroc comme l'implique de Certeau dans le premier volet de *L'Invention du quotidien* ? Est-ce que la stratégie de la femme, être encore opprimée dans ces sociétés patriarcales, implique une révolution lente – qui peut donc se passer tranquillement au sein du hammam – ou bien une révolution surprise qui va se révéler aux yeux des hommes alors qu'ils s'y attendent le moins ? La question reste en suspens et ce sera par une révolution du statut de la femme que la notion d'identité et l'attribution de cette identité pourront peut-être évoluer vers des idéaux moins fixes.

BIBLIOGRAPHIE

Références principales

Assima, Fériel. *Rhoulem*. Paris : Arléa, 1996.

Belamri, Rabah. *Le soleil sous le tamis*. Paris : Publisud, 1982.

Ben Jelloun, Tahar. *L'enfant de sable*. Paris : Editions du Seuil, 1995.

Djebar, Assia. *Femmes d'Alger dans leur appartement*. Paris : Le Livre de Poche, 2002.

---. *Ombre sultane*. Paris : Editions Jean-Claude Lattès, 1987.

Halfaouine : L'enfant des terrasses. Dir. Ferid Boughedir. Kino International Corp, 1990.

Mernissi, Fatima. *Dreams of Trespass*. Cambridge : Perseus Books, 1994.

Mokeddem Malika. *Les hommes qui marchent*. Paris : Bernard Grasset, 1997.

Sebbar, Leïla. *Les femmes au bain*. Saint-Pourçain-Sur-Sioule : Bleu Autour, 2006.

Serhane, Abdelhak. *Messaouda*. Paris : Editions du Seuil, 1983.

Références secondaires

Abram, Jan, and Harry Karnac. *The Language of Winnicott : a Dictionary and Guide to Understanding His Work*. Northvale, N.J., Jason Aronson Inc., 1997.

Aksit, Elif Ekin. « The Women's Quarters in the Historical Hammam. » *Gender, Place and Culture*. 18.2 (2011) : 277-293.

La Bataille d'Alger. Dir. Gilles Pontecorvo. Studio Canal, 2004.

Beauvoir, Simone de. *Le deuxième sexe, volume I*. Paris : Gallimard, 1949.

---. *Le deuxième sexe, volume II*. Paris : Gallimard, 1949.

Benkheira, Mohammed Hocine. « Hammam, nudité et ordre moral dans l'islam médiéval I. » *Revue de l'histoire des religions*. 224.3 (2007) : 319-371.

- Bouguarche, Ahmed. « Le hammam ; sexualité, purification et régénérescence dans l'œuvre d'Assia Djébar. » *L'eau, source d'une écriture dans les littératures féminines francophones*. New York : Peter Lang, 1995.
- Butler, Judith. *Gender Trouble*. New York : Routledge Classics, 2006.
- Carlier, Omar. « Les enjeux sociaux du corps. Le hammam maghrébin (XIX^e-XX^e siècle), lieu pérenne, menacé ou recréé. » *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. 55.6 (2000) : 1303-1333.
- Certeau, Michel de. *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire* (1990). Paris : Gallimard, 2010.
- La chanson de Roland*. Trad. Ian Short. Paris : Le Livre de Poche, 1990.
- Djébar, Assia. *L'amour, la fantasia*. Paris : Le Livre de Poche, 2001.
- . *Les enfants du nouveau monde*. Paris : René Julliard, 1962.
- . *Vaste est la prison*. Paris : Le Livre de Poche, 1995.
- Foucault, Michel. « The incitement to discourse » *The History of Sexuality, Volume 1, An Introduction. The Norton Anthology of Theory and Criticism*, ed. Ed. Vincent B. Leitch. New York : Norton and Company, 2010.
- . *Surveiller et punir : naissance de la prison*. Paris : Gallimard, 1993.
- Gérôme, Jean-Léon. *Grande piscine de Brousse*. 1885. Collection privée.
- . *Un bain maure*. 1870. Museum of Fine Arts, Boston.
- Graiouid, Said. « Communication and the Social Production of Space : The *Hammam*, the Public Sphere and Moroccan Women. » *The Journal of North African Studies*, 9.1 (2004) : 104-130.
- Haut Commissariat au Plan Marocain*. Web. 16 novembre 2011. <www.hcp.ma>

- Ingres, Jean-Auguste Dominique. *Le bain turc*. 1862. Le Louvre, Paris.
- Irigaray, Luce. *Ce sexe qui n'en est pas un*. Paris : Les Editions de Minuit, 1977.
- Krim, Fadela. *Les hammamates : Histoire brève du hammam*. Hydra : Editions Dahlab, 2007.
- Lacan, Jacques. *Ecrits I*. Paris : Editions du Seuil, 1966.
- Marouane, Leïla. *La fille de la Casbah*. Paris : Julliard, 1996.
- Mernissi, Fatima. *Beyond the Veil : Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*.
Bloomington : Indiana University Press, 1987.
- Mokeddem, Malika. *Des rêves et des assassins*. Paris : Bernard Grasset, 1995.
- . *L'interdite*. Paris : Bernard Grasset, 1993.
- Office National des Statistiques Algérien. Web. 16 novembre 2011. <www.ons.dz>
- « Omeyyade. » Encyclopédie Larousse. Web. 12 février 2012.
<<http://www.larousse.fr/encyclopedie>>
- The Perfumed Garden*. Dir. Yamina Benguigui. First Run / Icarus Films, 2000.
- Ramond Jurney, Florence. « Le Hammam dans *L'enfant de sable* de Tahar Ben Jelloun et *Halfaouine : l'enfant des terrasses* de Ferid Boughedir. » *The French Review*, 77.6 (2004) : 1128-1139.
- Saïd, Edward W. *Orientalism*. Londres : Penguin Books, 2003.
- Simon, Anne. « Foucault au hammam : le panoptisme chez les romancières algériennes contemporaines. » *Contemporary French and Francophone Studies*, 11.3 (2007) : 417-426.

Staats, Valérie. « Ritual, Strategy, or Convention : Social Meaning in the Traditional Women's Baths in Morocco » *Frontiers: A Journal of Women Studies*, 14.3 (1994) : 1-18.

Thornton, Lynne. *Women as Portrayed in Orientalist Painting*. Paris : ACR Editions Internationales, 1985.

Le voyage de Charlemagne à Constantinople et Jérusalem. Trad. Madeleine Tyssens. Gand : Ktemata, 1978.