

Les enjeux sociaux du corps. Le hammam maghrébin (XIXe-XXe siècle), lieu pérenne, menacé ou recréé

In: Annales. Histoire, Sciences Sociales. 55e année, N. 6, 2000. pp. 1303-1333.

Citer ce document / Cite this document :

Carlier Omar. Les enjeux sociaux du corps. Le hammam maghrébin (XIXe-XXe siècle), lieu pérenne, menacé ou recréé. In: Annales. Histoire, Sciences Sociales. 55e année, N. 6, 2000. pp. 1303-1333.

doi : 10.3406/ahess.2000.279917

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ahess_0395-2649_2000_num_55_6_279917

Abstract

The social issue of the body. The North African hammam (19th-20th century). A perennially, threatened, and yet recreated custom.

Inherited from the Romans, but reinvented in Damas and Istanbul by the Muslim elites, the hammam reshapes in Maghreb a mode of conduct hardly altered by colonization until the first quarter of the 20th century. This essential place for relaxation, creating both equality and distinction, classifying genders and separating them, combining the neat and the pure, accompanies the rhythm of the days and the stages of life, ensures matrimonial exchange and city talk, and in this way being able to adjust in an inventive manner to the challenge of modernity. From the 1930s to the 1970s, the hammam extends to the rural world, strengthens the rise of the middle class, widens its range of services, appropriates objects of fashion, resists the European model of bathing and the puritan fundamentalist reaction in Islam. It recedes in Tunis, being kept alive only in the artist's imagination, but it stays in Algeria and Morocco, more alive than ever. Abandoned by men, who prefer the shower, it is recreated by and for women as a personal practice distinct from tradition, thus affirming a new feminine autonomy in the care of the body and the self.

Résumé

Les enjeux sociaux du corps. Le hammam maghrébin (XIXe-XXe siècle). Lieu pérenne, menacé ou ou recréé (O. Carlier).

Hérité in situ des Romains, mais réinventé à Damas et Istanbul par les élites musulmanes, le hammam redessine au Maghreb un modèle de conduite à peine entamé par la colonisation jusque dans le premier quart du XXe siècle. Égalitaire et pourtant distinctif, ordonnant et séparant les sexes, combinant le propre et le pur, ce lieu de détente essentiel à la vie au quartier, qui accompagne le rythme des jours et les âges de la vie, assure l'échange matrimonial et le conciliabule citoyen, s'ajuste de manière inventive au défi de la modernité. Des années 1930 aux années 1970, le hammam gagne le monde rural, conforte l'essor des couches moyennes, redéploie ses prestations de service, s'approprie les objets de la mode, résiste au modèle balnéaire européen puis à la réaction puritaine islamiste. S'il dépérit à Tunis, sauf dans l'imaginaire des artistes, il reste plus vivace que jamais en Algérie et au Maroc. Abandonné par les hommes au profit de la douche, il est recréé par les femmes et pour elles, comme lieu d'une pratique personnelle dissociée de la tradition, affirmant une nouvelle autonomie féminine dans le soin du corps et le souci de soi.

LES ENJEUX SOCIAUX DU CORPS

Le hammam maghrébin (XIX^e-XX^e siècle), lieu pérenne, menacé ou recréé

Omar CARLIER

Le hammam est communément tenu par les Maghrébins comme une spécificité de leur culture et une invention de la civilisation musulmane¹. L'erreur est en partie fondée, car c'est de réinvention qu'il s'agit.

Étranger au monde et à l'*ethos* de l'islam primitif, qui s'en méfie² à l'instar des premiers chrétiens, moins en vertu de l'interdit signifié depuis Ève à la nudité du corps qu'en raison du soupçon qui pèse sur ce lieu de perdition et de débauche, le bain public s'impose, dès la fin du VII^e siècle, au centre de l'empire musulman comme une manifestation éclatante de son art de vivre. Repris aux Byzantins par les califes omeyyades qui l'associent bientôt aux splendeurs de la vie damascène, diffusé à Bagdad par leurs rivaux et successeurs abbassides, il est recréé dans son bâti, son rituel, ses valeurs³, jusqu'à apparaître, tant il réussit à combiner éthique et esthétique, comme un marqueur de l'excellence citadine et un paradigme de l'universalisme musulman. Le bain est devenu hammam. Nul, mieux que les Ottomans, n'en ont illustré le rôle central, essentiel voire existentiel, puisque c'est à Brousse, puis à Istanbul, avec le grand Sinan, architecte de Soliman, que le dispositif balnéaire est parvenu à son apogée. Au moment où l'étuve disparaît en Occident, à l'instigation d'une Église puritaine, et sous l'effet

1. Il n'est jusqu'à des étudiants avancés, voire bien des collègues universitaires, même en sciences sociales, pour oublier ou méconnaître l'antériorité des thermes romains. Certains d'entre eux, il est vrai, se reprennent et corrigent leur erreur, mais la réponse spontanée est un bon indice de la puissance du mythe.

2. Jeannine SOURDEL-THOMINE, article « Hammam », *Encyclopédie de l'Islam*, 1954, pp. 142-147.

3. Un peu comme *Les Contes des mille et une nuits*, dans l'ordre de la littérature, sont reformulés à partir d'un modèle indien.

HOMMES ET FEMMES

d'une peur toujours plus irrationnelle de l'eau⁴, le bain public s'impose en Orient comme un complexe monumental. Dans le Versailles de Louis XIV, le Roi-Soleil a horreur de l'eau, sauf à contempler son image dans le miroir de ses bassins. Dans le palais de Top Kape, au contraire, le bain de vapeur est partie intégrante de l'univers politique, religieux et culturel de la Corne d'or, témoin durable de la supériorité du Grand Seigneur. Le hammam est désormais, en Occident, l'une des images de l'Orient. Le bain des Romains est devenu bain des Turcs. Mais qu'en est-il du bain maure ?

À l'extrême opposé de la Méditerranée musulmane, le modèle balnéaire importé qu'il fut s'est imposé une seconde fois, tant a paru oublié, sinon effacé, le passé romain, malgré la continuité de pratiques thermales antiques, jamais complètement abandonnées dans le monde rural. Favorisé en péninsule Ibérique par l'arrivée sur son sol d'un prince omeyyade, le hammam a contribué à illustrer la splendeur andalouse. Sur l'autre rive, il s'est intégré à l'architecture mérinide, qui lui a donné sa forme maghrébine. Nourri enfin de l'arrivée des morisques expulsés d'Espagne en 1609, il a trouvé en ville un équilibre durable que n'ont pas altéré les trois siècles ultérieurs de domination ottomane. Le hammam s'est ainsi ajusté aux cadres géographiques, historiques et anthropologiques de la société locale, ainsi qu'aux normes puritaines de l'islam malékite. Le bain turc n'a donc pas effacé le bain maure. Il en est résulté des modalités propres de construction, d'usage et de représentation du lieu, au regard du paradigme oriental, dans le prolongement d'une culture multiforme et millénaire de l'eau, dans un étagement différencié de pratiques rurales et citadines traversant douze siècles, et parcourant 2 500 km de littoral ou 1 000 km de hauts plateaux. Le destin du lieu aurait pu s'arrêter là quand il a fallu réinventer une fois encore, face au défi de la modernité induite successivement par le choc colonial et la prise de conscience nationale des sociétés maghrébines.

Paradigme musulman et différence maghrébine

Le hammam est présent dans tout l'Islam méditerranéen. Si sa structure et ses fonctions sont en gros communes, il s'en faut de beaucoup que les formes et le devenir du lieu soient en tout point similaires aux deux extrémités des rives de la Méditerranée. Aussi ancien que la refonte musulmane de la cité byzantine, il évolue partout à un rythme propre sur un très large continuum rural et urbain de relations au corps et à l'eau. À la puissance du modèle musulman de l'étuve et à la rigidité de la conduite qu'il impose, s'oppose donc l'irréductible diversité des pratiques que chaque société et chaque groupe développent ou inventent pour leur compte en ce lieu.

4. Georges VIGARELLO, *Le propre et le sale. L'hygiène du corps depuis le Moyen Âge*, Paris, Le Seuil, 1985.

Paradis et paradigme

Lieu du corps mortel, fragile et périssable, le hammam est unanimement recommandé pour ses vertus hygiéniques, relaxantes et thérapeutiques. On le tient, non sans de bonnes raisons, comme le meilleur des remèdes, à la fois préventif et curatif, bien préférable à la saignée du barbier et parfaitement complémentaire d'une vieille et savante médecine de guérison par les plantes. C'est le « médecin muet », dit un conte tunisien⁵. Lieu du corps sain et propre, il élimine la sueur de l'effort et la poussière de la rue⁶. Avec l'étuve, on efface les humeurs du corps humain et les pollutions de l'activité citadine. Les hommes se libèrent des séquelles du travail, les femmes du cycle menstruel ou du retour des couches, les mères lavent et décrassent leurs enfants. Chacun remet son corps à neuf, et se refait une peau. Mais l'intérieur du bain n'est pas exempt de surprises et peut attirer sur lui la satire : « Nous sommes entrés au hammam blancs comme les fils de Sem et en sommes revenus noirs comme les fils de Cham », disait Abu Gafr Ibn Sa'id⁷.

Lieu du corps dépensé, du corps fatigué, le bain de vapeur procure le repos, le bien-être, et convient encore mieux de ce fait à l'esprit tendu ou stressé. Il impose, en effet, la relaxation et le soupir. Le masseur y tire les muscles et rompt les os, pour mieux reconstruire l'individu. La chaleur de l'étuve fait le reste. Elle s'impose au corps, le transforme, le soulage. Elle conduit jusqu'à l'éclipse du temps et à l'oubli de soi. En domptant la chair, le bain apaise l'âme et libère l'esprit. La douce griserie du corps qui « lévite » conduit le croyant à l'abandon de soi au Seigneur : « starfillah » (pardon, mon Dieu), ne cesse de murmurer le baigneur à la sortie de l'étuve.

Lieu du corps propre, le hammam est aussi celui du corps pur, mis à nu pour être nettoyé et en ordre pour être purifié. En ville, au moins, les deux plans sont étroitement liés — mais restent distincts —, car les hommes se rendent spécialement au bain la veille de la prière du vendredi, jour de Dieu par excellence⁸. Car si le corps est à la fois réparé par l'étuve et préparé pour le rite, il n'est pas encore prêt pour celui-ci. Un *hadith* fait de la propreté un article de foi, non du bain une obligation liturgique. Ce dernier n'est en rien indispensable à l'ablution. L'eau elle-même peut être remplacée. Vient-elle à manquer ? Le sable, la pierre suffisent à purifier le corps et, partant, à valider la prière. C'est le geste qui compte, ou plus

5. Professeurs du collège Louis Millet de Tunis, « Les hammams de Tunis », *Bulletin économique et social de Tunisie*, 36, 1950, pp. 63-70 ; *ibid.*, 37, 1950, pp. 65-73.

6. Son nom le dit assez. Il s'agit bien de se baigner, pas seulement de se laver. Mais la racine du nom renvoie surtout à l'action de chauffer, et donc à celle de se laver à l'eau chaude.

7. Cité par Ariella ROTHBERG, Rôle et fonction du hammam en milieu urbain et rural marocain. L'exemple des Oules M'ta, Thèse de 3^e cycle, EHESS, Paris, 1987.

8. Sous cette réserve, le musulman maghrébin peut donc associer en un seul lieu, profane mais ouvrant vers le sacré, ce que le judaïsme maghrébin dissocie volontiers, par l'usage spécifié du hammam pour le plaisir profane, et du *miqveh* pour le devoir rituel. Sur le transfert, ou le passage, à Paris, dans les années soixante, du bain rituel chez les juifs maghrébins, lire la belle étude de Patricia HIDIROGLOU, « Du hammam maghrébin au Miqveh parisien », *Journal of Mediterranean Studies*, 4, 1996, pp. 241-262.

HOMMES ET FEMMES

exactement l'ordre des gestes, autant que l'état du corps. Une sécrétion, un gaz, viennent-ils rompre l'équilibre réglé par le *chra'a*, entre l'intérieur et l'extérieur de soi, et c'est l'ablution qu'il faut renouveler, la prière qu'il faut recommencer. Le rite renvoie à la souillure, bien plus qu'à la saleté⁹.

