

Université « Abderrahmene Mira » de Bejaia

Faculté des Lettres et des Sciences Humaines

École doctorale de français

Mémoire de Magistère

En Sciences des textes littéraires

Présenté par :

Ismail MAHFOUF

Sur

La « transgression » dans le récit de Fatima Mernissi :

Rêves de femmes. Une enfance au Harem.

Dirigé par :

Alain VUILLEMIN

Professeur Émérite de littérature comparée à l'université d'Artois, France

Le jury :

Président : Pr. ABDOUN Ismail Université Alger 2

Rapporteur : Pr. VUILLEMIN Alain Université d'Artois France

Examinatrice : Dr. GUEBALOU Yamilé maître de conférence

Université d'Alger

Membre invité : Dr. BENAMARA Nasser-Université de Bejaia

- 2011 -

REMERCIEMENTS

- Mes premiers remerciements vont d'abord à M. Alain Vuillemin, le professeur émérite de l'université d'Artois en France et directeur de ce mémoire. Ses encouragements toujours renouvelés et son encadrement de grande qualité ont permis à cette recherche d'aboutir.

- Je remercie aussi Mme le professeur Farida Boualit, la responsable de l'école doctorale de l'université de Bejaia. Elle met tout en œuvre pour assurer une formation de qualité.

- Merci, enfin, à tous ceux qui m'ont encouragé à renouer avec les études après de longues années de rupture.

Je dédie ce mémoire à mes deux enfants Yanis et Ismène ainsi qu'à mon épouse.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION GÉNÉRALE	7
I. Une transgression révélée	10
II. Un livre provoquant	15
III. Une écrivaine confirmée	17
IV. L'accueil critique	20
V. L'approche adoptée	22
CHAPITRE I. DES PROVOCATIONS CONTENUES	23
I. Les biais indirects	24
I.1. Le détour du chant	26
I.2. Le recours à la raillerie	29
I.3. La ruse de l'allégeance	32
I. 4. L'émancipation de consentement	35
II. Les stratégies de dévoilement	35
II.1. Une stratégie stylistique	38
II.2. Une stratégie narrative	41
II.3. Une stratégie générique	47
III. Une provocation torturée	47

III.1. Une révolte de la piété.....	51
III.2. L'euphorie d'une protection.....	53
CHAPITRE II. DES INTERDICTIONS ENFREINTES.....	54
I. Un enchevêtrement insaisissable.....	54
I.1. Une interdiction centrale.....	57
I.2. Des interdictions extensives.....	64
II. Les perturbations introduites.....	66
II.1. Le jeu d'une délivrance.....	70
II.2. Le rite d'une catharsis.....	77
III. Les inquiétudes suscitées.....	77
III.1. La dérive de la tradition.....	83
III.2. La souffrance de l'incertitude	88
CHAPITRE III. UNE JOUISSANCE TROUBLE.....	89
I. Le plaisir de se soumettre.....	90
I.1. aux <i>hudud</i>	91
I.2. à l'Islam.....	93
I.3. à la mère.....	97
II. La satisfaction de démystifier.....	97
II.1. le féminisme.....	97
II.2. le sacré.....	100
II.3. l'autorité.....	106

III. La délectation du tiraillement.....	106
III.1. L'attrait à la modernité.....	109
III.2. La permanence de la tradition.....	113
III.3. La volupté du chaos.....	116
CONCLUSION GÉNÉRALE	119
I. La rêverie.....	122
II. L'initiation.....	125
III. L'institution du harem.....	128
IV. Une intention polémique.....	131
V. Un déchirement intime.....	135
BIBLIOGRAPHIE.....	140
RÉSUMÉ.....	141

INTRODUCTION GÉNÉRALE

La transgression, le désir, rêvé ou vécu, d'enfreindre des interdits, de sortir des limites, de ne pas respecter de frontières, d'agir à l'encontre d'interdictions, de règles ou de conventions, et de refuser ou de rejeter toute contrainte domine le livre de Fatima Mernissi, ¹ *Rêves de femmes. Une enfance au Harem*. Ce livre a été publié d'abord en anglais en 1994, aux États-Unis, sous le titre de *Dreams of Trespass : Tales of a harem Girlhood*, [« Rêves de transgression : récits d'une enfance au harem »]² puis traduit en français sous le titre définitif de *Rêves de femmes. Une enfance au Harem* par Claudine Richetin en 1996, en une traduction revue et adaptée par Fatima Mernissi.

Le mot de « harem », contenu dans le sous-titre, est commenté à plusieurs reprises dans cette fiction autobiographique qui rapporte les souvenirs d'enfance d'une narratrice, une petite fille, âgée de trois ans au début du récit et de neuf ans à sa fin, et également prénommée et nommée Fatima Mernissi ³. Dans ce roman, l'auteure a le souci de décrire, de définir et d'expliquer ce qu'est un « harem ». Ce « harem » est constamment présent dans ce roman. Il est visible et invisible. Il est matérialisé par des lieux réservés aux femmes et interdits aux hommes. Il est délimité par des frontières. Il « est le contraire de « *halal* », [de] ce qui est permis »⁴. Il serait une variation d'un mot [arabe plus ancien] *haram*, qui signifie interdit, proscrit ».⁵ Ces interdictions sont liées à l'existence des « *hudud* », de prescriptions et de proscriptions d'une nature religieuse, intimement liées à l'Islam. Les « *hudud* », explique la narratrice, [ce sont] « les frontières sacrées d'Allah », ⁶ dès les premières pages du récit, à propos des « frontières de [son] harem »⁷, le titre du premier chapitre du livre.

La « transgression », le désir rêvé, prêté à cette petite narratrice qui apprend à repérer les *hudud*, les interdits, dans *Rêves de femmes. Une enfance au Harem* de Fatima Mernissi, s'inscrit ainsi dans une stratégie de dévoilement, de révélation de la transgression de ces interdictions, sous-jacente au prétendu récit autobiographique, qui est mis en avant.

¹ Fatima Mernissi, فاطمة مرنيسي ou encore Fatema Mernissi selon les translittérations française (« Fatima ») ou anglaise (« Fatema ») utilisée par les éditeurs. L'orthographe « Fatima Mernissi » a été employée en 1996 par les éditions Albin Michel pour la traduction et l'adaptation en français de *Rêves de Femmes. Une enfance au Harem*. C'est cette transcription qui sera utilisée.

² MERNISSI, Fatima. *Dreams of Trespass : Tales of Harem Childhood*. Reading, Massachusetts (E-U): Addison Wesley, 1994. 242 p.

³ MERNISSI, Fatima, *Rêves de Femme. Une enfance au Harem*, Paris, A. Michel, 1996, pp. 84-95.

⁴ *Ibidem*. p. 60.

⁵ *Ibidem*. p. 60.

⁶ *Ibidem*. p. 7.

⁷ *Ibidem*. p. 5.

Cela est, en effet, sensible dès le titre et le sous-titre de ce livre, à savoir « rêves » et « harem », qui en annoncent d'emblée la confrontation. Tout au long de cette histoire, qu'en est-il de cette transgression révélée, de ce livre provocant, de cette auteure confirmée, de l'accueil critique qui en a été fait et de l'approche qui a été adoptée ?

I. Une transgression révélée

Le sujet de ce livre est assez malaisé à cerner. Il révèle des désirs complexes. Son titre est déjà ambigu et déconcertant. «*Rêves* » est le premier mot qui est utilisé, définissant la nature complexe de la transgression qui serait accomplie dans *Rêves de femmes. Une enfance au Harem*. Mais cette action est projetée dans un monde imaginaire ou imaginé, onirique, présenté de surcroît comme un passé. La petite fille qui prétend s'exprimer est devenue une adulte, qui prétend raconter sa propre histoire, sa propre petite enfance. Et pourquoi un pluriel ? S'agit-il d'une pluralité de rêves de femmes autour d'un même idéal partagé, ou plutôt d'une multiplicité de rêves, mais qui traduisent différents idéaux des mêmes femmes ? En clair, ces femmes rêvent – elles de transgresser les interdictions qui régissent leur harem ou bien rêvent-elles, par contre, de réhabiliter ces interdictions, et donc de réintégrer leur harem ? Cette marque du pluriel contient une équivoque qui, à un certain égard, donne un avant-goût de la nature trouble de ce qui sera raconté dans ces *Rêves de femmes. Une enfance au harem*, ce récit de Fatima Mernissi.

Les liens entre le harem et la transgression des interdictions qu'il représente sont très complexes. Il existe une distorsion entre le titre de l'édition originale en anglais, «*Dreams of Trespass...* », et celui de la version française, *Rêves de femmes...* ». Le sujet central du livre est ouvertement annoncé, d'emblée, par le titre initial en anglais. Il est masqué, biaisé, dans la traduction en français. Il faut prendre garde au détail du texte, avec une grande attention, pour déceler les intentions et le projet de la romancière. En effet, dès le début du récit, ce mot de «*transgression* » est employé sous une forme de discours rapporté, à savoir celui du père de la narratrice : «*L'ordre et l'harmonie n'existe que lorsque chaque groupe respecte les hudud. Toute transgression entraîne forcément anarchie et malheur.* »⁸ C'est une première définition qui assimile cette action à une atteinte à tout ordre moral, à toute «*l'harmonie* » que le respect des interdits engendre, et qui est accompagnée, presque aussitôt, par une restriction, en contradiction avec la première assertion, rapportée par la toute jeune narratrice : «*Mais les femmes ne pensaient qu'à transgresser les limites. Elles étaient obsédées par le monde qui existait au-*

⁸ *Ibidem.* p. 5.

delà du portail. »⁹ En effet, la vision des musulmans selon laquelle la femme est par essence un être incomplet, d'où la nécessité de la faire se soumettre à la prétendue infaillible sagesse de l'homme, la prédisposerait, naturellement, à commettre des manquements, des infractions à ces interdictions. Ce serait l'unique conduite d'évitement qui lui resterait possible.

Ce double emploi du mot « transgression » aux toutes premières pages du roman, constitue une sorte d'annonce du sujet du récit, de son fil conducteur. D'autres aspects de ce désir trouble sont révélés par l'introduction dans le roman d'une expression qui lui est synonyme, à savoir le terme violer. « Tante Habiba, « rapporte la narratrice, qui a été répudiée par un mari qu'elle aimait tendrement, prétendait qu'Allah avait envoyé les armées du nord pour punir les hommes d'avoir violé les *hudud*, les frontières sacrées d'Allah. »¹⁰ Une relation est établie ainsi entre le colonialisme et la tradition religieuse, c'est ce choc qui serait à l'origine, au départ de ce qui est présenté par la tante Habiba comme une forme de prédestination à la libération des femmes, soumises au harem, au patriarcat. Ce sont les hommes qui ont violé les frontières sacrées d'Allah et qui ont provoqué la colère d'Allah, et c'est Allah qui a envoyé les armées du nord pour punir ces mêmes hommes de cette transgression première, originelle. Ce sont plusieurs conceptions ou définitions équivoques, morales, religieuses, théologiques qui sont proposées et confrontées ainsi dans *Rêves de femmes. Une enfance au Harem* de Fatima Mernissi.

Il est important de relever que les descriptions qui en sont faites, religieuse, sociale et institutionnelle, sont liées à une autre notion, celle de « harem » précisément. Les femmes, en effet, rêvent d'en enfreindre les interdits car elles en souffrent. En effet, dès *l'incipit*, la narratrice en fait l'aveu, d'emblée, par une référence à l'existence des harems domestiques dans la société marocaine traditionnelle : « Je suis née en 1940 dans un harem à Fès, une ville marocaine du IX^e siècle. », ¹¹ dit-elle. Le sujet du récit est presque aussitôt annoncé. L'éducation c'est d'apprendre à repérer les *hudud* [qui définissent cette institution] : « Depuis, rechercher les frontières est devenue l'occupation de ma vie ». ¹² C'est cette recherche, cet apprentissage, étendu sur six années environ, qui constitue la matière de *Rêves de femmes. Une enfance au Harem*. Au commencement du roman, la narratrice est âgée de trois ans. Elle l'indique clairement : « L'école coranique où l'on

⁹ *Ibidem.* p. 6.

¹⁰ *Ibidem.* p. 7.

¹¹ *Ibidem.* p. 5.

¹² *Ibidem.* p. 7.

m'envoya à l'âge de trois ans ». ¹³ Au terme du récit, elle a neuf ans : « La rupture entre Samir et moi s'est produite quand j'allais avoir neuf ans. », ¹⁴ précise-t-elle. Entre-temps, elle a commencé à entrevoir et à intérioriser ces interdits, et à rêver de les contourner un jour. D'où l'ambiguïté du titre : « Rêves de femmes », qui projette ces désirs et ces aspirations, en apparence réels, vécus, dans un univers imaginaire reconstruit, fictif, irréel, onirique.

Le mot « harem » revient dans les titres de quatre chapitres, à savoir « Les frontières de mon harem »¹⁵, « Le harem français »,¹⁶ « Le harem invisible »,¹⁷ et, enfin, « Le harem va au cinéma »¹⁸. Ce terme renvoie, d'abord, à un lieu, situé à l'intérieur d'une maison, qui est réservé aux femmes et interdit aux hommes, puis à l'intériorisation d'une série d'interdictions morales et religieuses, portées en soi, décrites comme « invisibles »,¹⁹ à l'intérieur d'une communauté, celle des femmes et des petites filles. C'est aussi le groupe des femmes, prisonnières de ce *harem*. C'est un mot. C'est, aussi, une institution majeure : « Le mot harem », explique toujours la narratrice, « n'est qu'une variation du mot *haram*, qui signifie interdit, proscrit. C'est le contraire de ce qui est *hala*, ce qui est permis ».²⁰ Le licite et l'illicite, le prescrit et le proscrit, se fondent sur des distinctions qui sont à la fois morales et religieuses.

Le chapitre intitulé « Chama et le calife » ²¹ commence par une question significative : « Qu'est ce qu'un harem exactement ? ». ²² Plusieurs réponses sont données sous le voile d'un conte et sont résumées dans le récit par l'expression : « La théorie de Chama ». La première réponse est d'une nature historique et politique : « Il était une fois, « rapporte la jeune narratrice », une époque où les hommes se faisaient tout le temps la guerre, tant de sang coulait inutilement qu'un jour, ils décidèrent de désigner un sultan, pour organiser la situation, exercer la *sulta*, c'est-à-dire l'autorité. » ²³ Une seconde définition assimile le harem à une chasse, celle qui est faite aux femmes par les hommes : « Le sultan doit avoir quelque chose que d'autres n'ont pas. [...] Nous devrions organiser

¹³ *Ibidem*. p. 7.

¹⁴ *Ibidem*. p. 210.

¹⁵ *Ibidem*. p. 5.

¹⁶ *Ibidem*. p. 23.

¹⁷ *Ibidem*. p. 56.

¹⁸ *Ibidem*. p. 109.

¹⁹ *Ibidem*. p. 61.

²⁰ *Ibidem*. p. 60.

²¹ *Ibidem*. p. 30.

²² *Ibidem*. p. 38.

²³ *Ibidem*. p. 42.

une chasse aux femmes. [...] Et celui qui en attrapera le plus grand nombre sera nommé sultan. », ²⁴ raconte Chama. Ces deux citations mettent en exergue la nature despotique du harem, dont le degré de puissance chez les musulmans se mesure par rapport au nombre de femmes qui s’y trouvent enfermées, c’est ce qui aurait fondé le prestige du Calife musulman, Harun al-Rachid, ²⁵ au temps de la dynastie abbasside au Moyen-Âge : « Après avoir rassemblé mille *jaryas*, ou jeunes filles esclaves, dans son harem, [il] construisit un grand palais à Bagdad pour les y enfermer. » ²⁶ Mais, chez les chrétiens, ce despotisme aurait revêtu une autre forme, poursuit Chama, à savoir l’invention « des armes les plus performantes, y compris les armes à feu et les navires. » ²⁷ pour l’emporter en cette charge sur les Arabes.

D’autres métaphores cherchent seulement à « simplifier » la nature si complexe de ce harem, par exemple, lorsque la grand-mère de la narratrice, Yasmina, lui explique en quoi consiste cette notion mystérieuse : « Si on connaît les interdits, on porte le harem en soi, c’est le harem invisible. On l’a dans la tête, inscrit sous le front et dans la peau. [...] Partout où il y a des êtres humains, il existe une *qa’ida*, une coutume, une tradition, une loi invisible. [...] une règle mathématique ou un système légal sont une *qa’ida*, de même que les fondations d’un bâtiment. » ²⁸ Les définitions juxtaposées tentent d’en cerner la nature complexe, déconcertante, inhérente à la nature humaine. Les expressions et les métaphores de *qa’ida*, de « règle » et de « fondations », en sont autant d’illustrations.

En définitive, cette notion de « harem », contenue dans le sous-titre du livre, puis largement reprise dans le texte, pose de multiples interrogations sur sa place dans ce récit et qui est rapporté sur sa fonction par rapport à la notion de la transgression. Dans cette perspective, *Rêves de femmes. Une enfance au Harem*, ce roman de Fatima Mernissi, n’est qu’une ébauche, qu’une introduction, aux questions que posent l’existence des harems, telles que l’auteure les prête à sa toute jeune narratrice.

²⁴ *Ibidem*. p. 42.

²⁵ Harun al-Rachid (ou Hârûn al-Rachîd ben Muhammad ben al-Mansûr, en arabe هارون الرشدي), est le cinquième « calife » [ou « guide spirituel » des musulmans] de la dynastie Abbasside (750-1258). Il régna entre 786 et 809. Ses conquêtes devinrent légendaires, et son règne est considéré comme représentatif de l’âge d’or musulman. Il a enflammé l’imagination de ses contemporains et continue de fasciner de nos jours. Il était beau, sportif, discipliné, aimait la poésie et les femmes autant que la guerre. Sur le plan politique, il fut aussi le calife qui réussit à jeter les bases d’un des systèmes les plus despotiques qui soient, le califat abbasside de Bagdad. Mais apparemment ce fait même nourrit les fantasmes et délire les imaginations. *Ibidem*. p. 240.

²⁶ *Ibidem*. pp. 43-44.

²⁷ *Ibidem*. p. 44.

²⁸ *Ibidem*. pp. 61-62.

II. Un livre provoquant

Ce livre est provocant. Il se présente comme une sorte de fiction « autobiographique », faussement naïve, d'une écrivaine marocaine, Fatima Mernissi. Ce récit a d'abord été publié, dans une première édition, en anglais, sous le titre de *Dreams of Trespass : Tales of a Harem Girlhood*,²⁹ en 1994, aux États-Unis, puis traduit en français³⁰ par Claudine Richetin, avec l'aide de l'auteure, en 1996,³¹ sous le titre de *Rêves de femmes. Une enfance au Harem*. C'est donc une œuvre hybride, conçue à l'intention d'un triple public, musulman, anglo-saxon et francophone. Dans sa version ultime, en français, ce récit a été fortement marqué par les débats et les controverses qui ont eu lieu aux États-Unis et en Amérique du Nord, au Canada et au Québec, sur le féminisme, l'écriture féminine, le statut de la femme, le tout sur un fond de méconnaissance de la spécificité de l'Islam, du statut de la femme musulmane, et de la civilisation musulmane perçue comme un espace de négation de la liberté féminine. En outre, il introduit, par le biais d'une autofiction, un nouveau regard sur le colonialisme et sur l'histoire du Maroc ancienne et plus récente. Avec, pour arrière-fond le contexte social, historique du Maroc des années 1940, ce roman est une transposition de tout un imaginaire, celui de l'Orient et du harem, subtilement articulé à la modernité, placée sous le signe de la colonisation. En effet, c'est l'absence de tout dialogue entre les femmes et les hommes à l'intérieur du harem, qui en constituerait l'essence même. La guerre, d'abord celle entre les sexes, puis celle entre deux mondes, l'Orient et l'Occident, l'Islam et la modernité, en expliquerait la crise et l'exacerbation dans la société marocaine, à Fès, au Maroc, au début des années 1940. C'est cette articulation subtile qui, paraît-il, constitue l'originalité de la version française de ce livre.

Que raconte ce récit ? Quelle est son intrigue ? Comment est-il construit ? C'est d'abord celle d'une toute petite enfance, celle de la narratrice, une fillette marocaine, prénommée et appelée Fatima Mernissi,³² dans un harem d'une des plus anciennes villes fortifiées du Maroc, la Médina de Fès. Les dates sont précisées en deux phrases, l'une au début, où la narratrice évoque : « L'école coranique où l'on m'envoya à l'âge de trois ans. »,³³ puis à la fin de l'ouvrage, quand elle dit : « La rupture entre Samir et moi s'est

²⁹ MERNISSI, Fatima. *Dreams of Trespass : Tales of Harem Childhood*. Reading, Massachusetts (E-U): Addison Wesley, 1994. 242 p.

³⁰ MERNISSI, Fatima, *Rêves de femmes. Une enfance au Harem*, Paris Albin Michel, 1996, 233 p.

³¹ La mention « Révisé et adapté par l'auteur » se trouve en deuxième page de couverture de la version française de roman : *Rêves de femmes. Une enfance au Harem*, Paris Albin Michel, 1996.

³² Ce nom, « Mernissi », et ce prénom, « fatima », sont employés deux fois dans le récit, à la page 84 et à la page 93.

³³ MERNISSI, Fatima, *Rêves de femmes. Une enfance au Harem*, Paris, Albin Michel, 1996, p. 7.

produite quand j'allais avoir neuf ans. »³⁴ Après avoir présenté la situation géographique de sa ville natale, Fès, « située à cinq mille kilomètres à l'ouest de la Mecque et à mille kilomètres au sud de Madrid »³⁵, la narratrice met l'accent sur le double « chaos » qui s'est produit, dans cette ville, voire dans tout le Maroc, à cause des intrusions des « armées étrangères [les Espagnols] qui [traversaient] les frontières du nord et les Français qui campaient juste au coin de notre rue »³⁶, alors que, dans le même temps, les femmes du harem « attaquaient H'med, le portier, qu'elles harcelaient sans arrêt »,³⁷ parce que, ajoute la narratrice, elles « ne pensaient qu'à transgresser les limites »³⁸ tant elles « étaient obsédées par le monde qui existait au-delà du portail. »,³⁹ au-delà de leur maison. À partir de cette observation, le récit se constitue en un écheveau où se mêlent inextricablement les questions du colonialisme, de la condition féminine, du patriarcat et de l'émancipation des femmes musulmanes.

Après cette brève présentation relative à la Médina de Fès, par rapport à la capitale des « féroces chrétiens, Madrid »,⁴⁰ d'une part, et à la Mecque, d'autre part, et du rapport des femmes vis-à-vis de leur harem et de la Nouvelle Ville française, construite à Fès et « située à ligne de démarcation »⁴¹ avec la Médina, la ville ancienne, la narratrice évoque son éducation à l'école coranique à partir de l'âge de trois ans, et qu'elle décrit comme suit : « L'éducation, c'est apprendre à respecter les *hudud*, dit Lalla Tam, la directrice de l'école coranique où l'on m'envoya à l'âge de trois ans rejoindre mes dix cousins et cousines. Lalla Tam a un long fouet menaçant. Je suis toujours d'accord avec elle sur tout, la frontière, les chrétiens, l'éducation. »⁴² La double interposition, celle de la Médina de Fès entre deux capitales religieuses, et celle des femmes entre leur harem et la Nouvelle Ville française sont autant d'ingrédients qui annoncent entre les lignes un profond conflit identitaire, celui d'un désir de la liberté et celui de l'assujettissement à l'ordre moral et spirituel imposé par le harem.

Du point de vue de sa construction, *Rêves de femmes. Une enfance au Harem* de Fatima Mernissi possède une espèce de structure sédimentaire où l'on peut identifier

³⁴ *Ibidem.* p. 210.

³⁵ *Ibidem.* p. 5.

³⁶ *Ibidem.* p. 5.

³⁷ *Ibidem.* p. 5.

³⁸ *Ibidem.* p. 5.

³⁹ *Ibidem.* pp. 5-6.

⁴⁰ *Ibidem.* p. 5.

⁴¹ *Ibidem.* p. 5.

⁴² *Ibidem.* p. 7.

différentes strates, à savoir l'histoire, dont le colonialisme, l'esclavagisme et l'épopée ; le féminisme avec ses composantes culturelle et vestimentaire ; la religion, associée au mysticisme, à l'érotisme et au mercantilisme ; le mythe, dont les figures de Shahrazade et de Budur ; le rêve enfin, en tant qu'aspiration à la liberté de vivre au féminin. Ces niveaux sont repérables dès les titres des différents chapitres, par exemple, « Les féministes égyptiennes visitent la terrasse », « Asmahan, la princesse chanteuse », « Le harem va au cinéma », « Femme fatale », « Peau fine », « Un homme dans un hammam », qui se rapporteraient au féminisme ; d'autres comme « Shahrazade, le Calife et les mots », « Chama et le Calife », « Le destin de la princesse Budur » feraient écho au mythe des *Mille et Une Nuits* ; d'autres encore comme « Le harem invisible », « Les frontières de mon harem », « La terrasse interdite », « Le salon des hommes » se référeraient à la religion. À l'histoire, on pourrait faire correspondre les titres de « Mina la déracinée », « Le harem français », « Le cheval de Tamou », « Cigarettes américaines », « La guerre vue de la cour » ; Le rêve, enfin, s'illustrerait à travers « La vaisselle aquatique », « Les ailes invisibles » et « Fous rires au clair de lune ».

Sur le plan de la narration, le récit évolue dans une double dimension spatio-temporelle, à l'intérieur, du harem de Fès et, à l'extérieur, dans la ferme de Yasmina à Oued Fès, et, enfin, au cinéma, intégrant, d'une manière intermittente, une autre dimension qui mêle le merveilleux et le mythique, dont l'Andalousie, Marrakech, les îles *wak wak*, le royaume d'Ebène, *Sind* et *Hind* qui appartiennent aux contes des *Mille et Une Nuits*. C'est une trame narrative complexe, dont on essaiera de retracer, succinctement, l'intrigue, le mouvement et le dénouement.

La séquence qui va de l'*incipit* : « Je suis née en 1940 dans un harem à Fès »⁴³ à « La première [la frontière] était le seuil qui séparait le salon de mes parents de la cour principale »,⁴⁴ constitue l'état initial de l'histoire. Cette séquence se définit par une situation d'équilibre, marquée par le bonheur d'identifier les frontières auxquelles la narratrice, Fatima a été initiée dès sa tendre enfance. Cet équilibre va être rompu par l'intervention d'une force, une pulsion qui va perturber l'équilibre précédent : « Je devais résister à l'envie de rejoindre mes cousins, plus âgés déjà entrain de jouer. »⁴⁵ Ce désir et la résistance qu'il implique perturbent le bonheur initial et met en état de « crise » la quiétude et la sérénité premières. Cela va ouvrir un processus de tension marqué par un

⁴³ *Ibidem.* p. 5.

⁴⁴ *Ibidem.* p. 8.

⁴⁵ *Ibidem.* p. 8.

affrontement plus ou moins violent entre le désir de « transgresser » les limites imposées, et des tentatives d'atténuation de cette « transgression » par le truchement du harem. Cela commence par l'invention d'un jeu imaginaire, « la promenade assise », ⁴⁶ allant jusqu'à la phrase : « nous ne tiendrons aucun compte de votre opinion ». ⁴⁷ Quant au dénouement, il commence à partir du début du chapitre 21, intitulé « Peau fine » ⁴⁸, et il s'achève par la dernière phrase du récit à la fin du chapitre 22, « Un homme dans le hammam ! » ⁴⁹ : « tu es du côté des faibles ». ⁵⁰ Il est marqué par un certain apaisement des disputes entre les protagonistes du harem, absorbées par les rituels du *hammam*, du *shour*. Mais il sera marqué, aussi, par la douloureuse séparation de la narratrice, Fatima, d'avec Samir, une séparation décrétée par les hommes et approuvée par Samir, lui-même, après son exclusion du *hammam* des femmes.

Mais cette séparation est ambiguë. Rappelons que celle-ci avait été provoquée par la narratrice lorsque Chama la « déclara officiellement mûre ». ⁵¹ Mais elle ne durera pas longtemps, étant donné que cette même narratrice finit par renouer avec Samir. Cependant, un autre événement va de nouveau la provoquer, à savoir la mise en accusation de Samir par une femme, dans le *hammam*, qui le soupçonne d'avoir posé sur elle « un regard très érotique ». ⁵² En conséquence de quoi son exclusion du *hammam* des femmes sera décrétée, et ceci par les hommes. Samir, en dépit de l'insistance de Fatima, décide de mettre un terme à ses jeux avec elle en rejoignant à jamais le *hammam* des hommes. C'est la situation initiale qui se reproduit en quelque sorte, celle qui est marquée par le culte de la frontière enseignée à l'école coranique et, donc, par la séparation qu'elle implique au seuil de la pré puberté.

C'est sur cette autre forme d'ambiguïté, cette béance, que s'achève le récit, et dont la symbolique du *hammam* est l'expression. Il y a comme une force irrésistible, mystérieuse, qui pousse vers cette séparation entre les hommes et les femmes, dont ni Samir ni la narratrice ne voulaient, (ni d'ailleurs, consciemment, les autres personnages qui l'ont directement préparée) mais qui se produit pourtant, et ce, en dépit de leur volonté de continuer à jouer ensemble. Cette ambiguïté que met en évidence la trame narrative de

⁴⁶ *Ibidem.* p. 8.

⁴⁷ *Ibidem.* p. 209.

⁴⁸ *Ibidem.* p. 210.

⁴⁹ *Ibidem.* p. 221.

⁵⁰ *Ibidem.* p. 232.

⁵¹ *Ibidem.* p. 210.

⁵² *Ibidem.* p. 230.

Rêves de femmes. Une enfance au Harem est au centre des descriptions que Fatima Mernissi propose dans ce texte.

III. Une écrivaine confirmée

L'auteur est une écrivaine confirmée. Fatima⁵³ ou Fatema⁵⁴ Mernissi, selon les translittérations adoptées, est une sociologue, une écrivaine et une féministe marocaine. Elle est née à Fès, en 1940, dans une famille de la classe moyenne. Elle reçoit sa première éducation dans une école primaire qui, selon Fatima Mernissi, aurait été créée par une certaine autorité religieuse, Moulay Brahim Kettani,⁵⁵ puis dans un lycée de jeunes filles, fondé sous le protectorat français. En 1957, elle étudie les Sciences politiques à La Sorbonne, à Paris, puis à Brandeis, une université privée américaine, à Walt Ham, près de Boston, dans l'État du Massachusetts, aux États-Unis, où elle obtient son doctorat. Elle rentre au Maroc entre les années 1974 et 1981 et, depuis, enseigne la sociologie familiale et la psychosociologie à l'Université Mohammed V de Rabat.

Les questions de l'Islam et de la femme musulmane occupent toute la réflexion de Fatima Mernissi. Cela l'amène, par conséquent, à mener trois combats différents sur plusieurs plans : d'abord, contre l'islamisme misogyne et sexiste qui soumet la femme musulmane à la volonté de l'homme ; ensuite, contre l'Orientalisme qui la réduit à une simple odalisque lascive, exclusivement vouée au plaisir masculin ; enfin, pour la promotion de la société marocaine en général et de la femme en particulier, en fondant différentes associations à caractère socio-culturel, en multipliant des contacts avec des femmes marocaines, en publiant, entre autres, son reportage *Les Aït débrouille*⁵⁶ et fonde « la caravane civique »,⁵⁷ une bibliothèque ambulante, sillonnant les régions les plus reculées du Maroc.

⁵³ Selon la translittération française.

⁵⁴ Selon la translittération anglaise.

⁵⁵ Interview réalisée pour le 8 mars 1987 par Latifa Ababda et reprise dans un ouvrage de Fatima Mernissi intitulé : *Schéhérazaïde n'est pas marocaine*, Casablanca, Le Fennec, 1987, p. 66.

⁵⁶ MERNISSI, Fatima. *Les Aït débrouille*, Casablanca, Le Fennec, 1997, 142 p.

⁵⁷ Cette idée de caravane civique lui vient en écoutant un jour une féministe marocaine, Djamilia Hassoune, rêver d'un tapis volant pour transporter les livres dans les zones rurales marocaines. Elle inaugure la première caravane civique en animant des « journées-livres » dans les cours des écoles primaires et des lycées des villes d'*Aït Ourir*, *Attaouia*, *Sidi Bou Atman*. Avec un groupe de collègues, elle créa aussi une association, le Club de Lecture et du Livre.

Sa polémique avec le monde musulman s'inscrit dans le cadre d'un mouvement féministe international, dénommé « Le féminisme musulman »,⁵⁸ qui se définit comme :

« Un Islam libéral, qui revendique un féminisme interne à l'Islam et vise à une modification des rapports entre les hommes et les femmes au sein de la religion musulmane. Il est comparable, en ce sens, à d'autres mouvements de théologie féministe, tel que le féminisme chrétien ou le féminisme juif, en ce qu'il se fonde sur une étude des textes sacrés pour affirmer l'égalité des genres. »⁵⁹

Cette initiative, celle de faire une « lecture critique », par la raison humaine, sur le *Coran* et les *hadiths* est d'une certaine manière « tolérée », mais pour les hommes, (car les femmes sont considérées comme des êtres imparfaits, donc non habilités à mener correctement cette tâche) par les exégètes de l'Islam, en la considérant comme une tentative d'interprétation du texte sacré qu'ils appellent *Ijtihad*. C'est grâce à cette forme de « critique », précisément, que sont apparus les grands courants de l'Islam qui ont suscité de vives polémiques autour de ce texte, à savoir le *Sunnisme*, le *Chiisme*, le *Soufisme*, le *Salafisme* et l'*Acharisme*. C'est ce privilège, si masculin, que Fatima Mernissi s'arroge en examinant avec un universitaire turc en études religieuses et spécialiste des *hadiths*, Hidayet Tuksal⁶⁰, les paroles qui ont été rapportées du prophète Mohammed, en dénonçant leur caractère inauthentique et leur nature misogyne.

Sa polémique avec l'Occident s'est manifestée notamment dans son essai sur *Le Harem et l'Occident*⁶¹ et par une exposition,⁶² tenue, en 2004, à Lyon, en France, sur la femme musulmane et le harem. À cette occasion, elle avait rappelé combien les femmes du harem, dont Shahrazade est le modèle, exercent leur séduction sur les hommes non

⁵⁸ Le « féminisme islamique » est un mouvement politique et religieux musulman, proche de l'Islam libéral, qui revendique un féminisme interne à l'Islam et qui vise à une modification des rapports entre les hommes et les femmes au sein de la religion musulmane. Il est comparable en ce sens à d'autres mouvements tel que le féminisme chrétien ou le féminisme juif, en ce qu'il se fonde sur une étude des textes sacrés pour affirmer l'égalité des genres. Ce mouvement est présent dans de nombreux pays tels que les États-Unis, l'Afrique du Sud, l'Europe, l'Asie, le Maghreb et le *Machrak* (Égypte, Jordanie, Liban, Syrie), et se mobilise contre le patriarcat à partir des références musulmanes. Le premier congrès international sur le féminisme musulman a eu lieu à Barcelone du 27 au 29 octobre 2005.

⁵⁹ « Fatima Mernissi » (sic) in *Wikipedia. L'Encyclopédie libre*, San Francisco (États-Unis), Wikimedia Foundation, Inc., site : *Féminismemusulman*, « http://fr.wikipedia.org/wiki/F%C3%A9minisme_islamique » (consulté le 14 juin 2010).

⁶⁰ Cette féministe, Hidayet Tuksal, travaille avec le département turc des affaires religieuses (*Dinayet*) sur un projet consistant à retirer les *Hadiths* misogynes des collections que cette institution publie et distribue à 76 000 mosquées à travers le monde.

⁶¹ MERNISSI, Fatema, *Le Harem et l'Occident*, Paris, Albin Michel, 2001, 230p.

⁶² Cette exposition intitulée « Fantaisies du harem et nouvelles Schéhérazades », conçue et réalisée par le centre de culture contemporaine de Barcelone, s'est tenue à Lyon en janvier 2004.

seulement par leur grâce physique mais aussi par leurs capacités intellectuelles et par leur don de persuasion et de communication. Cependant, il existe, selon elle, chez les occidentaux, un autre type de harem, plus subtil, qu'elle appelle le « harem mental », qui s'insinue à travers d'autres formes tel que les *diktats* de la mode ou le « harem taille 38 »⁶³, au travers des modes et des tenues vestimentaires imposées.

Ce qui est particulièrement remarquable chez cette intellectuelle, c'est la multiplicité des langues dans lesquelles elle écrit ses œuvres, principalement l'anglais, le français et l'arabe, en plus des nombreuses traductions croisées qui en ont été faites et qui consolident leur universalité. Cette dernière serait la marque essentielle de son projet, celui de susciter un dialogue, voire une polémique entre un Orient, un monde musulman encore plongé dans le sacré, et un Occident, plus désacralisé, ayant fait pleinement l'expérience de la modernité et de la liberté. Dans ce dialogue, la question de l'Islam⁶⁴ et celle de la condition de la femme musulmane sont posées avec force.

Que retenir, enfin, du parcours biobibliographique de cette écrivaine et de cette grande intellectuelle ? Il est d'abord chez Fatima Mernissi une forte quête d'affirmation de soi, de confrontation des deux imaginaires du sacré et de la liberté évoqués. C'est un projet qui se nourrit d'un rêve, celui de construire un dialogue autour des sujets qui divisent, en l'occurrence le harem et la liberté. Mais ce désir de voir changer un Islam qu'elle défend pourtant, pourrait s'avérer être d'une ambiguïté très intrigante pour l'*intelligentsia* occidentale, et être, en même temps, une provocation aux yeux des docteurs de l'Islam. Cette ambiguïté qui traverse toute sa réflexion, sa recherche, sa création, n'est pas sans marquer l'accueil critique qui a été réservé à son roman.

⁶³ Cité dans un article, mis en ligne le 8 mars 2007, d'Aboussi, Mourad. *Fatima, Mernissi, sociologie, littérature et l'humour pour raconter les méditerranéennes*. Voir le site : « www.jimaroc.com/article-Fatima-Mernissi-sociologie-litterature-et-humour-pour-raconter-les-Mediterraneennes-143.html » (dernière consultation, le 4 juin 2010.)

⁶⁴ Le mot « islam » est la translittération de l'arabe الإسلام, islām écouter, signifiant : « soumission », « allégeance », sous-entendant « à Dieu ». Il s'agit d'un nom d'action (en arabe اسم فعل *ism fi'l*), dérivé d'un radical sémitique, s.l.m qui désigne l'acte de se soumettre d'une manière volontaire, de faire allégeance. Le mot « islam » avec une minuscule désigne la religion dont le prophète est Mahomet. Le terme d'« Islam » avec une majuscule désigne l'ensemble des peuples musulmans, la civilisation islamique dans son ensemble. Le nom d'agent (en arabe اسم فاعل *ism fā'il*) dérivé de cette racine est مُسْلِم *muslim* « celui qui se soumet », à l'origine du mot français musulman. Le mot « Musulman » avec une majuscule désignait au sein de l'ex-Yougoslavie une des communautés nationales et la désigne encore dans certains des États qui en sont issus. L'adjectif « islamique » qualifie tout ce qui se rapporte à l'islam en tant que religion et en tant que civilisation. L'islamisme est une doctrine politique qui vise à l'expansion de l'islam. In *Wikipedia. L'Encyclopédie libre*, San Francisco (États-Unis), Wikimedia Foundation, Inc., site : <http://fr.wikipedia.org/wiki/Islam>

IV. L'accueil critique

Rêves de femmes. Une enfance au Harem a bousculé les traditionnels stéréotypes sexistes. C'est une expérience que Fatima Mernissi a vécue lors d'une tournée effectuée en Europe pour faire connaître ce livre, et dont elle a témoigné :

« Il y a quelques années, je me suis rendue dans une dizaine de villes occidentales pour la promotion de mon livre *Rêves de femmes*, traduit en vingt-deux langues. Durant cette tournée, pendant laquelle je fus interviewée par plus de cent journalistes, j'ai remarqué que les hommes souriaient lorsqu'ils étaient amenés à prononcer le mot « harem ». J'étais choquée par ces sourires. Comment peut-on sourire en prononçant un mot synonyme de prison ? Plus encore, j'étais scandalisée. Pour ma grand-mère, le harem était une institution cruelle qui mutilait les femmes, qui les privaient de leurs droits, à commencer par celui de bouger.⁶⁵

Cette manière de chercher à faire connaître l'existence du harem sur des terres étrangères était animée d'une grande volonté de dialogue sur un sujet aussi complexe que polémique. Ce voyage est aussi un prolongement de toute l'esthétique du mouvement qui marque ce roman, un récit qui cherche à ressusciter une tradition ancienne, celle du soufisme⁶⁶, une doctrine qui est née au VIII^e siècle dans le monde musulman, qui prône le voyage, l'altérité, la recherche de l'autre. Cette intention ne semble pas avoir été partout comprise.

Au Maroc, ce qui aurait fait l'intérêt de ce roman, c'est la dimension féminine de son écriture. Le texte sera resitué dans le flux de la production qu'a connue la littérature marocaine dans les années 1990. Ainsi, dans le cadre d'une journée d'étude⁶⁷ organisée en

⁶⁵ MERNISSI, Fatema, *Le Harem et l'Occident*, Paris, Albin Michel, 2001, p. 8.

⁶⁶ Le « soufisme » peut être considéré comme une doctrine mystique, ésotérique et ascétique qui a influencé les dissidences chiites. Ce mouvement a connu un développement maximum à Bagdad entre 750 et 950. C'est donc une forme de mysticisme islamique qui est suivie par certains musulmans (ceux qui sont alors appelés « soufis »). Les « soufis » considèrent généralement que suivre la loi ou la jurisprudence islamique (*fiqh*) n'est que le premier pas sur le chemin de la soumission parfaite. Ils se concentrent sur des aspects internes ou plus spirituels de l'islam, comme la perfectibilité de la foi ou la soumission de l'ego (*nafs*). La plupart des confréries soufies, ou *tariqas*, se rapprochent soit du sunnisme, soit du chiisme. On les trouve partout dans le monde islamique, du Sénégal jusqu'à l'Indonésie. Leurs croyances font l'objet de critiques, souvent formulées par les salafistes (les sunnites qui prône un retour vers un Islam originel), voire par le reste des sunnites, qui considèrent que certaines de leurs pratiques vont à l'encontre de la lettre de la loi islamique. In *Wikipedia. L'Encyclopédie libre*, San Francisco (États-Unis), Wikimedia Foundation, Inc., site : <http://fr.wikipedia.org/wiki/Islam> (dernière consultation, le 3 février 2011).

⁶⁷ *Critique et pratique de l'écriture féminine* : journée d'étude organisée par l'UFR Littératures et Cultures Maghrébines et Comparées, Département de français, Faculté des Lettres et des Sciences

2000 à l'université de Rabat sur l'écriture féminine marocaine, un intervenant, Mouatez Issam, évoque un travail de recherche, une thèse de doctorat en langue arabe sur la nouvelle littérature féminine marocaine.⁶⁸ L'idée principale de cette thèse, avancée par Zhor Gourram en 1999 à propos du « récit féminin arabe moderne » serait que cette littérature se caractériserait, *grosso modo*, par le déguisement, la rupture, l'ambiguïté, le cloisonnement. Elle est nourrie de genres mineurs comme les récits lyriques, les nouvelles, les témoignages, l'autobiographie. Cette forme, complexe, accentue le caractère équivoque de cette littérature. Ces traits seraient caractéristiques des récits féminins écrits en langue arabe.

Nous considérons, pour notre part, que cette approche est primordiale pour appréhender l'écriture féminine marocaine, voire maghrébine. Sa portée pourrait s'étendre d'ailleurs à toute la littérature arabe et orientale. L'enjeu n'est pas une langue ou un pays, mais tout un imaginaire commun. À ce titre, le récit de Fatima Mernissi est particulièrement révélateur. Il l'est, en effet, non seulement parce qu'il pose avec acuité cette problématique de l'ambiguïté, mais, aussi, parce qu'il est issu d'une intention de s'adresser à toute une diversité de publics.

Les éclaircissements apportés par cette thèse de Zhor Gourram par rapport à l'écriture féminine marocaine, seront doublés par d'autres, liés exclusivement au roman de *Rêves de femmes. Une enfance au harem*. Le premier est celui d'une autre intervenante, Khadija Tijani, à ce même colloque de Rabat en 2000, qui évoque la même problématique de l'ambiguïté qui traverse ce roman, *Rêves de femmes. Une enfance au Harem*. Elle soutient, en effet, que « Fatima Mernissi dénonce l'oppression séculaire, ayant maintenu la voix féminine muette. Mais, en même temps, elle revendique l'importance de cette voix dans l'histoire de son pays, à l'instar de tante Habiba. »⁶⁹ Certes, l'émergence de cette voix est importante. Mais son rapport au contexte colonial suscite de nombreuses questions, surtout que l'oppression coloniale a opprimé la société marocaine, et, qu'en même temps et d'une manière paradoxale, elle aurait libéré ses femmes.

Humaines de Rabat et par l'association Coordination des Chercheurs sur les Littératures Maghrébines et Comparées (CCLMC), 25 février 2000. 184 p.

⁶⁸ GOURRAM, Zhor. *Le récit féminin arabe moderne : lecture de l'histoire et du discours*. 1998-1999. Thèse Doctorat d'Etat en littérature arabe, Université Kadi Ayad (Beni Mellal). Site : « <http://www.yaktine-said.com/Presentation.htm> » (dernière consultation, le 4 juin 2010).

⁶⁹ *Critique et pratique de l'écriture féminine* : journée d'étude organisée par l'UFR Littératures et Cultures Maghrébines et Comparées, Département de français, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Rabat et par l'association Coordination des Chercheurs sur les Littératures Maghrébines et Comparées (CCLMC), 25 février 2000. 184 p.

Le deuxième éclaircissement est relatif aux formes d'énoncés dramatiques que recèle le récit de Fatima Mernissi. Une autre intervenante, Amina Benmansour,⁷⁰ fait état d'une présence de deux sous genres empruntés au théâtre. Il s'agit du « *masrah anisae* » (le « théâtre des femmes ») et des *Laroubi* (les « joutes oratoires féminines »). Fatima Mernissi en donne une vive illustration par le biais des personnages principaux de son récit, à savoir celui de « Chama » et celui de « Zin », deux figures importantes à l'intérieur du harem qui est décrit. Pour ce qui est des *Laroubi*, des joutes, des disputes oratoires, c'était l'occasion pour les femmes d'exercer un talent d'improvisation poétique et il était pratiqué par des *chikhetes* (des « poétesses ») et des juives. Quant au *masrah Anisae*, il était né spontanément des fréquentes réunions que la vie du harem a encouragées. Un autre chercheur, Mohammed Aziza,⁷¹ en fournit un autre exemple, tunisien, appelé « Le jeu de la femme au châte vert » ; ce qui est l'occasion pour les femmes de laisser libre cours à leur créativité verbale. Cela revient à dire que, à travers cette thématique du théâtre qui est développée dans le récit de Fatima Mernissi et les recherches qui ont été entreprises dans ce même sens, les conclusions convergeraient : les femmes du harem, les musulmanes, peuvent inventer, improviser des formes d'expression « dignes des grands artistes ». Déjà, à ce propos justement, Kateb Yacine, un autre écrivain algérien d'expression française, ne parlait-il pas de sa mère comme d'un « véritable théâtre arabe. » ?⁷² La théâtralité est un trait important de l'identité de la femme musulmane. Le roman de Fatima Mernissi en serait une illustration.

L'accueil que la critique a fait au récit de Fatima Mernissi paraît avoir été très réservé et contrasté. Le livre semble avoir provoqué une certaine incompréhension dans le monde occidental que la romancière a déploré. Au Maroc, les réactions paraissent avoir été très partagées. Le dernier mot n'est pas dit de la réception de cette œuvre provocante.

V. L'approche adoptée

L'approche qui a été adoptée se fonde sur un point de départ qui est suggéré par le titre même, en anglais, *Dreams of Trespass. Tales of a Harem Girlhood*, de la version initiale de *Rêves de femmes. Une enfance au Harem*. En anglais, ce terme de « Trespass » mêle deux notions que le français distingue, celle de « transgression » mais aussi d'« intrusion ».

⁷⁰ BENMANSOUR, Amina. *De la rareté des dramaturges femmes au Maghreb*. Voir le site : <http://www.yaktine-said.com/BENMANSOUR.htm> (dernière consultation, le 4 juin 2010).

⁷¹ AZIZA, Mohammed, *Formes traditionnelles du spectacle*, Tunis, Société tunisienne de diffusion, 1975, pp. 78-79.

⁷² DJAIDER, Mireille, « Kateb Yacine » in *Littérature maghrébine d'expression française*, Paris, EDICEF, AUPELF, 1996, p. 64.

Il révèle donc ce que l'intention première de Fatima Mernissi aurait été quand elle a conçu le roman. Cette équivoque détermine alors la manière d'analyser ce récit. Ce projet justifie l'hypothèse d'interprétation que l'on peut proposer sur la nature et la portée de cette transgression des interdits du *harem* qui est peut-être, en même temps, une intrusion de la liberté.

La position centrale qu'occupe le religieux dans le récit contribue avec force à attester de cette intention initiale. Le harem, la maison domestique de Fès qui est décrite et la communauté qui y vit, sont régis par une structure profonde, celle de l'Islam. Rien n'est laissé ainsi au hasard. Les restrictions, les privations et les frustrations qui doivent en découler ne peuvent que nourrir des désirs, des tentatives, voire des actes de transgression. C'est un désir irréprensible de liberté qui en devient l'inéluctable conséquence. Cette tension favorise la naissance d'un sentiment religieux ambigu. Il est à la fois l'expression d'un rejet de l'autorité du harem, de la loi d'Allah, et d'un besoin de demeurer sous la protection de cette même tutelle. C'est cette conduite paradoxale qui se construit et qui se consolide au fur et à mesure qu'évolue le récit de *Rêves de femmes. Une enfance au Harem* de Fatima Mernissi. L'illustration en est en effet donnée à travers les deux éducations religieuses, contradictoires, que la jeune narratrice reçoit en sa toute petite enfance et qui sont le fil conducteur qui guide la narration. La première de ces éducations est traditionnelle, autoritaire, radicalement « sunnite », et enseignée à l'école coranique. Dans cette institution, les enfants du harem, et plus particulièrement les filles, sont soumis à un apprentissage coranique très sévère, unilatéral et totalement passif et répressif. La seconde éducation est reçue à la maison. Elle est, contrairement à la précédente, ouverte, libertaire, et elle serait, vraisemblablement, largement inspirée de la tradition « soufie » qui est connue par sa souplesse et sa tolérance dans l'exercice de la foi musulmane.

C'est cette ambiguïté, consciemment ou inconsciemment entretenue, que l'analyse pratiquée vise à cerner et à nuancer. En cette prétendue fiction autobiographique, telle qu'elle a été publiée en France en 1996, faussement naïve, prêtée à une toute petite fille, la narratrice, mais écrite par une adulte, l'auteure, tout est « religieux ». Mais cette présence du religieux est à la fois déclarée et indirecte. Les interdits qui sont évoqués sont de différents ordres, spirituel, moral, politique, social et culturel. Des activités en apparence profanes, qui sont autant de violations de ces interdits, sont en même temps introduites sous des formes multiples. Ce sont souvent des dénonciations et des insultes qui sont proférées à l'égard des chefs d'États des pays musulmans qui, au nom de la religion par

laquelle ils gouvernent, oppriment les populations, les femmes particulièrement. Ce sont aussi des chants et des façons de s'habiller qui intentent à la toute puissante pudeur que les femmes se doivent absolument d'observer à l'intérieur du harem. Ce sont, enfin, des jeux, des danses, de la pratique de la magie et une véritable soumission du corps féminin aux interminables traitements de beauté et à une espèce de purification symbolique. Ce sont autant de biais qui expriment la révolte des femmes qui s'insurgent contre l'autoritarisme du harem. Ce sont aussi autant d'expressions masquées du religieux et de sa transgression. Mais cette contestation évolue d'une manière indirecte et oblique. Cette démarche est dûe au sentiment religieux ambivalent, en éveil, dans *Rêves de femmes. Une enfance au Harem* de Fatima Mernissi.

Ce fragment de fiction autobiographique révèle la manière par laquelle se construit un sentiment du sacré. C'est une construction lente et très complexe. Son analyse sera ainsi faite selon l'hypothèse qui est proposée, à savoir l'affirmation d'une profession de foi religieuse irréductiblement antinomique. C'est le plaisir éprouvé par cette expérience particulière qui entraîne la narratrice à rechercher d'une manière de plus en plus méthodique à manifester sa liberté. Cette contradiction est évoquée d'une manière symbolique, allégorique, sous la forme d'une parabole construite sur un prétexte, le récit d'une toute petite enfance, associé à des provocations très contenues, à des interdictions enfreintes et, enfin, à un sentiment trouble, singulier, de jouissance intérieure très particulier.

CHAPITRE I. DES PROVOCATIONS CONTENUES

Le sentiment religieux, naissant, encore flou, qui est prêté à la toute jeune narratrice, âgée de trois ans au début de *Rêves de femmes. Une enfance au Harem* de Fatima Mernissi, est à l'origine des désirs de provocations qui se manifestent dans ce récit. Ce sont des propos, des commentaires, des réflexions, des réactions qui ne cessent d'affirmer une foi religieuse qui commence à naître et qui déjà, se précise et qui se définit par une série de revendications, de négations et de contestations à l'égard d'une vision rigide et étriquée de la religion. L'Islam institué, « sunnite » (?), autoritaire et contraignant, oppressif, se trouve ainsi récusé. La tradition « soufie » est, par contre, fortement revendiquée et revalorisée. Ce courant d'une essence mystique est en effet très enclin à la tolérance dans la manière de concevoir et de vivre la foi musulmane. Les attitudes, les actes et les propos prêtés à certains personnages du roman semblent en être directement issus. Ce sont autant de comportements et de postures qui opèrent un cheminement très détourné vers une liberté qui paraît déjà recherchée par la petite narratrice avec beaucoup de précautions.

Il en résulte que la transgression commence alors par s'exprimer par l'intermédiaire de provocations très retenues. Les voies qui sont adoptées dans la narration sont radicalement empreintes d'une ambiguïté délibérée, entretenue. C'est une façon de manifester le caractère très oblique de cette initiation et de cette lente prise de conscience lors d'une petite enfance, en grande partie reconstruite et imaginée. Les provocations, encore contenues, empruntent des biais très indirects. Une contradiction radicale, insurmontable, inhérente peut-être à la naissance de ce sentiment religieux, se révèle à travers cette confession. La petite narratrice paraît partagée très tôt entre une révolte croissante contre la religion et une allégeance spontanée à l'Islam, ce mot qui signifie en arabe la « soumission », l'« allégeance », sous-entendue « à Dieu ». En une première étape, cette révolte naissante se traduit par des chants ou par un recours à la raillerie et à la ruse. Ce sont ensuite procédés esthétiques tels que l'emploi de figures de style, le choix des genres et l'utilisation de techniques de distanciation dans la narration. C'est, enfin, une forme de piété très torturée, éminemment contradictoire et équivoque, qui se révèle.

I. Les biais indirects

Les biais qui sont adoptés sont très indirects. Dans *Rêves de femmes. Une enfance au Harem*, la provocation devient d'abord un voyage dans le temps, une remontée vers les origines d'une tradition orale très ancienne. C'est une révélation d'un imaginaire imprégné

d'une liberté d'agir, de parler et de penser, que l'avènement de l'Islam avait enterré dans le monde oriental. Dans cette perspective, la révolte et les aspirations libertaires se trouvent associées à des gestes d'exhumation, de ressuscitation d'une culture berbère, arabe, orientale qui a disparu depuis longtemps d'une manière générale. C'est une vision du monde différente qui resurgit. Cependant, cette résurrection n'est pas directe, franche. La démarche est toujours oblique. Elle revêt des formes camouflées, très ambiguës. Elles se présentent sous la forme de ruses, de stratagèmes, illustrés par l'évocation de deux figures emblématiques principales, celles de Shahrazade et de Budur, extraites des récits des *Mille et Une Nuits*. Ces revendications sont très féministes mais aussi souvent très atténuées. Elles se présentent, enfin, sous la forme de propos qu'on pourrait juger blasphématoires ou sacrilèges mais qui demeurent d'une nature très religieuse.

I.1. Le détour du chant

Le détour du chant, de la chanson, est un premier procédé. La tradition orale mise en fiction dans *Rêves de femmes. Une enfance au Harem* stigmatise volontiers les formes de pudeur, de retenue, de chasteté et de vénération qui sont imposées par l'Islam. Plusieurs facettes en sont décrites. Des chansons populaires relatives à l'amour et à la liberté en sont une manifestation privilégiée. Deux chanteurs du monde musulman sont cités, notamment. Il s'agit de l'égyptien Abdelwahab et de la libanaise Asmahan. C'est cette ambiguïté qui sera analysée.

Le chant est une première expression d'un « je » libre, prolixe. Il traduit des sensations d'angoisse mais aussi de joie. Deux figures artistiques incarnent cette aspiration dans *Rêves de femmes. Une enfance au Harem*, à savoir les deux chanteurs évoqués, la Libanaise Asmahan et l'Égyptien Abdelwahab. Tous deux incarnent la provocation dans la mesure où leurs chansons abordent un sujet polémique au regard de l'Islam, à savoir celui d'un amour qui frise souvent le charnel, l'érotisme, et, sur un plan plus moral, celui de la liberté. En effet, chanter l'amour et la liberté dans une société qui se fonde sur un système de valeurs qui y sont opposées, où la pudeur et les règles de la bienséance sont de rigueur, constitue un acte de transgression de l'ordre sacré institué, qui ne peut être sanctionné que par l'exclusion radicale, totale, absolue, de son auteur hors de la communauté. Mais, aussi répressif et coercitif que puisse être cet ordre, des transgressions sont toujours de mise. À titre d'exemple, Asmahan chante certes au Liban mais, au Maroc, paradoxalement, elle est écoutée dans les harems, en l'occurrence celui de la Médina de Fès, et ce, malgré le monopole que les hommes, le père et l'oncle Ali, exercent sur le poste de radio qui se

trouvait dans leur salon, à l'intérieur du harem. Malgré tous ces contrôles, les femmes parviennent à écouter les chansons d'amour d'Asmahan, diffusées par la chaîne égyptienne, *Sawt al – Qahira* (« La voix du Caire ») :

« Quand Chama y parvenait enfin [à obtenir une émission] et qu'une voix masculine chaude et tendre comme celle de l'Égyptien Abdelwahab, fredonnant *Ahibi 'tchi l-hurriya* (J'aime la vie libre et sans entraves), montait dans l'air, la cour tout entière se mettait à pousser des gémissements de plaisir. C'était encore mieux quand les doigts magiques de Chama réussissaient à capturer la voix ravissante de la princesse libanaise, Asmahan, susurrant sur les ondes *Ahwa ! Ana, Ana, Ana Ahwa !* (Je suis amoureuse, je, je, je suis amoureuse !) [...] Malheureusement, il était rare de tomber sur la chanson d'Asmahan. On entendait beaucoup plus fréquemment les rengaines nationalistes d'Oum Kelthoum, »⁷³

Plusieurs provocations sont introduites par ce biais particulièrement scandaleux. La première, c'est le fait de faire entendre une voix féminine, celle d'Asmahan, à l'intérieur du harem ; on sait par ailleurs que, dans un harem, la voix féminine est de l'ordre du tabou, de l'interdit et, par conséquent, elle est étouffée, neutralisée. L'autre provocation réside dans la nature des thèmes des chansons écoutées, l'amour et la liberté. La dernière provocation qui concerne surtout la chanteuse Asmahan se définit par rapport à l'emploi qui est fait du pronom personnel « je » (« Ana »). Il est répété trois fois « *Ana, Ana, Ana* », et associé, de surcroît, au sentiment de l'« amour », « *Ahwa* », en faisant écho à la fameuse parole provocante du soufi abbasside Hallaj :⁷⁴ *Ana l'haq ! Ana man Ahwa !* [Je suis la vérité ! Je suis celui qui aime !]. En effet, l'on sait que, dans la culture musulmane, le mot « je » est du ressort du diable (« Que Dieu nous protège du mot « je » ! », disent souvent les musulmans de la bonne foi). Sinon, d'une manière générale, seul le chant mystique invoquant la mort ou l'au-delà est autorisé. Il est chanté exclusivement par les vieux et par les vieilles, alors que tout autre chant est prohibé, interdit, excepté lors des fêtes, notamment les mariages

⁷³ MERNISSI, Fatima. *Rêves de femmes. Une enfance au Harem*. Albin Michel, 1996. p. 99.

⁷⁴ « Hallaj était un célèbre soufi qui fut arrêté par la police abbasside en 915 parce qu'il avait dévoilé un message qu'il aurait dû tenir secret : « Je suis la vérité (*Ana l'haq*) », déclamaient-il en déambulant dans les rues de Bagdad. Comme « la Vérité » (*al-haq*) est un des noms d'Allah, Hallaj fut déclaré hérétique pour s'être identifié à Dieu. Dans l'Islam, la distance qui sépare le divin de l'humain est infranchissable, mais Hallaj était convenu que si vous concentrez vos énergies sur l'amour de Dieu, vous réussissez à fusionner avec l'Aimé. Hallaj proclamait que l'amour peut abolir toutes les frontières, y compris celle qui sépare le divin de l'humain. Du coup, la police abbasside s'est trouvée face à un problème embarrassant : arrêter Hallaj qui psalmodiait sans cesse : « *Ana man Ahwa* (Je suis celui qui aime) », ce qui revient à agresser Dieu lui-même. Mais despotisme oblige, en mars 922, après des années d'hésitation, Hallaj fut brûlé vif par les autorités abbassides. », MERNISSI, Fatema, *Le Harem et l'Occident*, Paris Albin Michel, 2001, pp. 9-10.

où les femmes se permettent alors de chanter très allusivement l'amour et « l'érotisme » et les hommes la bravoure et l'héroïsme, voire l'érotisme aussi, parfois. Ce sont ces limites qui sont transgressées par l'association par Fatima Mernissi de ces deux figures d'Asmahan et d'Abdelwahab dans *Rêves de femmes. Une enfance au Harem*.

En prolongement, une autre chanson assez particulière est évoquée sous le voile de l'anonymat. Elle porte le titre de *Layali al unsi fi Vienna* (Nuits de plaisir à Vienne) et pousse plus loin la provocation qui lui est sous-jacente qui frise aussi le charnel et l'érotique :

« De temps en temps, Chama et ma mère fredonnaient les paroles de la chanson *Layali al unsi fi Vienna* (« Nuits de plaisir à Vienne »). »⁷⁵

Alors que les deux chansons précédentes sont simplement écoutées par les femmes du harem, cette dernière est reprise par la mère et par Chama, en présence de la figure autoritaire du harem, Lalla Mani. Ce chant révèle combien les femmes du harem sont avides de la liberté de pouvoir vivre pleinement leur vie. De plus, ces chansons, à l'instar de celle de *layali al-unsi*, fondent et renforcent souvent les liens de solidarité et de complicité entre les femmes, en font une arme de lutte contre leur condition de soumises. Cela montre que, au lieu d'atténuer leurs désirs d'amour et de liberté, leur isolement les aiguise au contraire.

I.2. Le recours à la raillerie

Le recours à la raillerie contribue à dénigrer indirectement les figures despotiques et historiques. La colère qui anime les femmes du harem, en l'occurrence la grand-mère Yasmina, contre leur condition de soumises, les amène souvent à recourir à la dérision et à l'ironie. Yasmina exprime ainsi sa révolte contre des souverains, des rois, des monarques, des chefs d'États et aussi contre des événements, contre de grandes guerres qui ont marqué l'histoire de l'Islam, comme la figure de l'érudite Ibn Khaldun et celles des Califes abbassides, à Bagdad, au Moyen-Âge. Un exemple en est donné lorsque les femmes de la ferme, à l'initiative de Yasmina et de Mabrouska, décident d'aller laver de la vaisselle au bord de la rivière. Lalla Thor va alors jusqu'à convoquer un conseil de discipline d'urgence contre cet acte d'insubordination, ceci sous la présidence, indulgente, du grand-père Tazi :

« Et un jour, Mabrouska qui adorait nager suggéra de faire la vaisselle à la rivière.
[...] Lalla Thor porta le sujet à la connaissance de grand-père, [...] Grand-père fit

⁷⁵ MERNISSI, Fatima *Rêves de femmes. Une enfance au Harem*, Paris, A. Michel, 1996, p. 198.

venir Mabrouka et Yasmina et leur demanda de lui expliquer leur sujet de discorde. Après l'avoir exposé, elles démontrèrent que malgré leur origine de paysannes illettrées, elles n'étaient pas idiotes et ne pouvaient, de ce fait, considérer comme sacrées les paroles d'Ibn Khaldun. Après tout, ce n'était qu'un historien, « il fait du bla-bla comme nous toutes et tous », [...] Après tout, la rivière était une création d'Allah, une manifestation de son pouvoir et, de toute façon, si nager était un pêché, elles étaient prêtes à répondre devant lui le jour du jugement dernier. Grand-père, impressionné par leur logique, leva la séance en disant qu'il était heureux que dans la religion islamique, la responsabilité fût une affaire individuelle. *Kul Kebch kayt'allaq men rajlu* (chaque mouton se pend par son pied), chantonnait Yasmina pour célébrer son triomphe après le procès. Mais grand-père essaya à tout prix de ne pas sourire et s'esquiva aussi vite qu'il le put. »⁷⁶

Yasmina puise son courage et son verbe corrosif dans la tradition orale pour résister aux intimidations des aristocrates musulmanes. De plus, elle va jusqu'à démystifier les savants les plus respectés du monde musulman, comme Ibn Khaldun. L'affrontement introduit entre ces deux cultures, la savante qu'incarne Ibn Khaldun par sa célèbre œuvre la *Muqadimmah* (*l'Introduction à l'histoire universelle* ou les *Prolégomènes*) d'une part, et la sagesse de la culture populaire qu'incarne Yasmina, présente l'univers de l'Islam comme profondément fissuré, ambigu et conflictuel. En effet, l'adage populaire «*Kul Kebch kayt'allaq men rajlu* » (« chaque mouton se pend à son pied ») et l'expression populaire de la dérision « il fait du bla-bla », oppose à la culture hégémonique de ce savant la liberté de penser, de dire et d'agir. Cette confrontation révèle combien la culture populaire, marginalisée, consacre la liberté individuelle. Par contre, l'officielle, qui est synonyme de l'érudition, pourrait aussi signifier la discrimination, le racisme, voire même l'aliénation.

À l'instar de Yasmina, un autre personnage légendaire, une guerrière des montagnes du Rif marocain, Tamou, s'emporte lors de son séjour à la ferme quand elle y cherche refuge. Outrée par la passivité et par la peur qui habitent les gens de Fès qui rechignent à s'engager dans l'insurrection contre les colonisateurs, elle les compare à des « *djedj labyedh* » (des « poulets blancs ») :

« Tamou ne cessait d'insulter les gens de Fès, qu'elle appelait *djadj l'bied* (les poulets blancs). « Si les villes s'étaient lancées dans les batailles, Abdel-Krim n'aurait pas perdu. »⁷⁷

⁷⁶ *Ibidem.* pp. 66-67.

⁷⁷ *Ibidem.* p. 51.

La présentation d'une société marocaine divisée, déchirée, écartelée entre ceux qui bravent les dangers, et qui sont prêts à mourir pour leur dignité et leur liberté d'une part, et ceux qui, d'autre part, se retranchent derrière leur lâcheté, leur pusillanimité, en attendant que les autres meurent pour que eux puissent survivre, illustre, une fois de plus, la profonde ambiguïté du monde de l'Islam tel qu'il est décrit dans ce roman. La métaphore insultante de « *djedj labyedh* » (Les poulets blancs) est aussi une expression populaire très injurieuse. C'est une insulte grave à l'adresse de ce monde.

Dans un autre registre, la provocation prend une tournure plus radicalement politique. Elle mêle deux aspects totalement hétérogènes. Il s'agit de la joie qui est manifestée par les femmes du harem qui se préparent à aller à un pique-nique, à la ferme de l'oued Fès d'une part, et d'une mélodie empruntée à l'hymne national marocain, d'autre part. En effet, la mère, en écoutant la suggestion du père de ne pas prendre les balançoires, lui répond en ces termes :

« Si les hommes ne peuvent suspendre les balançoires / Les femmes le feront / La-La-La-Lere... » Sur l'air aigu de notre hymne national « *Maghribuna, Watanuna* (« Notre Maroc, Notre patrie »).⁷⁸

Plusieurs éléments sont mobilisés pour construire cette provocation, aussitôt désamorcée. C'est le caprice d'un enfant, illustré par le jeu à la balançoire. C'est ensuite le soulagement qui est apporté aux souffrances des femmes, enfermées à l'intérieur du harem, et c'est, enfin, celle, beaucoup plus subtile, de la dérision du patriotisme et du nationalisme, au travers du refrain sarcastique de « la-la-la-lere ». Les éléments relatifs à la joie et à l'enfance fonctionnent comme des procédés de masquage et de camouflage par rapport au contenu subversif de la provocation.

L'insulte par le biais du surnom participe de cette même révolte. Yasmina use de ce procédé pour dénoncer des chefs d'États de pays du Moyen-Orient, de l'Égypte en l'occurrence, en leur attribuant les surnoms méprisants de « canard » et de « paon », des volailles, qu'elle élève dans sa ferme :

« Personne en vue, sauf le roi Farouk, et Thor, le gros canard blanc. En fait, Thor était également une des épouses du grand-père, que Yasmina détestait le plus. [...] Il y avait aussi l'histoire du roi Farouk, le paon de la ferme. Qui avait pu donner à un paon le nom du célèbre chef d'Etat égyptien ? Que faisait un pharaon dans la ferme ? Et bien figurez-vous que Yasmina et les autres épouses n'aimaient pas le

⁷⁸ *Ibidem.* p. 57.

roi d’Egypte, car il menaçait constamment de répudier sa charmante épouse, la princesse Farida, dont il devait finalement divorcer en janvier 1948.⁷⁹

Le surnom qui contribue à blâmer, à discréditer, à insulter en même temps dans le même élan, Lalla Thor et le roi Farouk d’Egypte, qui incarnent le même pouvoir politique et religieux du monde arabo-musulman, traduit le désir de revanche et de supériorité morale éprouvés par Yasmina. C’est une manière de révéler la fausse grandeur d’un dirigeant en donnant son nom à un paon, dont la nature est d’afficher un orgueil apparent derrière lequel se cache une grande faiblesse. Ensuite, le fait que les noms attribués à ces emblèmes du pouvoir sont ceux d’animaux qu’elle aurait elle-même élevés accentue le mépris à leur égard. Car le fait selon lequel toute femme musulmane se ferait répudier parce qu’elle ne pourrait pas donner de garçon à son mari est une pure absurdité, à l’image de celle qui caractérisent ces chefs. Tel est l’argument.

La reprise de la tradition orale constitue un arrière-fond pour toutes ces provocations exprimées diversement par le détour de chants sur la liberté et sur l’amour à l’intérieur d’un harem qui est censé cultiver, au contraire, par tradition, le silence et le secret. Ce sont ces symboles du savoir et du pouvoir qui sont aussi tournés en dérision.

1.2. La ruse de l’allégeance

Les mythes qui sont introduits dans *Rêves de femmes. Une enfance au Harem* s’inscrivent dans la même optique, en suggérant une définition beaucoup plus ambiguë de cette provocation, à l’image de celle qui est incarnée par les deux princesses légendaires de Shahrazade et de Budur qui sont évoquées dans le roman. Ces deux figures emblématiques de l’intelligence et de la parole trompeuse, s’érigent en un modèle identitaire auquel toute femme musulmane tendrait à s’identifier. Cette ruse est issue, à l’origine, d’« une terreur de trahison », ⁸⁰ celle du roi légendaire, Shahriar, qui s’était découvert trahi par sa femme, dans les *Mille et Une Nuits*, alors qu’elle se livrait à une orgie avec des esclaves du palais. Par la ruse, Shahrazade réussit à guérir ce roi de son obsession meurtrière qui consistait à tuer toute jeune fille qu’il épousait.

Dans le récit, le mythe de Shahrazade est lié aux notions de la parole, des mots, du mensonge et de la vérité, et à une question existentielle, à savoir celle de la vie et de la

⁷⁹ *Ibidem.* pp. 28-33.

⁸⁰ « La conteuse dont le but est d’obtenir la clémence du souverain cocufié, utilise toute son imagination créatrice à fabriquer des histoires qui justifient la méfiance de celui-ci envers les femmes. », BENCHEIKH, Jamal Eddine, *Les Mille et Une Nuits ou la parole prisonnière*, Paris, Gallimard, 1988, p. 29.

mort. En effet, Shahrazade pratique une espèce de pédagogie qui rend la vie possible sous la menace constante de la mort. Dans cette perspective, les femmes des harems accomplissent le miracle de faire jaillir la vie de la mort. La parole s'érige en une arme efficace pour se défendre et s'affirmer, voire pour survivre. En ce sens, prendre la parole, pour une femme, est une provocation, une transgression, puisqu'elle permet l'émergence et l'affirmation d'un « je » féminin qui défend sa liberté à l'intérieur d'un harem qui la nie. C'est un jeu infini où peuvent s'inverser, se pervertir, les notions de mensonge et de vérité. C'est le cas, par exemple, de la mère de la narratrice lorsqu'elle explique à sa petite fille, après le vol des clés du poste de radio par les femmes du harem, à quel point le mensonge et la vérité n'ont aucun sens en dehors des intentions de la personne qui les manipule :

« Et je me rappelle très clairement la première fois où les femmes nous traitaient de *khain* (traîtres), Samir et moi pour avoir répondu à mon père que nous avons écouté « la voix du Caire », un jour qu'il nous a demandés ce que nous avons fait en son absence. [...] Mais, c'est l'incident de la radio qui m'a fait réfléchir. C'est à cette occasion que ma mère m'a parlé de la nécessité de mâcher mes mots avant de parler : « Tourne sept fois ta langue dans la bouche en serrant bien les lèvres, avant de prononcer une phrase. Car quand les mots sont dits, tu risques gros. Je me suis alors rappelé comment dans l'un des contes des Mille et Une Nuits, un seul mot déplacé peut entraîner la catastrophe sur la tête de celui qui l'a prononcé, s'il déplaît au Calife. Il arrive même qu'on appelle immédiatement le *Siaf* (le bourreau) [...] Ce fut le cas de Schéhérazade, la narratrice des Mille et Une Nuits. »⁸¹

Cette expérience provoque un certain désarroi chez les enfants car ces distinctions ne sont plus clairement définies et peuvent même se contrarier mutuellement. Le mythe de Shahrazade est une incarnation de cette confusion, employée par cette héroïne comme une stratégie pour survivre sous l'épée menaçante du roi *Shahriar*, qu'elle réussit à berner pendant mille et une nuits, jusqu'à le guérir enfin de sa folie meurtrière et à l'amener à l'épouser. C'est une autre provocation qui érige la tromperie en une espèce de pédagogie de la tromperie par l'intermédiaire de l'illusion et des mensonges dont doit s'armer une femme musulmane qui, par ce biais, pourrait conquérir, à son tour, sa propre liberté et contribuer ainsi au renversement des pouvoirs, à savoir celui de la tyrannie des puissants par ce recours à la ruse, cette arme des faibles.

⁸¹ MERNISSI, Fatima, *Rêves de femmes. Une enfance au Harem*, Paris, Albin Michel, 1996, p. 12.

Budur est une figure mythique analogue qui surgit dans l'un de ses contes, intitulé « Le conte de Qamar al Zaman ». Il constitue un autre prolongement de ce pouvoir de la ruse :

« Par la suite, les deux femmes se firent passer pour mari et épouse. La princesse Budur gouvernait le royaume d'une main, et de l'autre organisait des battues pour retrouver son bien aimé, le prince Qamar al Zaman. »⁸²

Cette puissance de la narration qu'incarne Shahrazade est remplacée, dans le cas de Budur, par celle de la solidarité féminine. Ce conte rapporte que Budur, ayant perdu son mari, Qamar al-Zaman, lors d'un voyage, se trouve dans l'obligation, de se déguiser en un homme jusqu'à son arrivée au royaume d'Ebène, ceci pour échapper aux tentatives de viol de la part des esclaves qui l'accompagnent. Là, elle noue une intrigue avec la fille du roi, Hayat al-Nufus. En épousant cette princesse et en lui révélant sa véritable identité, Budur réussit à convaincre cette dernière de recourir à un stratagème, un pigeonneau égorgé, pour faire croire à son dépuçelage. La ruse réussit. Budur met alors la main sur le royaume et reprend sa quête initiale pour retrouver son mari, en organisant de pseudo battues régulières. Ce stratagème d'un faux mariage est mis en avant sous la forme d'une tromperie efficace, au service de l'époux disparu. C'est aussi un sacrifice qui relègue au second plan l'individualité féminine et sa liberté. Dans ce mythe, la femme n'existe plus pour elle-même mais par rapport à son mari par lequel et pour lequel elle définit son existence.

Cette fascination de la ruse et de la tromperie mais aussi de la dépendance à travers les figures mythiques de Shahrazade et de Budur, illustre combien est ambigu le caractère d'une femme qui s'en inspire. Cette position de l'entre-deux, ni libre ni soumise, est une forme biaisée d'une forme de soumission. La femme musulmane s'est sacrifiée pour son époux. Elle lui prête donc allégeance. Le mari fait de son épouse une subordonnée, et il en est, en toutes circonstances, le bénéficiaire par excellence. Le mythe du roi Shahriar en est une forme d'incarnation. Meurtri par son obsession meurtrière, il est guéri par Shahrazade. De même, Qamar al Zaman bénéficie des sacrifices successifs de son épouse Budur. Dans les deux cas, l'enjeu est identique : défier la mort pour sauver l'époux. À ce titre, la part de la provocation qui est véhiculée par ces mythes est atténuée par la mission oblatrice que ces deux héroïnes s'assignent. Cette ambiguïté trouve aussi son

⁸² *Ibidem*. pp. 135-136.

prolongement dans l'idéologie féministe qui prône l'émancipation de la femme musulmane dans le roman de Fatima Mernissi.

I.3. Une émancipation de consentement

L'idéologie féministe est présente de multiples manières dans *Rêves de femmes. Une enfance au Harem*. Ce sont des publications littéraires, des représentations théâtrales, des affirmations en faveur de l'égalité entre les hommes et les femmes qui la contiennent et qui la révèlent. Cependant, ces revendications sont souvent atténuées par le besoin de trouver des liens, des justifications, dans le *Coran* et dans les *hadiths*. Les exemples que l'on peut citer sont d'une nature variée. La répartition des différents salons à l'intérieur du harem, l'absence de l'égalité dans la célébration du rite des naissances, selon qu'il s'agit de filles ou de garçons sont présentées ainsi comme autant d'injustices qui seraient en contradiction avec les préceptes de l'Islam. D'autres injustices sont dénoncées. C'est le cas notamment de la polygamie.

Par rapport à l'égalité entre les sexes, la mère exige ainsi à l'occasion de la naissance de Samir, que le même rite de la célébration soit appliqué pour les deux enfants :

« Samir et moi étions nés le même jour, un long après-midi de ramadhan, à moins d'une heure d'intervalle. [...] Malgré son épuisement, ma mère a insisté pour que mes tantes et mes cousines lancent les mêmes youyous et célèbrent le même rituel que pour Samir. Elle a toujours rejeté la supériorité masculine comme une absurdité en contradiction totale avec l'islam. « Allah nous a fait tous égaux, disait-elle. »⁸³

Les naissances, celles de Samir et de la narratrice au même mois sacré du *Ramadhan*⁸⁴ seraient un autre indice important de cette égalité qui aurait été voulue par Allah. Toutefois cette égale dignité semble être altérée par une inégalité, toute aussi religieuse car située en dehors de la volonté humaine, celle qui serait exprimée par l'heure d'intervalle qui sépare les deux naissances et par le fait que chacune d'elle se soit produite en deux étages différents de la maison. La supériorité de Samir est ainsi illustrée par le fait qu'il est né une heure avant la narratrice et, de surcroît, à l'étage supérieur du harem. La revendication féministe, ouvertement exprimée, révèle un besoin inconscient de la narratrice de ne pas se libérer totalement de la tutelle masculine. Cette prédisposition à

⁸³ *Ibidem*. p. 13.