Lieu du corps sexué, le hammam organise, symbolise et synthétise le mode de relation et de séparation entre les hommes et les femmes. Aucun autre espace n'institue aussi fortement que lui le mélange des genres que représente la mixité des sexes. Mais aucun autre n'en règle aussi précisément le partage. Il inclut et exclut, selon un principe de stricte alternance qui établit entre eux la parité, mais non l'égalité. Aux hommes le matin, après la prière (*fajr*), ou le soir, après le travail ; aux femmes, l'après-midi, avec les enfants, après le repas du *ftar*. Lieu sexuel, le hammam est intégré à ce titre au langage et au transport amoureux. Il éduque les sens, éveille et exprime le désir, invite au plaisir, prépare et répare la rencontre des corps. Instance de séduction, il prolonge le jeu du caché et du dévoilé, l'art de montrer et de suggérer. Lieu érotique, il est du même coup celui du corps fantasmé. Aladin s'y fait prendre au piège, dans un des récits de Shérazade. On le voit, l'image captivante du hammam n'est pas simplement une construction du discours exotique occidental mais un paradigme de l'imaginaire oriental.

Toutes les raisons sont bonnes pour aller au hammam. Certaines sont partagées par tous ses adeptes, mais les usages prédominants diffèrent. Provisoirement coupés du monde et détachés du temps, les hommes y viennent pour réparer le corps et préparer le rite, les femmes pour échanger de la parole et des nouvelles, et écouter leur être respirer leur peau.

C'est que, pour être le lieu privilégié du corps biologique, soumis aux lois de la nature, le hammam est aussi le lieu par excellence du corps social, gouverné par la culture, elle-même accordée aux lois de Dieu. Égalisant les rapports entre les hommes, accompagnant la sortie de l'enfance et normalisant la relation entre les sexes, le hammam discipline l'expression des affects, corrige ou compense les stigmates de la domination, canalise les marques de la distinction et prévient les risques de désordre. L'étuve contribue donc à renforcer le lien social.

Espace commutatif, il précède et prolonge la mosquée et le gynécée, assure la transition entre la religiosité et la sexualité, accorde le corps et l'esprit, surmonte le hiatus entre le profane et le sacré. Espace communicatif, il soutient le commerce des biens et l'échange des nouvelles. Espace transitionnel, il fait passer le corps de la lumière à l'obscurité, et l'emmène de la surface terrestre vers le monde souterrain, des forces du haut à celles du bas. Il favorise le glissement des âges et le passage des générations ; il aménage, ou compense, la coupure entre les espaces publics et privés qui institue la distinction entre les sexes. Espace transactionnel, il permet aux hommes et aux femmes, aux enfants et aux adultes, aux anciens et aux nouveaux citoyens, d'éprouver et d'ajuster le rapport à la norme.

9. Mary DOUGLAS, *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, Maspero, 1971.

En associant une gestuelle de la propreté, une pratique de la sexualité et un rituel de la pureté, le hammam instille et impose enfin son rythme propre à la cité. Il encadre de son alternance quotidienne et de sa fréquence hebdomadaire, au regard de la discipline cinq fois journalière des *rakaas* (prosternations), de la distribution des jours de marché et de la prière collective du vendredi, la temporalité inséparablement laïque et religieuse de la mosquée et du souk. Il imprime sa marque à l'espace-temps de la ville, entre la sociabilité intime du quartier et la profusion relationnelle du centre de la ville, dans la rencontre entre le marchand et le paysan, sinon entre le citadin et le bédouin.

Dans son intégration au modèle culturel de l'islam, le bain de vapeur vient en somme assurer la part de l'immanence liée à la corporéité du monde, face à la transcendance radicale que la mosquée et sa *qibla* installent avec la direction assignée à ce monde. Si le hammam permet au croyant de savourer et d'éprouver son passage sur cette terre, il lui donne à voir dans son corps la marque de la finitude. En Islam, le hammam suspend et réactualise le temps ; il est comme la clepsydre physiologique du monde.

On comprend mieux dès lors la formule de Abdelwahab Bouhdiba, à première vue excessive voire provocante, qui présentait naguère le hammam comme la plus efficace ressource mobilisée par la société autochtone pour préserver son identité sous le choc de la domination étrangère. « Si la société musulmane a pu tenir pendant de nombreux siècles, c'est peut-être grâce au hammam », écrit-il¹⁰.

Vitalité africaine, déperdition levantine

Dans tout le Maghreb, le hammam restait au XIX^e siècle, à la veille de l'intervention coloniale, un lieu très prisé de la population urbaine et un marqueur de la culture citadine. C'est encore le cas aujourd'hui, en dépit des multiples changements qui affectent sa structure, déplacent son territoire, modifient ses usages, ou à la faveur même de ces changements.

La différence est nette, de ce point de vue, entre *Maghreb* et *Machrek*. Les étudiants et enseignants algériens des années 1970 et 1980 s'étonnaient, durant leur séjour au Caire ou à Damas, de la faible activité du bain, au regard de leur expérience algéroise ou oranaise. Les hammams leur paraissaient moins nombreux, moins fréquentés, et l'importance accordée au bain très en deçà de ce qu'ils 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 féminine.

10. Abdelwahab BOUHDIBA, *La sexualité en Islam*, Paris, PUF, 1979, p. 212. Du même auteur, précisément, consulter l'article intitulé « Le hammam », publié en 1964 dans la *Revue tunisienne des sciences sociales*, 1, 1964, pp. 4-14. Dans ce texte fondateur, resté longtemps dans le paysage bibliographique comme un hapax, le sociologue tunisien érigeait pour la première fois ce modeste lieu en noble objet de recherche, et plaçait son étude sous le signe de la psychanalyse.

HOMMES ET FEMMES

Neguib Mahfouz, significativement, ne fait quasiment aucune place au hammam dans son œuvre, alors que le café, où il passe le meilleur de son temps, est un lieu essentiel de son univers romanesque. Cet indice suggère un schéma différentiel d'acculturation à la modernité dans son appropriation même : accentuation sous les Khédives (1867-1914) et par les notables d'une urbanité à l'européenne, accès plus grand des femmes à l'espace public, diffusion plus précoce et plus intense de la salle de bains et du modèle hygiénique anglais. Il conforte aussi ce que l'on peut induire de l'étude consacrée par André Raymond aux hammams du Caire à la veille de l'expédition d'Égypte. Son approche statistique exemplaire permet de prendre la mesure, au moins pour le vieux Caire, d'un déclin bien antérieur à l'Égypte de Zaghoul (1919) et *a fortiori* à la rupture nassérienne des années 1950, qui conforte les données recueillies en 1930 par Edmond Pauty, celles-là mêmes qui autorisaient déjà à conclure en ce sens¹¹.

Munificence ottomane et modestie maghrébine

Le déclin égyptien et levantin ne renvoie pas seulement à l'histoire brève et contrastée des modèles de domination coloniale, mais au moins autant à l'histoire longue d'un Islam méditerranéen différencié, où interagissent classiquement les dimensions politiques, sociales et culturelles. Il est, en quelque sorte, à la mesure de la munificence passée, et de la précocité des procédures d'acculturation à la modernité.

Les dynasties de l'Islam d'Occident ont été moins prolixes en constructions monumentales, en dépit de Cordoue, Grenade, et des multiples réussites de l'architecture maghrébine, que leurs homologues de la Méditerranée orientale, moins soucieuses de luxe et de faste dans les soins et les plaisirs du corps, malgré le raffinement des Fassi dans l'art culinaire, ou des Tunisois dans le choix des parfums et la recherche vestimentaire, malgré l'esprit et l'art de vivre si caractéristiques des splendeurs de la civilisation d'al-Andalus. Le statut plus ordinaire du hammam dans l'Islam occidental s'accorderait à une moindre puissance sociale, économique et politique, et, paradigme culturel ou modèle de conduite, serait le fruit d'un arbitrage entre ressources et style de vie, dans la relation triangulaire entre l'État, les élites et la ville où s'ajuste la « civilisation des mœurs ». Henri Terrasse le remarquait déjà voici un demi-siècle : « L'Espagne musulmane, et à sa suite le Maghreb, ont connu des thermes beaucoup plus simples par leur plan que ceux de l'Orient musulman. » Selon lui, l'enrichissement ultime du hammam à la fin de l'époque nasride a simplement corrigé « le thème

11. André RAYMOND, « Les bains publics au Caire à la fin du XVIII^e siècle », *Annales islamologiques*, VIII, 1969, p. 729. Sur les soixante et onze bains recensés pour cette période, moins de vingt étaient encore en activité en 1969. Voir Edmond PAUTY, « Les hammams du Caire », Ministère de l'Éducation nationale, *Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire*, Le Caire, 1933, t. LXIV. La modernisation « haussmanienne » de la ville, à tout le moins de la vieille ville, sous la houlette successive des Khédives et de Cromer, ne suffit pas à expliquer pareil effondrement.

classique et presque uniquement utilitaire du bain andalou »¹². Grands bâtisseurs, les Mérinides nous ont laissé des bains de qualité, avec de jolis dômes, ainsi que des plâtres et bois sculptés de bonne facture, mais sans développer ou repenser, précise Terrasse, « une tradition andalouse qui est passée sans changement au Maghreb¹³ ».

Déjà manifeste à l'époque classique, cette opposition architecturale entre Islam d'Orient et Islam d'Occident s'est paradoxalement renforcée aux époques mamelouk et ottomane, en dépit de l'entrée en scène des frères Barberousse¹⁴. C'est que, dans l'univers de la Sublime Porte, le Maghreb reste à la marge de son empire et perd progressivement en importance stratégique. Il est d'ailleurs relativement chiche en hommes et en ressources, et les représentants locaux du calife, peu nombreux et toujours plus autonomes, sont renvoyés aux limites de leur puissance physique et symbolique, ainsi qu'à la prégnance du rite malékite.

Si ce cadre explicatif est valide, la moindre visibilité historique du hammam nord-africain, corrélée à sa plus grande vitalité actuelle, serait liée inséparablement à la masse critique des sociétés en cause, au poids spécifique de l'urbain, à l'opposition séculaire entre modèle d'ostentation ottoman et modèle de modestie maghrébin¹⁵, et aux modalités propres au processus d'acculturation à la modernité.

Villes, campagnes et modernité

Parti de La Mecque et de Médine, où la pratique thermale était semblait-il inconnue, l'Islam a fait de Damas sa capitale, et le Mashrek a rapidement intégré le bain à sa civilisation des mœurs. Islamisé à son tour un demi-siècle plus tard, le Maghreb, non sans modalités propres, a réajusté durablement le lieu à un modèle d'urbanité millénaire, à peine ébranlé par la mainmise ottomane. Mais qu'en est-il, justement, de ce hammam maghrébin, quand la société qui le soutient, et qu'il contribua lui-même à conforter, se trouva brutalement soumise à une refonte de ses bases, dans le temps court d'un siècle où l'occupation coloniale prélude et prépare à la recomposition nationale ?

12. Henri TERRASSE, « Trois bains mérinides du Maroc », *Mélanges William Marçais*, Paris, Maisonneuve, 1950, pp. 319 et 320.

13. *Ibid.*, p. 319.

14. L'Afrique du Nord n'a pas de ville géante comparable à Bagdad et au Caire, même à l'apogée almohade de Marrakech, sans parler de la Séville andalouse. Elle ne construit pas de mosquée cathédrale visant à défier la chapelle Sixtine, à l'encontre de Sinan, soucieux de surpasser Sainte-Sophie, et s'en tient à l'élégance plus sobre de la Fès mérinide ou de la Tlemcen zianide, ou des capitales cherifiennes et hafside. Elle ne pousse pas aussi loin le mode de domination palatial illustré par la Citadelle des Mamelouks ou le Top Kape du Grand Seigneur, malgré les allures de cité interdite des palais saadiens.