⁸⁴ Le *Ramadhan* est le neuvième mois du calendrier islamique. C'est une période de jeûne et de privations (abstention de nourriture, de boisson, de tabac et de relations sexuelles du lever au coucher du soleil).

admettre cette supériorité des hommes comme une condition nécessaire à leur protection serait le fait de toutes les femmes musulmanes.

Une autre revendication non moins égalitariste, posée dans le texte, est relative au droit pour les femmes de gouverner. Ce privilège n'est pas vraiment reconnu aux femmes dans les pays musulmans. Le récit en cite un exemple, pourtant. Il s'agit de l'accession au trône, en Égypte, au XIII^e siècle, de Shajarat al-Durr (?-1259) qui avait succédé à son mari, le sultan al-Salih Ayyub (v.1207-1249), après sa mort :

« Selon la loi musulmane une femme ne peut gouverner un pays. Cela s'est pourtant produit, il y a quelques siècles, m'a raconté ma grand-mère. Avec l'aide de l'armée turque Shajarat al-Durr avait accédé au trône d'Égypte après la mort de son mari, le sultan al-Salih. C'était une concubine, une esclave d'origine turque, et elle règne pendant quatre mois ne gouvernant ni mieux ni plus mal que les hommes qui la précèdent et la succèdent. »⁸⁵

Cette gouvernance qui est revendiquée ne s'appuie toutefois sur aucun précepte de l'Islam qui soit clairement formulé dans le roman. Cependant l'argument qui est mis en avant pour la justifier est d'un ordre purement historique. L'Histoire, semble-t-il, agit à contre-courant de l'Islam, en faisant de l'exemple de Shajarat al-Durr un argument de sa faillibilité. Mais la brève durée, de quatre mois, de ce règne dans l'histoire de l'Égypte au Moyen-Âge montre la limite de ce pouvoir féminin. Ce pourrait être une autre expression d'un besoin de rester sous une tutelle masculine.

Le féminisme se présente aussi comme une expression d'une haine contre le voile féminin dont le port est imposé. Une figure militante, celle d'Aisha Taymour l'incarne dans le roman :

« Aisha Taymour a passé son temps sans relâche jusqu'à sa mort en 1906, à écrire des poèmes enflammés contre le port du voile. Elle écrivait en plusieurs langues, en arabe, en turc, et même en persan. [...] Zinab Fawaz, une libanaise autodidacte d'une grande érudition, [...] elle réussit grâce à une stratégie bien calculée de mariages arrangés, jointe à une stricte discipline, à devenir une figure littéraire célébrée dans les cercles intellectuels de Bayrouth et du Caire. [...] Contrainte à un mariage précoce dès l'âge de treize ans, Huda [...] avait réussi à transformer une société entière en quelques décennies par sa volonté entêtée. Huda accomplit en même temps deux exploits en apparence contradictoires : combattre l'occupation

⁸⁵ MERNISSI, Fatima, *Rêves de femmes. Une enfance au Harem*, Paris, A. Michel, 1996, p. 33.

britannique et mettre fin à sa propre tradition de recluse. Elle se débarrassa de son voile lorsqu'elle mena la première manifestation de rue contre les britanniques en 1919 et par son influence entraîna les législateurs à passer plusieurs lois très importantes dont une, en 1924, qui éleva l'âge du mariage des filles à seize ans. Elle fût aussi tellement dégoûtée de voir le nouvel Etat égyptien, formé en 1922, adopter la constitution de 1923 qui limitait le droit de vote aux hommes, qu'elle créa l'union des féministes égyptiennes et se battit avec succès pour l'obtention du droit de vote des femmes. »⁸⁶

Les différents exploits des féministes sont relativement imprégnés de l'idéologie de la soumission propre au harem. En effet, le fait de passer toute sa vie à déverser dans la poésie sa haine contre le port du voile est certes une forme de révolte mais c'est aussi un procédé inapproprié face aux capacités de résistance du harem. On peut donc s'interroger sur la portée réelle de cette révolte.

Le féminisme est aussi contenu dans les livres qui sont lus à l'intérieur du harem. Ils sont le produit d'intellectuels qui ont plaidé en faveur d'une émancipation radicale de la femme musulmane. Qacim Amin est ainsi un écrivain féministe, égyptien, qui a écrit en arabe un livre très influent, qui s'intitule *Tahrir al-mar'a* (littéralement : « L'émancipation de la femme »). Mais cet ouvrage, tant prisé par les femmes rebelles du harem, la mère notamment, ne peut être lu que grâce à la volonté bienveillante des hommes. Pis encore, ils l'exploitent pour en exiger des contreparties. C'est, en effet, le cas du père qui, avant de lire ce livre, sous la demande insistante de son épouse, exige d'elle qu'elle lui prépare auparavant sa boisson favorite, une recette particulièrement compliquée :

« Ma mère adorait Qacim Amin, mais comme elle ne savait pas lire, elle devait suppléer mon père de lui lire ses passages favoris. Avant de céder mon père formulait tout un tas d'exigences qu'elle refusait d'abord de satisfaire : lui tenir la main pendant qu'il lisait ou lui préparer sa boisson favorite (un lait glacé aux amandes fraîches pilées, parfumé d'une goûte d'essence de fleur d'oranger) ou pis encore lui masser les pieds. Cependant ma mère finissait toujours par accepter et le presser de commencer à lire. »⁸⁷

La lecture du livre féministe, *Tahrir al-mar'a*, par le père ne s'effectue donc qu'après la satisfaction de toutes ces exigences. Cette observation de la narratrice montre à quel point cette littérature féministe du harem est soumise à l'autorité masculine. Le mode

⁸⁶ *Ibidem.* pp. 124-125-126.

⁸⁷ *Ibidem.* p. 118.

de lecture que ces hommes adoptent, l'interprétation du sens qu'ils suggèrent, la censure qu'ils imposent éventuellement font que cette littérature revendicatrice est sujette à la déformation et à l'aliénation. Ces biais qui sont décrits dans *Rêves de femmes. Une enfance au Harem* sont donc très indirects.

Ces ambiguïtés expriment un désir de liberté qui reste contenu, réprimé par les interdictions du harem. Ils finissent même par s'ériger, inconsciemment, en une espèce d'hymne à la soumission de la femme musulmane à l'homme, à l'époux et au harem, à travers les remarques et les observations qui sont prêtées à la jeune narratrice.

II. Les stratégies de dévoilement

D'autres stratégies sont utilisées pour dévoiler la nature cruelle du harem, en recourant à plusieurs procédés d'un ordre plus esthétique. Ces procédés accentuent la provocation dans *Rêves de femmes. Une enfance au Harem*. L'auteure, Fatima Mernissi, en privilégie trois catégories situées sur des plans différents, stylistique, narratif et générique.

II.1. Une stratégie stylistique

La stratégie stylistique qui est adoptée est subtile. Deux procédés sont très employés dans *Rêves de femmes. Une enfance au Harem* : la métaphore et l'allusion. Ils prennent en charge les aspects les plus névralgiques du harem, à savoir la religion, la politique et la sexualité. Dans la société musulmane, ces réalités font généralement l'objet d'une censure implacable. Parler de ces tabous requiert, en effet, un usage très habile de la rhétorique de voilement, ce qui est, en soi, un acte de transgression par rapport au complet silence absolu qui doit entourer ces aspects très sensibles de l'institution. C'est dans l'optique d'une stratégie rhétorique du « dire » ce qui est censé être « tu », passé sous silence dans le monde musulman que sont employées dans *Rêves de femmes. Une enfance au Harem* de Fatima Mernissi les figures de style de la métaphore et de l'allusion.

Lorsque, par exemple, la grand-mère Yasmina explique le phénomène de la profonde imprégnation du harem dans la nature humaine, c'est à une métaphore empruntée au corps humain qu'elle recourt en essayant d'en montrer l'importance en le reliant, à chaque fois, aux parties exposées de ce corps qui seraient les plus significatives :

« Le *haram* est le contraire du mot *halal* [...] Si on connaît les interdits, on porte le harem en soi, c'est le harem invisible. On l'a dans la tête, « inscrit sous le front et dans la peau ». ⁸⁸

L'intention d'aller au fond de la nature du harem s'exprime par ce recours métaphorique pour en signifier le caractère permanent et presque immuable, à l'image de celle du corps humain. La démarche est visible, palpable, voire nettement circonscrite, alors que ce qui est évoqué est infiniment plus complexe, « invisible », caché, opaque et insaisissable.

D'autres métaphores comme celle d'une loi juridique ou celle d'une règle mathématique, ou encore l'image des fondations d'un bâtiment sont employées dans cette même intention. Bref, l'institution du harem possède un caractère tel qu'il se trouve partout où peut se rencontrer un être humain, quelles que soient sa race, sa culture, sa langue ou sa religion :

Partout où il y a des êtres humains, il existe une *qa'ida*, une coutume, une tradition, une loi invisible. En arabe, le mot *qa'ida* a plusieurs significations, qui ont toutes une base commune. Une règle mathématique ou un système légal sont une *qa'ida*, de même que les fondations [...] d'un bâtiment. La *qa'ida* est aussi la coutume ou les codes des mœurs. ⁸⁹

Ces métaphores, celle de la « règle mathématique », celle d'une « règle juridique » ou celle des « fondations d'un bâtiment », sont les expressions adéquates les plus adéquates pour Yasmina de l'incommensurable caractère idéologique du harem. C'est la traduction d'une certaine forme d'enfermement qui serait inhérente à la nature humaine et qui, de notre point de vue, s'apparenterait à la raison, en tant qu'instance de l'esprit humain qui légifère, qui institue des règles en tous genres, bref qui fonctionnerait selon une logique rationnelle. L'imagination est, au contraire, par définition, une aventure, une création insolite. En définitive, on peut dire que cette métaphorisation du harem exprime mieux sa nature idéologiquement complexe mais en la dépassant en quelque sorte, en dévoilant sa nature radicale, à savoir ce règne absolu d'une forme de raison rigidifiée, qui se mue en une figure de l'enfermement et de l'interdit.

⁸⁸ *Ibidem.* p. 61.

⁸⁹ *Ibidem.* p. 61.

Une autre logique, celle du multiple et de l'ouverture, est aussi illustrée dans *Rêves de femmes. Une enfance au harem* par un exemple particulier, celui de la découverte et de l'apprentissage des langues étrangères comme un facteur de libération :

« Parler une langue étrangère, c'est ouvrir une fenêtre dans un mur aveugle. Et parler une langue étrangère dans un harem, c'est se donner les ailes qui vous permettent de voler vers une autre culture, même si la frontière est encore là et le portier aussi. »⁹⁰

Ce pouvoir magique qui est prêté par la narratrice aux langues étrangères, capables de venir à bout de l'enfermement imposé, est doublement métaphorisé. Il est présenté comme le fait d' « ouvrir une fenêtre dans un mur aveugle », de créer une ouverture, et ensuite, comme celui de « se donner des ailes pour voler vers une autre culture », pour s'envoler, pour se libérer. Apprendre ces langues, les maîtriser, c'est se rapprocher des autres, c'est se recréer en permanence, c'est mettre fin à l'emmurement du harem. Dans cette perspective, ce sont autant de provocations.

Un autre exemple s'inscrit dans cette même perspective. Il concerne la cohabitation fusionnelle, intime, des communautés juive et musulmane qui aurait existé, jadis, en Espagne, en Andalousie. L'emploi du procédé stylistique de l'allusion, que Pierre Fontanier définit parmi *Les figures de discours* comme le fait de « faire sentir le rapport d'une chose qu'on dit avec une autre qu'on ne dit pas, et dont ce rapport même réveille l'idée. »,⁹¹ est employée pour atténuer l'effet de cette autre provocation en introduisant plusieurs éléments de contournement :

« Les Arabes et les Juifs ont pris du bon temps là bas en Andalousie pendant sept cents ans s'amusant à du jasmin et d'orangers qu'ils arrosaient grâce à un nouveau système d'irrigation très compliqué. Ils adoraient naviguer entre les langues, traversant les cultures, valsant entre les religions avec une agilité incroyable, pour ne pas dire « inconsciente », ajoutait mon père. Ils étaient tellement tolérants qu'on ne savait pas quelle était la religion du voisin, les gens changeaient de dogmes comme de caftans. »⁹²

Parler d'une telle réalité n'est une affaire simple dans une société murée par une culture d'une interdiction qui n'est pas sans générer une mentalité de racisme et d'antisémitisme. Ce qui ne peut pas être dit dans le code de la communication courante aux

⁹⁰ *Ibidem.* p. 124.

⁹¹ FONTANIER, Pierre. *Les figures de discours*. Paris : Flammarion, 1977, p. 125.

⁹² MERNISSI, Fatima. *Rêves de femmes. Une enfance au Harem*. Paris : Albin Michel, 1996. pp. 61-63.

prises à de multiples censures, c'est cette fusion, cette intimité entre les deux populations, l'arabe et la juive, exprimées à travers les métaphores de « jasmins », d' « orangers », de « système d'irrigation très compliqué ». Ces ennemis aujourd'hui jurés, avaient formé, pourtant, aux temps anciens, en Andalousie, une communauté métissée exemplaire. C'est cette fusion, cette intégration, ce métissage, impossible à dire aujourd'hui, que cette stratégie de l'allusion évoque d'une manière indirecte. C'est encore une provocation qui est introduite dans le récit.

Les métaphores qui viennent d'être énumérées sont autant de critiques voilées de l'opacité du harem. C'est une manière de révéler la nature idéologique, mentale, du harem. C'est une autre façon d'en dénoncer l'oppression.

II.2. Une stratégie narrative

La stratégie narrative qui est adoptée dans *Rêves de femmes. Une enfance au Harem* reprend un principe de distanciation, une distance qui est établie par la narratrice avec les événements qu'elle prétend rapporter. Cette dernière est introduite par deux procédés complémentaires, à savoir celui de l'enchâssement des récits et celui du discours rapporté.⁹³ Cette démarche opère à deux niveaux du récit. Le premier est relatif aux personnages de fiction qui sont campés, à qui une parole provocante est attribuée par la narratrice. Le deuxième concerne les récits qui sont racontés par ces mêmes personnages en attribuant à leur tour cette même parole provocante à d'autres personnages évoqués à l'intérieur de ces récits enchâssés. Cette technique est celle qui est employée par Shéhérazade dans les contes des *Mille et Une Nuits* qu'elle raconte au roi Shahriar. À son instar, Fatima Mernissi⁹⁴, l'auteure, qui prête son nom et son prénom à sa petite narratrice, userait du même stratagème narratif pour, à la fois, mettre en œuvre ses provocations et pour ne pas en assumer entièrement la responsabilité.

Le récit enchâssé qui est intitulé « la théorie de Chama » dans le roman se présente d'abord comme un conte qui serait destiné à être raconté aux enfants, et donc distrayant, amusant, théâtral :

⁹³ GENETTE, Gérard, *Figures III*, Paris, Seuil, 1972, p. 184.

⁹⁴ Ce nom et ce prénom apparaissent à deux reprises dans *Rêves de femmes. Une enfance au Harem*, à la page 84 et à la page 95.

« La théorie de Chama était fort intéressante, et nous l’adorions Samir et moi, car notre cousine mettait en scène ce qu’elle disait ». ⁹⁵

Cette théâtralisation de cette « théorie » relève d’un biais qui consiste à essayer de détourner l’attention du destinataire de son véritable contenu satirique, enchâssé entre de prétendues conceptions théoriques incluses dans des contes pour enfants. Cette pseudo théorie aborde, d’abord, le sujet du harem et la manière dont cette institution aurait apparu chez les Arabes. Il serait né, en effet, affirme Chama, de la guerre, de massacres constants. À la suite d’une réunion de sages, on aurait décidé de désigner un chef, le « sultan » (l’« autorité », le « souverain » en arabe), pour mettre fin à cette situation. La procédure qui aurait été trouvée, aurait été celle d’organiser une vaste chasse aux femmes. Celui qui en aurait eu capturé le plus grand nombre devait être nommé « Sultan » :

« Il était une fois une époque où les hommes se faisaient constamment la guerre. Tant de sang écoulait inutilement, qu’un jour ils décidèrent de désigner un Sultan pour organiser la situation [...] Mais comment décider qui parmi nous sera le Sultan ? Se demandèrent les hommes en se réunissant. Ils réfléchirent tant bien et si bien que l’un d’eux eut une idée : « Le Sultan doit avoir quelque chose que les autres n’ont pas. » Ils réfléchirent encore et l’un d’eux eut une autre idée : « Nous devrions organiser une chasse aux femmes, proposa-t-il. Et celui qui en attrapera le plus grand nombre sera nommé sultan. – Voilà une excellente idée approuvèrent les autres, mais quelle preuve aurons-nous ? Quand nous nous mettrons à courir dans la forêt, nous nous disperserons. Il nous faut un moyen de paralyser les femmes que nous attraperons, pour pouvoir les compter, et décider du vainqueur. » Et c’est ainsi que vint l’idée de construire des maisons. Des maisons avec des portes et des serrures pour y enfermer les femmes. » ⁹⁶

Ce premier volet de cette « théorie » illustre la nature despotique des Arabes et d’une organisation sociale contraignante, qui se traduit par la construction matérielle des harems avec des portes et des serrures, pour y enfermer leurs prisonnières. C’est un véritable pamphlet contre cette mentalité qui est prononcé par Chama.

Cette « théorie » aborde ensuite un autre aspect, à savoir celui d’une transformation de cette mentalité qui aurait pris chez les Chrétiens la forme d’une invention des armes par lesquelles ils avaient réussi à faire plier des peuples entiers.

⁹⁵ *Ibidem.* p. 42.

⁹⁶ *Ibidem.* p. 44.

« Mais les Chrétiens sont des malins et il ne faut jamais leur faire confiance. Surtout lorsqu'ils jouent à l'obéissance : alors que les Arabes étaient très occupés à enfermer leurs femmes derrière des portes, les Romains et les Chrétiens se réunirent pour décider de changer les règles du jeu dans les pays méditerranéens. Il ne s'agissait plus, déclarèrent-ils, de collectionner des femmes. Le plus puissant serait dorénavant celui qui avait les machines et les armes les plus performantes, y compris les armes à feu et les navires. Ils décidèrent de ne plus souffler mot de ce changement aux Arabes, de garder le secret pour leur faire une surprise. Les Arabes dormaient donc sur leurs deux oreilles, croyant tout connaître des règles du jeu du pouvoir. »⁹⁷

Ce parallèle si subtil qui est établi entre ce qui serait un harem musulman et ce qui serait un harem chrétien, illustre la nature évolutive et changeante de l'institution. Il se révèle à la fois comme une forme de domination brutale et comme une forme d'intelligence insidieuse. C'est une espèce d'entité plastique capable d'inventer des formes toujours nouvelles et toujours mieux adaptées. Mais, au-delà de cette nature troublante du harem, Chama, à l'instar de Shahrazade dans les *Milles et Une Nuits*, se livre à une autre thérapie qui consiste à prétendre guérir les Arabes d'une autre maladie: le sommeil, un mal qui, d'ailleurs, leur avait valu leur condition de colonisés. Cette théorie de Chama est, semble-t-il, une réponse à un récit de l'écrivain américain, Allan Edgar Poe, intitulé : *Le Mille et deuxième conte de Schéhérazade*⁹⁸ où cet auteur raconte que Shahriar avait assassiné Shahrazade, après l'avoir irrité par son fatidique conte évoquant un risque d'une conquête des terres orientales par les armées chrétiennes.

Un autre procédé réside dans le souci de localiser et de préciser l'emplacement géographique de la maison de Fès et de son harem. La narration de l'histoire rapportée commence par l'annonce de la date et du lieu de naissance de la narratrice : « Je suis née en 1940 dans un harem à Fès ».⁹⁹ Ensuite elle situe la Médina de Fès par rapport à la Mecque et à Madrid : « à cinq mille km à l'ouest de la Mecque et à mille km au Sud de Madrid ».¹⁰⁰ Cette localisation est décrite dans *Rêves de femmes. Une enfance au Harem* par rapport à la Mecque d'une part, qui se trouve très éloignée, et d'autre part par rapport à Madrid dont la distance est plus proche, présente ce lieu, en quelque sorte, coincé entre

⁹⁷ *Ibidem.* p. 44.

⁹⁸ « Arrête ! » Lui dit-il, je ne veux ni ne peux le supporter. Tes mensonges m'ont déjà donné une épouvantable migraine...Me prends-tu pour un imbécile ? Tout bien considéré, tu mérites d'être étranglée... », POE, Edgar Allan, *Le Mille et deuxième conte de Schéhérazade*, Paris, Folio Gallimard, 1989, p. 389.

⁹⁹ MERNISSI, Fatima. *Rêves de femmes. Une enfance au Harem*. Paris : Albin Michel, 1996, p. 5.

¹⁰⁰ *Ibidem.* p. 5.

deux mondes aux religions différentes, celle du christianisme incarnée par Madrid, la capitale de l'Espagne, et celle de l'Islam incarnée par la Mecque, la capitale des Musulmans. L'éloignement du harem de Fès de la Mecque et sa relative proximité de la capitale des Chrétiens, Madrid, suscite de troublantes interrogations sur sa véritable nature religieuse. Cette tentative de démystification est désamorcée par le geste qui consiste à céder la narration au père pour évoquer la nature des rapports entre les chrétiens et les musulmans :

« Nos problèmes avec les chrétiens, disait mon père, commence comme avec les femmes, lorsque les *hudud*, les frontières sacrées ne sont pas respectées. [...] Quand Allah a créé la terre, disait mon père, il avait de bonnes raisons de séparer hommes et femmes et déployer toute une mer entre chrétiens et musulmans. »¹⁰¹

Ce qu'explique le père met ainsi l'accent sur une alliance établie entre les chrétiens et les femmes contre les hommes musulmans. Ceci met en lumière un rapport d'identification des femmes musulmanes par rapport aux chrétiens qui les libèrent de la domination masculine, celle de leurs hommes. C'est une tentation difficile à avouer, d'où l'attribution au père de cette narration de cette parole si provocante.

Cette stratégie de la distance narrative est, à l'instar des procédés stylistiques précédents, un biais qui vise à dévoiler la nature trouble du harem. L'institution se révèle comme une entité intérieurement minée, radicalement fragile. L'élément féminin qu'il asservit serait une espèce de germe de sa propre destruction. Ainsi, ces réalités trop graves pour être avouables, sont relativement dévoilées et masquées en même temps.

II.3. Une stratégie générique

La stratégie adoptée joue aussi sur un certain mélange des genres. Le recours au lyrisme et à l'épopée s'inscrit dans cette même démarche. L'inspiration lyrique et l'exaltation épique font en apparence l'apologie du caractère raciste de l'idéologie du harem. Ce racisme est sublimé dans des formes élogieuses de l'héroïsme, parfois légitimement justifié en tant que combat anticolonial, mais qui, inconsciemment, participerait d'une espèce de jouissance perverse de l'effusion du sang, de l'anéantissement de l'Autre, qui est différent de soi. Ce qui susciterait cette frénésie est la différence, ce talon d'Achille de cette idéologie. La poésie du harem fige l'horizon d'attente de son public contribuant à générer un imaginaire statique et obsessionnel. Car « Les lecteurs lisent en fonction » du système générique qu'ils

¹⁰¹ *Ibidem.* pp. 5-6-7.

connaissent [ici, le lyrisme et l'épopée] par l'école, par la critique, le système de diffusion du livre ou simplement par ouïe – dire [ici la culture du harem]. »¹⁰²

Dans *Rêves de femmes. Une enfance au Harem*, l'épopée est employée en deux sens opposés à propos de l'Histoire du Maroc, à savoir celui du passé esclavagiste de ce pays, et celui de l'héroïsme résistant et révolutionnaire contre l'occupation franco-espagnole. Ce sont comme l'avvers et l'envers d'une même médaille. Le premier versant de cette histoire, l'existence de l'esclavage, présente le Maroc comme un pays qui aurait été un gros importateur des esclaves, des femmes surtout, ramenées du Soudan :

« L'esclavage avait prévalu au Maroc au début du siècle, disait Yasmina, même après que les Français l'eurent déclaré illégal. Plusieurs des épouses de la ferme avaient été achetées au marché aux esclaves. Certaines des épouses de grand-père, qui étaient esclaves, venaient de pays étrangers comme le Soudan, mais d'autres avaient été enlevées à leurs parents, au Maroc même, pendant la période de chaos qui avait suivi l'arrivée des Français en 1912. Quand le *Makhzen*, c'est-à-dire l'État, n'exprime pas la volonté du peuple, continuait Yasmina, ce sont toujours les femmes qui en payent les frais, car l'insécurité et la violence s'installent. C'est exactement ce qui s'était passé à cette époque. Le *Makhzen* et ses bureaucrates incapables de faire face aux armées françaises, avaient signé le traité qui donnait à la France le droit de gouverner le Maroc comme un protectorat. »¹⁰³

À propos de cet aspect de l'Histoire du Maroc, le *Makhzen* (l'État), qui est comme une autre forme d'incarnation des contraintes du harem autoritaires, occupe une position centrale. Il endosse une grande part de responsabilité dans l'installation du chaos dans la société marocaine, pendant et avant la colonisation. Ce *Makhzen* serait une espèce de prolongement de l'institution de l'esclavage. Ce dévoilement, opéré par rapport à la nature du harem, révèle les tares qu'il renferme, à savoir les enlèvements, ainsi que les trahisons intérieures.

L'évocation de l'héroïsme des résistants est une autre dimension de l'Histoire du Maroc. Il est brièvement résumé par la narratrice. Quelques figures historiques héroïques rifaines sont évoquées, dont celles d'Abdelkrim et d'El-Hiba. L'existence du banditisme parallèle est ainsi une cause de l'échec de ces tentatives d'insurrections :

¹⁰² TODOROV, Tzvetan, *Les genres du discours*, Paris, Seuil, 1978, p. 51.

¹⁰³ MERNISSI, Fatima, *Rêves de femmes. Une enfance au Harem*, Paris, Albin Michel, 1996. pp. 35-36.

«Mais le peuple refusa de céder. La résistance prit naissance dans les montagnes et les déserts, et la guerre civile commença furtivement. « Il y avait des héros, racontait Yasmina, mais il y avait aussi des criminels armés en tout genres qui s'infiltraient partout. [...] Dans le Sud, à la limite du Sahara, il y avait des héros comme al-Hiba, puis son frère après lui, qui ont résisté jusqu'en 1934. Dans ma région, l'Atlas, le fier Moha et Hamou Ziani ont tenu l'armée française en respect jusqu'en 1920. Dans le Nord, le prince des combattants Abdel-krim, a battu les Français, et les Espagnoles, à plate couture à plusieurs reprises, jusqu'à ce qu'ils s'allient pour le vaincre en 1926. »¹⁰⁴

Le désenchantement domine le ton de ce passage. Les défaites sont attribuées à l'alliance franco-espagnole contre les insurgés marocains. La répétition du phénomène du banditisme, décrite précédemment sous le terme de *Mekhzen*, en serait le facteur le plus déterminant. Ce serait une des constantes de l'Histoire du Maroc. C'est l'explication la plus déterminante de cet échec.

Cette analyse des aspects épiques contenus dans *Rêves de femmes. Une enfance au Harem*, révèle bien des contradictions par rapport aux atrocités liées à l'Histoire du Maroc, notamment sur les formes d'aliénation renouvelées de son peuple, sur ses résistances, ses insurrections, ses révoltes. Ces événements sont historiques. À l'arrière plan se profile, en filigrane, la nature despotique du harem.

Le lyrisme est un autre aspect qui domine dans *Rêves de femmes. Une enfance au Harem*. Il répond aux mêmes intentions. La verve des chants, les interminables répétitions de vers, les refrains flamboyant de haine à l'égard de l'étranger, du colonisateur, sont autant de manifestations de l'autoritarisme latent de la société arabe et marocaine. C'est, en partie, à ce prix, que le nationalisme arabe serait devenu fort et mobilisateur des masses. C'est à ce prix aussi que l'indépendance serait devenue une réalité. Dans le texte, deux chanteurs illustrent ce genre de lyrisme, à savoir le marocain Hussein Slaoui et l'égyptienne Oum Kelthoum, une grande figure emblématique de la culture arabe.

Hussein Slaoui évoque dans sa chanson intitulée : *Al-'Ain az-zarga jana b-kul khir* (« Les gars aux yeux bleu nous ont apportés toutes sortes de cadeaux »), la présence des soldats américains débarqués à Casablanca lors de la seconde guerre mondiale pour combattre les puissances de l'Axe :

¹⁰⁴ *Ibidem.* p. 49.

« Ils ont effrayé une bonne partie de la population de la ville (...) et du fait qu'ils se sont mis à courir après les femmes. Hussein Slaoui a appelé sa chanson *al-'Ain az-zarga jana b-kul khir* (« Les gars aux yeux bleus nous ont apportés toutes sortes de cadeaux »)¹⁰⁵

Dans cette chanson, la présence des Américains à Casablanca est perçue comme une atteinte à la pudeur féminine. Cela dit, la conception ou la pensée issue de l'idéologie du harem est aussi prisonnière des tabous de la sexualité. Cette vision sexiste qui se réveille à chaque fois qu'il est question de la présence de l'étranger dans le harem, sensible dans cette chanson, montre à quel point l'ordre du harem est vulnérable puisqu'il crée de l'intérieur ses propres ennemis, les femmes, en l'occurrence, alors qu'il est censé les protéger.

En prolongement à la chanson ironique aux relents racistes de Slaoui, les chants d'Oum Kelthoum sont une glorification de l'héroïsme et du nationalisme arabe contre le colonialisme. Ces airs reprennent cette même haine de l'Autre en mettant en avant la lutte pour le recouvrement de l'indépendance et en entretenant la nostalgie de ces temps glorieux :

« On entendait beaucoup plus fréquemment les rengaines nationalistes d'Oum Kelthoum, la diva égyptienne qui pouvait roucouler des heures durant sur le thème glorieux du passé des Arabes, et la nécessité de regagner la gloire perdue en résistant aux envahisseurs colonialistes. »¹⁰⁶

Le martèlement par ce biais du caractère glorieux du passé des Arabes trahirait sa nature cruelle. Autrement dit, si les Arabes ont connu cette gloire un jour, c'est qu'ils ont aussi envahi des pays, pillé, tué, voire exterminé des tribus entières. Tout cela pour imposer l'Islam. Ces rengaines nationalistes d'Oum Kelthoum se définiraient ainsi comme une espèce d'éloge d'une violence camouflée sous le nom de la gloire. L'inscription de cette violence antérieure à l'ère coloniale dans l'imaginaire des Arabes est ainsi ancrée dans l'esprit du harem par le détour de ces interminables rengaines.

À côté de l'ode, un autre genre lyrique, l'élégie, répond à cette même stratégie du dévoilement dans *Rêves de femmes. Une enfance au Harem*. Le harem est alors assimilé au deuil, à la mort. Dans le roman, le harem est ainsi présenté dans trois poèmes, très élégiaques, qui mettent chaque fois l'accent sur un aspect de sa nature funeste. Il est

¹⁰⁵ *Ibidem.* p. 177.

¹⁰⁶ *Ibidem.* p. 99.

d'abord décrit comme une mentalité de repli sur soi, d'un éternel retour au monde des ancêtres :

« *Zaman* (le temps) est la blessure des Arabes.

Ils se sentent bien dans le passé.

Le passé, c'est le retour à la tente de nos ancêtres disparus.

Taqlidi est le territoire des morts.

L'avenir est terreur est péché.

L'innovation est *bid'a*, criminelle. »¹⁰⁷

Ce poème est un cri de détresse, contrebalançant les rengaines nationalistes d'Oum Kelthoum. Alors que ces dernières se voudraient une ardente aspiration au figement des temps, celui d'une gloire révolue, ces vers mettent cependant au grand jour la dimension violente, meurtrière de cette gloire qui aurait d'abord été une espèce de tombeau où auraient été enterrées, vivantes, les femmes prisonnières du harem. Ce serait ainsi un écho à ces voix poussées au fond de ce tombeau. Ce poème est aussi une vive dénonciation d'un attachement trop rigide au passé, aux ancêtres.

L'adolescence, une période décisive dans la formation et dans la vie d'un individu, est celle qui est la plus féroce réprimée dans le harem. Cette répression est individuelle et aussi collective :

« Qu'est-ce que l'adolescence pour les Arabes ?

Quelqu'un peut-il me renseigner par pitié ?

L'adolescence est-elle un crime ?

Quelqu'un le sait-il ?

Je veux vivre dans le présent.

Est-ce un crime ?

Je veux sentir sur ma peau chaque seconde qui passe.

Est-ce un crime ?

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 208.

Quelqu'un peut-il m'expliquer pourquoi le présent est moins important que le passé ?

Quelqu'un peut-il m'expliquer pourquoi *layali al-unsî* (les nuits de plaisir) n'existe qu'à Vienne ?

Pourquoi ne peut-on avoir de *layali al-unsî* dans la Médina de Fès ?¹⁰⁸

La privation est le pivot autour duquel s'organise la vie communautaire du harem. L'adolescence n'échappe pas à cette règle. En effet, tous les pouvoirs sont concentrés sur une seule personne à l'intérieur du harem. Ce peut être un sultan, en ce qui concerne les harems politiques et impériaux, ou celle d'un père, d'un cousin, d'un oncle, d'un frère aîné, à l'intérieur d'un harem domestique. Dans les deux cas de figure, le principe est le même : priver l'ensemble de la communauté du harem de toutes les formes et de toutes les sortes de vie, jusqu'à celle de la sexualité, pour faire naître une mystérieuse sensation de vénération pour l'autorité. Dans le harem, seul le sultan jouit. Et, par conséquent, ses sujets, privés de cette jouissance, ne peuvent jouir que de voir leur sultan jouir. D'où l'énigme de l'irréversibilité de cette notion du pouvoir dans le harem.

D'autres images sont plus provocantes dans le récit. Il arrive que le harem soit assimilé à une créature stupide, un âne, en tant qu'incarnation d'une parfaite passivité :

« Mesdames et messieurs les absents,

Les *Layali al-unsî* sont à Vienne !

Nous n'avons qu'à louer des ânes pour aller vers le nord.

Et la question fondamentale qui se pose alors est la suivante :

Comment faire pour obtenir un passeport pour un petit baudet rustique de Fès ?

Et comment habiller notre animal diplomatique ?

Style local ou étranger ?

taqlidi ou *'asri* ?

Réfléchissez bien !

Que vous répondiez ou non. Nous ne tiendrons aucun compte de votre opinion ! »¹⁰⁹

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 209.

La figure de l'âne marque très fortement l'élégie évoquée. C'est une manière de stigmatiser le harem et la tradition qui seraient comme autant de freins qui figerait la vie. L'inculcation de la haine de l'Autre, l'empêchement de se rapprocher de cet Autre pour se découvrir soi-même en seraient comme des digues qui mettraient en échec tout avènement d'une liberté de penser et de critiquer qui seraient par définition aux antipodes de la mentalité du harem.

Tous ces procédés examinés, à savoir les figures de style de la métaphore et de la l'allusion, la distance narrative du discours rapporté et le recours à un enchâssement de métarécits, l'insertion de genres lyriques, de l'ode et de l'élégie, et, enfin, celui de l'épopée convergent ainsi dans *Rêves de femmes. Une enfance au Harem* pour dévoiler la nature violente, oppressive et funeste du harem.

III. Une provocation torturée

Les provocations qui sont contenues dans *Rêves de femmes. Une enfance au Harem* se caractérisent par une contradiction constante. En effet, les figures mythiques de la ruse de Shahrazade et de Budur sont au service d'un sacrifice permanent, à la toute-puissance de l'époux. La tradition orale, exhumée, est soumise à une légitimation par le *Coran* et par les *hadiths*. Le féminisme est placé sous l'autorité masculine qui lui dicte les règles. Les différentes stratégies esthétiques utilisées contribuent aussi au dévoilement de la nature violente du harem. Deux sentiments contradictoires semblent s'affronter ainsi dans *Rêves de femmes. Une enfance au Harem* : une révolte intérieure, suscitée par le harem, d'une part, et, d'autre part, la protection que ce même harem assure. La provocation, issue d'une telle contradiction, est une conjugaison trouble d'insurrection et de piété. Il en résulte un caractère très torturé, tourmenté.

III.1. Une révolte de la piété

Dans *Rêves de femmes. Une enfance au Harem*, la révolte est manifeste. La piété l'atténue. Les désirs de protection et de sécurité l'affaiblissent. Ces sentiments de dévotion peuvent aussi se transformer en une autre forme d'insurrection, de désir de se libérer des interdictions imposées. Cette expression est d'abord verbale. Elle se traduit par une dénonciation de différentes formes d'asservissement, tout en étant souvent évoquée d'une manière paradoxale sur un ton serein, modéré. Ces aspects sont souvent présentés comme

¹⁰⁹ *Ibidem.* p. 209.

l'expression d'une attente, d'un rêve de pouvoir voir, un jour, se terminer les injustices dénoncées.

La compassion qui est éprouvée à l'égard des enfants, qui commencent à endurer les affres du harem, pousse ainsi la mère à réagir avec une sérénité chargée d'une certaine amertume :

« Les pauvres chéris, disait-elle, ils sont déjà fatigués à baiser les mains, et ils ne font que commencer. »¹¹⁰

Contraindre les enfants à se soumettre en leur infligeant la quotidienne tâche de baiser les mains des adultes est en effet l'un des signes d'asservissement que consacre l'éducation qui est imposée à l'intérieur du harem. Le but est d'initier les enfants au strict respect de la hiérarchie, ce qui implique un étouffement de leur identité individuelle par celle, toute puissante, du harem. Même la mère, pourtant soumise, en éprouve un ressentiment.

Dans une autre situation qui est évoquée dans le récit, celle de la captivité de Chama, gardée par le portier H'med, après une tentative d'évasion jusqu'au cinéma Boujelloud avec ses frères Zin et Djawad, la mère est saisie d'une vive révolte de voir la malheureuse fillette privée de ce plaisir. Elle se contente toutefois d'un vif souhait, à savoir celui de voir un jour les femmes du harem devenir libres, et les hommes sombrer dans la misère et le mépris :

« Vous verrez H'med, prophétisait-elle, vous allez bientôt vous retrouver au chômage, car les femmes seront libres de faire le tour du monde. »¹¹¹

L'espoir de voir, un jour, les femmes libres et les hommes déchus cache un profond ressentiment de ces femmes à l'égard des hommes. Le langage est le lieu où se révèle une telle haine. En effet, souhaiter le pire à quelqu'un, moyennant des formules incantatoires, relève du registre le plus impitoyablement cruel, qui puisse s'exprimer à l'intérieur du harem. D'ailleurs, le même type de langage est adopté fréquemment par les croyants dans la vie quotidienne, ordinaire, d'une manière systématique au terme de chaque prière, à adresser leurs vœux, les plus intimes à Dieu.

À côté de cette révolte verbale atténuée par ce ton faussement serein, une autre forme d'expression para-verbale, existe, souvent traduite par des gestes, des mimiques, des

¹¹⁰ *Ibidem.* p. 28.

¹¹¹ *Ibidem.* p. 111.

regards ou des rires dans *Rêves de femmes. Une enfance au Harem*. Un exemple en est donné quand Chama explique sa « théorie » sur l'origine du harem. Ses attitudes, ses gestes et ses regards manifestent tout autant sa colère contre le comportement absurde des Arabes :

« Les Arabes sont en train de dormir. [...] puis elle ferme les yeux et se met à ronfler, pour se relever d'un bond une seconde plus tard, et nous dévisage Samir et moi, comme si elle ne nous avait jamais vus. »¹¹²

Cette image d'indifférence des Arabes résume la teneur de ce passage, mi-comique mi-tragique. Une métaphore animale est sous-jacente. La satire se traduit par des gestes qui sont propres aux félins, « fermer les yeux », « ronfler » et « rouvrir les yeux ». C'est une manière très ironique de dénoncer l'état de léthargie prêtée aux Arabes.

Au-delà de ce procédé para-verbal, c'est un autre type de mentalité, parallèle, celui des femmes, étouffées sous la chape de plomb du harem, qui est mis au grand jour. Cette manière de penser, érigée en un credo de la transgression, est, au fond, une aspiration à l'amour, à la liberté, au respect des différences. Ce sont ces valeurs qui sont enterrées et qui seraient ressuscitées par le regard vivant¹¹³ de Chama. Dans la vie ordinaire du harem, ces attitudes féminines, manifestées souvent par le regard, relève d'un mode de communication parallèle, troublant, générateur d'un désordre feutré.

C'est, en effet, ce langage parallèle, muet du harem, si féminin, qui est mis en œuvre, lorsque la mère et Chama assurent tante Habiba de leur soutien par un rapide clin d'œil. Ce regard est un gage d'une solidarité secrète, un encouragement à continuer à subvertir dans la clandestinité. Cette sensibilité, en latence, contrairement à celle plus ou moins manifeste de la mère et de Chama, annoncerait une menace potentielle de l'ordre du harem. Feignant de faire partie du camp de la tradition de Lalla Mani et de Lalla Radia, tante Habiba cache une sensibilité secrètement rebelle :

« De temps en temps, ma mère et Chama échangeaient de rapides coups d'œil avec tante Habiba, pour l'encourager et lui montrer qu'elles la soutenaient. »¹¹⁴

¹¹² *Ibidem*. p. 44.

¹¹³ Dans la tradition soufie, le regard, celui des amoureux en particulier, est considéré comme : « une porte sur l'âme et le message de ses pensées secrètes. », IBN HAZM, *Le Collier de la colombe*, Beirut, Manchourat Maktabat al Hayat, 1972, p. 70.

¹¹⁴ *Ibidem*. p. 202.

Cette communication par le regard s'impose comme le moyen le mieux adapté aux régimes contraignants, le harem en l'occurrence. Ce biais permet à la fois de laisser s'exprimer son individualité mais, en même temps et surtout, de tromper l'autoritarisme religieux et l'intransigeance de la collectivité, celle du harem. Chama ressuscite, ainsi, une tradition religieuse soufie, en la mettant au service d'une cause, celle de tenter de réveiller les Arabes de leur passivité et de leur indifférence.

Les gestes prolongent également cette révolte. La gestuelle est en effet le moyen qui est employé par Chama dans ses représentations théâtrales sur la terrasse. C'est par des bredouillements et des mimiques qu'elle fustige la communication ridicule de la féministe Aisha Taymour qui n'arrivait pas à atteindre son public car elle s'adressait à lui en des langues qu'il ne comprenait pas :

« Quand Chama voulait nous faire comprendre que Aisha Taymour lisait sa poésie en turc ou en persan, langues que personne dans la Médina de Fès n'avait jamais entendues, elle rejetait la tête en arrière, fixait son regard sur le ciel ou le plafond et commençait à émettre des bredouillements gutturaux, inintelligibles, en imitant le rythme de la poésie arabe préislamique. »¹¹⁵

Opposant son geste insultant à une communication qui prêche dans le désert, celle d'Aisha Taymour en l'occurrence, Chama aborde cette question sensible, celle du rôle stratégique que joue le verrouillage des moyens de communication, si nécessaire à la permanence de l'ordre répressif du harem. En soulevant cette question, Chama semble s'adresser plus aux autorités religieuses du harem, les tenants d'un tel ordre, dont cette féministe semble avoir peur qu'à Aisha Taymour, elle-même, puisque celle-ci est victime de ses peurs et de ses réticences. Chama se sert ainsi du cas de Taymour pour mettre sur pied une communication directe, franche, transparente et courageuse à l'adresse de son public.

La révolte ainsi manifestée dans ses deux versants, verbal et para verbal, participerait d'un projet, celui de pénétrer en profondeur l'univers féminin du harem. Cette intention vise aussi à révéler le mode du fonctionnement de la communication à l'intérieur de cette institution. C'est une communication indirecte, muette, libératrice de la charge hargneuse d'une révolte intériorisée mais censurée, refoulée par la pudeur qui est imposée aux femmes. D'où le recours au regard et au geste qui, par définition, échapperaient à toutes les formes de vigilance et de censure. Au-delà de cette stratégie de l'équivoque, un

¹¹⁵ MERNISSI, Fatima, *Rêves de femmes. Une enfance au Harem*, Paris, A. Michel, p. 124.

autre type de retenue, de l'ordre de l'inconscient peut-être, manifeste aussi, semble-t-il, dans le récit, un désir de protection.

III.3. L'euphorie d'une protection

La protection qui est offerte par le harem contre le monde extérieur est cependant une source d'euphorie. En ce lieu de privations multiples, la liberté féminine se trouve aliénée. Les femmes sont alors incitées à s'insurger, à chercher à reconquérir par des détours, de la ruse, le mensonge, et toutes sortes de stratagèmes, une liberté spoliée. Il est aussi un lieu de divertissement et de partage, où se réfugient des faibles, des femmes divorcées, déracinées, à l'instar de Habiba, de Mina et de Yaya. Cette nature paradoxale, le harem la tient de deux vocations contradictoires. La révolte des femmes à l'intérieur du harem n'échappe pas à l'emprise de ce paradoxe ; d'où ce caractère torturé qui peut être résumé en deux mots : le contournement de l'ordre imposé et une certaine prédisposition, inconsciente, à supporter les souffrances qui sont engendrées par cet ordre répressif même.

Le contournement participe d'une volonté d'entreprendre et d'accomplir ce dont on a envie sans heurter la conscience des autres. C'est le cas de la mère, par exemple, lorsqu'elle transforme un pique-nique en un repas sur la terrasse :

« De temps en temps, très rarement, ma mère se débrouillait pour préparer un déjeuner ou un dîner complets ; il lui fallait alors non seulement faire preuve d'une absolue discrétion, mais encore trouver un prétexte plus ou moins exceptionnel. Son stratagème le plus fréquent était de déguiser le repas en pique-nique nocturne sur la terrasse. Ces dîners occasionnels en tête à tête étaient, de la part de mon père, destinés à apaiser ma mère en satisfaisant son désir d'intimité. Nous nous transportions sur la terrasse, comme des nomades avec matelas, tables, plateaux, et le berceau de mon petit frère au beau milieu. Personne d'autre n'osait se montrer car tout le monde comprenait que ma mère cherchait à fuir la promiscuité du groupe.»¹¹⁶

Ce procédé de contournement consacre une certaine liberté, de même qu'il contribue à son équilibre et à son harmonie. La mère d'une part, et l'ensemble de la famille qui laisse faire, d'autre part, y contribuent. Cette complicité tacite, jamais avouée, révèle la nature des relations extraordinairement ambiguës qui se tissent entre les membres de cette famille dans ce roman de Fatima Mernissi.

¹¹⁶ *Ibidem.* p. 76.

La permissivité et le contournement, s'engendrant mutuellement, peuvent être considérés comme des traits essentiels de la mentalité des personnes qui vivent dans un état de claustration quasi permanent. Il faut concéder devant l'ordre du harem, ses conventions, ses interdits, ses autorités, s'imposer un sacrifice nécessaire pour le bien-être de tous. Cet esprit s'incarne parfaitement dans les personnages de Habiba et de Mina qui, en raison de leur statut de divorcées, de déracinées, se résignent à subir la hiérarchie écrasante du harem. C'est aussi une forme de sagesse qui a été acquise au prix d'indicibles souffrances, à savoir le divorce pour Habiba, et le rapt, l'enlèvement, pour Mina. C'est également le prix qui est à payer pour bénéficier de la protection du harem :

« Les cousines et les tantes occupaient avec les tantes divorcées et leurs enfants un labyrinthe de petites pièces. Leur nombre variait selon les conflits conjugaux. Parfois une cousine éloignée venait chercher refuge chez nous, pendant quelques semaines après s'être disputée avec son mari. D'autres venaient avec leurs enfants quelques jours, juste pour montrer à leurs maris quelles disposaient d'un autre lieu de séjour, prouvant ainsi qu'elles étaient capables de se débrouiller seules et n'étaient pas totalement dépendantes. Cette stratégie était souvent efficace, et elles retournaient chez elles en meilleures positions pour discuter. Mais d'autres, encore, s'installaient chez nous pour de bon, après un divorce ou un autre problème grave. C'était l'une des traditions que mon père avait le plus à cœur de défendre, quand quelqu'un critiquait la vie du harem. « Où iraient les femmes en difficulté ? » disait-il. »¹¹⁷

Le harem se présente comme une maison qui, grâce au sacrifice des uns et des autres, devient un refuge, havre pour les faibles, les rejetés. Ce refuge appartient à la fois à tous et à personne : Mina y trouve elle aussi un refuge en dépit de son origine soudanaise.

Ces provocations torturées, tourmentées, sont profondément ambiguës. Les manifestations de révolte, les sentiments de pitié et aussi de résignation qui sont exprimées sont radicalement ambivalentes. Les velléités de rébellion sont refoulées. Les soumissions sont consenties. Toutes ces provocations sont contenues aussitôt qu'elles cherchent à s'exprimer.

Les aspirations à la liberté, les désirs de transgression, la révolte contre les interdits religieux du harem se traduisent par de multiples provocations retenues, contenues, dans *Rêves de femmes. Une enfance au Harem*, ce roman de Fatima Mernissi. La démarche qui

¹¹⁷ *Ibidem.* p. 19.

est adoptée est oblique. Les trois axes qui ont été analysés l'illustrent. Les biais indirects employés révèlent une vive tension qui est en permanence attisée et tempérée par des chants indécents et immoraux, et par d'autres plus élogieux et plus conformistes à l'égard de la toute puissance de la tradition ancestrale. L'autonomie de la femme, sa position dans le couple, exprime le même effet d'ambiguïté. En faisant valoir allègrement son pouvoir de la ruse, il est fait, en même temps et d'une manière paradoxale, l'aveu de son constant sacrifice à son époux. La même attitude préside à l'idéologie féministe qui est fortement évoquée dans le récit. Le désir de dévoiler la nature despotique du harem est parfois poussé jusqu'à son paroxysme. Les procédés qui ont été introduits à cet effet continuent, toutefois, à ne pas échapper à l'obliquité entreprise. Les figures de style de la métaphore et de l'allusion abordent avec une prudence très marquée les aspects politique et moral du harem. Les genres épiques évoqués présentent l'histoire du Maroc, et symboliquement celle du harem, comme une entité disparate où se mêlent l'esclavage et l'héroïsme. Le lyrisme révèle une présence de deux types d'expressions vivement contradictoires, celle qui chante la grandeur et la gloire du passé des Arabes, et celle qui fait état d'un deuil de ce même passé. Cette contradiction omniprésente et diversement exprimée dans *Rêves de femmes. Une enfance au Harem* est, à l'origine, issue d'un sentiment très ambigu et indéterminé. C'est une perpétuelle dérobade devant les *hudud* du harem et un retour constant à cette même structure qui assure pour la femme la protection et la sécurité.

L'ambiguïté est ainsi le dénominateur commun à tous les aspects de la négation et de la contestation qui ont été abordés. Cette exploration systématique, très approfondie, consiste à démontrer que le harem possède une autre essence, celle de la transgression ; l'un ne va pas sans l'autre. *Rêves de femmes. Une enfance au Harem* est une analyse originale et très pertinente par rapport à la question de la subversion qui est devenue une pratique récurrente dans le roman maghrébin d'expression française. L'exploration minutieuse que ce roman fait de l'Islam, cette source primaire de toutes les sortes de tentations, révèle un nouveau visage de cette transgression. Les interdits qui l'ont fait naître et qu'elle vise, ne la conditionnent et ne l'inhibent pas moins.

CHAPITRE II. DES INTERDICTIONS ENFREINTES

Dans *Rêves de femmes. Une enfance au Harem*, le récit de Fatima Mernissi s'étend sur une période de six années. Au début du roman, la toute jeune narratrice est âgée de trois ans. À la fin du livre, elle a neuf ans. Entre-temps, cette petite fille a grandi. Sa conscience s'est affirmée, ses aspirations à une plus grande indépendance aussi. Les contradictions de son sentiment du sacré se sont exaspérées. Ses désirs de transgression s'exacerbent. Les infractions aux *hudud*, aux interdictions qui régissent la vie communautaire du harem, en cette maison familiale de la vieille ville de Fès, au Maroc, pendant les années 1940, deviennent de plus en plus délibérées. Les manquements commis sont de deux ordres : religieux certes mais aussi moral et politique. La démarche pratiquée reste toujours très oblique toutefois. Les interdictions enfreintes demeurent souvent masquées, soit sous l'apparence d'un divertissement, d'un jeu, soit sous celle d'un rite, d'une activité collective, traditionnelle, coutumière ou habituelle. De secrètes correspondances les relie. Chaque fois, la provocation est identique mais ce sont surtout les enfants qui recourent aux jeux tandis que les adultes, les femmes, utilisent d'autres biais, d'apparence très ordinaire et profane, qui vont de la danse, à l'intérieur des maisons privées aux bains collectifs, au *hammam*, pris à l'extérieur. La liberté, si ardemment désirée, s'exprime par ces détours encore très indirects. Qu'en est-il donc exactement de ces interdictions qui sont enfreintes, de cet enchevêtrement insaisissable de désirs qui sont déguisés en rêves, de ces perturbations qui sont introduites et, enfin, des inquiétudes et des souffrances qui sont suscitées ?

I. Un enchevêtrement insaisissable

Ces interdictions qui tissent cet univers du harem sont très enchevêtrées. Il est aussi difficile de les saisir. Les unes sont centrales, d'autres sont plus périphériques.

I.1. Une interdiction centrale

L'interdiction religieuse centrale, qui fonde la structure des interdits du harem est double, ambivalente. Une dichotomie, une opposition la constitue. Ce qui est proscrit, dit en arabe *haram*, est le contraire de ce qui est autorisé, *hala*. C'est ce qu'explique la jeune narratrice au septième chapitre du récit, intitulé « Le harem invisible ». Mais ces frontières ajoute-t-elle aussitôt, on les porte en soi. C'est « le harem invisible ».¹¹⁸ Cette équivoque

¹¹⁸ *Ibidem*. p. 61.

constante structure la mentalité et la manière de se conduire en toutes circonstances. Comment est-elle analysée ?

Dans *Rêves de femmes. Une enfance au Harem*, cette interdiction première fondée sur le sacré, sur l'interdit, se traduit par de multiples allusions. Ces croyances apparaissent à travers ce qui est dit de l'existence des anges, par exemple, de la raison d'être des sanctuaires, ou encore du rôle dévolu aux amulettes. Ces entités sont censées avoir un pouvoir surnaturel, protecteur. En même temps, ces puissances sont susceptibles de châtier ceux qui ont de mauvaises intentions. C'est le cas par exemple de Samir et de la narratrice, contraints de se rendre en pèlerinage auprès du sanctuaire de Moulay Driss afin que les saints de ce lieu, dit en arabe *sharifs*, puissent exercer sur eux un rituel de protection. Cette visite a lieu suite du traumatisme qui avait été provoqué chez eux par la vue des cadavres d'insurgés marocains fusillés par des soldats français.

« Pendant des mois, Samir et toi avez eu des cauchemars, m'a-t-elle raconté (la mère). Vous ne pouviez même pas voir la couleur rouge sans courir vous coucher. Nous avons dû vous conduire au sanctuaire Moulay –Driss plusieurs vendredis de suite pour que les *sharifs* effectuent sur vous un rituel de protection, et il m'a fallu mettre une amulette coranique sous ton oreiller pendant un an, avant que tu ne retrouve un sommeil normal. »¹¹⁹

La pratique de ce rituel de la protection dans les sanctuaires et le recours à des amulettes coraniques, entre autres, constituent dans la société musulmane traditionnelle un système thérapeutique qui suscite chez les croyants un sentiment d'impuissance intérieur, un manque qui les amène à s'attacher indéfectiblement à ces forces abstraites, en lesquelles ils placent toute leur énergie en cette foi.

Les anges gardiens participent de ce même dispositif d'interdictions spirituelles dans *Rêves de femmes. Une enfance au Harem*. Dans l'imaginaire du harem, ces entités surnaturelles sont considérées comme une partie intégrale de la nature humaine, veillant à sa droiture, à son infaillibilité. Par exemple, sur la terrasse où les enfants se trouvent réunis, et où ils parlaient du harem et de ses rapports ambigus avec les notions du mariage et de la sexualité, Samir interrompt cette causerie en rappelant aux enfants, à savoir la narratrice et Malika, sa cousine, que des anges trônaient sur leurs épaules, qu'ils prenaient constamment notes de tout ce qu'ils disaient, et qu'ils risquaient par conséquent d'aller tous en enfer le jour du jugement dernier :

¹¹⁹ *Ibidem.* p. 26.

« Chacun de nous avait un ange gardien sur l'épaule, à droite comme à gauche, qui inscrivaient tout ce qu'on disait dans un grand livre. Le jour du jugement dernier, ce livre était consulté, nos actions évaluées et enfin de compte, seuls ceux qui n'avaient rien à se reprocher étaient admis au paradis. Les autres étaient culbutés, en vrac, en enfer. »¹²⁰

L'évocation de ces anges surnaturels, supposés omniprésents et omnipotents dans la vie de chacun, seraient la composante invisible, immatérielle des interdictions, matérialisées, au contraire, de façon concrète, par les amulettes coraniques et par l'existence des sanctuaires. Dans cette description, ces anges, de par leur nature, assurent une communication entre le monde ici-bas et le monde de l'Au-delà. Ils seraient des espèces de représentants de Dieu sur terre, dont le rôle serait de surveiller les êtres humains et d'en relever tous les actes et tous les manquements.

Un autre aspect de ces interdits concerne la perception du corps de la femme. Il se définit par son immobilisme et par sa pureté, deux qualités pieuses qui le hissent au rang de la chasteté et de la sainteté. Mais le rapport de ce corps à l'eau est en général extrêmement compliqué. En effet, l'eau par laquelle il doit être constamment purifié, est censée devoir être particulièrement propre. Cette manie de la propreté et de la pureté du corps est illustrée, notamment, par les propos et la manière d'être de Lalla Mani :

«Selon ses principes, tous ceux qui transgressent la loi des pieds propres et secs sont marqués d'infamie jusqu'à la fin de leurs jours et si on ose aller jusqu'à marcher sur son tapis, ou le salir, on entend parler de son sacrilège pendant des années. Lalla Mani aime à être respectée. [...] Elle aime à être entourée d'un profond silence. »¹²¹

Le traitement strict qui doit être fait du corps est déterminé par une motivation religieuse. La propreté, la pureté et l'immobilité, tant physiologiques que psychologiques (le silence), sont des critères qui définissent la bonne foi d'un musulman. Tout manquement à cet égard donne souvent lieu à une espèce d'implacable litanie où sont évoqués le jugement dernier, le châtement divin et l'enfer. C'est, en effet, très précisément, ce que le père de la narratrice reproche à sa femme lorsqu'il la voit avec ses masques de beauté :

Mon père détestait l'odeur du henné, et la puanteur des traitements de l'huile d'olive et de noix d'argan que ma mère utilisait pour fortifier ses cheveux. Il

¹²⁰ *Ibidem.* p. 144.

¹²¹ *Ibidem.* p. 11.

semblait toujours mal à l'aise le jeudi matin, quand ma mère revêtait son affreux *qamis* grisâtre, vert à l'origine (un antique cadeau de Lalla Mani, ramené d'un pèlerinage à la Mecque, avant ma naissance), et se mettait à aller et venir les cheveux gluants de henné et le visage enduit, d'une oreille à l'autre d'un masque aux pois chiches et au melon. »¹²²

La réaction hostile du père envers son épouse serait motivée par sa foi de musulman. Il est outré de la voir transgresser la pureté de son corps, celle que Dieu lui aurait assignée et que tout musulman se doit de préserver strictement. C'est cette pureté que la mère viole en s'appliquant les masques de beauté faits à base du henné, d'huile d'olive, de pois chiches et de melon. En outre, cette transgression est particulièrement illustrée par le *qamis* (le « chemisier ») grisâtre provenant de la Mecque porté en cette occasion.

Le luxe et le faste vestimentaire, la beauté et les rondeurs du corps caractérisent un autre personnage, autoritaire, féminin, à savoir Lalla Thor :

« Lalla Thor, comme Lalla Mani à Fès, ne riait jamais. Elle était toujours sérieuse, convenable, correcte. [...] Armée de beauté, charnue, « Lalla Thor avait la peau très blanche, un visage rond comme la pleine lune, et était bien enveloppée, surtout sur les hanches, les fesses et le buste. [...] Elle avait apporté, en dote, une tiare d'émeraudes, de saphirs et de perles noires. »¹²³

La beauté charnelle de son corps, ainsi que le luxe vestimentaire sont en rapport très étroit avec l'interdiction religieuse. Ces traits sont autant de symboles qui cherchent à dévoiler d'une manière subtile la nature despotique du harem, celle de la domination des plus faibles par les personnalités les plus riches, les plus puissantes donc, et les plus autoritaires.

L'interdiction religieuse est la pierre de touche sur laquelle repose l'identité profonde du harem. De ce fait, elle structure l'inconscient tant individuel que collectif. Sur cette matrice, de nature religieuse, se greffent d'autres interdictions, en surface, plus extensives, morale, familiale, culturelle et politique.

I.2. Des interdictions extensives

¹²² *Ibidem.* p. 221.

¹²³ *Ibidem.* pp. 31-34.

Ces interdictions extensives sont multiples. Elles constituent un prolongement, une expansion à l'interdiction sacrée précédente. Alors que cette première constitue le contenu latent, le noyau dur de l'imaginaire du harem, les secondes occupent le devant de cet univers. Elles se présentent comme un ensemble d'us, de coutumes, de pratiques et d'habitudes rigoureusement codifiées, soumises à une rigide réglementation qui est dictée par la religion.

L'interdiction morale est l'une des métamorphoses de ces interdits religieux dans *Rêves de femmes. Une enfance au Harem*. Cette proscription est liée au domaine de la sexualité. Cette dernière est censée être entourée d'un silence le plus complet dans la vie du harem. Car en parler librement implique la libération de la partie la plus sensible de la subjectivité, à savoir celle d'un désir qui constitue une véritable menace pour la nature totalitaire du harem. Imposer un silence sur ce sujet impliquerait que l'on n'a pas réussi à se libérer de soi, que l'on est donc aliéné, prisonnier, encore victime de l'institution.

Lorsque la narratrice, par exemple, fait part à sa mère de ce que lui a appris Lalla Tam au sujet du *guedouar* (les serviettes hygiéniques), des bébés et des seins, c'est à un véritable interrogatoire qu'elle se trouve alors soumise, tant ces sujets sont des tabous, des interdits quasiment impossibles à aborder pour la mère à l'intérieur du harem :

« Quand je suis rentrée à la maison ce soir-là, j'ai immédiatement demandé des détails supplémentaires à ma mère, à propos du *guedouar*. Elle en a eu d'abord le souffle coupé. « Qui t'a parlé du *guedouar* ? » Elle avait cette voix sourde et faussement calme qui annonçait l'explosion. Puis quand elle sentit que si elle me brusquait j'allais me fermer comme une huître, elle changea de tactique et se mit à me questionner doucement, comme si elle parlait à une égale. » [...] « Lalla Tam t'a-t-elle dit autre chose ? Demanda ma mère comme si je venais d'une autre planète. Est-ce qu'elle t'a parlé des bébés ? [...] Je lui ai dit que je pourrais avoir un bébé à l'âge de douze ou treize ans, parce qu'à cet âge-là, j'aurais le *haq ach-har* et les seins « nécessaires pour nourrir le petit bébé vagissant. » [...] Pour lui remonter le moral, je lui ai dit, en plaisantant, que la voix de Samir allait bientôt ressembler à celle de Fquih Naciri, l'imam de la mosquée de Sidi al-Khayat, juste derrière la maison. »¹²⁴

Le silence imposé sur ces sujets serait une manifestation de l'autorité des plus grands sur les plus petits. On évite de révéler ces phénomènes biologiques et physiologiques aux enfants. Ce serait reconnaître une faiblesse foncière des êtres humains, quels qu'ils soient.

¹²⁴ *Ibidem*. pp. 183-184.

En revanche, les dévoiler contribuerait à déjouer l'autorité, à l'effriter, et, par conséquent, à démystifier les interdits sacrés du harem.

Les interdictions extensives sont aussi politiques dans *Rêves de femmes. Une enfance au Harem*. Elles sont représentées par deux institutions complémentaires, à savoir le salon des hommes du harem, celui qui se trouve à l'intérieur du harem de la Médina de Fès, et la mosquée des *Qaraouiyyine* (littéralement « la mosquée des kairouanais »)¹²⁵ qui se trouve à l'extérieur de la maison familiale. En ces deux lieux se concentre le pouvoir politique. Au harem de Fès, par exemple, les restrictions imposées à l'utilisation du poste de radio correspondent à un verrouillage médiatique imposé à la population du harem. Ce sont les hommes, le père surtout, qui confisquent l'accès à l'information :

« Sur le côté droit de la cour, se tient le plus grand et le plus élégant de tous les salons, celui des hommes, où ils prennent leurs repas, écoutent les informations, traitent les affaires et jouent aux cartes. [...] Mon père était sûr d'être avec mon oncle le seul à détenir les clefs de ce meuble »¹²⁶

La détention des clés du poste de radio par l'oncle Ali et par le père consacre à la fois leur autorité et tente de la préserver de toute influence étrangère qui pourrait pénétrer à l'intérieur de la maison par l'intermédiaire des ondes. Rien ne peut être écouté sans qu'il en ait été décidé auparavant par ces hommes, les seuls qui soient habilités à juger de la nature du contenu auquel les autres membres de la famille peuvent avoir accès. Ces hommes sont les gardiens du harem. Ils sont redevables à la culture traditionnelle, ancestrale, qui leur a conférés cette position qu'ils se doivent de préserver et de pérenniser.

Les nombreuses et régulières fréquentations de ce salon par les jeunes et par les enfants, donc par des jeunes issus de la génération formée par l'école moderne, nuancent toutefois cet endiguement :

« Nous étions alors autorisés à pénétrer dans leur salon et à nous joindre à eux. Mon père et l'oncle Ali confortablement vêtus d'une djellaba blanche, étaient assis

¹²⁵ La mosquée Al Quaraouiyyine ou Qarawiyyīn (القرويين) en arabe, littéralement « la mosquée des Kairouanais ») est l'une des plus importantes mosquées du Maroc. Sa construction aurait débuté vers 857 ou 859, à Fès, au temps de la dynastie Idrisside. Une université, appelée aussi Al Quaraouiyyine, la plus ancienne université dans le Maghreb, lui sera associée sous la dynastie des Almoravides, au XI^e-XII^e siècles. C'est à cette université d'Al Quaraouiyyine qu'ont été formés plusieurs grands précurseurs du Soufisme : Hrizim, Abou Madyane, Abdeslam Ben Mchich Alami ; les philosophes Avenpace et Averroès ; le géographe Al Idrissi ; mais aussi un médecin, Maïmonide, et l'historien Ibn Khaldoun.

¹²⁶ *Ibidem*. p. 11.

au milieu des *chabab*. [...] Je me pelotonnais contre mon père, dans ma jolie robe blanche française, très courte [...] Il (Zin) s'asseyait habituellement près de mon oncle, les journaux français ostensiblement déployés sur les genoux. »¹²⁷

Ces *chabab*, ou ces « jeunes », qui possèdent une double culture arabe et française et qui fréquentent de plus en plus le salon des hommes sont un indice de l'évolution de l'institution. Le harem tend à devenir plus ouvert, plus tolérant. La lecture ostensible des journaux français, la fierté de la jeune génération à s'imprégner de la culture française, l'assouplissement de l'attitude de ces hommes, par rapport à cette langue qu'ils accueillent favorablement dans leur intimité sont d'autres indices. La cohabitation faite sur un fond d'indifférence, voire de plaisir et de chaleur affective, ce qui est exprimé par le terme « pelotonnée », entre la tenue traditionnelle de « la *djellaba* blanche » et la tenue moderne de « la jolie robe française », constitue un autre signe de cette tolérance accrue.

À l'extérieur, la mosquée des *Qaraouiyyine* est une autre représentation du harem politique qui complète celui du harem domestique dans *Rêves de femmes. Une enfance au Harem*. Cette mosquée est à la fois le lieu de la prière collective du vendredi et le lieu de l'exercice politique d'un pouvoir très pervers. C'est dans cette mosquée que le conseil municipal ou *Majliss al-Baladi* a été transféré :

« Mon père et l'oncle Ali respectaient Zin comme l'un des membres de la nouvelle génération de Marocains qui allaient sauver le pays. Il menait la procession à la mosquée *Qaraouiyyine* le vendredi, où tous les hommes de Fès, jeunes et vieux apparaissaient vêtus de leur traditionnelle *djellaba* blanche et de leurs belles babouches de cuir jaune pour aller à la prière publique. Officiellement cette réunion du vendredi midi était religieuse, mais tout le monde y compris les Français, savaient que beaucoup de décisions importantes du *Majliss al-Baladi* (le conseil municipal) étaient prises à cette occasion. »¹²⁸

La mosquée des *Qaraouiyyine* est une illustration de l'existence d'un amalgame entre le religieux et le politique dans la société marocaine des années 1940, telle qu'elle est représentée dans *Rêves de femmes. Une enfance au Harem*. En effet, le harem politique, la mosquée, freine l'évolution de la politique en tant qu'activité militante susceptible d'intégrer d'autres perceptions, communistes en l'occurrence, que celles qui sont imposées par la religion musulmane. C'est pourquoi le transfert du conseil municipal vers la mosquée

¹²⁷ *Ibidem*. p. 81.

¹²⁸ *Ibidem*. p. 85.

des *Qaraouiyine* consiste certes à libérer la politique qui s'y pratique de l'emprise coloniale mais, en même temps, elle l'enferme dans une vision plus strictement religieuse.

Une autre caractérisation de ce système d'interdictions que l'on pourrait qualifier de surface dans *Rêves de femmes. Une enfance au Harem* se révèle à travers ce qui est dit de la composition de la famille Mernissi.¹²⁹ C'est une famille élargie qui compte de nombreux cousins, cousines, oncles et tantes. C'est le modèle ancestral, traditionnel, de la famille marocaine. Tous vivent ensemble dans la même maison et sous la même autorité partagée du père et de l'oncle Ali. L'organisation en est bien hiérarchisée. Les déjeuners et les dîners que tout le monde doit prendre quotidiennement à des horaires stricts, fixes, et dans un ordre hiérarchique immuable, l'illustrent :

« Dans notre harem de Fès, [...] nous mangions à des heures précises et jamais entre les repas. [...] Nous devons nous asseoir pour manger à des places déterminées à l'une des quatre tables communes. La première réunissait des hommes, la seconde, des femmes de haut rang, et la troisième, les enfants et les femmes de moindre importance. [...] La quatrième table était réservée aux domestiques et à ceux qui arrivaient en retard, sans considération d'âge, ni de sexe ou de rang. Cette table était souvent complète, car c'était la dernière chance pour ceux qui avaient commis la faute de ne pouvoir être à l'heure. »¹³⁰

La hiérarchie du harem est déterminée par l'âge et par le sexe. Aucune place n'est laissée à l'individualité qui doit s'effacer au profit de la collectivité, l'unique entité à laquelle tous les « individus » du harem doivent s'identifier. Rien n'est laissé à l'improvisation et au hasard, et l'ensemble du fonctionnement familial est régi par un rigoureux règlement, strictement reproduit. La neutralisation de l'individu par la famille, en tant qu'unité hégémonique définissant le despotisme familial du harem, est néanmoins relativement flexible, si l'on en juge par la présence d'une quatrième table qui permet aux retardataires, à ceux qui « avaient commis la faute » de ne pas être à l'heure de prendre leur repas, de pouvoir manger avec les domestiques ; ce détail pourrait être perçu comme une marque de tolérance relative.

Cet autoritarisme domestique explique pourquoi les petits enfants sont contraints de respecter les plus âgés en les appelant non pas par leurs prénoms respectifs mais par

¹²⁹ *Ibidem.* p. 116.

¹³⁰ *Ibidem.* p. 72.

des titres respectueux, comme « Sidi » ou « Monsieur » et « Lalla » ou « Madame », en leur baisant à chaque fois les mains :

« Lalla est notre titre de respect pour toutes les femmes importantes, de même que « Sidi » est celui que nous employons pour les hommes. [...] En plus de ces titres de respect, il faudrait régulièrement et systématiquement se livrer aux interminables baisers de mains. « Quand j'étais enfant, je devais appeler tous les adultes importants « Lalla » et « Sidi », et leur baiser la main au coucher du soleil, quand on allumait les lampes, au moment de dire *msakum* (Bonsoir). »¹³¹

Ces formules de politesse et de respect et le baiser quotidien des mains sont des formes d'assujettissement inculquées dès le plus jeune âge. Leur inscription dans la durée commence dès la première éducation qui est inculquée aux enfants. Ces derniers finissent, à leur tour, par la reproduire eux-mêmes, plus tard, une fois qu'ils seront devenus des adultes à l'égard de leurs propres futurs enfants. Sous le masque trompeur de la vertu du respect, ce processus se répète de génération en génération en assurant ainsi la continuité de l'autoritarisme à l'intérieur du harem.

En plus de cette marque imposée de respect, l'obligation qui est imposée aux hommes, même à ceux qui sont mariés, de rester aux côtés de leurs parents, représente une autre contrainte. Toutefois, si ce despotisme semble nuire aux enfants et aux couples à l'intérieur du harem, les personnes plus âgées, par contre, jouissent d'un tel ordre protecteur. Les descriptions qui en sont faites à travers le regard d'une petite fille, la narratrice, dans *Rêves de femmes. Une enfance au Harem* de Fatima Mernissi, détaille, certes, les multiples aspects de cet autoritarisme, mais il en révèle aussi une relative capacité de tolérance. Ce trait permet, peut-être, à l'institution de perdurer.

La contestation de cette atmosphère autoritaire se traduit aussi dans le roman par d'autres activités, dont la broderie, le chant et le théâtre. Les représentations théâtrales qui sont données sur la terrasse de la maison et qui évoquent l'Islam se déroulent ainsi sans paraître chercher à en enfreindre les interdictions symboliques :

« Quant aux personnages religieux les plus populaires, il y avait Khadija et Aïcha, les femmes du prophète. Leurs vies étaient généralement mises en scène pendant le mois de ramadhan, quand grand-mère, Lalla Mani, s'habillait en vert des pieds à la tête (la couleur du prophète que la prière et la paix soient sur lui), et se plongeait dans de grandes méditations mystiques. Elle prêchait alors le repentir des péchés

¹³¹ *Ibidem.* p. 28.

et prédisait l'enfer à tous ceux qui n'obéissaient pas aux commandements d'Allah, en général, ainsi qu'aux femmes qui voulaient abandonner le voile, aimaient danser, s'amuser, chanter, en particulier. »¹³²

Comme le montre ce passage, la pratique théâtrale est vouée à la glorification de l'Islam. La couleur, le vert, et le caractère injonctif de la prédication mettent en relief le caractère dogmatique de ces représentations. Cette théâtralisation des dogmes montre combien la religion peut s'inscrire dans un devenir qui lui permet non seulement de se recréer, de se reconstituer et de résister au cours changeant des événements, mais surtout, de fonctionner comme un frein, comme une entrave à la liberté, comme un obstacle aux velléités de changement.

La broderie reproduit, elle aussi, cette même forme d'oppression. Elle est découverte comme une infinie reproduction « des nœuds et des points très serrés » :

« Pour la broderie *taqlidi*, il fallait faire de tout petits points très serrés avec du fil fin, pendant des heures pour couvrir à peine quelques centimètres de tissu [...] Le *taqlidi* était utilisé pour les accessoires du trousseau de la mariée, coussins ou jetés de lit, que l'on mettait des mois, parfois des années à terminer. Les points devaient avoir les mêmes aspects à l'envers comme à l'endroit, et les fils être raccordés de telle façon que les nœuds soient invisibles. »¹³³

Cette activité a pour vocation d'obstruer toutes les voix de la création, de l'invention. La broderie se voudrait une obéissance à la volonté collectivité du harem. Elle est une expression de la soumission à l'intransigeante culture ancestrale, une espèce d'hymne à la mort, un enterrement de la vie, une manière d'étouffer toute tentative d'affirmation de son individualité.

Les chansons de la chanteuse égyptienne Oum Kalthoum¹³⁴ qui sont citées et qui glorifient l'héroïsme arabe, illustrent ces mêmes interdits culturels¹³⁵ :

« On entendait beaucoup plus fréquemment les rengaines nationalistes d'Oum Kalthoum, la diva égyptienne qui pouvait roucouler des heures durant sur le thème

¹³² *Ibidem.* p. 123.

¹³³ *Ibidem.* p. 201.

¹³⁴ Oum Kalthoum (1975 ?), de son nom complet Oum Kalthoum Ibrahim al -Sayyid al-Beltagui, est une cantatrice, musicienne et actrice égyptienne, considérée comme l'une des plus grandes chanteuses du monde arabe.

¹³⁵ « Khalifes, sultans et empereurs musulmans utilisaient la miniature pour manufacturer l'identité culturelle et recréer le passé qui leur convenait. », MERNISSI, Fatema, *Le Harem et l'Occident*, Paris, Albin Michel, 2001, p. 24.

du passé glorieux des Arabes, et la nécessité de regagner la gloire perdue, en résistant aux envahisseurs colonialistes. [...] Oum Kalthoum donnait l'image peu courante d'une femme arabe déterminée et pleine d'assurance, ayant un but dans la vie, sachant ce qu'elle voulait et où elle allait [...] Oum Kalthoum apparaissait toujours dans de longues robes flottantes qui dissimulaient son opulente poitrine. [...] Oum Kalthoum se préoccupait de tout ce qui était juste et noble. »¹³⁶

Le harem, les interdits, s'expriment encore d'une manière diffuse à travers ces chansons sentimentales. La mièvrerie et la sentimentalité sont une autre prison intérieure où les femmes du harem sont encore enfermées.

Ces activités, le théâtre, la broderie ou la chanson relèvent des formes d'interdiction qui se reproduisent, qui se répètent, qui se recréent. Elles deviennent plus puissantes encore puisque ces formes esthétiques leur donnent une apparence encore plus séduisante, plus insidieuse. A l'instar de la fréquentation du salon des hommes et de la mosquée des *Qaraouiyyine*, toutes ces activités contribuent aussi à assurer la pérennité des interdits du harem. Les interdictions malmenées par ces désirs indirects de transgression, sont-elles vraiment « violées », niées, contrevenues ?

II. Les perturbations introduites

De multiples perturbations sont aussi introduites dans l'univers du harem, dans *Rêves de femmes. Une enfance au Harem*. Cette autre forme de transgression mime en quelque sorte leur enchevêtrement extrême. Toute l'ambiguïté réside dans le fait que cet entremêlement est prédéterminé par le caractère religieux de l'interdiction cardinale, centrale. Les autres, les interdits périphériques fonctionnent par rapport aux précédentes, en s'érigeant en quelque sorte comme un rempart qui les redore, qui les sublime et qui les encense en permanence. C'est ce même effet, insaisissable, qui fait l'objet d'une transposition reconvertie en une forme ou en une autre de transgression. C'est encore une attitude biaisée, oblique. En effet, deux formes de violation sont surtout pratiquées. Il s'agit du jeu et du rite, deux activités très enchevêtrées dans le récit. Un examen nuancé de l'intrigue, du processus de l'action et du dénouement permet d'en déceler le degré d'obliquité.

¹³⁶ *Ibidem*. pp. 99-100.

Le récit commence en effet par l'annonce d'une date et du lieu de naissance de la narratrice : « Je suis née, en 1940, dans un harem à Fès », ¹³⁷ rapporte-t-elle. Cet *incipit* ouvre la situation initiale du récit et résonne comme une première provocation. Cet état initial s'achèvera par un autre constat : « Mon enfance était heureuse, parce que les frontières étaient claires. » ¹³⁸ C'est une situation d'équilibre, de bonheur harmonieux qui est décrite et qui est présentée comme un bonheur, produit par de la clarté des frontières, de nature religieuse, qui ont été intériorisées par la jeune narratrice. En ce sens, une réflexion en est rapportée par la narratrice : « L'éducation, c'est apprendre à repérer les *hudud*, dit Lalla Tam, la directrice de l'école coranique. » ¹³⁹ En effet, ce sont ces interdits, ces *hudud*, appelés aussi dans le récit « les frontières sacrées d'Allah » ¹⁴⁰ qui fondent l'identité intime de cette narratrice. C'est leur profonde assimilation qui produit cet effet de sérénité, de quiétude.