15. Jocelyne DAKHLIA et Lucette VALENSI, communication au colloque Soliman le magnifique, Paris, Musée de l'homme, 1991.

HOMMES ET FEMMES

Cité et urbanité

Le hammam n'est pas un espace citadin parmi d'autres, il est la ville même, au même titre que la mosquée et le souk. William Marçais en a posé naguère le principe, après un examen approfondi des sources classiques, dans un article célèbre de 1928 qui fait droit à la représentation que les lettrés de l'Islam ont de la médina et, à travers elle, de l'excellence citadine comme modalité de l'identité collective¹⁶. Les anciens s'embarrassent rarement de considérations théoriques en pareil domaine, mais on conçoit que le hammam puisse servir de variable avant la lettre à des prédécesseurs d'Ibn Khaldoun ou à des lecteurs ultérieurs peu familiers de la distinction conceptuelle entre *oumran badoui* (culture rurale) et *oumran hadari* (culture citadine). La fréquentation du bain paraît naturellement liée à l'art de vivre de la médina, car elle réalise l'équation parfaite entre principe de plaisir et observance rituelle, nécessité de l'eau et prestation édilitaire, legs des hommes et don du prince. De fait, pour le chroniqueur ou le publiciste, l'homme de lettres ou de loi, qu'il soit de Grenade ou de Baghdad, la présence ou l'absence de bain est un test du caractère urbain d'une localité, le nombre et la qualité des établissements un critère de la splendeur d'une ville¹⁷. Il en est souvent résulté des fantaisies ou des excès : nombre de ces chiffres paraissent relever du trait hyperbolique. Pour les géographes et les historiens, plus soucieux d'exactitude, ces données servent surtout à qualifier et quantifier une cité, à dater sa naissance, sinon à périodiser son histoire. Le chercheur moderne ne procède pas autrement, quitte à faire preuve de plus d'exigence pour la précision et la méthode. Mais il s'interroge aussi, en deçà ou au-delà du quantitatif, sur le devenir d'un lieu que l'idéologie du progrès ou l'urbanisation à l'époque industrielle inciteraient à croire obsolète.

La ville arabe moderne, coloniale et post-coloniale, a cessé en effet de se reconnaître dans la trilogie classique du souk, de la mosquée et du bain¹⁸. Elle sacrifie aux besoins fonctionnels de la gare et de la halle, à la mécanisation de l'atelier et à la multiplication des bureaux, au gigantisme du port et du stade. Elle répond au souci haussmanien de la mobilité extra-muros et inter-quartier, élargit et rectifie la rue transformée en boulevard, casse les murailles et les portes, souscrit au prestige régalien ou à l'obsession pharaonique de la grande place, du front de mer et de la perspective. Elle crée et massifie services et édifices publics, valorise ou édifie la banque et la bourse, le grand magasin et la chambre de commerce. Elle accorde enfin la première place à de nouveaux lieux de culture, le théâtre d'abord,

16. William MARÇAIS, *L'islamisme et la vie urbaine*, Paris, Institut de France, Comptes rendus de l'Académie des belles-lettres et inscriptions arabes, 1928. Repris dans *Articles et conférences*, Paris, Maisonneuve, 1961, pp. 66-67.

17. J. SOURDEL-THOMINE, « Hammam », art. cit. ; W. MARÇAIS, *L'islamisme...*, *op. cit.*

18. S'appuyant sur les classiques, William Marçais n'a pas vu le rôle central joué par le café dans la nouvelle citadinité ottomane.

le cinéma ensuite, véritable industrie nationale en Égypte depuis les années 1930¹⁹.

Pourtant, le hammam résiste assez bien, en Afrique du Nord, aux objets, aux techniques et aux pratiques de la modernité, surtout en Algérie et au Maroc. D'abord parce qu'il a conservé et même renforcé, à l'époque coloniale, une multi-fonctionnalité très ancienne. Au XVIII^e siècle, le hammam servait couramment d'hôtel, ou plutôt de dortoir, aux marchands de passage, quand ils ne trouvaient pas de place au *fondouk*, réservé à cet usage, ainsi qu'aux travailleurs saisonniers, voire aux paysans venus en ville, qui ne pouvaient faire l'aller et retour dans la journée. Dès la fin du XIX^e siècle et, plus encore, dans le premier tiers du XX^e siècle, le *fondouk* décline. L'hôtel, précisément, sur le modèle européen, prend le dessus. Mais, pour les « classes inférieures », la gargote, le café et surtout le bain font plus que jamais l'affaire. Le hammam est pour elles le seul hôtel qui vaille. Des années 1930 aux années 1950, que ce soit à Tlemcen ou Constantine, le hammam-dortoir et l'hôtel progressent à mesure que le *fondouk* régresse²⁰. À Alger, il a disparu depuis longtemps.

D'autres innovations menacent également le hammam. Dès avant la Seconde Guerre mondiale, la salle de bain gagne du terrain, déjà banalisée chez les élites, sinon dans les couches moyennes. Et puis, partout au Maghreb, même là où cette nouvelle pièce fait défaut, la progression de l'eau courante dévalorise le rôle de la fontaine et l'importance hygiénique de l'étuve. Le changement est encore plus net en Algérie, car, à l'Indépendance, la population hérita, dans les maisons et immeubles qu'elle occupait, d'installations moins systématiquement détournées de leur usage qu'on ne l'a dit. Enfin, depuis un demi-siècle, la douche a pris chez les hommes une place croissante, à la faveur de la conscription et avec la généralisation du sport. En conséquence, les douches publiques, plus rapides et moins chères, commencèrent à drainer en ville une clientèle musulmane masculine²¹.

Toutefois, la plupart des ruraux et une bonne partie des nouveaux urbains sont encore réfractaires à un modèle hygiénique souvent étranger aux vieilles générations citadines elles-mêmes. De plus, la vétusté du système d'adduction d'eau, le gaspillage individuel et la surconsommation industrielle, qui conduisent à tirer sur les réserves de barrages toujours plus envasés et même à menacer la nappe phréatique, appellent une gestion urbaine de

19. Omar CARLIER, « L'espace et le temps dans la recomposition du lien social », in *Urbanité arabe, hommage à Bernard Lepetit*, Paris, Sindbad, 1998, pp. 149-224. Le café résiste mieux ; il s'accorde davantage aux activités et au « temps » de la ville et de la vie moderne ; cf. Omar CARLIER, « Le café maure. Sociabilité masculine et effervescence citoyenne (Algérie XVII^e-XX^e siècles) », *Annales ESC*, 45-4, 1990, pp. 975-1004.

20. Indices concordants retrouvés et rassemblés ici, mais simplement glanés durant la décennie 1976-1986, à la faveur d'enquêtes de terrains entreprises pour les besoins d'une thèse portant sur la socialisation politique en Algérie dans l'entre-deux-guerres. L'histoire des usages hôteliers de ces lieux reste à faire.

21. Entretiens avec Omar Lardjane et Lakhdar Maougal, fins connaisseurs du hammam à Alger ; observations personnelles pour Oran.

HOMMES ET FEMMES

l'eau par distribution alternée entrecoupée de coupures systématiques qui rendent inutiles les plus belles salles de bain.

Le hammam fait donc de la résistance. En fait, il tire moins sa force des faiblesses structurelles de l'urbanisme moderne que de son efficacité propre. Il s'accommode de la concurrence, avec la formule du « hammam mixte », fréquente au Maroc, où un même établissement peut proposer bain et douche²². Surtout, le hammam continue de répondre à une demande sociale et à un besoin culturel spécifique, pour les hommes, et plus encore pour les femmes. Dans une culture où le religieux demeure une valeur centrale, et où le rite compte au moins autant que le dogme, la relation assurée par le bain entre le propre et le pur reste incontournable. Dans une société où la stricte séparation et l'inégalité entre les sexes continue de gouverner la distinction entre espace public et espace privé, le hammam reste pour les femmes un lieu de sociabilité irremplaçable.

Prestations de service et vie de quartier

Quoi qu'il en soit de l'imaginaire répressif des puritains de l'islam, de l'obsession masculine du contrôle des femmes ou des rêveries exotiques et érotiques inspirant l'imaginaire orientaliste des Occidentaux, le hammam est moins un lieu magique qu'un lieu prosaïque. À sa vertu intrinsèque de régulateur du corps, des rapports entre les sexes et d'équilibre entre profane et sacré, il ajoute, en sus de l'hôtellerie, une gamme de services contribuant à renforcer, si besoin était, la commodité du lieu et sa capacité de lien. Si cette contribution additionnelle semble avoir décliné à Tunis ou Alger dès les années 1930, elle était encore bien vivace au Maroc et paraît même se continuer jusqu'à aujourd'hui.

À lire l'Anonyme de Fès (début du xx^e siècle)²³, on mesure en effet à quel point la sociabilité interne de l'étuve est relayée par l'utilité externe de la chaufferie, induisant par là même un nouveau registre de l'échange social où se recourent l'entraide technique et le souci de la cuisine. Le foyer est là pour maintenir au premier chef la salle chaude à bonne température, mais il sert aussi à assurer l'étanchéité des maisons, grâce aux cendres utilisées pour colmater murs et terrasses, et qui sont laissées à la portée de tous. Tout le monde y trouve son compte, à l'intérieur du cercle vertueux du voisinage. L'habitant y gagne un matériau, le bain recycle ses cendres, et le quartier se débarrasse de ses déchets.

Un autre service vient encore renforcer la fonctionnalité du lieu, au prix cette fois d'une somme modique. Les gens utilisent le bain comme un four et viennent y faire cuire leur viande à l'étouffée pour une peseta et demie, si la cuisson est d'importance, ou une *guerche* (une demi-peseta) si le *tajin* est plus modeste. Untel recommande au patron de placer la *tanjia* de bœuf « à l'endroit où le feu est le plus fort », tel autre lui demande de « ménager »

22. Entretiens avec Sassia Benaddada Keddouri, historienne à l'université de Fès, printemps 1997.

23. Georges COLIN, *Chrestomathie marocaine*, Paris, Maisonneuve, 1939.

la *tanjia* de mouton qui sera enterrée « sous un feu très doux »²⁴. De tels usages étaient encore très présents, dans les quartiers populaires des grandes villes marocaines, plus de dix ans après l'Indépendance. En Algérie en revanche, à la même époque, ces coutumes avaient disparu depuis longtemps. Et si les gens du quartier envoient aujourd'hui encore les enfants porter des plats au four, avant tout pour le pain fait à la maison et les gâteaux des fêtes, plus rarement pour un méchoui, ce four est celui du boulanger.

Agence matrimoniale, lieu de parole, mémoire du proche

Un autre aspect de la vie de quartier, plus classique sinon mieux connu, est lui aussi remis en cause par les défis de la modernité : celui qui associe la proximité citadine et l'alliance matrimoniale, la société du proche et la sociabilité féminine.

C'est au bain, traditionnellement, que le mariage se prépare, c'est là qu'il s'accomplit en tant que rite de passage²⁵. 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. Sans le savoir, les jeunes filles sont examinées au plus près, contrôlées dans leur corps, observées dans leurs gestes, testées dans leur conduite²⁶. On s'informe auprès de la patronne, de la masseuse, des voisines, des autres qualités ou défauts de l'élue potentielle, du statut et du bon renom de sa famille. Le hammam est donc une sorte d'agence matrimoniale, mais aussi un lieu à la fois cérémoniel et festif, sans lequel mariage et naissance ne peuvent être pleinement socialisés. Avec ses proches, dans la connivence de la parenté et la solidarité du voisinage, la fiancée y est parée et préparée, l'accouchée félicitée et réconfortée. S'il entre aussi pour les hommes dans le rituel du mariage, le bain est encore plus essentiel pour les femmes, car il associe pureté, fertilité et festivité, en intensifiant le bonheur de la féminité.

C'est au bain, tout aussi traditionnellement, que les nouvelles circulent le plus et le mieux entre femmes. À Fès, à Tunis, à Alger, bien plus que pour les hommes, le hammam est par excellence un lieu de la parole. Comme le cimetière ou le tombeau du saint, il est l'occasion d'une sortie ; comme la terrasse, il permet la conversation. Mais plus intensément et bien plus souvent que ces autres lieux de sociabilité féminine, le bain donne aux femmes la possibilité de vivre entre elles, au dehors, la socialité du proche et la relation de quartier. Dans cette société du face à face, il renforce l'inter-connaissance, favorise la transparence, mais aussi la transmission du savoir que le groupe a de lui-même. Le hammam a partie liée avec les

24. *Ibid.*

25. Hayat ZIRARI, *Quête et enjeu de la maternité au Maroc : étude ethno-culinaire*, Thèse, Paris, EHESS, 1993.

26. On ne se gêne guère pour toucher les cheveux, examiner les dents, palper les membres, et supputer les promesses de fécondité, comme aiment à le rappeler nombre de mes interlocutrices, à propos de pratiques, ou de précautions qui selon elles sont loin d'avoir complètement disparu.

HOMMES ET FEMMES

histoires familiales comme avec celles du quartier. Il est un vecteur décisif de son identité même. Les plus anciennes — employées et habituées — savent tout sur toutes, et, d'une certaine manière, sur tous. En un autre sens, le hammam est donc le café des femmes, leur gazette, car il est comme lui l'occasion de commentaires, y compris sur les nouvelles du monde. Toutefois, parce que la parole y reste dominée par la vie domestique, il semble réussir le tour de force de porter l'intimité dans l'espace public, en élargissant le cercle de la parenté à celui de la vicinalité. En fait, la promiscuité même fait obstacle à l'émergence de l'intime, et la rencontre du bain, hors du cadre domestique, construit davantage une sorte de collectif privé féminin plutôt qu'un espace public dont la nature même reste du ressort masculin.

Pour l'essentiel, ce schéma gardait sa pleine valeur au milieu des années 1930. Avec la Seconde Guerre mondiale et la décolonisation, l'exode rural, la mobilité sociale, la restructuration urbaine ont pesé davantage sur la cohésion alvéolaire du *derb* (groupe de maisons en impasse), et l'unité à la fois sociologique et culturelle du quartier. À Alger, à Oran, la relation du bain à l'histoire et à l'identité du groupe local s'est trouvée à la fois affectée et réactivée, entre la Casbah et Belcourt, ou entre Lamur et Mdina Jdida. Si le bidonville a préservé davantage la solidarité gentilice, précisément, il lui manquait le bain. Le hamman venait-il néanmoins sur l'ancien terrain vague, comme à Sanchidrian (Oran), vers 1950, c'est que le parpaing avait déjà remplacé la tôle ondulée. L'étuve contribuait encore à refaire le lien du quartier, beaucoup moins à décliner son histoire et véhiculer sa mémoire. Surtout, le bain conservait sa fonction matrimoniale, et continuait d'accompagner tous les passages de la vie (naissance, circoncision, mariage...). Mais son aptitude à nourrir la parole féminine et la rumeur domestique prenait une dimension nouvelle, en s'ouvrant toujours davantage aux nouvelles du monde et aux luttes politiques. Les hommes, eux, s'en servaient déjà comme local pour les réunions du parti. Après l'Indépendance, les nouveaux brassages de la population, la vie en immeubles et en cités, ont encore diminué la capacité matrimoniale du lieu. En fait, c'est surtout la scolarisation massive des filles, dans les années 1970 et 1980, qui a substitué l'inter-connaissance du collège et du lycée à l'entremetteuse du bain. La « bourse des valeurs matrimoniales » a donc changé de lieu et de vecteur. En revanche, la parole du bain s'intéresse encore plus aujourd'hui aux questions, aux débats et aux angoisses du jour, malgré l'arrivée du téléphone, la concurrence de la radio et de la télévision, et la présence toujours plus grande des mères de famille au-dehors, que ce soit au marché ou à la sortie des petites classes²⁷. La parole vive du bain s'est en quelque sorte resocialisée.

27. Ce canevas d'évolution, esquissé ici à partir d'un modeste corpus d'entretiens portant sur trois générations, devra évidemment être soumis au contrôle d'une véritable enquête d'histoire sociale.

Du petit métier à la petite entreprise

À première vue, on est *hammadji* comme on est *qahwadji* maître d'un lieu bien établi, membre d'une corporation ancienne, qui a ses traditions et son saint patron, et responsable d'une activité spécialisée, contrôlée, reconnue, installée depuis des siècles dans les cadres de l'urbanité musulmane.

Économique, dans la mesure où elle requiert un travail rémunéré, occasionne des dépenses et assure des revenus, commerciale, puisqu'elle est l'objet de transactions, de taxes et de prestations exprimées en argent et appréciées sur un marché, l'activité du hammam relève surtout d'une fonction sociale articulant de manière spécifique le profane et le religieux. Si le *nadir* (expert) renouvelle chaque année, comme c'était encore le cas à Fès en 1937, le prix de la location en la mettant aux enchères, c'est presque toujours pour le compte de fondations pieuses²⁸. Le gérant passe, la fondation reste et, avec elle, l'affectation des ressources, conformes en principe aux intentions du donateur initial. Mais il y a toujours une réaffectation donnant lieu à un prix, une procédure dont dépend tout le reste, une reprise d'activité qui redouble le statut économique du lieu, dont le fonctionnement n'est pas complètement étranger au principe de concurrence et à la « loi du marché ». Un client non satisfait pourra changer de bain.

Prestataire de services, le gérant est aussi un petit patron. À la différence du tailleur et du cordonnier, flanqué d'un ou deux apprentis, et *a fortiori* du barbier, qui travaille seul et occupe au souk un statut des plus modestes, ou encore du cafetier, qui n'emploie bien souvent qu'un serveur et se contente d'un petit local, le gérant d'un hammam contrôle un vaste espace et dirige une véritable équipe. Le plus modeste des bains est un bâtiment relativement imposant, dont le modèle standard au Maroc ne comprend pas moins de quatre salles, un établissement complexe aux services divers et multiples, un lieu d'activité fonctionnant, suivant les cas, en double ou triple service, selon les heures et selon les sexes.

Pour le service des hommes, le personnel de l'intérieur s'élève généralement à trois employés : le *guellas*, à la fois gardien et caissier ; le *kiyyas*, laveur et masseur et une troisième personne, souvent jeune, pour faire le va-et-vient entre les salles, porter les serviettes, soutenir les pas du vieillard, arranger le repos du baigneur et nettoyer le bain. On en compte trois également pour le service des femmes : la *guellassa*, pour la caisse, la *qabbat er razem*, pour garder les habits, et la *tayyaba*, qui lave et masse. Mais, le nombre des employés peut s'élever, selon les besoins. Il faut compter aussi le personnel de l'extérieur, celui de la chaufferie, qui alimente sans discontinu la cuve en eau brûlante. Dans ce cas, la maintenance suppose, selon l'Anonyme de Fès, l'emploi de « trois personnes par roulement ». Sans oublier le *ghobbar*, qui parcourt la ville et ses environs avec un mulet ou un cheval pour approvisionner le foyer en combustibles de toutes sortes. L'effectif peut donc osciller suivant les cas de neuf à quinze personnes. Même un grand négociant (*tajir*) a du mal à regrouper autant

28. G. COLIN, *Chrestomathie...*, op. cit.

HOMMES ET FEMMES

d'employés dans un seul espace, même s'il en emploie davantage quand il dirige une maison aux succursales nombreuses et lointaines. Seuls les riches tisserands parvenus au stade de l'atelier ont quelque chance de dépasser ce chiffre.

Si le maître de bain reste un employeur moyen, même dans les établissements les plus vastes, le secteur du bain a occupé une place non négligeable sur le « marché de l'emploi » dans toutes les grandes villes de l'Islam classique. Si Bagdad a vraiment compté plusieurs milliers de hammams à l'époque abbasside, alors le métier a pu employer plusieurs dizaines de milliers d'hommes (et de femmes), quand la capitale des califes rivalisait en richesse et en nombre de bains avec la Rome des Césars. Pour en rester aux dimensions plus modestes du Maghreb à la veille de l'irruption coloniale, ce secteur de l'emploi urbain concerne encore des milliers de personnes.

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. La renommée du bain lui doit beaucoup. C'est pourquoi il est mieux payé que les autres. Le Maroc, à cet égard, a mieux conservé que son voisin algérien la tradition d'un savoir empirique ancestral, un peu à l'image de cet artisanat protégé par Lyautey. À la fin des années 1960, le hammam marocain gardait encore ce rôle de conservatoire et de modèle pour les Oranais qui, toujours plus nombreux, se rendaient en touristes chez leurs voisins.

Rendant des services à la population et procurant un emploi à son personnel, le hammam constitue depuis longtemps un investissement et une source de revenus. C'était déjà le cas au Caire à la fin du XVIII^e siècle²⁹, dans une configuration socio-historique suggérant un décrochage relativement précoce entre « économie » et « religion »³⁰. Le hammam n'en a pas moins évolué sur ce point aussi au Maghreb, fût-ce avec un temps de retard plus important au Maroc que chez ses voisins algériens et tunisiens. Dès l'époque coloniale et plus encore au XX^e siècle, le hammam est un secteur qui relève de la petite entreprise, témoignage du nouvel essor des classes moyennes.

L'initiative ne vient alors plus seulement, comme dans le Caire des derniers Mamelouks, ou dans la Tunisie de Kheireddine, des secteurs aisés de la « bourgeoisie citadine », ou d'une relation séculaire, comme dans l'Algérie des deys (XVI^e-XVIII^e siècle), entre un secteur d'activité et une communauté particulière, mozabite en l'occurrence. Elle reflète, notamment en Algérie, l'effort opiniâtre de petits épargnants issus des classes sociales citadines inférieures, avec ou sans détours par la mobilité géographique

29. A. RAYMOND, « Les bains publics au Caire... », art. cit.

30. Il semble en tout cas que le pourcentage des bains dépendant des *habous* soit beaucoup moins élevé sur le Nil à cette époque qu'à Alger (cf. Talal SHUVAL, La ville d'Alger vers la fin du XVIII^e siècle : population et cadre urbain, Thèse de doctorat, Université d'Aix-Marseille, 1994).

intérieure, ou l'émigration vers la France³¹. Tel petit employé chauffagiste, sorti en 1930 de l'école publique, devint patron de bain vers 1950, et construisit bientôt le plus beau hammam du grand Alger. Sa fille, plus instruite encore, en assura alors la gestion et tint les registres d'une véritable clientèle³². La bataille d'Alger allait briser les efforts de cette entreprise familiale, mais d'autres surent s'accommoder au mieux des épreuves de la guerre ou profiter des opportunités inattendues de l'Indépendance. L'investissement dans le hammam est bien l'une des modalités du reclassement social et de l'accession à la petite et moyenne bourgeoisie. Mais les plus actifs et les plus inventifs sont incontestablement les entrepreneurs *fassi* ou *soussi*. Ce sont eux qui, à Casablanca notamment, sans doute inspirés par les nouveaux lieux du corps parisiens (*body centers*, salons de pédicure), mais soucieux de combiner pour leur clientèle tradition et innovation, rénovent le hammam depuis le début des années 1980 en y introduisant de nouveaux produits et de nouveaux services (douches, jacuzzi), jusqu'à lui adjoindre le salon de coiffure³³.

Ruralisation et rurbanisation du bain

Jamais le hammam n'a pareillement représenté l'effervescence citadine, dans les sociétés issues des Indépendances. Mais là ne s'arrête pas, au Maghreb et singulièrement au Maroc, la capacité d'adaptation du lieu. Outre la venue des ruraux en ville, celle du hammam chez les ruraux est une autre modalité pertinente de la réappropriation multiforme d'une pratique séculaire à la fois menacée, préservée et renouvelée.

Si le *signi* et le « hammam *sgheir* » étudiés par Ariella Rothberg sont des spécificités rurales marocaines sans doute très anciennes, au moins pour la première³⁴, la ruralisation du hammam, privé ou public, vaut en revanche tout autant pour l'Algérie, sinon pour tout le Maghreb. Son essor est postérieur à la Première Guerre mondiale. Dans cette variante rurale du bain, tout était simplifié, le bâti et le dispositif, la conduite et le service. Tout y était plus économe aussi, les salles, les objets, le décor comme le

31. Ainsi un marchand de légumes des bas quartiers d'Oran ouvrit un bain à Ville-Nouvelle vers 1938 (entretien avec Abdelkader Tahraoui, 1985), ou un ancien docker du port d'Alger fit de même dix ans plus tard au Clos-Salembier (entretien avec Henni Daki, 1985).

32. Entretien en 1988 avec Mme B., à Alger.

33. À Alger, Mme H., personne de caractère et femme d'entreprise, va plus loin encore, vers 1993, en ouvrant un véritable établissement polyvalent, à la fois bain maure, salle de sport et salon d'esthétique ; je remercie Doria Cherifati, psycho-sociologue à l'université d'Alger, pour ces précieuses indications (juillet 2000).