Cette harmonie est perturbée par une force, exprimée dans la même séquence, à savoir une double transgression des interdits. La première, c'est celle des « armées étrangères [qui] ne cessaient de déferler, traversant les frontières du Nord ». ¹⁴¹ La seconde, c'est celle, précisément, des femmes du harem qui « ne pensaient qu'à transgresser les limites, tant elles sont obsédées par le monde qui existait au-delà du portail. » ¹⁴² Ce monde qui existait au – delà du portail, c'est celui de la Ville Nouvelle construite à Fès par les Français. Ce déséquilibre va être ensuite redéfini au niveau de l'intrigue comme un désir de jeu quand la narratrice souhaite aller rejoindre ses cousins qui étaient en train de jouer dans la cour : « Je n'étais pas autorisée à quitter notre seuil et à jouer dans la cour, le matin avant le réveil de ma mère, ce qui voulait dire que je devais m'amuser de six à huit heures sans faire de bruit. Je pouvais m'asseoir sur le seuil de marbre blanc et froid, mais je devais résister à l'envie de rejoindre mes cousins plus âgés, déjà en train de jouer. » ¹⁴³ Dans cette situation où s'affrontent le désir du jeu et son interdiction, un long et lent processus de transgression de ces interdictions, ponctué par des jeux d'enfants et par des rites, des activités propres aux femmes du harem. Toutefois, le désir qui est à l'origine d'un tel mouvement n'aboutit pas au rêve caressé, c'est-à-dire à la réconciliation des deux sexes, métaphorisée par cette image désirée d'un jeu mixte où filles et garçons pourraient se

¹³⁷ MERNISSI, Fatima. *Rêves de femmes. Une enfance au Harem*. Paris : Albin Michel, 1996. p. 5.

¹³⁸ *Ibidem*. p. 8.

¹³⁹ *Ibidem*. p. 7.

¹⁴⁰ *Ibidem*. p. 7.

¹⁴¹ *Ibidem*. p. 5.

¹⁴² *Ibidem*. p. 5.

¹⁴³ *Ibidem*. p. 8.

mêler. Cette métaphore va être, d'ailleurs, explicitée par une autre plus significative, à savoir celle d'« une révolution féministe [qui] doit plonger hommes et femmes dans un *hammam* de tendresse. »¹⁴⁴ La situation finale va donc connaître un dénouement frustrant, étant donné que les deux personnages qui sont les emblèmes du conflit entre les sexes, Fatima et Samir, seront séparés quand ils auront atteint l'âge de la pré puberté. La narratrice confesse alors : « La rupture entre Samir et moi s'est produite quand j'allais avoir neuf ans, au moment où Chama me déclara officiellement mûre. »¹⁴⁵ Au fond, cet « échec » est dicté par la prime éducation que ces enfants ont reçue à l'intérieur de leur harem fondée sur le culte de la frontière et qui se prolonge par celui de la séparation entre les hommes et les femmes. C'est cette même éducation qui sera à l'origine du caractère oblique du processus actantiel qui empêche ce rêve de la rencontre de s'accomplir. Mais un tel inaboutissement pourrait aussi constituer le commencement d'un long processus, susceptible de connaître un possible accomplissement.

L'interdiction centrale, sacrée, religieuse, demeure. L'invention d'un jeu intérieur, celui de la promenade assise, la pratique de la danse et la fréquentation du *hammam* sont autant de manifestations de cette transgression oblique. Les interdictions qui sont encore enfreintes de cette manière sont tantôt centrales, constitutives des interdictions du harem, tantôt périphériques et contribuent paradoxalement à les renforcer. Qu'il s'agisse des jeux des enfants ou des activités collectives, coutumières ou rituelles des femmes adultes, les infractions décrites, rêvées, esquissées, fonctionnent comme une sorte de catharsis qui permettrait de se décharger des souffrances et des frustrations qui sont engendrées par l'atmosphère oppressante du harem.

II. 1. Le jeu d'une délivrance

Les jeux deviennent des instruments de transgression et de délivrance. Dans *Rêves de femmes. Une enfance au Harem*, cette tentation va naître d'une très forte envie chez la narratrice, celle d'aller rejoindre ses cousins qui sont entrain de jouer dans la cour du harem, au tout premier chapitre du roman, intitulé d'une manière significative « Les frontières de mon harem »¹⁴⁶. L'obligation qui lui est imposée, à savoir d'attendre jusqu'au réveil de sa mère avant d'être autorisée à jouer avec ses cousins et, donc, de résister à l'envie éprouvée, l'amène à se réfugier dans un monde imaginaire, personnel, où elle invente un jeu très ambigu, appelé la promenade assise, et désigné également en arabe

¹⁴⁴ *Ibidem.* p. 128.

¹⁴⁵ *Ibidem.* p. 210.

¹⁴⁶ *Ibidem.* p. 8.

sous le nom de *Imsaria b-Iglass*.¹⁴⁷ Cette invention se situe à mi-chemin entre le viol de l'interdiction et son respect, en se présentant comme une tentative de dépassement du conflit intérieur. Cette compensation est décrite en ces termes :

« Je n'étais pas autorisée à quitter notre seuil et aller jouer dans la cour, le matin, avant le réveil de ma mère, ce qui voulait dire que je devais m'amuser de six à huit heures sans faire de bruit. Je pouvais m'asseoir sur le seuil de marbre blanc et froid, mais je devais résister à l'envie de rejoindre mes cousins, plus âgés déjà entraînés de jouer. « Tu ne sais pas encore te défendre, me disait ma mère. Le jeu lui-même est une sorte de guerre. » J'avais peur de la guerre. Je posais donc mon petit coussin sur le seuil et je jouais à *Imsaria b-Iglass* (littéralement : la promenade assise) un jeu que j'ai inventé à cette époque et que je trouve encore très utile à présent. Il suffit de trois conditions pour jouer. La première est d'être bloqué quelque part, la deuxième d'avoir une place pour s'asseoir, la troisième d'être capable d'assez d'humilité pour estimer que son temps n'a aucune valeur. Le jeu consiste à observer un terrain familier comme s'il vous était étranger. »¹⁴⁸

Ce jeu interdit avec les cousins est une manifestation des contraintes qui sont exercées sur la petite fille. L'interdiction est décrite à partir de son retentissement intérieur. La métaphore de la guerre contenue dans les jeux belliqueux des petits garçons est aussi révélatrice. La petite fille aspire à se défouler, à libérer sa propre agressivité, à l'extérioriser. Cela lui est interdit.

Un autre jeu est plus collectif. C'est celui de la « piscine »¹⁴⁹ qui inclut les cousines et les tantes. Ce jeu consiste, sous le prétexte de laver le sol de la maison, à arroser à dessein les personnes les plus proches. Les cris et le désordre qui en résultent font réagir sur le champ Lalla Mani, furieuse et menaçante :

« Les jeunes femmes de la famille, comme cousine Chama et ses sœurs, aiment laver le carrelage de la cour en jouant « à la piscine », c'est-à-dire en lançant négligemment des sceaux d'eau sur le sol et en arrosant « accidentellement » la personne la plus proche. Ce qui encourage les plus jeunes – mon cousin Samir et moi, pour être précise – à filer à la cuisine et à en revenir dûment armés d'un bon tuyau d'arrosage. Eclabousser les autres nous enivre de plaisir, tandis que tout le monde se met à pousser des cris et tente de nous arrêter. Nos hurlements dérangent inévitablement Lalla Mani qui, outragée, soulève ses rideaux pour nous

¹⁴⁷ *Ibidem*. p. 8.

¹⁴⁸ *Ibidem*. p. 8.

¹⁴⁹ *Ibidem*. p. 10.

avertir qu'elle va se plaindre le soir même auprès de l'oncle et de mon père. « Je leur dirai que personne dans cette maison ne respecte plus l'autorité ! » Menace-t-elle. »¹⁵⁰

Contrairement au jeu initial qui était solitaire et immobile, ce second divertissement est collectif et dynamique. La complicité qui s'institue entre les jeunes femmes permet de défier les autorités du harem, Lalla Mani en particulier. Dans cette perspective, ce jeu « à la piscine » constitue une progression dans les interdictions qui sont enfreintes.

Le jeu de la promenade à travers les champs ou *mshia-f-lekhla*, en arabe, est une autre forme de transgression ludique dans *Rêves de femmes. Une enfance au Harem*. Il est particulier. Deux personnages participent à ce jeu, à savoir la grand-mère Yasmina, sa conceptrice et la narratrice, Fatima, la petite fille. Il possède aussi une finalité thérapeutique. Il intervient en effet dans le récit à la suite de la fusillade de Marocains par les soldats français. Fatima et Samir ont été profondément choqués, bouleversés par cet événement. Les enfants seront amenés au sanctuaire de Moulay Driss dans l'espoir que les saints protecteurs de ce lieu interviendront. La mère a aussi raconté à sa fille, à Fatima, que, après cet événement tragique, elle avait dû mettre sous son oreiller, un autre pouvoir protecteur, à savoir celui d'un talisman, une amulette coranique pour l'aider à retrouver un sommeil normal. La narratrice ne retrouvera réellement son équilibre intérieur qu'après avoir pris part au jeu dit de « la promenade à travers champs », une activité thérapeutique inventée par la grand-mère Yasmina, lors du séjour de Fatima à la ferme.

Une autre activité récréative s'inscrit dans ce même processus de transgression des interdictions. C'est un jeu de cache-cache derrière ou même à l'intérieur de jarres à olives qui se trouvent sur la terrasse de la maison :

« Je n'oublierai jamais Mina, petite créature terrorisée, perdue dans les sables aux mains d'étrangers hostiles, se transformant en deux étoiles scintillantes. C'est une vision qui m'a hantée et me hante encore aujourd'hui. Chaque fois que je trouve le silence et le recueillement nécessaires pour me représenter cette image, je sens l'énergie et l'espoir renaître en moi. Mais il m'a fallu d'abord m'entraîner à sortir du puits, et, pendant un temps, mon jeu favori a été de sauter dans le ventre noir d'une grande jarre à olives vide. Je ne pouvais le faire, néanmoins, que quand une grande personne était dans les parages parce que Samir trouvait que c'était un peu

¹⁵⁰ *Ibidem*. p. 10-11.

trop dangereux. J'étais si contente quand Mina m'aidait à sortir du puits que je faisais de ce jeu une véritable obsession. Avec les autres enfants, nous utilisions les jarres pour jouer à cache-cache, en nous dissimulant derrière ou, en nous glissant à l'intérieur. »¹⁵¹

Ce jeu consiste à mimer l'enlèvement d'une fille d'origine soudanaise, Mina, qui vit dans la famille et qui avait été amenée comme esclave au harem de Fès. En se cachant ainsi, en se livrant ainsi à ces descentes et à ses sorties dans ces immenses jarres, ces disparitions et ces réapparitions constituent une espèce d'initiation à la libération de la condition du harem. C'est de cette manière, très ludique, que la petite narratrice commencerait à se construire une personnalité autonome et libre.

Dès lors, la terrasse de la maison devient donc le lieu de toutes les transgressions. Mais ces désirs de libération vont s'exprimer sous d'autres formes. Ce sera, d'abord, le fait de vouloir mâcher du *chewing-gum* et de fumer des cigarettes. Ce sont des rites de passage vers l'état adulte. Ce sera, ensuite, les échanges de lettres amoureuses entre les garçons et les filles, par l'entremise d'autres enfants, souvent des filles qui se font complices et qui les transmettent de main en main. C'est le cas, par exemple, de Chama qui reçoit ce type de lettres de la part de son amant Chadli, de la famille Bennis :

« Pour l'instant de ce côté-ci du harem, nous rêvions d'objets plus prosaïques, très attirés par le goût absolument délicieux du *chewing-gum*. Nous n'avions d'ailleurs pas souvent l'occasion d'y goûter, car les grandes personnes le gardaient pour elles. Notre seule chance était d'être impliqués dans une vaste opération illicite, quand Chama avait besoin de nous par exemple pour aller chercher une lettre de son amie Wasila Bennis. Nous savions pertinemment Samir et moi, que ces lettres étaient en réalité écrites par Chadli, le frère de Wassila. Chadli était amoureux de Chama, mais nous étions censés l'ignorer. »¹⁵²

Ce type de communication à l'intérieur du harem est formellement interdite. Ce qui est décrit révèle qu'il y existait pourtant des formes de relations parallèles. Ces échanges proscrits mais pratiqués sont une manifestation de l'évolution des mœurs en ces temps-là, dans les années 1940, à Fès. Ce sont aussi d'autres processus de construction d'une identité plus individuelle, plus libre, qui commençaient à s'affirmer.

¹⁵¹ *Ibidem.* pp. 166-167.

¹⁵² *Ibidem.* p.173.

Les œillades amoureuses sont un autre signe de cette transformation des mœurs. Mettre du vernis à ongles, fumer des cigarettes, chanter ou danser en sont d'autres indices. Mina en est choquée:

« Mina observait tout cela en silence, redoublant de prières pour le repos des âmes de toute la famille. Elle était surtout choquée quand les jeunes gens montaient sur la terrasse pour regarder les filles de la famille Bennis. C'était là d'après elle un vrai péché, une violation dangereuse des *hudud*. D'accord, les jeunes gens de chaque famille restaient sur leurs terrasses respectives, mais ils chantaient souvent des chansons d'amour de Abdelwahab, Farid al-Atrach et Asmahan, assez fort pour être entendus des voisins. Chama dansait aussi de même que les filles Bennis, créant ainsi de fugitifs instants de bonheur où s'épanouissaient les amours adolescentes, colorées des lueurs romantiques des pourpres des couchers de soleil. Le pire de tout, pour Mina, c'est que les garçons et les filles ne se contentaient pas de se regarder d'une terrasse à l'autre : ils échangeaient des œillades amoureuses. »¹⁵³

La terrasse devient une sorte d'exutoire où se libèrent et où se trouvent contrariées en même temps les frustrations vécues ou subies à l'intérieur du harem. Les filles de la maison regardent amoureusement les garçons de l'autre famille, les Bennis. C'est presque une ambiance orgiaque qui s'établit sur cette terrasse. Les interdits du harem sont enfreints symboliquement, par les uns et par les autres, par ces adolescentes et ces jeunes garçons. Ces désirs de libération en puissance se traduisent, dans *Rêves de femmes. Une enfance au Harem*, par trois manifestations majeures de la part des adolescents, à savoir celles de mâcher du *chewing-gum*, de fumer des cigarettes et de pratiquer les œillades amoureuses. Ce sont autant de marques d'une aspiration sourde à une autre identité que celle qui est imposée par la vie dans le harem. Ce sont aussi des fissures dans l'existence de ces interdictions.

II.2. Le rite d'une catharsis

Ces interdictions enfreintes expriment un profond désir, secret, de pureté ou de purification, d'une « catharsis » intérieure en quelque sorte. Cette aspiration est particulièrement sensible à trois séries de rites féminins importants, celui du bain du *hammam*, celui de la *hadra* ou danse de la possession et celui du *shour* ou la magie qui consiste à brûler des bougies lors de la pleine lune. Ces rituels répondent au même besoin d'expression de soi. Ils traduisent aussi une progression dans l'initiation de la narratrice. Ils

¹⁵³ *Ibidem*. p. 170.

ont en commun de relever de pratiques magiques et de contribuer à se créer une espèce de divinité ou de déité féminine parallèle, supérieure, à la condition des femmes opprimées par le harem.

Le rite de la danse *hadra* est à l'origine africain. Une légende, rapportée par la narratrice, l'attribue à un orchestre d'hommes noirs venus du fin fond du Sahara : « Ces musiciens étaient venus d'un fabuleux empire appelé Gnawa (Ghana) [...] au cœur du Soudan. »¹⁵⁴ Ce rituel se produit une fois dans l'année, dans une maison privée qui appartient à un ancien esclave, nommé dans le récit Sidi Blal, à l'occasion de la célébration de l'anniversaire de la naissance du prophète Mohammed. La *hadra* se tient simultanément avec un autre rite religieux, appelé en arabe *sama* :

« Durant le Mouloud, il y a beaucoup de fêtes rituelles dans toute la ville, depuis les très officiels *sama*, chœurs magnifiques de chants religieux d'hommes qui se donnaient sous l'auguste voûte du sanctuaire de Moulay Driss, jusqu'aux *hadra*, plus ambiguës, qui sont des danses de possession auxquelles s'adonnent les gens modestes, dans l'intimité des maisons privées. »¹⁵⁵

Le déroulement simultané de ces deux rites de la *hadra* et du *sama* révèle l'existence de deux composantes sacrées, parallèles et antagonistes¹⁵⁶ à l'intérieur du harem. Cette danse trouble, la *hadra*, se tient le jour de l'anniversaire du prophète Mohammed. C'est donc l'expression la plus forte de la provocation. Tout dans cette danse féminine s'oppose en effet à la sérénité du chant religieux des hommes évoqué :

« D'abord, l'orchestre de Sidi Blal jouait doucement, si doucement que les femmes continuaient à bavarder entre elles comme si de rien n'était. Puis soudain les tambours se mettaient à battre un rythme étrange, et toutes les *meriahates* se levaient d'un bond, jetaient leurs coiffures et leurs babouches, se pliaient en deux

¹⁵⁴ *Ibidem.* p.158.

¹⁵⁵ *Ibidem.* p. 53.

¹⁵⁶ Les danses orientales qu'on nomme improprement « danse du ventre » mettent en scène une femme seule sans partenaire, et ont leurs origines dans les temples sémitiques voués jadis à Ishtar, la déesse de l'amour dans l'Antiquité. « La forme la plus ancienne de la babylonienne Ishtar est [...] une déesse mère, non mariée, ou plus exactement, choisissant ses partenaires sexuels à son gré, une reine suprême dont sont issus tous les dieux. » Pour honorer Ishtar et célébrer le droit souverain des femmes à décider d'elles-mêmes, ses adoratrices se livraient dans l'enceinte des temples à des danses orgiaques. Avec la chute de la déesse à l'ascension des dieux, les prêtresses furent dégradées au rang de prostituées, quoiqu'on leur ait conservé le qualificatif de « sacrées » [...] Dans ce sens, la danse orientale coupe celle qui s'y adonne du monde qui l'entoure, et l'oriente plutôt vers l'intérieur en une quête qui tend vers le spirituel. Il faut se rappeler que dans les pays comme le Maroc, les cultes des anciennes déesses, par exemple la phénicienne Tanit ou la Vénus préislamique « Zahra », ont survécu jusqu'à nos jours dans les cultes de saintes ou de démons féminins comme Aicha Khandisha. », MERNISSI, Fatema, *Le Harem et l'Occident*, Paris, Albin Michel, 2001, pp. 79-80.

et balançaient leurs longues chevelures en tous sens. Leurs cous se balançaient d'un côté à l'autre et semblaient s'allonger, comme pour tenter d'échapper à on ne sait quelle pression. Parfois Sidi Blal effrayé par la violence des mouvements des danseuses et craignaient qu'elles ne se fassent mal, faisait signe à l'orchestre de ralentir. Mais souvent, il était trop tard, et les femmes sans tenir compte de la musique, continuaient à leur propre rythme impétueux, comme pour indiquer que le maître de cérémonie n'avait plus le contrôle de la situation. On aurait dit que les femmes se libéraient une fois pour toutes des contraintes extérieures. Plusieurs avaient un léger sourire aux lèvres et, les yeux à demi fermés, elles donnaient parfois l'impression d'émerger d'un rêve enchanteur. A la fin de la cérémonie, elles s'écroulaient sur le sol, totalement épuisées et à moitié inconscientes. »¹⁵⁷

Une fois dans l'année les femmes du harem sont ainsi autorisées à s'extérioriser. Sous prétexte d'exorciser les *djinn*s ou les démons qui auraient pris possession d'elles, c'est à une véritable orgie qu'elles se livrent. Ce jour est pour elles une espèce de fête et de célébration de la vie, qui se trouve aux antipodes de ce que la naissance du prophète exprime. C'est comme un appel à leur liberté séquestrée, un cri de colère meurtri, d'où rejaillit une vie plus violente, plus libre, plus spontanée. C'est une rupture dans l'enfer de la souffrance quotidienne. Par cette danse, par ce rite, ces femmes s'arrachent à la mort et renaissent.

Dans le récit, le rite du *hammam* est un prolongement de cette danse *hadra*. C'est une espèce de rencontre avec soi-même, célébrée d'une manière collective. La nudité partagée participe de ce même processus mi-festif et mi-mystique, décrit comme une source d'extase et d'ivresse :

« Notre rituel au hammam comprenait trois phases. La première avait lieu dans la cour centrale, où l'on s'enlaidissait à plaisir, en se tartinant les cheveux et le visage. La deuxième phase se situait au hammam proprement dit. [...] C'est là qu'on se déshabillait pour entrer dans une suite de pièces. [...] La troisième étape du rituel [...] le personnel de l'établissement [...] nous distribuait des jus d'orange et d'amende [...] C'était l'un des rares moments où les grandes personnes n'avaient pas besoin de dire aux enfants de se tenir tranquilles car nous étions affalés, à moitié endormis, sur les serviettes de bain et les vêtements de nos mères. Des mains étrangères nous poussaient de temps à autre, soulevant nos jambes, notre tête ou nos bras. On entendait le bourdonnement des voix, incapables de lever le petit doigt, tant le sommeil était délicieux. On servait parfois une boisson de rêve,

¹⁵⁷ MERNISSI, Fatima, *Rêves de femmes. Une enfance au Harem*, Paris, Albin Michel, 1996, p.156.

appelé le *Zaria*. Le *Zaria* était fait à partir de grains de melon, séchées et conservées dans des jarres de verre spécialement utilisées pour les boissons du hammam. [...] Si on avait envie de dormir après le hammam, et si vous avez la chance d'avoir une mère très gentille, elle essayait toujours de vous en verser quelques gouttes dans la bouche, pour ne pas vous faire rater ce plaisir rare. »¹⁵⁸

Sous le voile de ce rituel du bain du *hammam*, c'est un cri de misère sexuelle qui est poussé. La métaphore du *zari'a*, cette boisson de rêve, traduit une intense révolte de ne pas avoir pleinement vécu sa vie. L'état d'ivresse que son absorption provoque fait écho à l'extase produite par la danse *hadra*. En ce sens, cette boisson et cette danse consacrent un même désir de libération de soi.¹⁵⁹

Le maquillage, les fards, les parfums, les soins de beauté, sont une autre manière d'enfreindre les interdits. C'est une transgression que les femmes commettent, juste avant d'entrer au *hammam*, dans *Rêves de femmes. Une enfance au Harem* :

« Je suis descendue dans la cour où commençaient les traitements de beauté. [...] La cour bourdonnait d'activité, et dont l'essentiel se tenait autour de la fontaine, d'accès facile pour se laver les mains, et rincer les pots et les brosses. Les ingrédients de base tels que le henné, les œufs, le miel, le lait, l'argile et toutes sortes d'huiles étaient disposés dans les grandes jarres de verre autour de la fontaine. Bien entendu, il y avait de l'huile d'olive, en abondance, dont la meilleure provenait du Nord, à moins de cent kilomètres de Fès. [...] Déjà la moitié des femmes de la cour avait une apparence hideuse, les cheveux et le visage enduits d'une couche d'emplâtre. Les chefs d'équipes étaient assis à la place d'honneur, sur des tabourets confortables, officiant dans un calme solennel, car la moindre faute en matière de traitement de beauté pouvait avoir des conséquences fatales. [...] Il y avait les trois équipes habituelles, la première spécialisée dans les masques capillaires, la deuxième dans les décoctions de henné, et la troisième dans les masques faciaux et les parfums. Chaque équipe disposait de son propre *khanoun*, d'une table basse recouverte d'un impressionnant arsenal de poudre, colorants naturels, tels que l'écorce de grenade séchée, le brou de noix, de safran et de

¹⁵⁸ *Ibidem*. pp. 215-216.

¹⁵⁹ « Dans les bains de Rabat, la coutume est de se concentrer sur ce que l'on fait : ôter les peaux mortes à l'aide d'un linge rugueux, s'hydrater avec du *ghassoul*, se donner une jolie couleur dorée en s'appliquant une légère couche de pâte de henné...En fait, le *hammam* est le seul endroit où les femmes n'ont de services à rendre qu'à elles-mêmes – une considération qui explique qu'elles y passent beaucoup plus de temps que les hommes. Au milieu d'occupations si personnelles, si calmes et si sensuelles, parler à votre voisine risquerait de rompre le charme, de vous précipiter dans la routine et les potins de voisinage. », MERNISSI, Fatema, *Le Harem et l'Occident*, Paris, Albin Michel, 2001, p. 108.

toutes sortes d'herbes et de fleurs odorantes, y compris le myrte, les roses séchées et le *zhar* (fleurs d'oranger). La plupart de ces orangers étaient encore dans leur papier bleu, utilisé à l'origine, pour emballer le sucre, et recyclé par les commerçants, pour emballer les produits coûteux. Il y avait des parfums exotiques comme le musc et l'ambre, conservés dans de jolis coquillages, à l'abri dans des flacons de cristal pour une protection supplémentaire et de douzaine de récipients de terre cuite pleins de mystérieuses mixtures, attendant qu'on les transforme en bouillie miraculeuse. Les plus magiques de tous ces mélanges étaient ceux à base de henné. Les expertes en henné devaient en fournir au moins quatre variétés pour satisfaire le goût de toutes les occupantes de la cour. [...] Les traitements de beauté étaient le sujet sur lequel toutes les femmes tombaient d'accord. »¹⁶⁰

Cette débauche de maquillages et de produits de beauté en tous genres est une provocation. C'est une manière de remettre en question l'ordre rigide du harem. Le mélange du musc et de l'ambre, des produits appréciés par les hommes, et du henné, réservé aux femmes, serait une allusion à un dialogue entre les sexes, interdit mais rétabli par ce biais. En définitive, cette description des traitements de beauté pratiqués au *hammam* révèle des désirs de séduction et de tentation qui sont d'ordinaire interdits au harem. Au *hammam*, une liberté refoulée réussirait en partie à s'exprimer.

L'initiation de la narratrice au *shour*, ou à la magie, est le terme de ce processus. Ce désir correspond à une folle envie de régner, de dominer, d'assujettir un prince charmant. C'est une espérance et c'est un cri de détresse. La pratique d'incantations et de rites magiques à l'occasion de la nouvelle lune se révèle être ainsi une espèce de quête de communication indicible, langoureuse, sensuelle, entre les femmes et les hommes, à l'ombre de la lune, comme l'explique ailleurs Fatima Mernissi dans son essai intitulé *Le Harem et l'Occident*. C'est ce qu'on appelle en arabe *samar*.¹⁶¹ Cette transgression traduit un vide affectif cruel, que ce recours à la magie s'emploie désespérément à combler :

« À mon avis, la transgression la plus fascinante que l'on pouvait commettre sur la terrasse était la pratique des rites de *shour*, brûler de petites bougies blanches

¹⁶⁰ MERNISSI, Fatima, *Rêves de femmes. Une enfance au Harem*, Paris, Albin Michel, 1996, pp. 213-214.

¹⁶¹ « Comme beaucoup d'expressions arabes, *samar* est lourd de sensualité déguisée. Son sens littéral est simple : « parler dans la nuit ». Mais il s'y cache une suggestion : parler doucement dans la nuit pour ouvrir le cœur à d'infinies émotions... Et si la lune est levée, *samar* atteint à la perfection. « L'ombre de la lune (*zil al qamar*) » : c'est un autre sens du mot *samar*. A l'ombre de la lune, les amants se fondent dans le cosmos et s'évanouissent dans l'éther. A l'ombre de la lune, le dialogue entre l'homme et la femme, si difficile aux heures du jour, devient possible. Loin de la grande lumière et de ses combats, la méfiance s'éloigne, la confiance s'installe. » MERNISSI, Fatima, *Le Harem et l'Occident*, Paris, Albin Michel, 2001, pp. 49-50.

pendant la nouvelle lune, et de grandes bougies outrageusement décorées pendant la pleine lune, ou psalmodier des incantations secrètes au passage de *Zahra* (Vénus) ou *al-Mushtari* (Jupiter). Nous participons tous à ces opérations, car les femmes avaient besoin de l'aide des enfants impubères pour tenir les bougies, réciter les incantations et faire toutes sortes de gestes. Les garçons et filles pubères ressemblent trop à des adultes pour avoir le privilège de communiquer avec les astres ou les *djinn*s. L'idée d'avoir un pouvoir que les enfants plus âgés avaient perdu m'enchantait. La Voie lactée scintillait, toute proche, et on avait l'impression qu'elle ne brillait que pour nous. Par chance Chama oubliait habituellement mon âge quand elle se plongeait dans la lecture à haute voix de *Talsam al-quamar* (Les talismans de la pleine lune), le premier chapitre du *Kitab al-awfak* de l'imam al-Ghazali. Il y était indiqué comment réciter les incantations adaptées aux heures des configurations astrales particulières. Toute la littérature concernant l'astrologie et l'astronomie n'était pas pour autant considérée comme douteuse. Des historiens respectables tels que Mas'udi, se sont intéressés à l'influence de la pleine lune sur l'univers, y compris les plantes et les êtres humains, et Chama lisait souvent leurs travaux. »¹⁶²

Ce *shour* est une survivance païenne très ancienne, archaïque. C'est aussi un voyage jusqu'au tréfonds d'un imaginaire, celui du harem. C'est à cette espèce très particulière de « science », où l'astronomie et l'astrologie s'entremêlent, que la narratrice sera initiée, dès son jeune âge, sur cette terrasse familiale. Cette fascination traduit un très grand désir d'être aimées de la part de celles qui s'y adonnent. Les interdictions du harem en interdisent l'expression directe. Ces rites en sont une forme de substitution. Un détour dont l'échec a déjà été soupçonné :

« Mais selon moi, il n'y avait que deux choses qui comptaient en matière de magie : influencer mes maîtres pour qu'ils me donnent de bonnes notes, et accroître mon pouvoir de séduction. Bien entendu mon but était de séduire Samir, même si apparemment c'était le contraire qui se produisait. Nos relations devenaient de plus en plus difficiles. D'abord, de même que mon père et mon oncle, il méprisait profondément le *shour*, qu'il qualifiait de stupidité. Ce qui m'obligeait à agir secrètement une grande partie de la soirée, et à disparaître complètement les nuits de la pleine lune. J'étais également obligée d'utiliser mes incantations pour envoûter d'imaginaires princes arabes de mon âge que je ne connaissais pas encore. J'étais assez prudente. Je ne voulais pas disperser mes pouvoirs magiques

¹⁶² MERNISSI, Fatima, *Rêves de femmes. Une enfance au Harem*, Paris, Albin Michel, 1996, pp. 185-186.

au-delà de Fès, Rabat ou Casablanca. Marrakech semblait un peu loin, mais Chama disait qu'une jeune fille marocaine peut très bien épouser un homme de Lahore, Kuala Lumpur ou même de Chine. « Allah a fait le monde islamique immense et merveilleusement varié », disait-elle. Beaucoup plus tard, j'ai découvert que le charme magique n'opérait que si l'on connaissait qu'on pouvait se le représenter visuellement pendant le rituel. Ce qui voulait dire que j'avais un sérieux handicap, parce que si j'éliminais Samir, comme il me l'avait formellement signifié, il ne me restait personne à imaginer. Zin était hors de question, il ne me regardait même pas. J'ai beau lui offrir des biscuits traficotés sur la terrasse et chargés de formules de *qbul* que je récitais en les tenant dans la paume de ma main durant la pleine lune, son regard me traversait sans me voir. La plupart des garçons avec qui je jouais à l'école étaient beaucoup plus petits et plus jeunes, et je voulais que mon prince ait au moins un centimètre et quelques mois de plus que moi pour que selon la formule consacrée *li fateq b-lila fateq b-hila*, celui qui te dépasse d'une nuit connaît une ruse de plus. »¹⁶³

La force qui a engendré cet irrépressible besoin d'aimer en dévoile l'essence chimérique dans le même mouvement. Cette dernière est illustrée par l'échec qui est essuyé par Fatima, la narratrice, quand elle fait part de ses tentatives de séduction de Samir et de Zin. En dépit de ses cadeaux, de ses offrandes, de « biscuits traficotés, chargés de formules de *qbul* », ¹⁶⁴ ni l'un ni l'autre ne la regarde. La quête de l'amour est un échec. Ces tentatives d'envoûtement sont absurdes, inefficaces. Une autre démarche consistera à tenter d'« envoûter d'imaginaires princes arabes » ¹⁶⁵ du même âge que celui de la narratrice, en vain toujours. Les deux anecdotes rapportées sont une démonstration que cette magie est une pure pratique illusoire. Jusqu'à quel point serait-elle inconsciente de continuer à croire en un pouvoir de séduction si difficile à exercer, mais si enchanteur ? Un proverbe, introduit d'une façon subreptice à propos de cette nuit évoquée, à savoir *li fateq b-lila fateq b-hila*¹⁶⁶, littéralement : « celui qui te dépasse d'une nuit connaît une ruse de plus que toi », le laisse penser.

Dans la magie, les femmes de ce harem croient accéder à une forme de liberté illusoire, imaginée, imaginaire. Mani et Samir désapprouvent la pratique de ces rites : « La prophétie et la tradition ancestrale y [auraient été] totalement opposées »¹⁶⁷. Les autres

¹⁶³ *Ibidem.* pp. 187-188.

¹⁶⁴ *Ibidem.* p. 187.

¹⁶⁵ *Ibidem.* pp. 187.

¹⁶⁶ *Ibidem.* pp. 188.

¹⁶⁷ *Ibidem.* pp. 199.

affirment que rien n'aurait été répréhensible. Ces rites de *shour* ne sont pas moins une infraction dangereuse.

La transgression de ces interdictions ne serait que la conscience des affres de l'enfermement, de la séparation et de la privation que ces femmes du harem endurent, dans ce roman de Fatima Mernissi. Séparées des hommes, elles se réfugient dans les ténèbres de la magie et de la divination. C'est aussi une aspiration à une espèce de pureté qui se trouve affirmée. C'est une même « catharsis », particulière, qui serait recherchée inconsciemment à travers les rites des bains du *hammam*, de la danse de la *hadra* et des rituels nocturnes de *shour*. Ces us très archaïques appartiennent à l'époque préislamique. L'Islam¹⁶⁸ a fini par les interdire. Ces pratiques prosrites sont, en un certain sens, mimées d'une manière biaisée et oblique dans *Rêves de femmes. Une enfance au Harem* de Fatima Mernissi. L'auteure prend la précaution de prêter ces transgressions à une très jeune enfant. Les interdits évoqués, enfreints, sont pourtant cruels.

III. Les inquiétudes suscitées

Les multiples effractions commises suscitent beaucoup d'inquiétudes aussi. Ces dernières provoquent des souffrances chez la narratrice, en raison de son profond attachement, en apparence très sincère, à la tradition, aux ancêtres et à la religion. Ces valeurs sont pourtant les plus transgressées par les jeux et par les rites précédents. La conscience qu'en possède la narratrice est cependant travestie, masquée. En effet, la contestation des violations commises est exprimée indirectement par le biais d'autres personnages du récit, plus que par la narratrice qui en souffre. Elles sont dénoncées tantôt par Lalla Tam et par Mina, tantôt par le père et par Samir. Ce procédé relève, encore une fois, d'une stratégie de distanciation qui consiste à ne pas assumer le refus de la transgression accomplie. La narratrice qui incarne l'auteure continue à se dérober en permanence dans le récit.

III.1. La dérive de la tradition

La tradition est en pleine dérive au Maroc, à Fès, en ces années 1940-1950. Les nombreuses transgressions effectuées préludent au début de la fin d'un système de valeurs, celui qui aurait été légué par les ancêtres aux futures générations dans la société

¹⁶⁸ « Le texte du *Coran* qui proscrie les images évoque trois autres interdits : le vin, le jeu et la divination : « Ô croyants, le vin (*khamr*), les jeux de hasard (*maysir*) et le sort des flèches (*azlam*) ne sont qu'une abomination inventée par Satan ; abstenez-vous et vous serez heureux » (sourate V : 89) », MERNISSI, Fatima, *Le Harem et l'Occident*, Paris, Albin Michel, 2001, p. 165.

marocaine, et, plus largement, dans le monde arabo-musulman. Dans *Rêves de femmes. Une enfance au Harem*, cette menace vient des enfants et des femmes. Face à ce danger, les personnages les plus conservateurs, Lalla Mani, le père, Mina et Samir, réagissent. Ils dénoncent et ils condamnent de tels actes répréhensibles. Qu'en est-il donc de ces réactions ?

Face à l'apparition de nouvelles tenues vestimentaires, portées notamment par Mme Bennis, ainsi que des cigarettes et du *chewing-gum*, à l'intérieur du Maroc, la réaction du père est alerte :

« Mon père, qui était pragmatique, était persuadé que la menace la plus dangereuse nous venait non pas des soldats français, mais de leurs réclames mielleuses qui nous vantaient les produits apparemment inoffensifs. Il organisa donc une véritable croisade contre les *chewing-gums* et les cigarettes Kool. Selon lui, fumer une seule de ces minces cigarettes blanches effaçait des siècles de civilisation arabe. « Les chrétiens veulent transformer nos respectables maisons musulmanes en places du marché, disait-il. Ils veulent nous faire acheter leurs produits nocifs et inutiles, pour nous transformer en une nation de ruminants. Au lieu de prier Allah, les gens se collent des saletés dans la bouche du matin au soir. Ils retombent en enfance comme des bébés qui ont constamment besoin d'avoir la bouche pleine ». Mon père insistait tant sur le danger que représentaient les cigarettes – pires que les balles des fusils espagnols ou français, disait-il – que j'étais très mal à l'aise de ne pas l'informer de ce qui se passait sur la terrasse. Je ne voulais pas trahir sa confiance. Il m'adorait, exigeait que je sois honnête. En fait, il n'y avait pas souvent de cigarettes dans la maison, car il était très difficile de s'en procurer. Ni les femmes, ni les jeunes gens n'avaient beaucoup d'argent, ce qui réduisait leurs emplettes. Tous les achats de la maison étaient contrôlés par les hommes. Nous nous contentions de consommer, sans avoir aucun besoin de choisir, de décider ou d'acheter quoi que ce soit. Si bien que tout achat, ne serait-ce que de cigarettes, révélait un emploi illégal d'argent. C'est pour cette raison que mon père essayait de traquer les responsables de toute contrebande. Comme l'argent était rare, il était inhabituel de posséder un paquet entier de cigarettes. La plupart du temps, les grandes personnes n'en avaient qu'une ou deux, se les partageaient à cinq ou six. Ce n'était pas vraiment la quantité qui comptait, mais surtout le rituel. »¹⁶⁹

¹⁶⁹ *Ibidem.* p. 175.

La tradition est sous la menace des cigarettes, du *chewing-gum* et de l'argent. L'introduction dans le harem de Fès de ces nouveaux phénomènes, secrètement pratiqués par les jeunes femmes et les enfants sur la terrasse, inaugure le début d'une ère nouvelle, propice à tous les excès. C'est la prédominance du commerce et l'hégémonie de l'argent qui commence. C'est aussi la fin des rituels, basés sur un esprit communautaire et l'éthique de la sobriété, de la mesure. Car, comme le soutient le père, ces cigarettes et ces *chewing-gums* « sont pires que les balles des fusils espagnols et français ». Et, par conséquent, ces nouvelles armes menacent plus que jamais l'ordre traditionnel, car elles le minent de l'intérieur.