34. Le *signi* — indice intéressant, le mot est d'origine berbère — est une sorte de panier renversé recouvert de peaux destinées à conserver la vapeur produite par l'eau versée sur des pierres brûlantes, pour le bain d'une seule personne, installée dans la cour. D'autres cultures traditionnelles, tout à fait étrangères aux pays maghrébins et méditerranéens, par exemple en Sibérie, connaissent elles aussi cette technique vraisemblablement millénaire. Le hammam *sgheir*, lui aussi domestique, consiste au contraire en une pièce située dans un angle de la cour, chauffée depuis l'extérieur du mur d'enceinte, et pouvant contenir plusieurs personnes de la maison. Nous renvoyons le lecteur sur ces deux points à la belle thèse d'Ariella Rothberg.

HOMMES ET FEMMES

prix. On ignorait les nattes, les bancs, le massage. Dans son expression la plus rustique, une ou deux personnes pouvait suffire à son fonctionnement. Quant au prix, pourtant inférieur de moitié aux tarifs urbains, il était encore dissuasif pour les plus pauvres.

S'agissant du bain, le Maroc se signale encore une fois à l'attention par la précocité du processus. Le changement remonterait au début du siècle, si l'on en croit la mémoire locale³⁵. En attendant une étude plus serrée, on est tout de même tenté d'y voir un indice précieux, qui permet de remettre en cause, à tout le moins de nuancer, le topique du décalage entre voisins maghrébins et l'idée généralement reçue du « retard marocain ». L'avancée plus précoce du hammam en milieu rural marocain suggère une modification encore invisible mais tangible des rapports entre ville et campagne, peut-être dès la fin du règne de Moulay Hassan, sûrement à la veille du Protectorat (1912).

Sur le terrain du changement social, la Tunisie et l'Algérie avaient sans doute d'autres atouts à faire valoir. La première, en vertu d'une dynamique interne conduisant, il est vrai, le Sud à la dissidence, mais aussi l'élite à la réforme. Suivant un ministre éclairé, Kheireddine, elle amorce dès les années 1870 une refonte de ses écoles et un échange mimétique, non seulement avec les modèles européens, mais encore avec les créateurs de Beyrouth et du Caire, malgré le contrôle du protectorat (1881). La seconde, à l'issue d'une pression coloniale autrement plus brutale, après un demi-siècle d'opérations militaires, de dépossession foncière et de quadrillage administratif, s'approprie à ses conditions et à son rythme les nouveaux cadres de la modernité occidentale. Dans ce dernier cas, la ruralisation du hammam résulte d'une intégration croissante des *fellahs* aux centres de colonisation, mais aussi des effets cumulés de la conscription, de la guerre et de la double migration interne et externe, plus intenses en Algérie que chez ses voisins³⁶.

Il faut cependant faire la part des configurations locales ou régionales, et souligner le décalage entre effets immédiats et effets différés. On s'attendrait, par exemple, à trouver le hammam rural dans le Djurdjura, la Soumam et le Guergour algériens, là où des éléments adjuvants sont précoces et puissants (centres scolaires, nouveaux marchés, gares routières et ferroviaires). Il n'en est rien. Les Kabyles vont au café, autre nouveauté pour bien des ruraux³⁷, mais pas au hammam, perçu par beaucoup, entre les deux guerres mondiales (et même bien après), comme à la fois citadin et « arabe³⁸ », alors qu'il l'est tout autant. La raison semble bien être d'ordre

35. Selon la datation induite par A. Rothberg à partir des propos recueillis auprès de sa plus vieille informatrice, il faudrait faire remonter la création du premier hammam dans la région des Oules M'ta aux alentours de 1900.

36. O. CARLIER, « L'espace et le temps... », art. cit.

37. O. CARLIER, « Le café maure... », art. cit.

38. Mes remerciements vont à Zoubida Haddab, pour ces notations tirées d'une enquête orale en « petite Kabylie » et dans la région de Bordj Bou Arreridj.

anthropologique. Les gens de la montagne, qui connaissent et pratiquent les sources chaudes depuis des siècles, n'intègrent toujours pas le hammam à leurs usages, à moins de quitter le village et de s'adapter, bon gré mal gré, aux modèles de conduite imposés par la culture citadine. De manière significative et sur la base d'enquêtes de terrain, les femmes originaires de nombreux villages n'ont connu le hammam que dans les années 1930 ou 1940, en suivant leur mari ou leur père à la ville ou dans le bourg périphérique « arabe » ou « arabisé ». À Alger, Sétif ou Constantine dans le premier cas, à Bordj Bouarrerdj ou Bouira dans le second. Encore aujourd'hui, la pratique du bain reste médiocre à Tizi Ouzou, et signale plutôt des familles de fonctionnaires extérieures à la région. Nombreux sont les actifs ou les rentiers qui, de retour d'Alger ou de France, construisent au village leur résidence secondaire, ou leur nouvelle maison, mais bien rares sont ceux qui se décident à installer un hammam privé, fût-ce dans un bloc imposant de trois étages, pour autant que l'adduction d'eau s'y prête³⁹.

En Oranie, la situation est toute différente, par exemple dans la plaine de la Mleta, réinscrite depuis 1794 dans la mouvance de la grande ville reprise aux Espagnols. Comme dans le reste du pays, les ruraux de la région connaissaient les sources chaudes et les anciens thermes romains, mais ils importèrent aussi le bain au village, certainement dans les années 1930, probablement dès les années 1920. Mais pas dans tous les villages, loin s'en faut. Aïn el Arba, par exemple, aux pieds du Tessala, accueille le hammam bien avant la Seconde Guerre mondiale, mais pas Tafaraoui ou Tamzoura. Aïn Kihal n'en avait toujours pas en 1985. La précocité relative du hammam rural, dans le premier cas, renvoie pour une large part à son mode d'insertion dans le nouveau rapport ville-campagne, propre à la région.

Créé au XIX^e siècle dans le territoire de la tribu des Douaïrs, sur la route d'Oran à Aïn-Temouchent et à proximité d'un ancien marché rural encore très actif, le village d'Aïn el Arba était un centre de colonisation érigé en commune de plein exercice et, pour un temps, en chef-lieu de canton. Malgré le déclassement administratif ultérieur au profit d'une commune voisine, le dynamisme viticole, la densité des échanges, appelèrent l'installation au village de services associés à la ville, d'abord destinés aux Européens⁴⁰. Mais la vigne veut des bras, et les Douaïrs finirent par les fournir. Devenus ouvriers agricoles dans les fermes des colons, ils installent au village leurs familles issues des douars périphériques et sont rejoints par de nouveaux venus immigrés du Maroc. La proximité du vieux site de Hammam bou Hadjar et l'influence de la grande ville font le reste. Oran, la grande métropole de l'Ouest algérien et pôle unificateur de toute l'Oranie musulmane depuis les années 1930, n'est qu'à 65 kilomètres.

39. Observations de terrain dans le Djurdjura, la Soumam et le Guergour, dans la décennie 1980 ; entretiens à Alger avec des collègues de Tizi Ouzou en 1998 et 1999.

40. Après l'école, le café, l'épicerie, le marchand de couleurs, et autres petits commerçants artisans, viennent la gare, puis la station service et le bureau de poste, enfin le stade de fortune et un local de pharmacie, en attendant le cinéma et le médecin permanent.

HOMMES ET FEMMES

En effet, les hommes allaient en ville, de plus en plus souvent, et toujours plus nombreux, d'autant que le train, puis le car, leur devenaient accessibles : pour vendre leurs produits, pour louer leurs bras au port, quand ce n'est pas pour suivre, dès la fin des années 1930, un match de football. Ils y retrouvent des parents, déjà installés. À Oran, ils apprennent le bain et le goût du bain. Mais la venue du hammam au village intéresse plus encore les femmes qui, elles, bougent beaucoup moins. Celles qui ont suivi les hommes en ville cristallisent, lors des retours au village, une demande favorisée par la pratique antérieure des sources chaudes. Un petit notable local, issu d'une des rares familles sorties du rang, répondit à cette demande et construisit vers 1930 le premier hammam du village. Dans d'autres cas, le besoin ou le désir du bain peuvent avoir été moins intenses ou la demande être restée sans offre. Le changement économique et social n'a pas d'effet automatique et immédiat sur les pratiques culturelles et la culture du bain, mais le mouvement s'installa et s'imposa, à sa guise et à son rythme, selon les besoins et les choix des groupes locaux.

Pour les trois principaux pays du Maghreb, la date exacte, le lieu précis et les conditions concrètes d'émergence du hammam rural font encore problème. Mais il y a de bonnes raisons de penser que le processus est globalement identique et contemporain, trouvant des points d'ancrage ici et là entre le tournant du siècle et les années 1930, continuant même à se développer jusqu'à aujourd'hui. Avec tous les décalages voulus entre les temps, les lieux et les styles, l'innovation du bain relève bien de la transformation irréversible des rapports entre villes et campagnes et d'une modalité, parmi d'autres, de l'acculturation à la modernité. Avec le hammam, comme avec le café, le bureau de poste et le service de car, c'est la ville qui vient au village, même si, par sa ruralisation même, il contribue en retour à faire venir le village à la ville⁴¹.

Distinction sociale et division des sexes

Privé pour les grands et les riches, public pour les gens du commun, partagé et segmenté entre les âges et les sexes, le hammam est un lieu social complexe, où l'égalitarisme religieux est ajusté à la distinction sociale et la réclusion des femmes compensée par une sortie sous bonne garde. Mais tous ces traits, encore vivaces au milieu des années 1950 à Alger ou au milieu des années 1970 à Rabat, se sont réagencés depuis le début du siècle, jusqu'à accompagner ou conforter aujourd'hui une refonte complète des inégalités de condition et des formes de communication, des conduites d'individualisation.

41. Omar CARLIER, *Entre nation et jihad, histoire sociale des radicalismes algériens*, Paris, Presses de la Fondation de sciences politiques, 1995, notamment le chapitre consacré au nord-est constantinois, 1^{re} partie, chap. 3, pp. 91-123.

Riches et pauvres. Le nivellement par le corps

Rien n'est aussi égalitaire que le hammam, pas même la mosquée. C'est là du moins un cliché des récits de voyage, largement repris par les travaux savants et approuvé par le discours autochtone. Il est cet espace niveleur où se retrouvent et se mélangent toutes les classes sociales, et même toutes les ethnies voire toutes les religions, quand il n'est pas fait expressément obligation aux autres communautés de se laver entre soi, ce qui paraît rare⁴². Cette fois, la nudité engage le corps tout entier, à l'exception des « zones de pudeurs », que bien des femmes renoncent d'ailleurs à couvrir quand elles partagent la convivialité du bain. Riche ou pauvre, le sujet du corps est renvoyé à son corps propre. Marchand cosu ou paysan de passage, le baigneur est réduit à son individualité physique et à son humanité générique.

C'est l'inégalité ultime, biologique pour les uns, divine pour les autres. Dans tous les cas, le jugement esthétique et quasi mathématique du bain, socialisé surtout dans l'univers féminin, différencie inexorablement selon la beauté et l'âge⁴³. Rien n'est plus faux cependant que ce *topos* égalitaire. Le prince ne fréquente pas le vulgaire, sauf dans le roman de Baïbar, quand le commandeur des croyants emmène « Fleur des truands » au hammam, dans l'incognito du grand Caire mamelouk⁴⁴. Il dispose de bains pour sa personne, sa cour et son harem, et d'espaces balnéaires dans ses villégiatures⁴⁵. Il en est de même pour les Grands, notables et caïds, dont le rang est incompatible avec la promiscuité ordinaire. À l'époque classique, dans tout le Maghreb, comme au Moyen-Orient, l'élite citadine jouit de bains privés réservés à l'intimité de la maison et de ses gens⁴⁶. *Khassa* et *'amma* (élite et gens du commun) ne se mélangent pas. C'était encore vrai dans le Maroc de Lyautey ou la Tunisie de Lucien Saint, mais aussi pour les vieilles familles de Tlemcen, qui, entre les deux guerres mondiales, soucieuses de garder leur distinction, et faute de pouvoir installer des étuves à demeure, prenaient en location pour un jour ou une nuit un hammam tout entier⁴⁷. Il en allait toujours ainsi dans les années 1980, car il était fréquent

42. Sur un site d'anciens bains romains situés « au nord-est de Miliana », le Dr SHAW remarque la différence entre un grand bassin réservé aux musulmans et « un bassin moindre, dont les juifs se servent, *ne leur étant pas permis de se baigner dans le grand bain avec les mahométans* » [c'est moi qui souligne]. Voir : Dr SHAW, *Voyages de Mr Shaw MD dans plusieurs provinces de la barbarie et du Levant*, trad. de l'anglais, 1743, t. 1, p. 81. L'observation fait peut-être l'impasse ici sur la dualité du bain pour les communautés juives maghrébines. Si les femmes israélites vont au hammam sans problème, au moins à Tunis, sans doute depuis fort longtemps, l'observance religieuse implique quant à elle, depuis l'Antiquité, l'exercice du bain rituel dans un lieu spécifique, le *miqveh*. Gustave MERCIER, *La civilisation urbaine au Mzab*, Alger, 1922, en signale l'existence à Ghardaïa, en tant qu'annexe de la synagogue, sous le nom de *makoui* ; voir également P. HIDIROGLOU, « Du hammam... », art. cit.