Les nouvelles tenues vestimentaires qui sont introduites à l'intérieur du harem sont aussi dénoncées par le père. Ces habits consacrent la fin des vêtements traditionnels qui, depuis des siècles, avaient contribué à la pudeur et au respect. Le voile, dit en arabe le *haik*, cet emblème de la pudeur féminine, se trouve remplacé par une espèce de pseudo voile, désigné sous le nom arabe de *litham*. Le port de ce dernier ainsi que celui de la djellaba, se généralise de plus en plus à la Médina. C'est ce qui provoque l'ire du père lorsqu'il voit surtout sa femme, la mère, habillée d'un tel vêtement. Il en voit un début de la fin des vêtements traditionnels, voire de toute la tradition :

« Plusieurs années ma mère s'était disputée avec mon père, d'abord à propos du tissu dans lequel était taillé le voile, puis du *haik*, la longue cape traditionnelle que les femmes portaient en public. Le voile traditionnel était un grand rectangle de coton blanc si épais qu'on pouvait tout juste respirer. Ma mère voulait le remplacer par un minuscule voile noir triangulaire, en mousseline noire transparente. Mon père était fou : « C'est exactement comme si tu n'étais pas voilée ! » Mais le petit voile, le *litham*, a bientôt fait fureur, car toutes les femmes des nationalistes se sont mises à le porter dans Fès, aux assemblées religieuses et aux célébrations publiques, notamment quand les prisonniers politiques ont été libérés par les Français. Ma mère voulait remplacer le traditionnel *haik* des femmes par la djellaba, le manteau masculin que beaucoup de femmes, que beaucoup de femmes de nationalistes avaient adopté. Le *haik* était fait de sept mètres de lourd coton blanc dans lequel on se drapait. Il fallait ensuite maintenir les deux extrémités du *haik*, nouées avec difficulté sous le menton, pour l'empêcher de tomber. « Le *haik*, disait Chama, a probablement été conçu pour que les sorties des femmes dans la rue deviennent rapidement une telle torture qu'elles n'aient plus qu'une envie, rentrer à la maison et n'en jamais sortir. » « Si jamais votre pied glisse et que vous tombiez, renchérissait ma mère, vous êtes sûre de vous casser les dents, puisque

vous n'avez pas les mains libres. En plus, c'est affreusement lourd, et je suis si maigre ! »¹⁷⁰

L'apparition du voile du *litham* est une avancée certaine par rapport à l'émancipation de la femme marocaine du carcan de la tradition ancestrale, patriarcale. Cette libération ne leur avait pas été accordée par les hommes. Elles l'avaient, cependant, conquise au prix d'un long et lent combat. En effet, l'opinion hostile de Chama, à l'égard du voile traditionnel, le *haik*, participerait de cette conscience féminine revendicatrice et militante.

Au même titre que ce *litham*, la djellaba se trouve reconvertie également en un instrument de lutte. Les femmes marocaines n'hésitent pas à la porter pour affirmer leur désir d'égalité avec les hommes :

« En revanche, la djellaba était un manteau étroit à capuchon, fendu sur les côtés pour permettre de grandes enjambées, et aux manches commodées qui en laissaient les mains libres. Quand les nationalistes ont commencé à envoyer leurs filles à l'école, ils leur ont également permis de porter une djellaba, beaucoup plus légère et pratique que le *haik* pour faire quatre fois par jour le trajet de la maison à l'école. Les filles se sont donc mises à porter les djellabas des hommes, et très vite, leurs mères les ont imitées. Pour dissuader ma mère de faire la même chose, mon père faisait régulièrement des commentaires sur la révolution dont il était témoin dans les rues de la Médina. « Si les femmes s'habillent comme des hommes, c'est pire que l'anarchie, c'est le *fana* (la fin du monde). Cependant lentement mais sûrement, le désordre de la rue s'infiltrait dans notre maison, et la planète, miraculeusement, continuait de tourner. Un jour, ma mère apparut vêtue d'une djellaba de mon père, dont le capuchon était étroitement replié sur son front, et d'un minuscule *litham* de mousseline de soie noire transparente. Évidemment, on voyait parfaitement à travers le voile, et mon père, furieux, l'a prévenue qu'elle portait préjudice aux intérêts familiaux. Mais l'honneur de la famille semblait soudain en grand péril dans l'ensemble de Fès, car les rues de la Médina étaient envahies de femmes portant des djellabas d'homme et des voiles de mousseline coquins. »¹⁷¹

Après avoir été un vêtement exclusivement masculin, cette djellaba devient, d'abord, une tenue scolaire que les filles portent à l'école. Son port sera par la suite généralisé chez les femmes marocaines qui la mettent lorsqu'elles circulent dans les rues

¹⁷⁰ *Ibidem.* pp. 114-115.

¹⁷¹ *Ibidem.* pp. 115-116.

de la Médina. Cette forme d'émancipation sonne le glas de la tradition qui voit de nouveaux rapports de forces s'installer entre les hommes et les femmes dans la société marocaine des années 1940-1950.

Le vêtement traditionnel masculin n'est pas la seule forme de combat féminin. Ceux-là seront vite abandonnés en laissant la place à des tenues occidentales. Pis encore, les femmes ainsi vêtues commencent à organiser des manifestations dans les rues de la Médina :

« Peu après, les filles des nationalistes se mirent à sortir dans la rue à visage découvert, jambes nues, habillées à l'occidentale, avec les sacs à main en bandoulière. Bien entendu, il n'était pas question pour ma mère de s'habiller à l'occidentale, son environnement immédiat étant trop conservateur. Mais elle réussit quand même à imposer sa djellaba et son *litham* de mousseline transparente. Plus tard, en 1956, dès qu'elle apprit la nouvelle de l'indépendance du Maroc et le départ des armées françaises, ma mère participa à la manifestation des femmes des nationalistes et chanta avec elles tard dans la nuit. Quand elle revint à la maison épuisée d'avoir tant marché et chanté, elle était tête nue et le visage découvert. A partir de ce jour, on ne vit plus de *litham* noir sur le visage des jeunes femmes de la Médina de Fès. Seules les vieilles dames et les jeunes paysannes récemment immigrées ont continué à sortir voilées ». ¹⁷²

Le remplacement du *haik* par le *litham* consacre un début de l'émancipation de la femme de l'ordre contraignant du harem. Du *litham*, puis à la djellaba des hommes, puis encore à des tenues courtes et à la tête nue. Ainsi évolue d'une manière graduelle ce processus de libération de la tradition. À l'origine de ce mouvement se trouve le combat des nationalistes qui luttent pour la modernisation de la société marocaine. Cette modernisation commence, d'abord, par la scolarisation des filles selon le modèle de l'école française. Ensuite, elle atteint les mères et les femmes, qui imitent leurs filles. Dans tous ces cas de figure, c'est l'ordre traditionnel qui décline devant cette évolution vertigineuse des mœurs. Le père est très conscient de cette dérive, et il en est profondément inquiet.

Mina n'est pas en reste. Devant l'anarchie des œillades amoureuses, des pratiques de la magie, surtout, qui règne sur la terrasse, elle s'inquiète pour l'avenir de la maison qui est en proie exposée à toutes les sortes de compromissions. Elle prie alors pour que les

¹⁷² *Ibidem.* p. 116.

saintes âmes de cette noble demeure interviennent pour qu'elles essayent de faire cesser de telles tentations :

« Mina observait tout cela en silence, redoublant de prières pour le repos des âmes de toute la famille. Elle était surtout choquée quand les jeunes gens montaient sur la terrasse pour regarder les filles de la famille Bennis. C'était-là, d'après elle, un vrai péché, une violation dangereuse des *hudud*. D'accord, les jeunes gens de chaque famille restaient sur leurs terrasses respectives, mais ils chantaient souvent des chansons d'amour de Abdelwahab, Farid al-Atrach et Asmahan, assez fort pour être entendus des voisins. Chama dansait aussi de même que les filles Bennis, créant ainsi de fugitifs instants de bonheur où s'épanouissent les amours adolescentes, colorées des lueurs romantiques et pourpres des couchers de soleil. Le pire de tout pour Mina, c'est que les garçons et les filles ne se contentaient pas de se regarder d'une terrasse à l'autre : ils échangeaient des œillades amoureuses ». ¹⁷³

Le recours à la prière révèle la gravité du risque auquel le harem se trouve exposé. Cette piété est aussi une expression d'une indicible souffrance, celle qui est attribuée au personnage de Mina. Les valeurs de la tradition s'effritent et laisse ainsi la place à l'incurie et à la débauche telles que la jeune narratrice les décrit dans le roman.

Lalla Mani réagit tout aussi sévèrement aux transgressions faites aux motifs de la broderie traditionnelle. Le peu d'intérêt que les jeunes femmes du harem accordent à ce patrimoine qui est légué par les ancêtres, provoque sa profonde indignation :

« En cet après-midi particulièrement magique, Lalla Mani continuait à disserter sur la nécessité de se conformer au *taqalid*, aux traditions. Tout ce qui violait l'héritage de nos ancêtres, selon elle, ne pouvait être considéré comme esthétiquement valable, et cela s'appliquait aussi bien aux coiffures qu'aux lois qu'à l'architecture. L'innovation allait de pair avec la laideur et l'obscénité. « Vous pouvez être sûres que vos ancêtres ont déjà découvert la meilleure façon d'agir, disait-elle, en regardant directement ma mère. Comment peut-on se croire plus malin que toutes les générations qui nous ont précédés ? » Faire quelque chose de nouveau était *bid'a*, une violation criminelle de la tradition sacrée. » ¹⁷⁴

Les nouveaux motifs qui sont introduits dans les broderies créent un fossé par rapport aux dessins traditionnels censés être strictement et fidèlement reproduits. Cela est

¹⁷³ *Ibidem.* p. 170.

¹⁷⁴ *Ibidem.* p. 199.

encore valable pour toutes les autres activités culturelles et les styles vestimentaires nouvellement conçus. Ces nouvelles modes menacent d'une manière sérieuse l'harmonie et l'authenticité de tout l'héritage ancestral. C'est ce spectre d'effacement et d'oubli qui fait réagir Lalla Mani et qui provoque sa peur de voir s'éteindre la séculaire tradition du harem.

Les différents dangers qui guettent la tradition sont nombreux. Les inquiétudes qui en résultent sont cruelles. Les personnages évoqués, à savoir le père, Mina et Lalla Mani, dénoncent, fustigent et s'indignent contre ces atteintes. Ils sont aussi autant d'expressions travesties de la conscience suppliciée de la narratrice. Cette technique de distanciation permettrait à l'auteure de transposer et d'exprimer une crainte intime, celle de voir la tradition s'étioler, s'éteindre, tout en éprouvant, en même temps, une espèce de satisfaction muette, provoquée par ces mêmes transgressions.

III.2. La souffrance de l'incertitude

La souffrance qui est engendrée est intense. Dans *Rêves de femmes. Une enfance au Harem* les jeux et les rites auxquels les enfants et les femmes se livrent régulièrement dans la maison sont une marque d'un long et lent effritement des traditions. Ce changement enchante d'un côté, certes, mais il inquiète, surtout, d'un autre côté. Les perturbations qu'introduisent ces altérations accentuent de plus en plus fortement l'anxiété, voire l'angoisse de la narratrice. C'est une véritable souffrance, suscitée par un sentiment d'incertitude croissant, qu'elle éprouve.

Cette souffrance est, en effet, exprimée dès le premier jeu, celui de la promenade assise. La narratrice invente ce jeu pour compenser sa frustration, parce qu'il lui est interdit de jouer avec ses cousins. À cette occasion, elle vit sa première expérience d'un cruel sentiment d'incertitude.

« Je m'asseyais sur le seuil et regardais notre maison comme si je ne l'avais jamais vue. D'abord, il y a la cour carrée, où règne la plus rigide des symétries. Même la fontaine de marbre, chantant sans fin au centre de la cour, paraît docile et apprivoisée. La fontaine est ceinte d'une mince frise de faïence bleu et blanc qui reproduit le dessin incrusté dans les carreaux de marbre du sol. La cour est entourée d'une colonnade en arceaux. Le sommet et la base des colonnes sont en marbre, et le milieu couvert des mosaïques bleu et blanc, faisant écho au motif de la fontaine et du carrelage. Tous les éléments s'inséraient par des effets miroirs dans une symétrie implacable. Rien ne débordait. Le hasard était impossible, ou plutôt impensable. [...] C'est une expérience bouleversante que de regarder le ciel

quand on est dans la cour. D'abord, il paraît terne à cause de l'encadrement où les hommes l'ont piégé. Mais le mouvement des étoiles au petit matin, se fondant lentement dans l'intensité bleu, prend une telle force qu'il vous étourdit. Certains jours, surtout en hiver, quand les rayons pourpres et roses du soleil naissant chassent du ciel les dernières étoiles, on peut se laisser hypnotiser facilement. La tête rejetée en arrière, les yeux rivés au ciel carré, on a soudain envie de s'endormir. Mais juste à cet instant, les gens commencent à envahir la cour, arrivant de partout, des portes et des escaliers. J'ai failli oublier les escaliers ! Logés aux quatre coins de la cour, ils sont importants car même les adultes peuvent s'y adonner à une sorte de gigantesque partie de cache-cache, montant et descendant en courant les marches de faïence verte. »¹⁷⁵

Ce jeu imaginaire bouleverse la narratrice. Il affûte sa perception visuelle et lui révèle leur maison comme une entité étrange. En cet instant, très calme, avant le réveil de toute la famille, elle en pénètre profondément l'architecture, saisit les liens entre les formes, les reliefs, les couleurs, tant fascinants qu'inquiétants. Une sensation étrange est suscitée par ce jeu de la promenade assise. L'imagination de la narratrice se libère mais, en même temps, une inquiétude grandissante naît en elle. Cette minutieuse description de la maison, faite pour essayer de se rassurer, en est l'une des expressions.

Cette inquiétude persiste et devient de plus en plus intense. La vie lui paraît très différente de celle qui lui est décrite par son éducation à l'école coranique. Elle commence en effet à être initiée à des notions très complexes de bonheur, de liberté et de rêve, par sa grand-mère Yasmina, par sa tante Habiba et par sa mère, qui vont lui enseigner ces valeurs. Voilà ce que lui dit, par exemple, Habiba, au sujet du talent :

« J'étais très fière d'avoir un rôle à jouer, même si c'était un rôle silencieux et plutôt marginal, dont mes pieds étaient les principales vedettes. Mais tante Habiba disait que le rôle que l'on jouait n'avait pas d'importance, du moment qu'il était utile. L'essentiel était d'avoir un rôle, de participer au projet collectif. En outre disait-elle, j'aurais bientôt un rôle plus important à jouer dans la vie réelle : j'avais donc uniquement besoin de révéler un talent. Je lui ai dit que ce serait sans doute l'acrobatie, mais elle n'a pas eu l'air convaincu. « La vie est plus dure que le théâtre. De plus, selon nos traditions, les femmes doivent marcher sur leurs pieds. C'est plutôt risqué de les lancer en l'air. » C'est alors que j'ai commencé à me faire du souci pour mon avenir. Mais tante Habiba m'a conseillé de ne pas m'inquiéter et m'a dit que tout le monde avait en soi des trésors cachés. La seule différence vient

¹⁷⁵ *Ibidem.* pp. 8-9.

de ce que certains réussissent à les exploiter, contrairement à d'autres. Ceux qui ne parviennent pas à découvrir leurs précieux talents se sentent malheureux toute leur vie, tristes, maladroits avec les autres, et sont souvent agressifs. Il est indispensable d'exploiter son talent, répétait tante Habiba, pour pouvoir donner, partager et briller. Et pour cela, il fallait se discipliner et travailler très dur de façon à devenir excellent dans un domaine. N'importe lequel, le chant, la danse, la cuisine, la broderie. [...] Allah est généreux et donne à chacune de ses créatures sa part de beauté, même s'il la cache au fin fond de l'être, comme une fleur mystérieuse, dont on n'est même pas conscient. J'avais probablement reçu ma part, je n'avais qu'à attendre et à la laisser s'épanouir le moment venu. En attendant, j'apprendrais tout ce que je pourrais des héroïnes de la littérature et de l'histoire. »¹⁷⁶

Cette vision stimule certes la narratrice mais brouille aussi sa vision de la vie. En abordant de tels sujets, ce sont aussi les frontières sacrées, les *hudud*, initialement intériorisées qu'elle remet en question. Les encouragements qu'elle reçoit de la part de sa tante Habiba lui font percevoir un être, un moi profond, comme un trésor à mettre en valeur, à exploiter. C'est ce qu'exprime si bien la métaphore d'« une fleur mystérieuse » pour désigner cette découverte de soi. L'initiation aux rituels de beauté, au *hammam*, amène aussi la narratrice à traverser une ultime frontière encore plus éprouvante, celle de sa séparation d'avec Samir, son compagnon d'enfance. C'est d'ailleurs Samir qui explique à la narratrice les vraies raisons de leur séparation :

« J'étais triste de devoir aller au *hammam* sans Samir, nous ne pourrions plus jouer comme nous le faisons habituellement pendant les trois heures que nous y passions. Samir me faisait des rapports tout aussi tristes de son expérience du *hammam* des hommes. « Les hommes n'y mangent jamais, tu sais. Pas d'amandes, pas de boissons, pas de discussions ni de rigolades. Ils se lavent c'est tout. » Je lui ai dit que s'il pouvait seulement éviter de regarder les femmes, peut-être qu'il pourrait convaincre sa mère de le laisser revenir avec nous. À mon grand étonnement, il m'a répondu que ce n'était plus possible et que nous devions songer à notre avenir. « Tu comprends, je suis un homme, bien que ça ne soit pas encore visible, et les hommes et les femmes ne doivent pas se montrer leurs corps. Il doit y avoir une séparation. » J'étais impressionnée mais pas convaincue. Samir m'a ensuite fait remarquer qu'on utilisait ni henné ni masque facial au *hammam* des hommes. « Les hommes n'ont pas besoin de soins de beauté », conclut-il. Cette remarque me rappela la vieille discussion que nous avons eue sur la terrasse, et je

¹⁷⁶ *Ibidem*. pp. 121-122.

la ressentis comme une attaque personnelle. J'avais été la première à mettre en danger notre amitié quand j'avais insisté sur la nécessité de me consacrer aux préparatifs des traitements de beauté. J'allais à nouveau défendre ma position quand il m'a interrompue : « Je crois que les hommes ont une peau différente. » Je le dévisageai. Je n'avais plus rien à dire parce que je me rendais compte que, pour la première fois dans nos jeux, tout ce que disait Samir était vrai, et que tout ce que je pourrais dire n'y changerait rien. Soudain, tout me paraissait bizarre et compliqué, au-delà de ma compréhension. J'avais l'impression de franchir une frontière, un seuil, mais je n'arrivais pas à imaginer dans quelle sorte d'espace nouveau je posais le pied. »¹⁷⁷

Cette ultime discussion entre la narratrice et Samir révèle une disproportion importante dans les nouveaux rapports de force qui s'installent entre eux. Elles prélude à une séparation définitive. La persistante insistance de Fatima à l'éviter et l'irrévocable refus que Samir lui oppose mettent en exergue leur différentes natures, à savoir une propension au compromis et à la concession chez la narratrice, et une intransigeance radicale que Samir manifeste de plus en plus. Cette différence qui est décrite sera à l'origine de leurs futurs statuts, ceux d'un futur dominant et d'une future dominée.

Cette découverte est éprouvante pour la petite Fatima. Curieuse d'en connaître les vraies raisons, elle en demande des explications à Mina :

« Je me sentais triste, sans raison, et je suis montée voir Mina sur la terrasse. Je me suis assise près d'elle. Elle m'a caressé les cheveux. « On est bien silencieuse, aujourd'hui ? Je lui ai raconté ma conversation avec Samir, et ce qui s'était passé dans le *hammam*. Le dos appuyé contre le mur de l'ouest, elle m'a écouté. Sa coiffure safran était aussi éclatante que d'habitude et, quand j'ai eu fini, elle m'a dit que désormais, la vie allait être plus difficile pour Samir et moi. « L'enfance c'est quand les différences ne comptent pas. À partir de maintenant, vous ne pourrez plus y échapper. Vous serez gouvernés par cette différence. Le monde va devenir impitoyable. – Mais pourquoi ai-je demandé ? Pourquoi ne pouvons-nous échapper à la loi de la différence ? Pourquoi les hommes et les femmes ne peuvent-ils continuer de jouer ensemble même quand ils sont grands ? Pourquoi cette séparation ? » Mina répondait seulement que les hommes, tout comme les femmes, sont condamnés à vivre malheureux à cause de cette séparation. La séparation creuse entre eux un énorme fossé. « Les hommes ne comprennent pas les femmes, et les femmes ne comprennent pas les femmes. Et tout commence

¹⁷⁷ *Ibidem.* pp. 230-231.

quand les petites filles sont séparées des petits garçons dans le *hammam*. Une véritable frontière coupe la planète en deux. La frontière marque la limite du pouvoir, car partout où il y a une frontière, il y a deux sortes de créatures sur la terre d'Allah : d'un côté les puissants, et de l'autre les faibles. » J'ai demandé à Mina comment savoir de quel côté j'étais. Sa réponse a été immédiate, brève, et très claire : « Si tu ne peux pas quitter le lieu où tu te trouves, tu es du côté des faibles. »¹⁷⁸

La fin de la petite enfance débouche sur une douloureuse séparation. Ni Fatima ni Samir n'en ont envie. Elle se produit pourtant. Le passage de cette mystérieuse frontière que franchit la narratrice à l'âge de la pré puberté est ainsi à l'origine de sa souffrance. Son recours à la réflexion de Mina n'apaise en rien son émoi. Pis encore, elle lui confirme l'irréparable séparation entre les hommes et les femmes qui est d'ailleurs analogue à celle qui sépare les puissants des faibles à l'échelle de l'humanité toute entière.

Toutes les frontières qui ont été franchies auraient conduit droit à cette séparation, plus cruelle pour les deux sexes. C'est aussi un aboutissement des processus de transgression accomplis. Une première expérience de la frontière, à savoir l'interdiction de jouer avec les cousins, est ainsi transgressée par l'imaginaire de la narratrice, ce qui l'amène, sans pouvoir s'arrêter, à franchir d'autres frontières. C'est ce mouvement constant de franchissement de ces limites imposées par les interdictions du harem qui se trouve évoqué, d'une manière très onirique, dans *Rêves de femmes. Une enfance au Harem*. Une irréparable fissure en sera la conséquence. Ce déchirement identitaire ira croissant.

Les désirs de transgression des *hudud* imposés aux femmes à l'intérieur de leur demeure domestique à Fès, au Maroc, des années 1940, s'exaspèrent d'une manière croissante. Le déguisement et l'obliquité continuent toujours à s'ériger en un mode opératoire dominant. Mais ces rêveries se traduisent par des actions de plus en plus réfractaires qui sont prêtées aux enfants et aux femmes de la maison. Ce sont des jeux des enfants et des rites de femmes qui sont en apparence anodins mais qui ont une portée subversive très symbolique. Le jeu inventé de « la promenade assise » a consisté à libérer l'imaginaire de la petite Fatima, en inaugurant les activités physiques qui suivront : « la piscine », « la promenade à travers champs » et la partie de « cache-cache dans les jarres à olives ». Les rites qui sont évoqués s'inscrivent aussi dans la même optique. Les femmes du

¹⁷⁸ *Ibidem*. pp. 231-232.

harem commettent plusieurs manquements qui se traduisent par la « magie » (le *Shour*), par la danse de possession, dite en arabe la *hadra*, par le rituel du *hammam* où est célébrée une véritable fête du corps. Mais ces excès ne sont pas sans provoquer une grande souffrance. C'est l'extinction de tout un patrimoine, un héritage, une séculaire tradition qui en devient l'enjeu majeur. Cette angoisse sera doublée par un autre tourment plus intime, celui d'assister à l'irréversible rupture du lien ombilical ancestral que les transgressions suscitent, et qui est vécue par la narratrice comme une descente vertigineuse vers l'incertitude, vers l'inconnu.

L'action qui est introduite marque une évolution décisive de la transgression dans *Rêves de femmes. Une enfance au Harem*. Mais le statut des acteurs qui la mènent révèle ses limites. Ces enfants et ces femmes plus qu'ils n'entreprennent un projet de subversion clairement défini, ils se perdent dans des plaisirs et des défoulements spontanés et hasardeux. Cette manière de définir cette transgression dans ce roman de Fatima Mernissi trahit une fois de plus son caractère ambigu. Ce qui retient et torture ce mouvement, c'est le religieux qui l'a généré. C'est cette équivoque que cette oeuvre originale de Fatima Mernissi explore et qui constitue une nouveauté dans la conception de la révolte et de la contestation de l'ordre établi dans le roman maghrébin d'expression française.

CHAPITRE III. UNE JOUISSANCE TROUBLE

Au fur et à mesure que la petite Fatima Mernissi, la narratrice, grandit à l'intérieur du harem de sa famille, à Fès, au Maroc, dans les années 1940, son sentiment à l'égard de l'éducation religieuse qui lui est donnée devient plus complexe. D'un côté, il lui est enseigné à l'école coranique, sous la férule de Lalla Tam, une stricte observance des interdictions des règles sacrées, ce qu'elle doit intérioriser, fût-ce par la menace et par la contrainte, et, d'un autre côté, chez elle, au sein de sa famille, une beaucoup plus grande tolérance vis-à-vis de ces interdits. La transgression, prohibée à l'extérieur, à l'école ou à la mosquée, est autorisée, voire encouragée à l'intérieur, à la maison, parfois jusqu'à une contestation ouverte de l'institution du harem. L'attitude qui est prêtée à la jeune narratrice apparaît alors très étrange, énigmatique. La même éducation, les mêmes expériences semblent fonder tout autant l'obéissance que la désobéissance, la soumission à l'autorité de la religion, de l'Islam, et l'insurrection, l'insoumission, l'insubordination. La narratrice paraît satisfaite et relativement contrariée, à la fois, par cette antinomie et cette tension permanente. Elle en tire des émotions et des sensations de plaisir très équivoques, inattendues. La petite Fatima est ravie de constater avec quelle spontanéité et facilité les interdictions religieuses sont enfreintes à la maison par les femmes et par les enfants. Elle en éprouve des espèces d'états de délectation où elle semble se sentir symboliquement délivrée des contraintes et des restrictions que la tradition impose. En même temps, elle ressent une certaine inquiétude puisque les actes qui sont commis contribuent à menacer et à fragiliser l'existence de cette même tradition. Ce conflit, cette contradiction, cet antagonisme l'incite, en filigrane, à explorer une autre voie, toujours très oblique, vers la liberté, vers le libre-arbitre. Qu'en est-il donc de cet état de jouissance trouble, fondé sur le plaisir de se soumettre aux *hudud*, aux prescriptions coraniques, sur la satisfaction de démythifier ou de démythifier ces mêmes règles sacrées, et sur la délectation de ce tiraillement permanent à l'égard de la tentation et des manquements ?

I. Le plaisir de se soumettre

La soumission procure du plaisir à la narratrice. L'éducation, reçue à l'école coranique, lui a inculqué les valeurs de l'obéissance, de la soumission et de la résignation à l'ordre traditionnel et religieux du harem. Elle en tire une satisfaction inattendue. C'est très volontiers qu'elle se soumet à l'obéissance à Dieu et aux préceptes du *Coran* qu'il lui faut observer d'une manière stricte. D'autres contraintes s'y superposent, à commencer par le respect dû aux parents, à leur volonté et à leur autorité. Dans *Rêves de femmes. Une*

enfance au Harem, la narratrice, la petite Fatima Mernissi, se soumet avec conviction à cette double exigence. Mais la seconde ne complète pas la première, et la transgresse même. En effet, sa mère, à laquelle elle obéit au doigt et à l'œil, l'incite en permanence à affirmer sa personnalité, donc à se révolter et à se rebeller. C'est à la désobéissance à l'ordre du harem, d'une manière générale, qu'elle l'initie. Si bien que la mère détourne le précepte religieux de l'obéissance en faveur des valeurs de la liberté et de l'autonomie que cette même religion réprovoque. C'est dans cette atmosphère, marquée par les plaisirs de l'enfance que Fatima va grandir, soumise d'une manière contradictoire aux *hudud*, aux frontières, à l'Islam et à sa mère.

I.1. aux *hudud*

La soumission aux *hudud* devient une première source de plaisir. Dès l'âge de trois ans, Fatima Mernissi fréquente l'école coranique du harem, dirigée par lalla Tam, sa directrice. L'éducation qu'elle est appelée à y acquérir, à l'instar de ses cousines et de ses cousins, déjà en apprentissage, est celle qui se fonde sur le sacro-saint principe de la « frontière », dit en arabe les *hudud*. Lalla Tam apprend ce culte aux enfants avec fermeté et autorité, sous la constante menace de son fouet. Mais cette autorité et cette terreur sont aussi un facteur de satisfaction, à l'image de la vénération qui est vouée à celle qui les incarne, à savoir Lalla Tam. La narratrice relate sa première expérience dans cette école :

« L'éducation, c'est apprendre à repérer les *hudud*, dit Lalla Tam, la directrice de l'école coranique où l'on m'a envoyée à l'âge de trois ans rejoindre mes dix cousins et cousines. Lalla Tam a un long fouet menaçant. Je suis toujours d'accord avec elle sur tout : la frontière, les chrétiens, l'éducation. Être musulman, signifie respecter les *hudud*. Et pour un enfant, respecter les *hudud* veut dire obéir. Je souhaitais de toutes mes forces faire plaisir à Lalla Tam. Dès que j'ai pu échapper à son regard, j'ai demandé à cousine Malika, qui avait deux ans de plus que moi, si elle pouvait me montrer exactement où étaient situées ces *hudud*. Elle m'avait répondu que tout ce dont elle était sûre, c'est que tout se passerait bien si j'obéissais à Lalla Tam. Les *hudud*, c'est ce que Lalla Tam interdit. Ces paroles de cousines Malika m'ont rassurée et je me suis mise à aimer l'école. »¹⁷⁹

La narratrice découvre d'une manière simultanée cette pédagogie des *hudud* et la terreur. Le silence et la passivité qui doivent caractériser cet enseignement se font plus par la peur qu'inspire le fouet que par l'explication, l'argumentation et la démonstration.

¹⁷⁹ MERNISSI, Fatima, *Rêves de femmes. Une enfance au Harem*, Paris, Albin Michel, 1996, p. 7.

L'absence de ces procédés pédagogiques mène la narratrice à tout accepter de Lalla Tam, jusqu'à l'aimer, à l'adorer. C'est cette représentation qu'elle se fait de cette enseignante qui lui fait chérir l'école qu'elle dirige.

L'intériorisation de ces *hudud* devient le pivot autour duquel va s'organiser toute la vie de la narratrice. Elle en fait sa raison d'être :

« Depuis, rechercher les frontières est devenu l'occupation de ma vie. L'anxiété me saisit dès que je ne réussis pas à situer la ligne géométrique qui organise mon impuissance. Mon enfance était heureuse parce que les frontières étaient claires. »¹⁸⁰

Ainsi s'opère ce passage d'un apprentissage des *hudud* et de la quiétude qu'ils procurent à un projet d'une vie qui va consister à rechercher des frontières, sinon à les créer, afin de continuer à éprouver le sentiment d'exister. En dehors de cette quête, cette vie perdrait son sens. L'harmonie, la paix intérieure éprouvée, risquerait d'être remplacée par des sentiments d'inquiétude, d'angoisse et d'anxiété.

Ces *hudud*, ces frontières morales et religieuses, qui, pourtant, sont frustrants, contraignants, ne font pas pourtant souffrir la narratrice. Au contraire, ils la rendent heureuse, du moins dans la première partie de son enfance. Ce n'est, toutefois, qu'un aspect de la soumission à la religion, à l'Islam.

I.2. à l'Islam

La soumission à l'Islam suscite des sentiments d'assurance, de protection et de fierté surtout. Il est par conséquent un facteur de plaisir et de satisfaction. Mais cet Islam qui est à l'origine d'une telle jubilation, c'est celui qui a rayonné en Espagne, en Andalousie, c'est celui, précisément, dont Lalla Tam est l'incarnation. C'est elle qui raconte aux enfants comment cette religion avait prospéré en Andalousie, ce qui n'est pas sans provoquer une forte sensation d'enchantement chez sa petite auditrice, la narratrice :

« Pendant la conquête de l'Espagne, quand la dynastie arabe omeyyade de Damas avait transformé l'Andalousie en un jardin ombragée et bâti les palais de Cordoue et Séville, les juifs leur avaient emboîté le pas. Lalla Tam nous avait raconté tout ça. Elle en avait même tellement dit que je m'étais un peu embrouillée, au point de croire que c'était mentionné dans le Coran. Nous nous contentions de les copier dans nos *luha*, nos ardoises, le jeudi, et nous les apprenions par cœur les samedi,

¹⁸⁰ *Ibidem.* pp. 7-8.

dimanche, lundi et mardi. Chacun de nous s'essayait sur son coussin, la *luha* sur les genoux, et lisait à haute voix, psalmodiant jusqu'à ce que les mots lui rentrent dans la tête. Puis, le mercredi, Lalla Tam nous faisait réciter ce que nous avions appris. Il fallait poser la *luha* sur les genoux, à l'envers pour ne pas être tenté de lire, et réciter de mémoire. Si on ne faisait aucune erreur, Lalla Tam souriait. Mais elle souriait rarement quand c'était mon tour. « Fatima Mernissi, disait-elle, la mère de son fouet menaçante au-dessus de ma tête, tu n'iras pas loin dans la vie si tout ce qui rentre par une oreille ressort par l'autre. » Après le jour de la récitation, le jeudi et le vendredi étaient presque des vacances, même si nous avions à nettoyer nos *luha* puis à y recopier de nouveaux versets. Mais pendant tout ce temps, Lalla Tam ne donnait aucune explication. Elle disait que ça ne servirait à rien. « Contentez-vous d'apprendre par cœur ce que vous avez écrit sur vos *luha*, personne ne vous demandera votre opinion. » Cependant, comme elle ne cessait de parler de la conquête de l'Espagne, j'ai tout mélangé et j'ai commencé à croire que cela faisait partie du livre sacré. Alors, elle s'est mise à hurler que c'était un blasphème et a convoqué mon père. Il a mis un certain temps à éclaircir la situation. Il m'a expliqué qu'il était essentiel pour une jeune fille, qui contait éblouir le monde musulman, de connaître quelques dates significatives, et que tout le reste se mettrait en place le moment venu. Puis il m'a dit que les révélations du *Coran* avaient pris fin à la mort du prophète, en l'an 11 de l'hégire (qui correspond au départ de Mohammed de la Mecque), c'est-à-dire l'an 632 du calendrier chrétien. J'ai demandé à mon père de bien vouloir simplifier les choses en s'en tenant au calendrier musulman pour l'instant, car le chrétien était trop compliqué, mais il m'a répondu qu'une jeune fille intelligente née sur les bords de la Méditerranée devait être capable de naviguer dans au moins de ou trois calendriers. « Le passage de l'un à l'autre deviendra automatique si tu commences assez tôt. » Il a quand même accepté d'oublier momentanément le calendrier juif, beaucoup plus ancien que les autres. J'avais le vertige rien que d'imaginer à quelle distance dans le temps il vous faisait remonter. Enfin, pour revenir à nos moutons, les Arabes ont donc conquis l'Espagne presque un siècle après la mort du prophète, en l'an 91 de l'hégire. Par conséquent, on ne pouvait trouver nulle part mention de la conquête dans le livre sacré. « Alors, pourquoi Lalla Tam ne cesse-t-elle d'en parler ? » ai-je demandé. Mon père m'a répondu que c'était sans doute parce que sa famille était originaire d'Espagne. Son dernier nom était Sabata, un dérivé de Zapata, et son père possédait encore la clé de leur maison de Séville. « C'est qu'elle a le mal du pays, a dit mon père. La reine Isabelle a fait massacrer la plus grande partie de sa famille. » Il a raconté ensuite que les juifs et les Arabes avaient vécu en Andalousie pendant sept cents ans, du II^e au VIII^e siècle de l'hégire (du VIII^e au XV^e

siècle de l'ère chrétienne). Les deux peuples étaient allés en Espagne quand la dynastie omeyyade avait vaincu les chrétiens et établi un empire dont Cordoue était la capitale. À moins que ce ne soit Grenade ? Ou Séville ? Lalla Tam ne parlait jamais d'une ville sans parler des autres, alors peut-être que les gens avaient le droit de choisir entre trois capitales. Mais normalement vous n'étiez autorisé qu'à une seule. Enfin, rien n'était tout à fait normal avec l'Espagne, à laquelle les Omeiyades avaient donné le nouveau nom d'al-Andalous. »¹⁸¹

L'Islam évoqué, c'est celui de la civilisation maure, en Espagne, à son apogée au Moyen-Âge. Il est par conséquent une source de fascination et de fierté. L'enseignement que dispense Lalla Tam, basé sur la rédaction et la récitation des versets coraniques sur les ardoises, dit en arabe *luha*, est aussi celui qui aurait fait la grandeur de cette religion, dont le rayonnement en aurait été une preuve incontestable. L'histoire de la conquête de l'Espagne par les Arabes, celle qui est racontée par Lalla Tam, favorise l'apprentissage du *Coran*, tant il est une leçon de tolérance et d'humanisme. Ces deux dernières valeurs sont incarnées par la cohabitation pacifique des deux communautés, juive et arabe, en Andalousie. Cette histoire motive également en ce sens qu'elle promet un élargissement du savoir, illustré notamment par la nécessité de maîtriser les trois calendriers musulman, chrétien et juif. Tous ces aspects convergent vers une même conviction et la fierté de se soumettre à l'Islam comme facteur d'épanouissement et de prestige.

La figure de Lalla Tam, sa nostalgie de son pays natal, l'histoire de la conquête de l'Espagne qu'elle raconte régulièrement, tous ces traits donnent une signification particulière aux *hudud* et à l'Islam qu'elle apprend aux enfants du harem. Sa manière de l'enseigner fait que les élèves éprouvent un plaisir singulier à s'y soumettre, tout comme à l'autorité de la mère.

I.3. à la mère

La soumission de la narratrice à sa mère n'est pas moins grande. Cette mère sensibilise sa petite fille sans cesse sur sa future condition de femme du harem, un état qui lui sera très dur à supporter. Elle l'exhorte, l'incite, et parfois la menace, pour la faire réfléchir et pour trouver des stratagèmes afin de pouvoir s'émanciper de toutes les formes d'assujettissement qu'elle aura à affronter, et de devenir libre et heureuse. Pour l'encourager, elle lui rapporte les miracles que la princesse Shahrazade des *Mille et Une Nuits* aurait accomplis. Elle lui parle également de toutes les grandes féministes

¹⁸¹ MERNISSI, Fatima, *Rêves de femmes. Une enfance au Harem*, Paris, Albin Michel, 1996, p. 92-94.

musulmanes, Asmahan, Aisha Taymour, Huda Sha'raoui, qui avaient passé leur vie à combattre pour leur liberté. Elle lui parle aussi de la nécessité d'avoir vraiment confiance en elle-même, de se débarrasser de ses faiblesses, de ne plus compter sur Samir, son protecteur. Tout cela enchante, fascine et ravit la narratrice, la petite Fatima.

La mère, qui est impressionnée par le courage et l'agilité de Tamou, veut que sa fille s'en inspire pour mieux maîtriser sa future vie. Elle veut aussi qu'elle devienne intelligente, rusée, à la manière de Shahrazade pour, à chaque fois, réussir à contourner l'autorité masculine. C'est ce qu'elle exige d'elle le jour où la toute jeune narratrice est descendue de la terrasse avec des blessures aux genoux :

« La première fois que je suis redescendue de la terrasse avec les genoux en sang, ma mère m'a expliquée que le principal problème d'une femme dans la vie est de savoir atterrir : « Chaque fois que tu es sur le point de t'embarquer dans une aventure, tu dois penser à l'atterrissage. Le décollage ne compte pas. Quand tu auras envie de voler. Analyse d'abord comment et où tu dois atterrir. Tu as vu Tamou à la ferme : avant de se lancer dans une course à cheval, elle passe des journées entières à réfléchir au trajet, alors que les autres femmes font la vaisselle et s'oublient dans des recettes de cuisine. Le jour de la course, c'est toujours elle qui gagne. On ne l'a jamais vue cuisiner. Elle ne parle pas et passe son temps à réfléchir en silence. La vie d'une femme est une suite de pièges. Je ne veux pas que ma fille pense à s'envoler sans intégrer dans son désir de changer le monde un bon plan d'atterrissage. »¹⁸²

Ces genoux en sang exaspèrent la mère car elle y voit toute la maladresse et la faiblesse de sa fille. Elle craint que ces défauts ne perdurent en elle, faisant d'elle une future femme soumise, ce qu'elle veut lui éviter à tout prix. C'est pourquoi elle s'efforce à la convaincre que sa lutte pour sa liberté doit commencer par l'acquisition de capacités physiques, de pouvoir devenir capable de grimper et sauter. Ce sont ces aptitudes qui vont lui permettre d'en développer d'autres, beaucoup plus subtiles, dont celles d'imaginer et de concevoir des issues à toutes sortes d'épreuves et d'impasses.

Le sens de l'autonomie que cette mère cherche à inculquer ne manque pas de réjouir la narratrice, qui se sent trop dépendre de Samir, son ombre gardienne. Elle lui explique que la révolte, les cris, les trépignements ne sont pas le propre des garçons. Elle a le droit, elle aussi, de se conduire de la même manière :

¹⁸²Ibidem. p. 59.

« Celle-ci ne cessait de me dire que je ne devais pas compter sur Samir pour se rebeller à ma place. « Il faut apprendre à crier et à protester, exactement comme on apprend à marcher et à parler. Si tu pleures quand on t'insulte, c'est comme si tu en redemandais. »¹⁸³

L'assimilation de la parole et de la marche au cri et à la protestation cherche à motiver la narratrice, à renforcer sa confiance en elle-même, pour qu'elle puisse vaincre ses peurs et ses réticences. Elle vise aussi à déviriliser dans le même temps ces qualités que l'éducation du harem attribue traditionnellement au sexe masculin. La mère cherche ainsi à doter sa fille de tous les pouvoirs que les hommes confisquent d'ordinaire aux femmes.

La façon dont la mère habille sa fille est un autre facteur d'extase qui encourage la jeune Fatima à se soumettre à la volonté de sa mère. Celle-ci n'hésite pas à faire porter à sa fille des vêtements à la dernière mode occidentale, ce qui est un fait rare dans la vie du harem. Elle réserve les tenues traditionnelles aux fêtes religieuses et nationales, et les tenues modernes aux autres jours :

« Ma mère tenait à m'habiller à la dernière mode occidentale, des robes courtes de dentelle aux rubans colorés et des souliers noirs vernis. « Les projets d'une femme se voient à sa façon de s'habiller. Si tu veux être moderne, exprime-le dans les vêtements que tu portes, sinon tu te retrouveras enfermée derrière des murs. Certes, les caftans sont d'une beauté inégalable, mais les robes courtes occidentales sont le symbole du travail rémunéré des femmes. »¹⁸⁴

Les tenues européennes que la narratrice revêt souvent consacrent également le début de sa libération des traditions du harem. Ces vêtements pourraient ouvrir la voie à d'autres étapes et à d'autres formes de modernité, à savoir celles de la scolarisation, celles des études et aussi celles d'une future profession indépendante.

Le bonheur au féminin,¹⁸⁵ que la mère explique longuement à sa fille, met la narratrice dans un état d'extrême excitation. Elle ne cesse de lui répéter que la vie d'une

¹⁸³ *Ibidem.* p. 14.

¹⁸⁴ *Ibidem.* p. 82.

¹⁸⁵ « Dans les miniatures, les femmes amoureuses ont souvent des problèmes qu'elles résolvent en franchissant les océans. C'est ce que fait Shirin, et beaucoup de peintres la montrent dans son bateau, entourée d'un équipage exclusivement féminin. Cela ne me surprend pas moi, qui fut élevée dans un foyer traditionnel, dont la grand-mère qui venait du très berbère Moyen Atlas, racontait les aventures de Ghalia, équivalent marocain de Shirin. Ghalia n'arrêtait pas de « sauter sur sept montagnes et traverser sept mers » pour dérouter ses ennemis, échapper à ses malheurs et atteindre un objectif plutôt banal : le bonheur. Depuis l'âge de trois ans jusqu'à l'âge de trente ans, avant que la télévision ne viennent imposer silence aux grands mers, j'ai entendu répéter cette

femme peut bel et bien être heureuse pour peu qu'elle y croit, et qu'elle se mette sérieusement à l'œuvre :

« Puis elle me disait que quelle que soit la vie que j'aurais, il me faut absolument prendre la revanche. « Je veux que mes filles aient une vie palpitante, disait-elle, passionnante et pleine de bonheur à cent pour cent. [...] Je levais la tête en la regardant sérieusement, et lui demandait ce que signifiait le « bonheur à cent pour cent », car je voulais qu'elle sache que j'avais l'intention de faire de mon mieux pour y parvenir. Le bonheur expliquait-elle, c'est se sentir bien léger, créatif, satisfait, aimé, amoureux et libre. Une personne malheureuse a l'impression que les barrières font obstacle à ses aspirations et à ses talents intérieurs. Une femme heureuse est une femme qui peut exercer tous les droits, y compris ceux de se déplacer et de créer, de se mesurer aux autres, et les défier sans risquer cependant d'être rejetée. Une partie de son bonheur peut venir d'un homme qui aime la force de sa femme, et il est fier de ses talents. Le bonheur comprend aussi le droit à l'intimité, le droit de fuir la compagnie des autres pour se plonger dans la contemplation solitaire. Ou de rester seule sans rien faire pendant toute la journée, sans avoir à chercher d'excuses ou se sentir coupable. Le bonheur, c'est être avec ceux qu'on aime, tout en ayant conscience d'exister en tant qu'individu et de ne pas être là uniquement pour les rendre heureux. Le bonheur, c'est l'équilibre entre ce que l'on donne et ce que l'on reçoit. Je lui ai alors demandé quel pourcentage de bonheur elle avait dans la vie, et elle m'a répondu que cela variait selon les jours. [...] Mais quand je lui demandais des détails, ma mère s'impatientait soudain. « C'est à toi d'y travailler. On développe des muscles pour le bonheur de la même façon que l'on développe ceux qui vous permettent de marcher ou de respirer. Tu crois que respirer c'est simple ? »¹⁸⁶

L'explication est vaste et l'engouement qu'elle suscite est grand. La mère exige que le bonheur de sa fille devienne une réalité, et la narratrice y adhère de toutes ses forces. La pédagogie avec laquelle cette mère définit et décrit cette notion pathétique use d'une métaphore qui consiste à matérialiser une force abstraite, psychique par une image très

histoire qui martelait qu'une femme doit faire des efforts gigantesques chaque matin pour simplement se sentir bien dans sa peau et respirer calmement. [...] Les vieilles femmes disaient aux petites filles : « vous devez travailler dur pour gagner une minute de bonheur. » Jamais on ne m'a fait croire qu'il suffisait de m'allonger mollement, comme l'odalisque dans la peinture de Matisse, pour que le bonheur fonde sur moi. Jamais on ne m'a raconté qu'un prince charmant m'apporterait l'amour sur un plateau. », MERNISSI, Fatema, *Le Harem et l'Occident*, Paris, Albin Michel, 2001, pp. 174-175.

¹⁸⁶ MERNISSI, Fatima, *Rêves de femmes. Une enfance au Harem*, Paris, Albin Michel, 1996, p. 77.

concrète, celle des « muscles ». Ce recours au corps humain vise à motiver et à rassurer, à rendre visible, ce qui, par nature, ne l'est pas.

Ces incitations à l'autonomie, à ces manières de s'habiller, et ces invites au bonheur, martelées par la mère, suscitent chez sa fille des sentiments d'exultation et d'assurance. Ces propos permettent à la narratrice de rêver et de porter tout autour d'elle et sur elle-même un regard nouveau, plus confiant. Cette attitude la séduit et la prédispose en même temps à se soumettre davantage à la volonté de sa mère.

II. La satisfaction de démystifier

La démystification est aussi génératrice d'une autre forme de satisfaction. Démystifier est un acte qui vise à dissiper l'erreur, le mensonge ou des clichés. Dans *Rêves de femmes. Une enfance au Harem*, il s'agit pour Fatima Mernissi de dénoncer les idées préconçues qui tiennent la femme pour un être vulnérable, incomplet et néanmoins tentateur, à qui il faut donc imposer le régime de l'enfermement pour à la fois la protéger et la contraindre. Le récit s'insurge contre l'imaginaire masculin, misogyne. En effet, les descriptions qui sont proposées, la construction de portraits de certains des personnages féminins, notamment ceux de Tamou ou de Yasmina, évoquent des qualités de courage, de ténacité, de combativité et d'ingéniosité. Les détails vestimentaires qui sont notés consacrent l'image d'un corps qui aspire à se libérer des contraintes qui sont imposées par le voile et par la pudeur, et par tout ce qui gêne et entrave les mouvements. Les parties charnelles sont sinon montrées, du moins esquissées ou tracées sous les vêtements légers qui sont portés. Cette démystification concerne aussi les hommes. Leur autorité est sapée. Elle se rapporte, enfin, au sacré dans ses formes les plus diverses, que ce soit à propos des produits alimentaires ou des confiseries qui occupent une place privilégiée dans l'imaginaire du harem, ou encore des vêtements et des parfums qui ont une valeur très particulière. Ce sont déjà des manifestations féministes.

II.1. le féminisme

Les personnages de Tamou et de Yasmina sont ainsi réhabilités d'une manière significative. Les qualités de témérité, de combativité, de liberté du corps, notamment pour monter à cheval, pour grimper à des arbres, pour tirer à l'arc, et les vertus de franc-parler, de dénonciation, parfois blasphématoire, des injustices qui sont commises au nom de la religion, participe d'une entreprise très méthodique de déféminisation des femmes au harem, d'ordinaire réduites au silence et à l'obéissance. La construction de ces portraits,

« virilisés », consacrerait la résurgence dans le roman d'une longue tradition artistique du harem, quand les artistes arabes de l'époque médiévale réalisaient des illustrations et des enluminures qui étaient consignées dans des manuscrits musulmans qui évoquaient des histoires d'amour, elles-mêmes puisées dans des légendes ancestrales qui enflammaient l'imagination et les fantasmes des Sultans à propos des femmes, pourtant très redoutées puisque représentées comme « hyperactives, cuirassées, armées d'arcs et de flèches ». ¹⁸⁷ C'est donc ce projet artistique que Fatima Mernissi, l'auteure, paraît poursuivre à travers la construction des portraits de Tamou et de Yasmina pour faire trembler et séduire à la fois les femmes, voire même les figures masculines les plus autoritaires de ce harem familial.

Tamou et Yasmina sont deux personnages qui partagent beaucoup de points communs. Toutes les deux viennent des montagnes du Rif, une région austère qui a longtemps résisté à la pénétration espagnole et française entre 1921 et 1926, ce qui aurait contribué à forger leur force de caractère et leur bravoure. Ce sont des femmes rebelles. Elles ont tout, aussi, d'un vrai homme : l'expression du visage, les regards, la souplesse et la vivacité du corps. Tamou se distingue de Yasmina par le fait qu'elle aurait été de surcroît une combattante et une guerrière réputée. Voici comment son portrait est présenté en insistant sur ses traits virils ¹⁸⁸ :

« Tamou est arrivée en 1926, après la défaite de Abdel-Krim face à la coalition des armées française et espagnole. Elle est apparue un matin, à l'aube, à l'horizon de la plaine de Gharb, sur un cheval de selle espagnole, vêtue d'une cape blanche d'homme et d'une coiffure de femme pour que les soldats ne lui tirent pas dessus. [...] Elle portait le matin de son arrivée de lourds bracelets berbères en argent, de ceux qui sont hérissés de pointes, et que vous pouvez éventuellement utiliser comme arme de défense. Elle portait également un *Khandjar*, un poignard à la hanche droite et un véritable fusil espagnol attaché à sa selle, dissimulé sous sa cape. Elle avait un visage triangulaire avec un tatouage vert sur son menton pointu, des yeux noirs perçants qui vous regardaient sans sourciller, et une grande natte cuivrée retombait librement sur l'épaule gauche. [...] Et voilà que cette femme arrivait vêtue en guerrier, après avoir franchi toute seule la frontière d'Arbaoua pour passer en zone française et demander de l'aide. Comme il s'agissait d'héroïne

¹⁸⁷ MERNISSI, Fatema, *Le Harem et l'Occident*, Paris, Albin Michel, 2001, p. 25.

¹⁸⁸ « Oui, il existe bel est bien dans le monde musulman une fantastique tradition picturale. Le génie persan s'y est particulièrement illustré ; histoires d'amour, voyages, épopées et batailles lui ont fourni des sources d'inspiration inépuisables. Et ce foisonnement de productions artistiques est peuplé d'hommes et de femmes en mouvement, chevauchant sans cesse (Shirin sur son cheval, et Zuleikha sur son chameau), occupés qu'ils sont à échapper au destin et à transformer le monde selon leurs désirs. », *Ibidem*, p. 163.

de guerre, certaines règles n'étaient pas de mise à son égard. Elle se comportait du reste comme si elle ignorait tout de la tradition. Tamou par sa seule présence, changea beaucoup de choses à la ferme. Elle était fréquemment saisie du besoin irrésistible de se lancer dans quelque folle chevauchée ou quelque entreprise acrobatique. C'était sa manière de combattre le chagrin et de trouver une raison de vivre. [...] Quand Tamou fut guérie et se remit à parler, elles [femmes de la ferme] découvrirent qu'elle savait tirer au fusil, parlait couramment l'espagnol, sauter extrêmement haut, faire de multiples sauts périlleux sans avoir la tête qui tourne et même jurer en plusieurs langues. Comme elle était dans un pays montagneux constamment traversé par les armées étrangères, elle avait fini par confondre la vie et le combat, la créativité et la course. »¹⁸⁹

Les aptitudes physiques, les vêtements et les armes sont mis en avant dans ce portrait. Le « *Khandjar* », les « bracelets berbères », le « poignard », le « visage triangulaire », les « yeux perçants », veulent illustrer la témérité et la bravoure de Tamou. Son statut de guerrière lui a valu de s'affranchir de la condition d'enfermement et de soumission ordinaire, ce qui provoque l'admiration de toutes les femmes de la ferme. Tamou les séduit par sa liberté, par la fermeté de son caractère, par son courage et par sa propension à jurer en plusieurs langues, en défiant autant l'autoritarisme patriarcal que colonial.

Le portrait de Yasmina produit le même effet. Il est construit dans une optique allégorique analogue pour représenter une autre forme de liberté, du corps comme de l'esprit. Elle est l'une des épouses du grand-père Tazi. Elle s'en distingue par son intense activité de jardinage et d'élevage. Son corps, ses vêtements, son caractère, sa parole sont aussi radicalement opposés à ceux de Lalla Thor :

« Il est vrai que Yasmina ne répondait pas aux canons de beauté de l'époque, dont Lalla Thor était le modèle parfait. Lalla Thor avait la peau très blanche, un visage rond comme la pleine lune, et était bien enveloppée, surtout sur les hanches, les fesses et le buste. Yasmina, au contraire, avait la peau mate des montagnards, un visage long aux pommettes saillantes, et très peu de poitrine. Elle mesurait presque un mètre quatre vingt, à peine moins que grand-père, et avait des jambes incroyablement longues, d'où son don pour grimper aux arbres ou toute autre acrobatie. Il est vrai que ses jambes avaient l'air de baguettes sous son caftan, ménageant des fentes sur les côtes pour donner une illusion de volume. Au début, Lalla Thor essaya d'inciter tout le monde à se moquer du nouveau style de Yasmina,

¹⁸⁹ MERNISSI, Fatima, *Rêves de femmes. Une enfance au Harem*, Paris, A. Michel, 1996, pp. 49-53.

mais très vite, les autres épouses se sont mises à imiter la rebelle car les caftans courts et fendus leur procuraient une plus grande liberté de mouvements. »¹⁹⁰

Le corps de Lalla Thor répond parfaitement aux critères de la féminité qui caractérisent en général la femme du harem. L'absence d'activités physiques, le mode de vie sédentaire à l'intérieur des harems, est à l'origine de l'excès de poids des femmes. À force de labourer et d'élever des animaux, Yasmina possède un corps souple et agile. Sa présence dans le harem de la ferme introduit de sérieuses perturbations sur le statut traditionnel de la femme. Elle transforme le silence en parole, la résignation en révolte et la vénération en dénonciation. Elle incarne un autre modèle de femme, susceptible de faire entendre la voix de la condition féminine, de convaincre les femmes qu'elles peuvent se libérer de leur enfermement par elles-mêmes.

C'est Shahrazade, la princesse des *Mille et Une Nuits* qui est réincarnée à travers les portraits de Yasmina et de Tamou. Cette femme légendaire continue à vivre dans la mémoire collective. Son imagination et sa ruse lui auraient permis de s'imposer par ces biais et de devenir l'épouse du roi Shahriar. Ce destin confirme son statut de « princesse politique ».¹⁹¹ C'est la même quête, la même contestation du pouvoir à l'intérieur du harem qui est poursuivie à travers l'élaboration du livre de Fatima Mernissi, *Rêves de femmes. Une enfance au harem*.

II.2. le sacré

La profanation de ce que la tradition considère comme du sacré est une autre source de contentement. Ce qui est désacralisé dans *Rêves de femmes. Une enfance au Harem*, c'est déjà le titre religieux de *Sheikh*¹⁹² qui, associé à la figure profane de Rudolf

¹⁹⁰ *Ibidem*. pp. 31-32.

¹⁹¹ C'est Edgar Allan Poe qui a été le premier, parmi les critiques occidentaux, à avoir reconnu une intelligence brillante à Shahrazade, jusqu'à la qualifier de « princesse politique » dans son *Mille et deuxième conte de Schéhérazade*, dont une version en français par Claude Richard se trouve dans le recueil intitulé : *Ne pariez jamais votre tête au diable*, Editions d'Alain Jaubert, Paris, Folio Gallimard, 1989 et dans Poe. *Contes Essais Poèmes*, Paris, Duffont, 1989.

¹⁹² Lors de sa tournée promotionnelle en Europe sur son livre : *Rêves de Femmes. Une enfance au Harem*, Mernissi fait part des différentes réactions des journalistes et intellectuels rencontrés à propos du harem tel qu'ils l'ont connu à travers les représentations orientalistes des Mille et Une Nuits et diffusées à travers les studios de Hollywood. Elle rapporte : « Un journaliste américain vivant à Paris avait une expression pour ces mélos orientalo-suggestifs : « T and S. » T est la première lettre de *tits*, quelque chose comme « nichons », et S est la première lettre de *sand* « sable ». Une autre me chanta le refrain du film de Walt Disney, *Aladin*, sorti en 1992, peu après la guerre du golfe. D'autres enfin se rappelaient les versions des années 1917 et 1918 d'*Aladin et la lampe merveilleuse* et d'*Ali Baba et les quarante voleurs*, produites par la Twenty Century Fox, ou bien le *Kismet* de 1920. Les innombrables versions du *voleur de Bagdad* furent souvent évoquées comme repères culturels

Valentino, un acteur américain d'origine italienne, avait inspiré le portrait du personnage de Zin, un mot qui signifie en arabe la « beauté ». La description qui est faite de Zin traduit une immense admiration de la part de la narratrice, bien qu'il soit issu de la superposition de deux modèles foncièrement différents, à savoir le *Sheikh* et Rudolph Valentino :

« De tous mes cousins, Zin était considéré de loin le plus doué. Dans le salon, il s'asseyait habituellement près de mon oncle, les journaux français ostensiblement déployés sur les genoux. C'était un beau garçon brun, aux yeux en amande et aux pommettes saillantes, avec une petite moustache. Il ressemblait étonnement à Rudolph Valentino que nous voyions souvent au cinéma Boudjeloud, qui passait toujours deux films à la suite, l'un égyptien, en arabe, l'autre étranger, en français. La première fois que Samir et moi avons vu Rudolph Valentino, nous l'avons immédiatement adopté comme membre de notre harem, tant il ressemblait à mon cousin Zin. À cette époque, Zin cultivait déjà le style de « Cheikh », l'expression boudeuse, le costume sombre, la raie au milieu de la petite fleur rouge à la boutonnière ». ¹⁹³

Ce portrait de Zin est composite. Il amalgame les deux figures de *Cheikh* et de Rudolph Valentino. Son teint, la couleur de ses yeux et sa « petite moustache », d'une part ; son costume, d'autre part, sont autant de propriétés qui caractérisent l'identité d'un arabe, d'un musulman méditerranéen des temps modernes. De même, l'alternance régulière des films égyptien et français au cinéma Boudjelloud, consolide, sur le plan culturel, ce même caractère hybride de l'identité décrite.

Les qualités que possèdent Zin sont grandes. L'impact qui en résulte ne l'est pas moins. La narratrice, la petite Fatima, en est fascinée :

« Fort à propos, le nom « Zin » signifie « beauté », et j'étais béate d'admiration devant sa prestance et son élégance. Il représentait le genre d'hommes qui m'enchantent, plus proches des dieux que des humains : des hommes nageant entre deux cultures, à l'aise dans l'une comme dans l'autre, car le jeu et la fluidité sont le lieu où se forge leur sérénité. Comme tout le monde, j'étais impressionnée par son éloquence en français, langue que personne de la famille ne maîtrisait

incontournables : certains citaient la version avec Douglas Fairbanks dans le premier rôle, d'autres celle de 1940 ou celle, franco-italienne, de 1961, avec Steve Reeves, ou la version télévisée de 1978, dans laquelle le Khalife de Bagdad est incarné par ...Peter Ustinov ! Un des plus âgés, enfin, me cita tout en caressant avec un sourire enjôleur une moustache imaginaire, *Le Sheik*, de 1921, avec l'immortel Rudolph Valentino. », MERNISSI, Fatema, *Le Harem et l'Occident*, Paris, Albin Michel, 2001, pp. 26-27.

¹⁹³ MERNISSI, Fatima, *Rêves de femmes. Une enfance au Harem*, Paris, A. Michel, 1996, p. 83.

encore. J'aurais pu l'entendre des heures durant émettre ces étranges sons. Tout le monde l'écoutait religieusement quand l'oncle lui faisait signe de lire les journaux français. Il commençait par lire rapidement les titres principaux pour revenir aux articles que l'oncle ou mon père sélectionnaient plus ou moins intuitivement, car leur français était plutôt médiocre. Il lisait ensuite à haute voix, avant de faire un *résumé-synthèse* en arabe. J'ai bien dit un résumé-synthèse, car il devait se retenir d'y mêler ses propres commentaires, piège où mes autres cousins tombent régulièrement. Mon père et mon oncle surveillaient leur interlocuteur, et rien qu'au rythme d'enchaînement des phrases et des hésitations, ils pouvaient repérer les rajouts indus. Faire confiance à quelqu'un qui confond lire et interpréter aurait été une folie, et c'est ainsi que Zin se tailla une place royale ». ¹⁹⁴

L'hybridité de Zin est à l'origine de sa beauté, autant physique que spirituelle. Celle-ci tient du mystère et du surnaturel. Fatma y voit une grande part de divinité, tant elle renferme des vertus morales et intellectuelles fulgurantes. En effet, Zin fait preuve, selon les termes de la narratrice, d'une parfaite maîtrise des langues française et arabe, une formation idéale à même de permettre la recréation de la vie culturelle, sociale et politique du harem. Sa capacité particulièrement édifiante du *résumé-synthèse* pourra y jouer un rôle décisif.

La composante de la tradition est dominante chez Zin. Elle accentue, aux yeux de la jeune Fatima, sa beauté particulièrement séduisante. C'est ce qu'elle rapporte, précisément, lorsqu'elle évoque la manière dont Zin roule les « r » :

« La façon dont Zin parlait français, et plus particulièrement dont il roulait les *r*, me donnait des frissons. Mes *r* étaient lamentablement plats, surtout en arabe classique, et mon professeur Lalla Tam, m'interrompait souvent dans la lecture du *Coran* pour me rappeler que nos ancêtres prononçaient très vigoureusement les *r*. « Il faut respecter tes ancêtres Fatima Mernissi, disait-elle. Pourquoi massacrer cet alphabet qui ne t'a rien fait ? » Je m'arrêtais, l'écoutait poliment et jurais de respecter mes ancêtres. Je rassemblais toutes mes forces respiratoires dans une tentative courageuse et désespérée pour prononcer un *r* énergique, et je m'étouffais lamentablement. Et dire que Zin était si doué et si beau, pouvait parler français et rouler des centaines de *r* sans effort apparent ! Je le fixais souvent avec intensité, espérant confusément qu'à force de concentration, un peu de son talent

¹⁹⁴ *Ibidem.* pp. 83-84.

et de sa magique beauté, qui sait, de sa mystérieuse capacité à rouler les *r*, finirait par déteindre sur moi ». ¹⁹⁵

Les « *r* » de Zin suscitent chez la narratrice un engouement intense pour le legs ancestral. Elle se remémore l'enseignement coranique de Lalla Tam, et en appréhende en même temps l'intérêt et la limite. Son incapacité à imiter les « *r* » de Zin semble être due à l'école moderne qu'elle n'avait pas encore connue, et que Zin avait eu justement la chance de fréquenter, d'où sa grande admiration pour lui.

Au-delà de l'attrait que cette beauté exerce, elle est aussi, et surtout, synonyme de perspicacité, de vigilance, de méfiance, donc d'une meilleure défense, martèle la jeune Fatima, contre les « plans chrétiens » à l'égard des musulmans :

« Zin travaillait très dur pour devenir le nationaliste moderne idéal, c'est-à-dire, celui qui connaissait à fond l'histoire, les légendes et la poésie arabe, parlait, de plus, couramment le français, la langue de nos ennemis, afin de déchiffrer la presse des chrétiens et déjouer leur plans. Il y réussissait à merveille. Même si la suprématie des chrétiens modernes était évidente en sciences et en mathématiques, les leaders nationalistes encourageaient les jeunes à lire les traités classiques d'Avicenne et al-Khawarizmi, « uniquement pour se faire une idée de la manière dont fonctionnait leur esprit. Il est toujours utile de savoir que vos ancêtres étaient rapides et précis ». ¹⁹⁶

La force politique de Zin est acquise à la suite d'un ressourcement conséquent dans la culture de ses ancêtres. C'est un héritage riche et diversifié. La découverte des savants d'alors, tels qu'al-Khawarizmi et Avicenne, par les jeunes musulmans « d'aujourd'hui », comme le souhaite vivement Fatima, pourra les aider à renouer avec le savoir et les sciences, seuls garants de la permanence de leur identité ainsi renouvelée.

La désacralisation du plus haut symbole religieux du *Sheikh* (de « docteur » ou de « lettré », d'« érudit ») consacre la redéfinition de la notion d'autorité, cette pierre angulaire du harem. C'est ce qui, en effet, ressort de la construction des autres portraits du roman.

II.3. l'autorité

¹⁹⁵ *Ibidem.* p. 84.

¹⁹⁶ *Ibidem.* pp. 84-85.

L'autorité est compromise dans *Rêves de femmes. Une enfance au Harem*. Le personnage de Grand-père Tazi¹⁹⁷, un mari polygame, ne possède à proprement parler aucun pouvoir à la ferme. Il est souvent présenté comme un être indulgent, consentant et surtout très amoureux. Séduit par la personnalité de Tamou, il a tout fait pour que celle-ci reste à la ferme, ce qui a été obtenu en effet après l'accord et le consentement délibéré de cette guerrière :

«Quand elle commença à aller mieux et demanda un cheval, il fut très inquiet, craignant de la voir s'en fuir. Il la trouvait très belle car indomptable et vibrante, avec sa natte cuivrée, ses yeux noirs étincelants et son menton tatoué de vert. Mais il n'était pas du tout sûr de ses sentiments à son égard. Elle n'était pas vraiment sa femme. Leur mariage n'était qu'un arrangement légal, et Tamou, une combattante qui pouvait d'un jour à l'autre disparaître sur son cheval à l'horizon, vers le nord d'où elle était venue. Il demanda à Yasmina d'aller faire un tour avec lui dans les champs, et lui parla de ses craintes. Yasmina prit peur à son tour, car elle admirait beaucoup Tamou et ne supportait pas l'idée de la voir partir. Elle suggéra donc à grand-père de demander à Tamou de passer la nuit avec lui. « Si elle accepte, dit Yasmina, c'est qu'elle ne songe pas à partir. Si elle refuse, c'est qu'elle y pense. » Grand-père revint au pavillon, et eut un entretien seul à seul avec Tamou, tandis que Yasmina attendait dehors. Quand il partit il souriait. Yasmina comprit que Tamou avait accepté de devenir l'une de ses épouses. Plusieurs mois après grand-père fit construire un nouveau pavillon pour Tamou, au-dessus de celui de Yasmina. À partir de ce jour, leur petite maison devint le quartier général de la solidarité féminine. »¹⁹⁸

Grand-père Tazi est décrit non pas en tant que figure religieuse qui aurait usé avec autorité et allégresse du droit de la polygamie que lui octroie l'islam, mais comme une âme faible, fasciné par l'irrésistible beauté de Tamou, qu'il avait épousé d'abord pour la protéger de la poursuite des armées coloniales, puis qu'il avait supplié de rester à la ferme en se servant de la médiation de son autre épouse, Yasmina. L'entretien « seul à seul » qui a eu lieu entre Tamou et lui est révélateur du rapport d'égalité de leurs pouvoirs. Son

¹⁹⁷ Il semble que les qualités morales attribuées à grand-père Tazi, dont notamment celle de la faiblesse sentimentale, avouée, seraient inspirées du portrait du Calife abbasside Harun al-Rachid : « Il fut un grand stratège, un grand administrateur, et il me semble avoir été aussi un grand amoureux. Il s'engageait dans l'amour avec la même fougue que sur les champs de bataille, et exprimait volontiers les émotions que les femmes aimées lui inspiraient. Il allait jusqu'à confesser qu'un homme amoureux prend le risque de perdre son pouvoir sur le sexe faible. Cet aveu de sa vulnérabilité est un de ses plus grands charmes. », MERNISSI, Fatema, *Le Harem et l'Occident*, Paris, Albin Michel, 2001, pp. 121-122.

¹⁹⁸ MERNISSI, Fatima, *Rêves de femmes. Une enfance au Harem*, Paris, Albin Michel, 1996, p. 53.

autorité, sa virilité et sa piété se diluent ainsi dans la séduction et dans sa passion qui en accentue la faiblesse, mettant du coup en exergue la dimension humaine pathétique, plus authentique de son personnage.

La participation du grand-père Tazi à des projets qui sont entrepris par ses épouses à la ferme s'inscrit dans le prolongement de cette dévirilisation. Cela se produit en effet lorsque, sous l'impulsion de Tamou et de Yasmina, les femmes décident d'aider l'épouse noire, Yaya, à retrouver son passé et sa mémoire. Le grand-père Tazi y prend part en lui lisant des livres d'histoire sur le Soudan :

« Yaya était la plus discrète de toutes les épouses. Elle était grande et mince et paraissait terriblement fragile dans son caftan jaune. Elle avait un visage à l'ossature fine et changeait de turban selon ses humeurs, bien que sa couleur préférée fut le jaune. « Comme le soleil, le jaune donne de la lumière », disait-elle. Elle s'enrhumait facilement, parlait l'arabe avec un accent et ne se mêlait guère aux autres épouses. Elle avait plutôt tendance à rester enfermée chez elle. Peu après son arrivée, les autres décidèrent de prendre sa part des tâches ménagères, tant elle avait l'air fragile. En échange, elle leur promit de leur raconter une histoire chaque semaine, décrivant la vie dans son village natal du sud, au Soudan, le pays des Noirs où ne pousse aucun oranger ni citronnier, mais où prospèrent les bananiers et les cocotiers. Yaya ne se rappelait pas le nom de son village, mais cela ne l'empêchait pas de devenir, comme chez nous tante Habiba, la conteuse officielle du harem. Grand-père l'aidait à reconstituer son stock de souvenirs en lisant à haute voix des livres d'histoire sur le Soudan, les royaumes de Songhaï et du Ghana, les portes dorées de Tombouctou, et toutes les merveilles des forêts du Sud qui cachent le soleil. [...] Pendant la soirée de contes, toutes les épouses se réunissaient dans la chambre de Yaya, on apportait des plateaux de thé et elle parlait de son merveilleux pays natal. Au bout de quelques années, les autres épouses connaissaient si bien les détails de son « enfance » qu'elles pouvaient compléter ses phrases quand elle hésitait ou se mettait à douter de sa mémoire.»¹⁹⁹

La contribution du grand-père Tazi à ce ressourcement, et à cette réhabilitation de la mémoire de Yaya, révèle sa nature foncièrement clémente et humaine. Ses pouvoirs religieux, celui de la lecture particulièrement, il les met au service de l'amour, de l'aide et de l'émancipation de celles qui se sentent aliénées. La solidarité féminine à laquelle il

¹⁹⁹ *Ibidem.* pp. 53-54.

s'associe accentue certes la dissolution de son autorité mais lui confère aussi une grandeur morale supérieure.

Ces portraits, tels qu'ils sont construits, exaucent le désir qui les aurait suscités. Rétablir dans l'estime les femmes du harem en exaltant leurs qualités de combativité, de conviction et de persuasion, contribue à humaniser des hommes qui auraient toujours été taxé de misogynie et d'autoritarisme. Tels sont les objectifs qui seraient atteints par le biais des différentes démystifications accomplies. La narratrice – ou l'auteure – en tirent de grandes satisfactions intérieures.

III. La délectation du tiraillement

L'évolution de la narratrice dans sa double soumission à l'Islam, qui l'initie à l'obéissance à Dieu et à l'autorité masculine, et à sa mère qui lui inculque au contraire d'autres valeurs, totalement antagonistes, à savoir celles de l'autonomie et de la liberté, illustre ce déchirement et cette tension entre deux éducations radicalement différentes. Il résulte une jouissance double, trouble et perverse, celle d'un attrait croissant à la modernité et celle d'un attachement permanent à la tradition. Cette expérience contradictoire est au cœur de la construction de ce sentiment de l'identité prêtée par la romancière à sa petite narratrice.

III.1. L'attrait à la modernité

La modernité s'introduit lentement mais sûrement à l'intérieur du harem, comme dans l'ensemble d'ailleurs de la société marocaine. Elle est très désirée. Cet engouement est une conséquence de l'apparition des écoles où seront intégrées les filles, et qui s'inspirent du modèle de l'école française. C'est cette institution moderne qui va provoquer d'importants changements dans les mœurs de cette société, depuis la manière de s'habiller jusqu'aux manifestations de femmes dans les rues de la Médina de Fès.

En effet, les écoles primaires nationalistes de Fquih Benabdallah et de Moulay Brahim Kettani, promettent une modernisation à grande échelle de cette société :

« Mais le *shour* n'était pas aussi dangereux pour le harem que la décision des nationalistes d'encourager l'instruction des femmes. Toute la ville fut mise sens dessus dessous quand les autorités religieuses de la mosquée Qaraouiyne, y compris fquih Mohammed al-Fassi et fquih Moulay Belarbi Alaoui, demandèrent le droit pour les femmes d'aller à l'école et, avec le soutien du roi Mohammed V, encouragèrent les nationalistes à ouvrir aux filles les établissements

d'enseignement. [...] Nous avons tous dit gaiement au revoir à Lalla Tam, et nous nous sommes précipités à la nouvelle école de Moulay Brahim Kettani, située à quelques dizaines de mètres de notre portail. J'étais ravie. »²⁰⁰

La décision des autorités religieuses à ouvrir les écoles et à scolariser les filles n'est pas fortuite. C'est l'aboutissement d'un long combat. Les jeux des enfants et les rituels de femmes y auraient contribué. La politique des nationalistes cristallise ces mouvements libérateurs et concrétise des aspirations de longue date. Le passage symbolique de ces petites filles de l'école coranique vers ces écoles nouvelles résonne comme un début d'un irréversible processus de modernisation en gestation à l'intérieur de la société marocaine.

Ce nouveau régime scolaire est en tout différent de celui de l'enseignement traditionnel. C'est avec autant d'enthousiasme et d'enchantement qu'en parle la jeune Fatima :

« À l'école coranique, on était obligés de rester toute la journée assis en tailleur sur des coussins, avec une seule coupure au moment du déjeuner, qu'on apportait avec nous. La discipline était féroce. Lalla Tam vous fouettait si elle n'aimait pas votre façon de vous tenir, de parler ou de réciter les versets. Les heures paraissaient interminables, à apprendre par cœur et à réciter. Au contraire, à l'école nationaliste de Moulay Brahim, tout était moderne. On était assis sur des chaises, à une table qu'on partageait avec deux autres garçons ou filles. Il y avait toujours quelqu'un qui intervenait, on ne s'ennuyait jamais. Non seulement, on sautait d'un sujet à l'autre, de l'arabe au français des maths à la géographie, mais en plus on passait d'une classe à l'autre. »²⁰¹

La liberté du mouvement, la spontanéité de la pensée, la flexibilité de la relation pédagogique entre les élèves et leurs enseignants, sont les caractéristiques essentielles de cette école moderne. La narratrice se rend compte des frustrations qu'impose l'école de Lalla Tam et semble se réjouir de s'en être délivrée. La nouvelle pédagogie à laquelle elle se trouve initiée, annonce l'avènement d'un nouvel esprit, celui d'une future femme musulmane instruite, autonome et, peut-être même, libre.

En cette école moderne, l'apprentissage de la morale et de la moralité devient moins contraignant et autoritaire. Le nouvel environnement où les petites filles se trouvent est tel qu'elles s'y comportent spontanément et librement, laissant loin derrière elles les

²⁰⁰ *Ibidem.* pp. 189-190.

²⁰¹ *Ibidem.* pp. 190-191.

frontières en tous genres qui les entravaient auparavant. Elles peuvent même demander d'aller seules aux toilettes :

« Aux interclasses, on pouvait faire un petit tour, grignoter des pois chiches qu'emandés à Malika, et même demander la permission d'aller aux toilettes, située à l'autre bout du bâtiment. On avait ainsi un répit substantiel d'une bonne dizaine de minutes et, même si on arrivait en retard, il suffisait de frapper discrètement deux coups à la porte de la classe avant d'entrer. Ces deux coups me plaisaient particulièrement, parce que, chez nous, les portes étaient soit ouvertes, soit fermées, mais il n'était pas question de frapper. D'abord, à cause de l'épaisseur des portes et de l'impossibilité de les pousser, mais aussi parce qu'un enfant n'était pas autorisé à ouvrir ou fermer une porte lui-même. À l'école, nous avons aussi deux grandes récréations, juste pour jouer dans la cour, en milieu de matinée et d'après-midi. On nous conduisait à la mosquée de l'école après avoir fait nos ablutions rituelles à la fontaine voisine. Mais ce n'était pas tout : nous rentrions chez nous pour déjeuner. C'est là qu'on voyait les enfants Mernissi faire les quatre cents coups, dans la courte portion de rue entre l'école et la maison. Nous gambadions autour des petits ânes qui nous croisaient, chargés de légumes, et parfois les garçons réussissaient à sauter sur le dos de ceux qui n'étaient pas chargés. »²⁰²

Les changements introduits dans l'éducation des filles n'excluent pas totalement le respect des traditions. La prière, qui est considérée comme le principal pilier de l'Islam, persiste, comme de coutume, à être observée. Néanmoins, cet attachement à la religion devient de plus en plus souple tant les valeurs morales ancestrales, notamment celles du respect des plus âgés particulièrement, régressent. L'on s'interroge alors sur le devenir de la tradition qui est désormais mise d'une manière irréversible à l'épreuve de la modernité naissante.

Les manifestations des femmes dans les rues de la Médina de Fès sont une autre réalité, engendrée par le combat des militants nationalistes contre les autorités coloniales. Elles sortent dans les rues de la Médina pour réclamer la suppression de l'ordre patriarcal. Cela atteste des transformations grandissantes de la société marocaine :

« Plus tard, en 1956, dès qu'elle apprit la nouvelle de l'indépendance du Maroc et le départ des armées françaises, ma mère participa à la manifestation des femmes des nationalistes et chanta avec elles tard dans la nuit. Quand elle revint à la maison épuisée d'avoir tant marché et chanté, elle était tête nue et le visage

²⁰² *Ibidem.* P. 191.

découvert. À partir de ce jour, on ne vit plus de *litham* noir sur le visage des jeunes femmes de la Médina de Fès. Seules les vieilles dames et les jeunes paysannes récemment immigrées ont continué à sortir voilées. »²⁰³

Ces manifestations sont une preuve irréfutable de cette modernisation. Sortir têtes nues et rentrer chez elles tard, la nuit, constitue pour ces militantes, pour ces femmes, une avancée décisive dans la conquête de leur liberté.

La fréquentation croissante des écoles des nationalistes, la multiplication des manifestations de femmes, et le refus de porter le voile inaugurent ainsi dans le roman d'immenses espoirs. Ce sont autant de signes importants de profonds changements qui se produisent dans la société marocaine des années 1940-1950. Ils consacrent le début de l'émergence d'une mentalité différente, et une aspiration croissante à exercer de plus grandes responsabilités pour s'affranchir de la sujétion du harem.