43. Entretiens avec de vieilles dames à Tlemcen, Alger et Oran au milieu des années 1980.

44. *Le roman de Baïbars*, 2, *Fleur des truands*, Paris, Sindbad, 1986.

45. Ali BEY BADIA Y LEBLICH, *Voyages d'Ali bey el Abbassi en Afrique et en Asie*, Paris, 1814.

46. LÉON L'AFRICAIN (Hassan ibn Mohammad al Wassan al Fassi, dit Jean), *Description de l'Afrique*, Paris, Maisonneuve, 1956.

47. Entretiens avec de vieilles dames à Tlemcen, Alger et Oran au milieu des années 1980.

HOMMES ET FEMMES

que les nouveaux riches affichassent leur réussite, aux yeux des voisins et des parents, en ajoutant le bain, et même l'oratoire, au luxe démonstratif de leur demeure nouvelle⁴⁸.

La localisation des bains

Au-delà de cette première coupure sociale, la présence ou l'absence du bain constitue un bon indicateur de la différenciation spatiale et fonctionnelle des quartiers dans la ville. Car le nombre et la qualité des lieux font partie intégrante de leur identité. Les plus beaux hammams et les mieux fréquentés sont souvent les plus anciens et les plus proches du centre, ou intégrés au pôle économique et culturel dominant — comme dans le Caire de Jabarti —, en vertu d'une logique concentrique distinctive tenue pour classique⁴⁹.

Rien n'est figé pour autant. Avant l'impact du nouvel urbanisme caractéristique du XIX^e siècle, on connaît des villes comportant des quartiers sans hammam, et d'autres où chacun en était pourvu, quelle que fût la composition socio-professionnelle ou communautaire de ses habitants. Nedroma, dans l'Ouest algérien, répond à ce cas de figure. En 1930, elle gardait encore le schéma urbanistique et le profil sociologique de 1830, à peine entamée par l'édilité coloniale, avec ses quatre quartiers séculaires, inégalement dotés en équipements culturels (écoles coraniques, mosquée, etc.), et bien distincts les uns des autres au double titre de l'origine segmentaire et de la hiérarchie sociale⁵⁰. Chaque unité résidentielle comptait alors au moins un hammam. Les portes en sont toujours ouvertes en 1970, malgré les bouleversements sociaux consécutifs à l'Indépendance, avec la « ruralisation » massive de la ville, l'essor des anciens faubourgs et l'équipement de nouveaux quartiers extra-muros où le bain fait son apparition.

Mais le schéma concentrique est mis à mal bien avant les indépendances, avec le développement des villes coloniales, et bien après, avec la restructuration en cours des capitales géantes. Dans le grand Alger et ses trois millions d'habitants, ou à Casablanca qui en compte cinq millions, les nouveaux complexes balnéaires s'éloignent des vieilles médinas et participent d'un vaste redéploiement urbain multi-centré.

Hiérarchie des places et dénivelé social

Un troisième jeu de différences complexifie encore le tableau des usages du corps et des enjeux du lieu. Comme les cafés, les hammams ne se distinguent pas seulement par leur position dans la hiérarchie des quartiers, la qualité de leur environnement et de leur emplacement, ou la beauté architecturale de leurs formes ; ils diffèrent par la fonctionnalité des installations, l'excellence du service, le statut et le standing de la clientèle, et le

48. Observation personnelle, à Oran et Alger, à la fin des années 1980.

49. André RAYMOND, *Les grandes villes arabes à l'époque ottomane*, Paris, Sindbad, 1985.

50. Gilbert GRANDGUILLAUME, *Nedroma, L'évolution d'une médina*, Leyde, Brill, 1976.

niveau du prix. Les uns sont grands, confortables, bien éclairés, dotés de bassins et de loges, agrémentés de colonnes et de fontaines, riches de stuc et de marbre, pourvus en tapis et banquettes ; les autres sont petits, sombres, parfois vétustes sinon insalubres et dépourvus de tous les agréments qui font précisément la différence. Les premiers sont relativement chers, les autres plutôt bon marché.

La correspondance est donc forte entre la nature du site, la qualité de l'établissement et la fréquentation du lieu. Pour un même quartier, un même milieu et un même prix, la préférence est fonction de la performance. Elle exprime peu ou prou un rapport d'appréciation « technique » entre l'offre et la demande. Mais ce premier aspect qualitatif ne suffit pas à expliquer la fluidité d'une pratique et la complexité d'une conduite. Le choix préférentiel de tel ou tel bain est affaire de famille, fonction de vieilles habitudes, de liens de solidarité et de fidélité liés à la parenté, au voisinage, à l'affinité élective, sinon à l'adhésion confrérique. Il s'est encore accentué et différencié au temps de la colonisation et après les indépendances. À Rabat et à Fès, dans les années 1980, les habitants de la ville européenne continuent de fréquenter les bains de la médina⁵¹. À Oran, à la même époque, on peut résider près de la nouvelle préfecture et se rendre au « bain de l'horloge », dans l'ancien « village nègre⁵² ». Déjà, dans les années 1930, un traminot d'Alger résidant sur les hauteurs de Belcourt pouvait garder ses habitudes à la casbah, ou retrouver ses amis sportifs ou musiciens dans un bain du quartier de la marine. Inversement, tel commerçant du marché de la Lyre préférait le nouveau bain de Saint-Eugène au vieux hammam de l'ancienne rue des Abderrames⁵³.

Ces quelques indicateurs n'épuisent pas la complexité sociale du lieu. Si l'on rentre maintenant à l'intérieur d'un établissement ouvert à tous les familiers du quartier, l'observation laisse à penser que, notamment côté femmes, « la lutte des classes » le cède ici à la « lutte des places⁵⁴ ». On retrouve là, d'ailleurs, un motif récurrent du récit de hammam, déjà présent dans les textes des années 1930⁵⁵. Aux jours et aux heures d'affluence, dans la salle la plus chaude, les bonnes places sont âprement convoitées, disputées et défendues. Elles sont fonction du degré de chaleur par rapport au foyer, de la distance à la cuve où l'on plonge le seau, et surtout de la ligne d'écoulement des eaux, afin d'éviter au maximum le contact avec celles dont les voisines ont usé, alors qu'on a pris grand soin, justement, de nettoyer son propre espace. Les places sont signalées par des objets, en particulier la rangée des seaux ; il s'agit de marquer un territoire dont la

51. Entretien avec Sassia Benaddada Keddouri, déjà citée.

52. Note tirée d'une enquête orale à Médina Jdida (Oran) au début des années 1980 avec l'aide notamment de Abdelkader Tahraoui.

53. Entretiens avec des traminots retraités habitant le golfe (El Mouradia, Alger). Omar CARLIER, « Les traminots algériens des années 1930, un groupe social médiateur et novateur », *Le mouvement social*, 146, 1989, pp. 61-89. Témoignage de Ahmed Henni, coiffeur, rue Marengo, dans la basse casbah des années 1930.

54. A. ROTHBERG, *Rôle et fonction*, thèse citée.

55. G. COLIN, *Chrestomathie... op. cit.*

HOMMES ET FEMMES

conquête et la défense induisent un code relationnel spécifique, qu'il soit verbal ou non. Comme dans toute compétition, les fortes personnalités s'imposent, et l'horizon de la force ne s'efface jamais complètement sous le primat de la civilité⁵⁶.

Glisse-t-on pour autant du sociologique au psychologique ? Nullement, car l'espace accessible demeure socialement réglé, et la conduite du bain clairement distinctive. La meilleure place revient naturellement à la *bachagha Setti*, à *lalla Halima* ou à la *sayyida M'barka*, en vertu d'une qualité sociale reconnue, pour autant que les femmes de cette condition aient loisir de frayer en ce lieu⁵⁷. Celle-ci est de famille maraboutique ou chérifienne, celle-là a épousé un notable ou un caïd. Un endroit précis ne leur est pas nécessairement réservé, même si l'habitude peut conduire à ce type de partage. Mais il suffit que l'une d'elles entre dans le bain pour que le personnel se montre empressé et que les baigneuses s'adaptent à la situation nouvelle, de sorte que la hiérarchie se mette en place toute seule⁵⁸.

Il en va de même chez les hommes, quoique à un degré moindre. À Taroudant, dans le sud marocain des années 1950, une place était réservée dans tel bain de tel quartier à l'imam de la mosquée. Ce dernier, qui avait hérité de la maison d'un Européen, y avait pourtant aménagé une étuve⁵⁹. La possession d'un bain privé ne dispense donc pas de fréquenter le bain public, car il entre dans la présence au hammam une fonction de représentation.

Mais si la différence et la déférence peuvent aussi valoir pour les hommes, la démonstration est surtout l'affaire des femmes. Les deux sexes vont au hammam pour le bonheur du corps et la pureté du rite, les femmes plus que les hommes pour le souci de soi et l'assomption du rang. Elles n'ajoutent pas seulement à de nobles raisons la tâche plus ingrate de laver les enfants, elles vont au bain pour voir et se faire voir, bien que nombre d'entre elles, à présent, partagent moins ce souci, ou rompent carrément avec lui. Tout le parcours du bain est occasion et prétexte à distinction. En chemin, la femme est remarquée à son voile et ses escarpins, sa valise ou son baluchon, à la réserve ou la désinvolture, et depuis une génération, à la liberté même de son allure ; à son mode de déplacement et d'accompagnement, naguère avec les servantes noires, hier avec la famille, les voisines et les enfants, aujourd'hui en voiture, accompagnée par son mari, s'y rendant seule, ou entre amies. À l'intérieur encore, la différence se joue et se teste.

56. Zohra BOUCHENTOUF-SIAGH, « Le hammam, espace de parole et signe du bain », in N. KHADDA et P. SIBLOT, *Alger, une ville et ses discours*, Montpellier, Université Paul Valéry, Montpellier III, 1996, pp. 311-320.

57. Entretien avec Mme Mekki, au printemps 1992, à propos des années 1930-1950, et avec Mme T. B., l'été 1999, pour les années 1980. La *bachagha Setti ould Kadi* était la principale figure féminine de la ville d'Oran dans les années 1940 et 1950. Les deux autres personnages, fictifs, ont une discussion rhétorique dans la conversation.

58. Et que des parentes et collègues oranaises constataient encore à Oran à la même époque, à propos des épouses des nouvelles notabilités du jour.

59. Entretiens avec Hassan El Boudrari, que je remercie pour ses précieuses observations et suggestions.

Dans la première salle où l'on se déshabille et revêt, la finesse du linge de corps, des robes et du *haïk*, la beauté des bijoux, l'élégance du maquillage et du trousseau de bain, la senteur des parfums, ne peuvent passer inaperçues. Dans l'étuve même, 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 shampoing, 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 classer⁶⁰. Il n'est pas de femme qui ne puisse, au bain, être remarquée pour sa personne, à sa façon de se situer dans la trilogie des rôles (fille, mère, belle-mère) ou la distinction des rangs, mais il n'en est pas non plus qui ne puisse être rapportée à une position ou une conduite lisibles en termes de revenus et de statut. Les bains les plus modestes, quand il s'en trouve dans les quartiers les plus pauvres, n'échappent pas au dénivelé du monde social et contribuent à la vivacité du regard des « classes inférieures ».

Rurales et citadines, Algéroises et Oranaises

Retravaillant sans cesse cette distinction des lieux, des conduites et des statuts, l'accélération de l'exode rural et la ruralisation du bain, mais aussi la mobilité sociale, régionale et citadine ont sans cesse induit et reformulé un processus d'acculturation complexe qui se poursuit encore aujourd'hui.

L'école du bain

Revenant périodiquement dans la famille d'origine, les néo-citadines se distinguent et sont distinguées par leurs vêtements, leurs objets de bain, s'accommodant, au hammam du village quand il existe, de ce qui devient désormais pour elles l'extrême rusticité du lieu. Elles inversent en quelque sorte leur propre expérience. Lorsque les villageoises s'installent en ville, les dernières arrivées sont bien souvent conviées à fréquenter le bain, si elles veulent être acceptées plus facilement dans le quartier. Qu'elles se revendiquent ou non un statut social, religieux (maraboutique) ou économique distinctif (mari petit commerçant, ou petit fonctionnaire), les néophytes sont sommées de suivre les us et coutumes des *Bnet el bled* (filles de la ville), fussent-elles de bien récente citadinité. Il reste que les anciennes rurales peuvent conserver au hammam de la ville un comportement plus simple, ou moins codifié, et contribuer ainsi à la redistribution citadine d'une nouvelle hiérarchie des lieux et d'un nouveau registre des conduites.

60. Dès les années 1920 et 1930, certains des objets féminins locaux du bain commencent à être concurrencés, à Alger, par la mode des produits de Paris, qu'il s'agisse de savon ou d'huile, de foulards ou de parfums. Entretiens à Alger avec Mmes F. et M., à la fin des années 1970. La guerre et l'émigration, qui ne concernent que les hommes, exercent néanmoins un premier « effet-retour » sur le monde des femmes. La mobilité des familles et des femmes elles-mêmes donna une tout autre dimension à ce mouvement dans les années 1960, après l'Indépendance.

HOMMES ET FEMMES

Si le choc est parfois rude, le processus n'est pas univoque. Il varie selon les configurations migratoires et les cultures locales ou régionales. À Bordj Bou Arreridj, ou à Sétif, les femmes originaires de « petite Kabylie », y compris les jeunes scolarisées et diplômées, moins rares à partir des années 1945, durent porter le voile, rester à la maison et adopter la conduite locale dominante du bain⁶¹. À Alger où, depuis la guerre de 1914, les familles venues de la « grande Kabylie » étaient toujours plus nombreuses dans la casbah, les femmes du Djurdjura s'adaptèrent à un protocole corporel et vestimentaire encore plus strict et raffiné. Le problème n'était pas le même pour les nouvelles Oranaises venues des petits centres de la Mleta, la grande plaine des Douaïrs et Zmela (anciennes tribus maghzen), puisque, pour elles, le port du voile et la réclusion domestique avait déjà eu lieu, dans la migration antérieure du douar au village. En revanche, elles s'accommodèrent fort bien, pour y contribuer elles-mêmes, d'une économie corporelle moins puritaine et d'une ambiance plus décontractée, que les progrès du réformisme religieux, très nets depuis 1936 et plus encore après 1945, ne remirent pas en cause, pas plus que la relance de l'ordre moral induit par la guerre d'Indépendance. Dans les années 1970 encore, les Algéroises s'étonnaient, et parfois se scandalisaient, de voir les jeunes Oranaises se déplacer sans façon en tenue d'Ève au plus chaud de l'étuve. En fait, ces dernières donnaient plutôt le ton à bien des adaptations ultérieures ; s'il est toujours une école pour les jeunes filles, sa pédagogie reste néanmoins différenciée et varie selon les temps, les lieux et le passage des générations. Pour les rurales, comme pour les citadines, le bain n'est donc pas une pratique et une épreuve qui se déclinent à l'identique.

Hommes et femmes : religion, sexe et politique

Les « sociétés arabes », comme toutes les « sociétés sémites », adoptent un mode de séparation entre hommes et femmes qui les rapproche des cultures méditerranéennes gréco-latines, qui refoulaient le beau sexe dans le gynécée, mais elles s'en éloignent considérablement dans leur rapport au corps et à la nudité.

Dans tous les cas, la question du rapport entre homme et femme s'est posée, et ce sur tous les plans, social et politique, matériel et symbolique. Qu'en est-il de l'islam maghrébin ? S'il est vrai que religion et sexe ont partie liée, puisque le credo et le rite sont énoncés et servis exclusivement par les hommes, qu'en est-il, pour les femmes maghrébines, de leur accès — respectif et restrictif — au lieu du corps et au lieu du culte ?

La synagogue et la mosquée ne sont pas interdites aux femmes, mais restent des enceintes fondamentalement masculines, où les sexes sont soigneusement tenus à distance. Mères et épouses n'ont aucune raison de s'y rendre en dehors des heures de prière, durant lesquelles on les tolère, à condition d'être placées, à la mosquée du moins, derrière une tenture qui

61. Mes remerciements vont à Zoubida Haddab, pour ses indications relatives à Bordj Bou Arreridj et Sétif, et le passage des années 1930 aux années 1950.

sépare, ou plutôt dissimule. Les femmes gênent : elles doivent rester discrètes, et même cachées. Tout au contraire, l'église leur est ouverte, surtout en dehors des offices. Mieux, elle favorise la participation du couple au rite, dans une sorte de rappel des liens indissolubles du mariage, même si des variantes puritaines ou des traditions locales peuvent séparer travées des hommes et travées des femmes. On imagine difficilement, il est vrai, une rangée d'hommes priant à la mosquée derrière une rangée de femmes, ou même devant, bien qu'il reste l'exception du pèlerinage. Certes la prêtrise est réservée aux hommes, à l'instar du rabbinat et de l'imamat, mais le christianisme connaît les moniales, à la différence des deux autres religions révélées. Au plan de la mystique ou de l'apostolat social, les trois religions offrent nombre d'exemples féminins, mais l'investissement de ces rôles par les femmes paraît beaucoup plus fréquent et plus fort du côté chrétien. Même dans ce dernier cas, toutefois, la religion reste une affaire d'hommes. C'est que la gestion du sacré concerne la loi et l'ordre, notions masculines par excellence. Le contrôle des désordres éventuels liés à la sexualité et au désir, qui commence par l'exercice de l'autorité au sein du groupe domestique, est au centre d'une question qui ne sépare pas ordre humain et ordre divin, même quand il est admis ou requis de distinguer Dieu et César.

Les choses ont commencé à changer au Maghreb dès les années 1930, sous la pression conjuguée de la sécularisation citadine, de la socialisation scolaire et du réformisme religieux inspiré, depuis Le Caire, par le cheikh Abduh⁶². Elles changent de dimension après les indépendances, avec la scolarisation généralisée et ses effets différés, surtout dans les deux dernières décennies, et singulièrement en Algérie⁶³. La montée des courants islamistes dans les années 1970 et 1980, à l'université d'abord, puis dans une bonne partie des couches populaires citadines, leur transformation en mouvement de masse après 1988, ont profondément modifié le rapport des femmes au rite et au lieu de culte. Elle a conduit des jeunes filles en *hijab* dans les manifestations de rue, et jusque dans les stades. Elle a favorisé l'accès plus large, sinon plénier, des femmes à la mosquée, fût-ce dans le plus strict des contrôles. La récitation du texte sacré et l'observance de la loi coranique supposaient déjà, selon les conceptions de l'*Islah* (réforme), un esprit conscient, sinon savant. Or, la nouvelle génération, massivement scolarisée dans la langue du *thad* (lettre distinctive et valorisée de l'alphabet arabe), peut accéder directement au Coran, actualisant ainsi le postulat islamique d'une relation sans intermédiaire avec Dieu. Pourtant, l'espace privilégié du livre et du rite reste un lieu fondamentalement masculin. Certes, le reflux de la pression politique islamiste ne fait pas revenir le Maghreb au *statu quo ante*, il ouvre au contraire la voie à une redéfinition pacifiée de la pratique religieuse et à un nouveau mode d'inscription des femmes dans la sphère

62. Jacques BERQUE l'a subtilement suggéré voici quarante ans dans son *Maghreb entre deux guerres*, Paris, Le Seuil, 1962.

63. Omar CARLIER, « De l'islahisme à l'islamisme. La thérapie politico-religieuse FIS », *Cahiers d'études africaines*, 126, 1992, pp. 186-219.

HOMMES ET FEMMES

religieuse. En dépit d'une présence féminine mieux assurée et plus dense à la mosquée, on ne voit pas encore s'affirmer à ce jour un mode paritaire d'investissement du lieu.

Au hammam, en revanche, les femmes sont pleinement chez elles, ce qui constitue aujourd'hui un problème, puisqu'il redevient un enjeu de contrôle et de pouvoir au sein du corps social. Le prophète lui-même, déjà très réticent, paraît-il, pour les hommes, aurait interdit le bain public aux femmes⁶⁴. Sans doute le *hadith* était-il apocryphe, ou la puissance de l'eau, en ce lieu, trop essentielle aux femmes. Quoi qu'il en soit, l'interdit ne l'a pas emporté, malgré la suspicion des puritains. On comprend que les jeunes radicaux de l'islam politique en fassent un cheval de bataille, car la pratique de l'étuve heurte leur perception du corporel et gêne leur gestion du groupe par le corps. À Alger, en 1994-1995, le GIA a décrété l'interdiction du hammam et aurait même mitraillé l'un de ces établissements. C'était oublier la résistance des femmes, fussent-elles sympathisantes du FIS, à l'expropriation d'un espace gagné par elles depuis les origines, et le caractère prosaïque — mais vital — des soins du corps dans une ville frappée comme tant d'autres par les coupures d'eau. L'instrumentalisation de la *shari'a* (loi religieuse supposée immuable) eut, pour les nouveaux censeurs, des effets pervers. Ils ont gagné la bataille du voile, essentielle dans l'ordre du signe, mais perdu celle du hammam, décisive dans celui du corps, par sa capacité à joindre l'intime et le social, la maîtrise de soi et le contrôle de l'espace public.

Affirmation féminine et souci de soi

Le hammam s'inscrit donc dans un ordre du monde perturbé et repensé. L'usage du bain (re)devient un enjeu de société, à la fois pratique et symbolique, et cesse de se réduire à un sujet ordinaire du conflit domestique. Il renvoie, pour les femmes, à la redéfinition de leurs rôles et statuts, en commençant par la maîtrise sociale de leur corps, dans sa signalétique et son mouvement, sa kinésie et sa kinesthésie. Banalisé depuis des siècles, la puissance même de l'intégration du hammam à la *hexis* et à l'*ethos* du citoyen le désigne à la critique en temps de crise. Longtemps invisible au sein du jeu irréversible des mutations sociales, il pose tout à coup un problème, parce qu'il est au cœur de la représentation normative du classement entre les sexes ; il devient dérangeant, sinon énigmatique, par sa capacité à reconstruire un monde des femmes, plus autonome et plus libre. L'image du hammam et la conduite au bain concernent au plus haut point l'idée que les hommes (et leur religion) ont des femmes, l'idée que ces dernières ont du regard masculin, et surtout la conscience de plus en plus forte qu'elles ont d'elles-mêmes. La pratique et la représentation du corps, comme celles du lieu, touchent à leur condition autant qu'à leur désir ; elles concernent au premier chef leur identité individuelle et collective.

64. W. MARÇAIS, *L'islamisme et la vie urbaine...*, *op. cit.*

Dans le monde rural, les femmes ont commencé, depuis un siècle, après les hommes, à se déplacer autrement⁶⁵. Si elles participaient toujours aux *moussems*, pèlerinages sacrés et festifs sur le tombeau des saints, encore très vivaces en Algérie dans les années 1930-1940, et au Maroc dans les années 1960-1970, elles étaient de plus en plus concernées par le *hadj* (le pèlerinage à La Mecque), surtout à partir des années 1970. Si elles étaient encore discrètes au marché à la veille des indépendances, elles sont toujours aussi attachées à l'exubérance des fêtes domestiques (mariages, circoncisions), à l'occasion desquelles on se déplace cependant toujours plus loin, grâce aux moyens de transport plus efficaces. La restructuration intense du monde rural autour des petites villes de l'intérieur et des centres de colonisation les concerne au premier chef. Si le hammam vient à leur rencontre, au village, elles vont au bain en ville, où des parents s'installent⁶⁶. C'est là, bien souvent, qu'elles prennent la mesure des changements advenus, plus spectaculaires encore, qui sont intervenus dans la grande ville.

Formes, lieux et temps de travail, conditions d'habitat, de déplacement et de résidence, types et pratiques de loisirs, statuts et rôles des femmes, furent transformés ou bouleversés à l'époque coloniale, accélérés et approfondis sur plus d'un point avec l'émergence des États nationaux (1950-1960). Dès la montée du salariat en ville, le temps des hommes, tenus à présent par l'agenda et les horaires de travail, eut des répercussions invisibles, mais profondes, sur le rythme de vie des femmes. Après les indépendances, leur rythme de vie s'est ajusté toujours plus sur celui des enfants, imposé par l'école. Du coup, le temps du bain et la conduite au bain a changé de sens pour elles.

Certes, les maris, les pères et les frères continuent d'aller et venir à leur guise. Les mâles n'ont de compte à rendre qu'à eux-mêmes, sous réserve de leur propre hiérarchie interne. Bien des maris imposent encore à leur femme de leur demander l'autorisation d'aller au bain. Et le contrôle adelphique, sur le chemin du hammam, comme sur celui du collège, fait toujours, pour les garçons, partie du « point d'honneur ». Mais le jeu entre époux, entre femmes, entre frères et sœurs, ne cesse de gagner en petites ruses innocentes et en souplesse de transaction. Mieux, à Tunis, Alger, Oran ou Rabat, les belles-filles commencent à desserrer le contrôle des belles-mères. Surtout, l'écart s'accroît entre le statut des mères et celui des filles, non sans connivence entre elles quant à la conquête d'une autonomie nouvelle.

Alors que les premières étaient analphabètes, sauf une petite minorité de citadines des grandes villes, et « oisives », hormis les plus pauvres, les secondes, même issues de milieux modestes, ont à présent une activité salariée. Depuis les années 1960, au moins en ville, toutes les filles vont à l'école publique, et beaucoup travaillent en attendant le mariage. Émancipées en partie par l'institution scolaire, les femmes et les filles investissent

65. O. CARLIER, « L'espace et le temps... », art. cit.

66. Entretiens avec Zoubida Haddab, pour la région de Bordj Bou Arreridj et Sétif, à propos du passage des années 1930 aux années 1950.

HOMMES ET FEMMES

l'enseignement en masse, même si le hiatus entre le diplôme et le métier est encore bien plus grand pour les sœurs que pour les frères. Elles acquièrent de ce fait, dans la famille, un statut inédit, réservé depuis toujours aux hommes, celui que confèrent le savoir et le salaire. En moins de vingt ans, s'est imposée une véritable révolution sociale et culturelle, qui ne fut pas sans susciter en retour la contre-révolution des mœurs, ou « révolution conservatrice », qui s'exprima à travers le néo-puritanisme et l'islamisme radical⁶⁷. Si aucune transformation automatique n'en est résultée dans la pratique et la conduite du bain, le statut du lieu, lui, en fut affecté. En l'espace d'une génération, tout a changé. Les mères allaient au hammam sous contrôle et sous astreinte ; leurs filles, même célibataires, s'y rendent de plus en plus sans l'autorisation de quiconque, parfois seules, et le plus souvent entre amies. À Alger, au début des années 1970, les jeunes normaliennes se rencontrent à la cinémathèque, mais aussi au bain. Non pas celui que fréquente d'ordinaire la famille, où l'on se retrouve sous le contrôle des parents et des voisins, dans la transparence réglée entre proches, mais celui que l'on choisit personnellement comme lieu de rendez-vous et de détente⁶⁸. L'« après-bain » aussi a changé. On y prolonge encore la sortie, non plus dans le bonheur simple de l'échange familial et du bon voisinage, agrémenté de nouvelles sur la vie du quartier et les projets matrimoniaux des proches, mais dans la libre discussion sur les questions d'actualité, l'échange de points de vue sur les sujets les plus divers et la confiance privée sur les problèmes intimes. Au bain d'hier entre parentes et voisines, s'ajoute ou se substitue le bain entre amies et collègues. Il ne s'agit pas seulement d'intégrer le hammam à la nouvelle sociabilité du loisir, en phase avec la popularisation croissante du pique-nique et de la plage, ou l'essor du salon de thé et de la crèmerie⁶⁹, mais de poser de nouveaux jalons dans la société du temps, et d'y construire une individualité originale.

Pour cette nouvelle génération de femmes, massivement collégiennes et insérées dans le monde du travail salarié, la sortie au hammam reste une échappée ; mais elle a changé de sens. Le bain cesse d'être le havre d'un circuit balisé, ordonné par l'interdit et gouverné par la pudeur. Il n'est plus la halte bienheureuse d'un parcours obligé cantonnant les femmes sorties du gynécée dans la triple réserve du bain, du cimetière et du mausolée. Il garde sa fonction hédoniste d'autrefois mais est vécu sur un autre mode, au-delà même de sa vertu déstressante face aux triples obligations familiales, domestiques et professionnelles qu'elles doivent assumer. Son aspect compensatoire et ludique s'accroît⁷⁰. Les femmes y reconstituent une vie au féminin,

67. O. CARLIER, « De l'islamisme à l'islamisme... », art. cit.

68. Entretiens avec Fatima-Zohra Stambouli, que je remercie de son amical témoignage, ainsi que Kheira Tiouririne et ses collègues enseignantes d'Alger, pour un éclairage complémentaire sur leur propre expérience balnéaire.

69. O. CARLIER, « Le café maure... », art. cit.

70. Fettouma B., actrice et chanteuse, y emmène régulièrement ses amies, pour y chanter.

une société féminine. Elles y inventent ou adaptent de nouvelles ou anciennes activités propres à leur sexe.

D'un côté, le hammam prolonge l'activité féminine informelle du marché, qui prolifère sur la place et dans la rue. Il s'inscrit comme un interstice dans le circuit de la revente au détail et du petit commerce parallèle des bijoux et des tissus. De l'autre, il 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. La transformation des valeurs d'usage et d'échange scelle en ce lieu un mode de jonction original entre plaisir et marché, dans une inédite tension entre liberté et contrainte. Il accompagne en effet un mouvement de la société qui, sans être comme hier assujetti à l'ordre du caché, ouvre de surcroît sur d'autres lieux spécifiquement féminins, comme le salon de coiffure, la boutique de mode ou la salle de gymnastique. Ainsi, la reprise du soi féminin par le corps, dans et par le hammam, conforte-t-elle l'entrée des femmes dans un nouvel espace public remodelé, et prépare non plus à la réclusion hors du monde mais à la pleine traversée de ce dernier.



Considéré dans la plus longue durée, et le plus vaste espace, à l'échelle des cadres anthropologiques d'une civilisation, le hammam a prouvé ses capacités à franchir quinze siècles d'histoire. Avec lui, des Omeyyades aux Ottomans, l'Islam a su recréer un modèle balnéaire adapté à son credo et à son rituel à partir de l'antique système thermal gréco-romain. Ramené à l'espace restreint d'un même ensemble régional et au temps court mais prégnant et violent de l'histoire contemporaine, il montre au Maghreb une étonnante capacité à résister comme marqueur identitaire et à évoluer comme paradigme social, sans qu'une seule et même formule ne s'impose d'un bout à l'autre de son territoire.

Au Maroc, il fait preuve d'un dynamisme remarquable. L'empire des Chorfas semble avoir été le lieu privilégié, et le conservatoire particulier, de la rencontre entre la culture berbère de l'eau et le modèle omeyyade du bain. La puissance de l'Atlas et la proximité de Grenade auraient contribué à fixer, au-delà du schéma commun à l'ensemble de l'Islam méditerranéen, une configuration balnéaire originale, favorable à la combinaison durable du bain maure citadin et de l'étuve rurale irréductible à la source chaude naturelle. Sous la forme du *signi* et du hammam *sgheir*, une dualité rurale — syncrétique et domestique — inconnue des pays voisins, se serait installée dans la longue durée autour de Marrakech, sans être entamée avant le premier quart du xx^e siècle par les progrès du modèle citadin. Même si ces derniers exercent à présent une véritable emprise sur le plus rural des pays du Maghreb, le vieux bain mérinide s'accroche à la médina sans désertier la ville ; il en est ainsi à Rabat.

Il en va de même en Algérie, sous une autre forme, après une insertion plus nette du hammam dans les modes d'accumulation économique prisés

HOMMES ET FEMMES

des nouvelles couches moyennes rurales et urbaines, en deçà et au-delà de l'Indépendance. Les modestes épargnants, devenus petits entrepreneurs, ont su accompagner l'extension d'un vieux modèle d'urbanité, en s'appuyant sur les centres de colonisation et les gros bourg ruraux comme relais entre les anciennes tribus et les « villages nègres ». Mais, dans la dernière décennie, une tension toujours plus vive a surgi entre lieu du corps et lieu du culte, et la fréquentation du hammam a permis dans le même temps de conforter le redéploiement de l'affirmation féminine.

En Tunisie, en revanche, le bain est resté une référence fondamentalement citadine. C'était, il est vrai, un produit raffiné et luxueux de la médina hafside, avec sa mosquée-université, ou de celle des deys mouradites et husseynites, à l'instar du café, dans une région du Maghreb plus marquée qu'aucune autre par une civilité millénaire et relayée par un vaste empire : celui des césars et des califes, sans oublier Byzance. On est tenté d'y voir la raison d'un intérêt intellectuel et culturel plus marqué pour ce lieu. C'est un Tunisien qui, le premier et longtemps seul, a porté sur le bain un regard scientifique. C'est un autre Tunisien, cinéaste cette fois, qui a placé sa caméra dans l'intimité du hammam, filmant avec lui l'éveil à la sexualité d'un enfant du quartier populaire d'Halfaouine⁷¹. Et c'est encore un groupe d'artistes tunisiens qui a récemment chanté le lieu, dans un florilège de récits et de poèmes inspirés par l'œuvre que l'un d'entre eux, peintre sur bois, a consacré au bain⁷².

Dans les trois pays, entre la « Belle Époque » et le krach de Wall Street, à l'apogée du tourisme colonial, le hammam restait une institution particulièrement prisée du souk et des petits clercs. Équilibrée et fonctionnelle, elle continuait de répondre aux besoins essentiels des couches sociales les plus populaires, la 'amma d'hier, le petit peuple des temps nouveaux. À la fois « liturgique » et prosaïque, enchantée et ordinaire, la pratique du bain procurait aux uns un métier, aux autres des services, et à tous un espace de convivialité ainsi qu'un lieu de sociabilité. C'est encore vrai aujourd'hui. Mais tout est changé. Dans les pays du Maghreb, ou du moins en Algérie et au Maroc, bien plus qu'au Machrek, le hammam a résisté au double choc de la colonisation et de la décolonisation. Mais si la pratique du bain continue de conforter la vie et la solidarité de quartier, elle cherche hors des anciens cadres de la médina et du souk un nouvel équilibre entre les sexes, un autre mode de relation entre les classes d'âge et les générations, une complémentarité inédite entre le profane et le sacré.

Lieu d'eau, du corps et du rite, espace économique, social et culturel, le bain maure parvient encore à s'adapter et à s'appropriier le défi même de la modernité. Mais jusqu'à quand ? La Tunisie pourrait bien prendre le chemin de la déperdition levantine, tout en construisant à son encontre un mode d'appropriation distanciée, au titre d'un patrimoine culturel. En Algérie, au contraire, où les femmes ont résisté avec lui au défi islamiste, le

71. Film de Ferid BOUGHEDIR, *Halfaouine, l'enfant des terrasses*, 1990.

72. *Le hammam d'Othman Khadraoui*, Tunis, Ceres production, 1992.

hammam reste un lieu vital où s'ajustent le besoin et le plaisir, où s'invente la construction de soi dans la refonte collective. Le Maroc a poussé plus avant la réappropriation d'une pratique millénaire, stimulée par le dynamisme de Casablanca, la pugnacité de ses femmes chefs d'entreprise et la recherche sans complexe d'une formule balnéaire jouant de la mode en rajeunissant et renouvelant une antique culture. La différence maghrébine est aussi différenciation maghrébine, cherchant dans la réinvention du lieu un nouvel équilibre du lien.

Omar CARLIER
Université de Paris I / EHESS-CHSIM