III.2. La permanence de la tradition

La tradition est pourtant tout aussi désirée et revendiquée. Cet attachement apparaît à travers les conseils de famille qui se tiennent chaque fois qu'il s'agit de prendre des décisions importantes, à l'instar de celles qui concernent la scolarisation des filles et l'empêchement où se trouvent les mères de fréquenter ces mêmes écoles qu'elles voulaient tant intégrer. Cette permanence se manifeste également par le retour vers des tenues vestimentaires plus traditionnelles, par le respect qui continue à être voué aux personnes les plus âgées et à leurs décisions.

Bien entendu, la décision d'inscrire des filles à l'école des nationalistes n'est pas prise dans le récit d'une manière expéditive et unilatérale. Tout un conseil de famille est provoqué pour trancher sur cette question non moins cruciale :

« Dès qu'elle apprit la nouvelle, ma mère demanda à mon père que je sois transféré de l'école coranique de Lalla Tam dans une « véritable » école. Il convoqua immédiatement un conseil de famille. Un conseil de famille était chose sérieuse et ne se réunissait généralement que lorsqu'un des membres avait une grande décision à prendre ou était confronté à quelque conflit sans issue. Dans le cas de mon changement d'école, la décision était trop importante pour que mon père puisse la prendre seul. Il y avait une énorme différence entre l'institution traditionnelle qui avait été jusqu'alors la seule possibilité ouverte aux filles, et

²⁰³ *Ibidem.* p. 116.

l'école primaire nationaliste comme celle que le Fquih Benabdallah ou Moulay Brahim Kettani venaient d'ouvrir dans les environs, sur le modèle du système français, où les filles apprenaient les mathématiques, les langues étrangères, la géographie, recevaient l'enseignement de professeurs masculins et faisaient de la gymnastique en short. »²⁰⁴

Cette nouvelle structure familiale apparaît dans un contexte difficile. Les changements sociopolitiques qui se sont produits mettent plus que jamais en jeu le devenir de la femme marocaine d'alors. La nouvelle scolarité qui est dispensée aux filles doit inéluctablement introduire un changement profond par rapport à leur futur statut, surtout que le nouvel enseignement leur est assuré par « des professeurs masculins » et qu'elles pratiquent, de surcroît, de « la gymnastique en short ». Ce sont autant d'enjeux très délicats qui requièrent une prise de décision mûrement réfléchie et responsable.

Ce conseil est mixte et, donc, « équitable ». Sa composition inclut les deux familles concernées, Mernissi et Tazi. La décision qu'il devait prendre est liée à la scolarisation de la jeune Fatima Mernissi. La mère est à l'origine de la tenue d'une telle réunion hautement importante :

« Le conseil se réunit donc. Mon oncle, grand-mère Lalla Mani, et tous mes cousins très bien informés des récents changements en matière d'éducation grâce à la presse locale et étrangère, vinrent aider mon père à prendre une décision. Mais pour réunir un conseil équitable, il fallait quelqu'un pour soutenir le point de vue de ma mère, qui avait été à l'origine de la question. Normalement, elle aurait dû être représentée par son père, mais comme il était loin, à la ferme, il envoya un remplaçant en la personne de mon oncle Tazi, le frère de ma mère. L'oncle Tazi était toujours invité aux conseils de famille quand ma mère était concernée, de façon à éviter une coalition Mernissi contre ses intérêts. Donc, l'oncle Tazi fut invité, le conseil eut lieu, et ma mère fut folle de joie quand il fut finalement annoncé que mon changement avait été accepté. Je n'étais pas la seule concernée d'ailleurs : mes dix autres cousins et cousines devaient se joindre à moi. »²⁰⁵

L'initiative qui est prise par la mère est un grand succès pour la cause féminine et féministe qu'elle avait toujours défendue. L'adhésion de son époux, le père, à son projet, la tenue effective du conseil, et, surtout, la décision qui est en faveur de la scolarisation de sa fille, sont autant de faits qui révèlent sa forte position au sein de la famille. Néanmoins, son

²⁰⁴ *Ibidem.* pp. 189-190.

²⁰⁵ *Ibidem.* pp. 189-190.

absence et sa représentation par la tutelle de son frère, « l'oncle Tazi », ainsi que sa reconnaissance de la constitution de cette structure, essentiellement masculine, révèlent aussi la permanence de la tradition patriarcale.

Ce maintien de la tradition se traduit aussi lorsque les femmes se voient refuser le droit d'aller à l'école. La soumission de ces dernières aux restrictions qui sont imposées révèle la puissance persistante de la tradition à l'intérieur du harem et de la société marocaine :

« Si tout allait bien pour moi, grâce à mes nouveaux enseignants, les choses ne s'arrangeaient guère pour ma mère. À force d'entendre parler de tous ces féministes égyptiennes manifestant dans les rues et devenant ministres, des femmes turques promues à tout un tas de fonctions officielles, sans oublier notre princesse Aïcha incitant les femmes aussi bien en arabe qu'en français, à adopter les mœurs modernes, la vie du harem était devenue pour ma mère plus insupportable que jamais. Elle se plaignait que sa vie était absurde. Le monde changeait, les murailles allaient bientôt tomber, et pourtant, elle était encore prisonnière. Elle avait demandé d'assister à des cours d'alphabétisation – quelques écoles de notre quartier offraient cette possibilité – mais sa requête avait été refusée par le conseil de famille. « L'école est pour les filles, par pour les mères, avait décrété Lalla Mani. Cela ne fait pas partie de nos traditions. – Et alors ? Avait rétorqué ma mère. À qui profite le harem ? Quel bien peut-on faire pour son pays, enfermée dans une cour ? Pourquoi sommes-nous privées d'instruction ? Qui a inventé le harem et dans quel but ? Qui peut me l'expliquer ? » La plupart du temps ses questions restaient sans réponse, et s'envolant comme des papillons égarés. Lalla Mani baissait les yeux pour éviter de croiser son regard, tandis que Chama et tante Habiba s'efforçaient de détourner la conversation. »²⁰⁶

La scolarisation de Fatima n'a pas éteint toute la soif de sa mère. Son rêve d'émancipation radicale s'attise. L'amélioration du statut des femmes dans certains pays musulmans, l'apparition des femmes arabes instruites, telle que Aïcha, la fille du roi Mohamed V du Maroc, ont accentué sa révolte par rapport à sa situation de prisonnière du harem. Elle continue plus déterminée que jamais à lutter contre cette situation, en exigeant d'exercer son droit à l'alphabétisation. Mais cette tentative est restée sans suite ; le conseil de famille lui oppose un refus catégorique, d'où la permanence de sa condition de femme soumise.

²⁰⁶ *Ibidem.* p. 193.

Ses longues plaintes à l'encontre du harem rebondissent comme de coutume. Elle n'a d'issue que celle de se rabattre sur l'espoir de voir sa fille, déjà à l'école, devenir un jour libre et heureuse :

« Ma mère se taisait un instant, puis se rassurait en parlant de l'avenir de ses enfants. « Au moins mes filles auront une vie meilleure. Elles auront de l'instruction, elles voyageront. Elles découvriront le monde, le comprendront, et participeront éventuellement à sa transformation. Tel qu'il est, le monde est absolument pourri. Pour moi, en tout cas. Quant à vous mes dames, vous avez peut-être trouvé le secret qui vous permet d'être heureuses dans la cour d'un harem. » Puis elle se tournait vers moi : « Tu vas changer le monde, toi, n'est-ce pas ? Tu vas conduire des voitures et des avions comme Touria Chaoui [première femme pilote marocaine]. Tu vas créer une planète sans murailles ni frontières, où les gardiens seront en vacances tous les jours de l'année. » Un long silence suivait ses paroles, mais la beauté des images évoquées s'attardait, flottant dans la cour du harem comme un parfum, un rêve. Invisible, mais si puissant. »²⁰⁷

L'interdiction qui est faite à la mère est un signe de la résistance de la tradition à la modernité. La cousine Chama et la tante Habiba abdiquent en détournant la conversation devant le décret de Lalla Mani. Cette réaction peut être perçue en effet comme un aveu, comme la fin d'une coalition contre l'autoritarisme de la maison. Ce renoncement de celles qui étaient, jadis, les plus opposées aux interdits du harem renforce considérablement le maintien de l'institution et de la tradition.

Cette double décision du conseil de famille du harem en faveur de la scolarisation des filles et au détriment de l'alphabétisation des mères confirme son pouvoir d'adaptation et de résistance simultanées à une modernité de plus en plus insistante. Il fonctionne ainsi comme une protection, une digue qui voudrait préserver à la fois le tissu traditionnel et le revaloriser. Cette position ambiguë paraît jouer en effet en faveur de la permanence de la tradition à travers les témoignages rapportés par la petite narratrice.

III.3. La volupté du chaos

Cette cohabitation entre la tradition et la modernité est aussi une source de tensions et de conflits entre des systèmes de valeurs qui ne sont pas toujours aisés à concilier. Deux personnages incarnent cette contradiction et cette espèce de chaos qui est engendré par cet antagonisme, à savoir Mme Bennis et Aisha, la fille du roi Mohammed V

²⁰⁷ *Ibidem.* pp. 193-194.

du Maroc. Ces deux portraits, en dépit du déchirement intime qu'ils trahissent, chaque fois, sont pourtant présentés comme un modèle de réussite de cette fusion du traditionalisme et du modernisme. Cette confusion est aussi une expression du chaos intérieur qui est vécu et duquel résulte une forme de volupté et de jouissance très particulière dans *Rêves de femmes. Une enfance au Harem* de Fatima Mernissi.

Mme Bennis est d'origine turque et de nationalité tunisienne. Les habits qu'elle porte dans la Ville Nouvelle et dans les rues de la Médina, la coupe de ses cheveux, la voiture qu'elle conduit, font d'elle une femme d'un genre que la société marocaine n'avait jamais connue. Elle fascine tout le monde. Quant à Aisha, elle incarne deux identités féminines différentes, l'une française et l'autre musulmane :

« De toute façon, mon père et mon oncle n'aimaient pas beaucoup les allées et venues entre les deux maisons, d'une part parce que les Bennis avaient plusieurs fils, et d'autre part parce que Mme Bennis était tunisienne, d'origine turque, et par conséquent extrêmement dangereuse. Elle mettait en pratique les idées révolutionnaires de Kemal Ataturk et se promenait en voiture, tête nue dans l'Oldsmobile noire de son mari. Elle avait les cheveux teints en blond platine et coupés à la Greta Garbo. Tout le monde disait qu'elle n'était pas vraiment de chez nous, de la Médina. Pourtant, quand elle sortait dans la vieille ville, elle s'habillait selon la tradition, avec une djellaba et un voile. On pouvait dire, en fait, que Mme Bennis menait deux vies différentes : l'une dans la Ville Nouvelle, le quartier européen, où elle se baladait sans voile, et l'autre dans la Médina traditionnelle ».

208

Mme Bennis est très en vue dans la Médina. Le père et l'oncle en sont dubitatifs et n'apprécient guère la relation qui se tisse entre leur famille et celle de cette femme. Mais, en même temps, ils semblent ne pas vraiment pouvoir l'empêcher. Cela pourrait être interprété comme un début d'un nouveau mode de vie qui s'installe à l'intérieur du harem, lequel est basé sur l'ouverture et sur l'altérité. L'isolement et l'enfermement que le harem traditionnel imposait aux femmes sont ainsi en nette régression. Sur le plan politique et intellectuel, cette nouvelle ère est incarnée par la princesse Aisha.

Les traits qui caractérisent ces deux figures emblématiques suscitent une grande fascination, par contre, chez les jeunes filles et les femmes. La petite Fatima l'avoue :

²⁰⁸ *Ibidem.* pp. 73-74.

« C'est cette idée de double vie qui excitait la curiosité de tout le monde, et faisait de Mme Bennis une célébrité. Il paraissait bien plus intéressant de vivre dans deux mondes que dans un seul. Comment ne pas être séduit par l'idée de passer d'une culture à l'autre, d'une personnalité à l'autre, d'une langue à l'autre ? Ma mère voulait que je devienne comme la princesse Aisha, la fille de notre roi Mohammed V, qui faisait des discours aussi bien en arabe qu'en français et portait des caftans longs ou des robes courtes à la française. En fait, pour les enfants que nous étions, l'idée de voyager entre deux civilisations, deux langues, était aussi fascinante que d'ouvrir des portes secrètes. Pour les femmes aussi. »²⁰⁹

Ce phénomène d'une double vie, d'une double personnalité et d'une double culture est décrit comme une source de richesse et surtout de félicité. C'est un modèle à imiter, un rêve à réaliser. C'est une nouvelle orientation sociale, caractérisée par le métissage, qui semble s'esquisser à grande échelle pour succéder à la rigidité traditionnelle du harem.

Cette analyse n'est nullement partagée par les hommes. Ils s'en inquiètent sérieusement :

« Les hommes, eux, n'étaient pas du même avis ! Ils trouvaient ça dangereux. Mon père, en particulier, n'aimait pas Mme Bennis. Il disait qu'elle passait trop facilement d'une culture à l'autre, sans aucun respect pour les *hudud*. « Et quel mal y a-t-il à ça ? » Demandait Chama. Mon père répondait que les frontières protégeaient l'identité culturelle, et que si les femmes arabes commençaient à imiter les Françaises, se mettaient à porter des vêtements indécents, fumaient des cigarettes et se promenaient tête nue, il n'y aurait plus qu'une seule culture. La nôtre mourrait. « Si c'est vrai argumentait Chama, alors comment se fait-il que mes cousins se promènent en ville comme autant d'imitations de Rudolph Valentino, les cheveux coupés comme les soldats français, et personne ne leur rappelle que notre culture est sur le point de disparaître ? Mon père ne répondait pas à cette question. »²¹⁰

La confrontation de visions que l'apparition de Mme Bennis provoque entre les hommes et les femmes à l'intérieur du harem est sans précédent. Quand bien même la plaidoirie du père en faveur de la préservation du harem serait pertinente et convaincante, l'éloignement croissant des jeunes garçons de ces valeurs ancestrales ne favorise en rien la cause défendue. Les jeunes filles s'insurgent. Plus que jamais, elles refusent à être les

²⁰⁹ *Ibidem.* p. 74.

²¹⁰ *Ibidem.* pp. 174-175.

seules sacrifiées à la tradition. Le silence qui s'en suit, celui des autorités de la maison, est particulièrement lourd.

Désormais, les deux cultures, musulmane et occidentale, se juxtaposent. Les portraits de Mme Bennis et de Aisha en sont des exemples singuliers. Ces deux figures sont peut-être aussi, tout autant, écartelées entre la liberté et l'autorité.

La transgression de l'ordre établi du harem, tel qu'il est décrit dans le roman de Fatima Mernissi, *Rêves de femmes. Une enfance au Harem*, atteint un niveau symbolique très important. Ce sont des emblèmes de l'Islam et les différents statuts qu'il institue qui sont altérés. Cet attentat suscite chez la narratrice un sentiment de jouissance très particulier. Elle est très satisfaite de voir se réaliser d'une manière symbolique les dégradations et les changements tant attendus. Mais cette nouvelle forme de transgression ne se soustrait pas à l'obliquité qui est très subtilement entretenue dans le roman de Fatima Mernissi. La soumission qui est décrite, celle de la narratrice, est contradictoire. Elle est à la fois heureuse de se soumettre à son éducatrice, Lalla Tam, qui ne transige pas avec la tradition ancestrale et la pratique musulmane et à sa mère qui ne cesse de lui apprendre à nuancer et à dénoncer les dogmes de l'école coranique. Contrairement à Lalla Tam, c'est un véritable esprit critique que la mère s'efforce d'inculquer. Cette double éducation sera ainsi à l'origine de toutes les dérives et les perversions qui deviennent autant de facteurs de plaisirs dont se délecte la petite Fatima. Les différents portraits qui sont construits témoignent d'une manière significative de cet état de fait. La figure très respectueuse de *sheikh* se trouve ainsi associée à celle de la star du cinéma, Rudolph Valentino. Le personnage de Zin qui est issu de cette fusion fait l'objet d'une vive admiration de la part de la narratrice. L'autorité, cette autre valeur sacrée n'est pas moins compromise. Le grand-père Tazi est décrit comme un amoureux. Il participe également à une entreprise de solidarité initiée par ses épouses à la ferme pour rétablir la mémoire de son épouse noire Yaya. À l'inverse, les figures de Tamou et de Yasmina, particulièrement, sont significativement virilisées. Ces descriptions sont autant de prémisses qui déterminent les rapports particulièrement complexes qui commencent à se tisser à l'intérieur du harem. La modernité s'y introduit d'une manière inéluctable et suscite une tension croissante entre les valeurs anciennes et celles qui sont nouvellement établies. Deux portraits allégoriques illustrent ce tiraillement. Il s'agit des figures de madame Bennis et de celle d'Aisha la fille du roi marocain, Mohammed V. La construction de ces deux personnages répond à la double nécessité d'intégrer la modernité et d'assurer en même temps la permanence de la tradition.

Cette évolution très marquée de la transgression se distingue par le niveau symbolique qu'elle implique. Ce sont des emblèmes de l'islam qui sont atteints. La gravité de cette tentation se mesure par le profond changement qu'elle vise à produire, celui de renverser les règles qui instituent les rapports entre les femmes et les hommes à l'intérieur du harem. C'est ce déclic qui est provoqué par la symbolique opérée et qui est à l'origine de la jouissance très manifeste dans *Rêves de femmes. Une enfance au Harem* de Fatima Mernissi. La provocation est telle que le récit construit se propose comme un mode de contournement pour faire survivre cette rêverie à travers les méandres de la fiction qui serait une expression équivoque de sa réalisation et de sa négation. C'est cette ambiguïté que le roman de Fatima Mernissi introduit et qui pose un nouveau regard, féminin et féministe, sur la « transgression », cette pratique qui commence à caractériser le roman maghrébin d'expression française.

CONCLUSION GÉNÉRALE

La transgression, le fait de contrevenir aux interdictions liées à l'existence des harems, ces quartiers réservés aux femmes dans les maisons privées, dans le monde musulman, est le sujet central du récit de Fatima Mernissi, *Rêves de femmes. Une enfance au Harem*. Publié en France, en 1996, ce livre dérive d'une version parue en anglais, *Dreams of Trespass : Tales of a Harem Girlhood*, en 1994, aux États-Unis. Le texte en a été traduit en français par Claudine Richetin, puis revu et adapté par l'auteur. C'est donc une œuvre hybride, conçue au départ à l'intention d'un public nord-américain, anglo-saxon, peu familiarisé avec l'histoire du Maghreb et du Maroc, et moins encore avec les caractéristiques de la civilisation musulmane.

L'histoire racontée relate l'enfance d'une jeune narratrice, prénommée et nommée Fatima Mernissi, à l'intérieur d'un harem appartenant à la plus ancienne Médina du Maroc, celle de la ville de Fès. Dès l'âge de trois ans, elle sera amenée à découvrir les interdictions religieuses, morales et sociales qui structurent ce monde. C'est aussi à la transgression de ces valeurs qu'elle sera initiée, à travers notamment les incitations à l'autonomie, à la rébellion qu'elle reçoit, tour à tour, de sa mère, de sa grand-mère maternelle, de ses cousines et de ses tantes.

La confrontation de la petite Fatima à cette double éducation fait naître en elle un sentiment religieux confus qui devient de plus en plus contradictoire et compliqué au fur et à mesure que cette narratrice grandit. Elle est en effet en permanence tiraillée entre une foi autoritaire, stricte, et une foi plutôt tolérante et ouverte. La démarche qui est adoptée par Fatima Mernissi, l'auteure, est, elle aussi, empreinte du même écartèlement et détermine ainsi sa nature très oblique. C'est aussi une stratégie qui est vraisemblablement ménagée. Fatima Mernissi professe à travers le récit parabolique de *Rêves de femmes. Une enfance au Harem* une foi antinomique qui consiste à frayer une voie très discrète et secrète vers la liberté. C'est cette dimension qu'intègre la version française de ce roman à travers le mot « rêves », qui est un amalgame de deux notions, celle de la transgression de l'interdit et celle de l'intrusion de la liberté. Cette distinction est évacuée dans la version anglaise du roman, signalée dès le titre par l'emploi du mot « Trespass » qui signifie « Transgression ». Le terme utilisé révèle ce qui aurait été très probablement le projet premier de l'écrivaine.

La violation des interdictions qui sont décrites prennent ainsi trois formes d'expression principales. Une première série de provocations sont contenues : ce sont des attitudes, des conduites et des propos hostiles constitués de chants, de surnoms, de raillerie, visant à dénoncer des symboles de l'autorité musulmane tant à l'intérieur du harem qu'à l'extérieur. Mais cette démarche est sans cesse endiguée, atténuée, en évoquant régulièrement des préceptes de l'Islam qui justifient de telles provocations. Cela détermine leur caractère torturé. D'autres interdictions sont enfreintes. Elles sont centrales, religieuses, et en génèrent d'autres, plus étendues, dites extensives, qui sont politiques, sociales, morales et culturelles. Elles s'enchevêtrent dans le récit, formant un réseau complexe, difficile à démêler. Leur transgression s'accomplit par deux biais très indirects, à savoir celui des jeux des enfants par lesquels ceux-ci cherchent à se délivrer de l'ordre contraignant du harem, et celui des rituels de femmes qui leur permettent une sorte de catharsis, de purification symbolique. Mais cette transgression suscite aussi des inquiétudes et des souffrances, liées à une prise de conscience d'une mise en péril de la tradition du harem par la nuisance de tels actes. Il en résulte, enfin, une jouissance équivoque, trouble, paradoxale. En effet, la double soumission de la narratrice à la fois aux *hudud* et à l'Islam, qui lui sont inculqués à l'école coranique de Lalla Tam, puis à sa mère qui lui fait découvrir d'autres valeurs de liberté et d'autonomie (donc de désobéissance à l'ordre sacré du harem), lui donne un plaisir particulier, celui d'avoir satisfait à ces deux exigences fondatrices de sa future personnalité de femme musulmane. Mais l'éducation religieuse intériorisée se trouve renversée par une construction doublement démystifiante de portraits d'hommes largement désacralisés et dévirilisés, et de ceux de femmes réhabilitées, revalorisées. Les deux figures de Mme Bennis et d'Aïcha, la fille du roi Mohammed V du Maroc, enfin, au-delà du fait qu'elles soient proposées comme des modèles de réussite de cette double éducation reçue, donc de la nécessité de faire intégrer la modernité naissante à la permanence de la tradition, illustrent ce tiraillement identitaire.

Les manifestations de cette transgression sont provoquées par une espèce d'affrontement entre deux forces qui s'engendrent mutuellement et qui s'affrontent en permanence dans le récit. Ces pulsions sont de deux natures foncièrement différentes. La première est un puissant désir de violer les interdits, de les enfreindre, bref, par métaphore, de sortir de ce qui est appelé dans ce texte « le harem », le lieu des interdits. La deuxième est ce qui serait une volonté de contenir, de suspendre, de réfréner ou de contenir ce désir et de se soumettre aux interdictions du harem. Cet affrontement génère une tension qui traverse tous les niveaux du récit. Ce faisant, l'écriture de ce livre par

Fatima Mernissi transgresse de puissants interdits. C'est peut-être ce qui fait l'importance et l'originalité de ce livre engagé. Comment s'opère donc cette « transgression » complexe dans *Rêves de femmes. Une enfance au Harem* ? Comment procèdent la rêverie qui est menée, l'initiation qui est rêvée, l'institution qui est dénoncée, l'intention qui est poursuivie et le déchirement intime qui est confessé ?

I. La rêverie

Rêves de femmes. Une enfance au Harem traduit un rêve, celui de Fatima Mernissi. Cette aspiration est celle d'une vie libre, aux antipodes de toutes les contraintes familiales, sociales, morales ou encore politiques, où pourraient vivre à leur convenance les femmes. C'est cette ambition qui est annoncée dès le titre « *Rêves de femmes* ». De même, c'est l'ensemble du roman qui se présente comme une trame onirique, comme une succession de désirs. Le recours à ce détour obligé s'explique par la nature religieuse des interdictions visées, faisant de leur transgression des pures velléités qui résultent d'une série de procédés et de stratégies de mise en oeuvre.

Cette rêverie est d'abord un projet, celui de créer une oeuvre de fiction qui se voudrait une expression métaphorique de l'imaginaire trouble de l'auteure. Sa nature hybride en est l'un des symptômes. C'est un récit d'imagination conçu puis révisé par Fatima Mernissi pour susciter un débat élargi autour de la condition féminine. La narration est l'une des stratégies de contournement qui est utilisée. Fatima Mernissi construit une fiction autobiographique en prêtant sa voix et sa plume à une fillette qui est âgée de trois ans ²¹¹ au début du récit et de neuf ans ²¹² à la fin, et qui est également nommée et prénommée Fatima Mernissi ²¹³. Ce geste de l'auteure, celui qui consiste à donner son nom et son prénom à la narratrice, traduirait déjà un premier rêve, à savoir celui de revenir vers son enfance et de la revivre. Dans cette perspective, cette espèce de pseudo fiction autobiographique n'est qu'un simulacre, un prétexte qui permet d'aborder un sujet brûlant et provocant. Cette nostalgie de Fatima Mernissi se voudrait aussi un écho à un autre rêve, mythique, celui de Shahrazade, la princesse des *Mille et Une Nuits*. En effet, cette dernière, rêvant de sauver les jeunes filles de son époque qui doivent inévitablement mourir dans le lit nuptial du roi Shahriar, réussit à humaniser ce prince après lui avoir raconté mille et un contes pendant mille et une nuits. Ce souverain fait enfin de cette princesse son épouse en renonçant définitivement à son projet funeste. C'est ce même désir que caresse Fatima

²¹¹ MERNISSI, Fatima. *Rêves de femmes : une enfance au Harem*. Paris : Albin Michel, 1996. p. 7.

²¹² *Ibidem*. p. 210.

²¹³ *Ibidem*. pp. 84- 93.

Mernissi, en inventant une autre Fatima Mernissi, sa narratrice, en usant de la même technique narrative de l'enchâssement de récits, employée par Shahrazade dans *Les Mille et Une Nuits*, qui lui avait permis de transformer son rêve en une « réalité ». C'est ainsi que la narration est prêtée au fur et à mesure à d'autres personnages du roman qui, à leur tour, racontent d'autres histoires, à l'instar de « la théorie de Chama », ²¹⁴ du conte de *Hikayat at-tuyur* (le « conte des oiseaux ») ²¹⁵ des *Mille et Une Nuits*, raconté par la tante Habiba, ou encore d'autres propos, très provocants à l'égard de l'Islam, qui sont prêtés aux personnages de la mère ²¹⁶ et de la grand-mère Yasmina. ²¹⁷

Une autre stratégie consiste à prêter ces rêveries à des figures de femmes. Dans le roman de Fatima Mernissi, ce sont des femmes qui insultent, qui se révoltent et qui se disputent. Or, dans l'imaginaire musulman la femme est en effet présentée d'ordinaire comme un être inconscient, faible, faillible, dont la tendance à la transgression des limites qui lui sont imposées relèverait beaucoup plus d'une nature imparfaite, immature, que d'un projet mûrement réfléchi et, par conséquent, potentiellement subversif. C'est peut-être cette prétendue immaturité féminine que Fatima Mernissi renverse pour faire endosser cette rêverie de la transgression aux femmes de ce harem dans *Rêves de femmes. Une enfance au Harem*. L'âge, la situation et le statut des personnages féminins les plus provocants du récit y contribuent aussi. Tante Habiba est une femme divorcée ²¹⁸ et elle est très malheureuse de sa situation. Chama est une adolescente de dix-sept ans. ²¹⁹ Grand-mère Yasmina est une coépouse et une paysanne de surcroît. La mère est, tout le temps, sous le contrôle de Lalla Mani avec laquelle elle se dispute sans cesse. Ce serait autant d'alibis.

Cette rêverie s'exprime aussi à travers l'emploi fréquent de métaphores et d'allusions pour exprimer le désir de traverser les barrières politiques et morales qui sont imposées et pour atteindre ce monde de liberté qui est rêvé dans *Rêves de femmes. Une enfance au Harem*. Ce sont des biais stylistiques très indirects. En effet, le désir d'aller au cœur du sujet du harem, d'en discuter en toute liberté, d'aborder des sujets tabous, ceux de la libération du corps, de l'amour et des relations sexuelles ²²⁰ amène à s'exprimer volontiers par images et par allusions. Le dialogue tant souhaité entre les hommes et les

²¹⁴ *Ibidem.* p. 42.

²¹⁵ *Ibidem.* p. 200.

²¹⁶ *Ibidem.* pp. 199.

²¹⁷ *Ibidem.* pp. 61-62.

²¹⁸ *Ibidem.* p. 7.

²¹⁹ *Ibidem.* p. 112.

²²⁰ *Ibidem.* pp. 40-41.

femmes s'exprime, par exemple, par la métaphore « d'un *hammam* de tendresse ». ²²¹ La même tentation de se libérer, de stimuler l'esprit par le langage du geste, par celui de la couleur, de l'humour et du mouvement du corps, le langage du théâtre en un mot, est assimilé à « une écriture de rêves » ²²² et à une « institution sacrée ». ²²³ Le texte regorge de ces figures de style qui sont autant d'expressions indirectes d'un rêve dominant, récurrent, obsessionnel, celui d'un monde libre, sans contraintes.

L'évocation des contes des *Mille et Une Nuits* ²²⁴ que tante Habiba raconte aux enfants du harem est une autre manière biaisée pour exprimer une aspiration à un métissage culturel et religieux. Deux descriptions l'évoquent, dont l'une est relative à la ville de Marrakech et à la montagne de l'Atlas au Maroc, ²²⁵ et l'autre à celle de l'Andalousie, en Espagne, jadis. ²²⁶

Une autre évocation est liée aux thèmes du colonialisme au Maroc, du despotisme domestique, du racisme ordinaire et de l'Inquisition en Espagne au Moyen-âge. L'humour domine les descriptions de ces réalités historiques tragiques. La couleur des cheveux ²²⁷ supposée être à l'origine du nazisme, l'histoire des Arabes et des juifs fuyant les persécutions de l'Inquisition espagnole, sous le règne de la reine Isabelle la catholique ²²⁸ en nageant jusqu'à Tanger et Ceuta ²²⁹ en sont les tons dominants.

La rêverie, dans *Rêves de femmes. Une enfance au Harem*, pose enfin la question de la liberté de la femme musulmane. Deux figures mythiques sont proposées en guise de modèle de cette liberté, à savoir celles de Shahrazade ²³⁰ et Budur. ²³¹ La première, grâce à son talent de conteuse, aurait changé la destinée tragique des femmes de son temps en guérissant le roi Shahriar de sa maladie. La seconde aurait retrouvé son mari après avoir régné sur le royaume d'Ebène, grâce à la complicité de la princesse Hayat al-Nufus. Ces deux mythes seraient une espèce d'hymne aux pouvoirs de la ruse et de la rouerie dont doit être armée toute femme musulmane pour à la fois conquérir sa liberté et venir éventuellement en aide à l'époux en difficulté.

²²¹ *Ibidem.* p. 128.

²²² *Ibidem.* p. 108

²²³ *Ibidem.* p. 108.

²²⁴ *Ibidem.* pp. 21-22.

²²⁵ *Ibidem.* p. 159.

²²⁶ *Ibidem.* pp. 94-95.

²²⁷ *Ibidem.* p. 96.

²²⁸ *Ibidem.* p. 95.

²²⁹ *Ibidem.* p. 95.

²³⁰ *Ibidem.* pp. 21-22.

²³¹ *Ibidem.* p. 130.

La rêverie est multiforme dans *Rêves de femmes. Une enfance au Harem*. Elle détermine l'emploi des figures de style, le choix des thèmes, la construction de la narration, le recours aux mythes. Tous ces procédés convergent vers un seul sujet : l'ambiguïté de l'initiation aux règles et aux interdits du harem.

II. L'initiation

L'initiation est double dans *Rêves de femmes. Une enfance au Harem*. C'est une soumission à une double exigence contradictoire, à l'autorité de l'islam d'une part, et à celle de la mère d'autre part. À l'égard de la première, la narratrice apprend à obéir, à se résigner ; par rapport à la seconde, elle est sans cesse incitée à l'autonomie et à la rébellion contre l'ordre établi.

Dès l'âge de trois ans, la petite Fatima est amenée à découvrir, par le biais de l'éducation de Lalla Tam, son harem familial de Fès. C'est un univers de *hudud*²³² qui, au lieu de la contraindre, lui procure plaisir et satisfaction : « Je souhaitais de toutes mes forces faire plaisir à Lalla Tam ». ²³³ Cette déclaration montre que la narratrice adhère pleinement à tout ce que lui apprenait cette éducatrice. C'est à ce moment de sa vie que sa vision du monde commence à se forger, en lui faisant découvrir l'existence de frontières. Depuis, toute sa vie se résume à une seule quête, celle de la recherche de ces *hudud* : « Depuis, rechercher les frontières est devenu l'occupation de ma vie. » ²³⁴ C'est une manière de rechercher en permanence à se rassurer. La perte de ces repères, suscite en elle une inquiétude : « L'anxiété me saisit dès que je ne réussit pas à situer la ligne géométrique qui organise mon impuissance. » ²³⁵ C'est cet apprentissage et ce sentiment d'angoisse qu'elle génère qui constituent les enjeux importants de cette éducation coranique.

Cette volonté de soumission est liée à l'Islam. Fatima est très contente, en son jeune âge, de se soumettre à cette religion. Elle éprouve de la fierté à l'adopter, surtout qu'elle découvre, grâce aux enseignements de Lalla Tam, son rayonnement jusqu'en Andalousie espagnole, au temps jadis, au Moyen-Âge ; là-bas, ce dogme s'était transformé en une véritable civilisation où les valeurs de la tolérance et du métissage avaient atteint leur apogée. Elle éveille aussi chez la narratrice l'intérêt d'intégrer les autres religions monothéistes du christianisme et du judaïsme car la grandeur de la civilisation

²³² *Ibidem.* p. 7.

²³³ *Ibidem.* p. 7.

²³⁴ *Ibidem.* p. 7.

²³⁵ *Ibidem.* p. 8.

méditerranéenne tient énormément de l'enrichissement mutuel de ces trois religions. La nécessité de connaître les trois calendriers ²³⁶ évoqués est une allusion à cette richesse commune.

La soumission à la mère est toutefois plus importante. Elle va à contre-courant de celle de Lalla Tam. La mère lui vante sans cesse les valeurs de l'autonomie et de la rébellion ²³⁷ contre toutes les formes de tutelle. L'éducation que la mère donne à sa fille est une espèce d'entreprise de démantèlement systématique des préceptes que Lalla Tam cherche à inculquer. Elle lui apprend à rejeter la tutelle masculine en commençant par celle de Samir, son compagnon d'enfance : « Elle ne cessait de me dire que je ne devais pas compter sur Samir pour se rebeller à ma place. « Il fait apprendre à créer et à protester, exactement comme on apprend à marcher et à parler. Si tu pleures quand on t'insulte, c'est comme si tu en redemandais. » ²³⁸ Cette incitation à l'autonomie, à l'indépendance, consiste à amener la fille à croire en ses forces afin de déjouer les clichés de la faiblesse, de la soumission qui sont attribués généralement au sexe féminin pour qu'il demeure sous la tutelle masculine.

Cette éducation se fait parfois sur le ton d'une menace. La mère s'emporte, devient furieuse lorsque sa fille oublie ou néglige ses orientations. Elle cherche tout particulièrement à lui faire détester le voile qu'elle considère comme un symbole d'aliénation de la liberté féminine. Un jour, suite à une conversation qu'elle avait eue avec sa cousine Malika et Samir sur la guerre et ses rapports aux couleurs des cheveux et au teint, ²³⁹ la petite Fatima avait été terrorisée par les propos échangés. Elle a dû alors, pour se protéger, se voiler la tête avec le foulard de sa mère, ce qui avait alors provoqué la colère de cette dernière, qui l'avait avertie de ne plus jamais reproduire ce geste : « Je me bats pour l'abandon du voile et toi tu en mets un ? Quelle est cette absurdité ? » ²⁴⁰ La haine du voile amène la mère à se passer des caprices d'enfant. Elle voudrait que sa fille partage le même sentiment.

Cette double soumission révèle une contradiction importante dans l'éducation de la narratrice. Elle est sans aucun doute à l'origine de la transgression qui au fur et à mesure va structurer son identité. Souvent, elle approuve mais discrètement les réflexions

²³⁶ *Ibidem.* p. 94.

²³⁷ *Ibidem.* p. 14.

²³⁸ *Ibidem.* p. 14.

²³⁹ *Ibidem.* p. 96.

²⁴⁰ *Ibidem.* p. 97.

provocantes de sa mère, de sa grand-mère Yasmina, de sa cousine Chama et de sa tante Habiba. Elle aime entendre Yasmina mépriser Lalla Thor²⁴¹ et insulter les chefs d'États,²⁴² les savants²⁴³ et les Califes²⁴⁴ musulmans. Elle se délecte tout autant de la découverte qu'elle fait de la vie rebelle et scandaleuse de la chanteuse libanaise Asmahan. Chanter l'amour,²⁴⁵ porter des « chemisiers occidentaux outrageusement décolletés et des jupes échancrées »,²⁴⁶ divorcer d'un cousin à l'âge de « dix sept ans et mourir à trente deux ans »²⁴⁷ sont autant d'événements qui ont marqué la vie d'Asmahan et qui fascinent la narratrice. Elle se promet, sous l'influence des représentations théâtrales de Chama, de réhabiliter Asmahan, qui « pourrait exister, et pas seulement comme victime tragique ». ²⁴⁸ Cette promesse révèle tout l'impact qu'exerce ce personnage sur la narratrice et sur les désirs de transgression qu'elle nourrit au fond d'elle-même.

Mais si la soumission aux *hudud* et à l'Islam la rassure, son obéissance à la mère, par contre, l'inquiète. Elle ressent ses incitations trop insistantes comme une charge qui n'est pas toujours facile à assumer. C'est le cas, par exemple, lorsqu'elle lui parle de la nécessité de se venger de la vie²⁴⁹ en réalisant le rêve d'un « bonheur à cent pour cent ». ²⁵⁰ Ce faisant, la mère transfère ses frustrations et ses peines accumulées pendant toute sa vie au harem, sur une jeune fille qui n'en comprend pas encore tout à fait le sens, d'où la peine qu'elle lui fait subir et qu'elle avoue d'ailleurs : « Cet objectif de « bonheur à cent pour cent » était un peu écrasant pour la gamine que j'étais ». ²⁵¹ Une autre souffrance est liée aux robes occidentales à la dernière mode²⁵² qu'elle lui impose souvent, et auxquelles elle préfère les tenues traditionnelles : « Je la suppliais souvent de me laisser porter mon confortable petit *saroual*, ou une autre tenue traditionnelle nécessitant moins de précautions. » ²⁵³ Ces aveux révèlent que la petite Fatima ne partage pas toujours les choix et les désirs de sa mère. Enfin, l'attitude parfois contradictoire de sa mère suscite de l'incompréhension et de la perplexité chez la narratrice. Elle ne comprend pas le fait que celle-ci doit faire exception à la révolte à laquelle elle ne cesse de l'encourager : « Exprimer

²⁴¹ *Ibidem.* p. 28.

²⁴² *Ibidem.* p. 33.

²⁴³ *Ibidem.* p. 67.

²⁴⁴ *Ibidem.* p. 37.

²⁴⁵ *Ibidem.* p. 99.

²⁴⁶ *Ibidem.* p. 100.

²⁴⁷ *Ibidem.* p. 101.

²⁴⁸ *Ibidem.* p. 107.

²⁴⁹ *Ibidem.* p. 77.

²⁵⁰ *Ibidem.* p. 77.

²⁵¹ *Ibidem.* p. 78.

²⁵² *Ibidem.* p. 81.

²⁵³ *Ibidem.* p. 82.

ma révolte m'a toujours posé problème sans doute à cause de l'attitude contradictoire de ma mère. [...] « Je n'ai jamais dit que tu devais te rebeller contre moi ! Tu dois résister à l'autorité des autres mais tu dois quand même obéir à ta mère. »²⁵⁴ Ce comportement autoritaire révèle une autre énigme. Ce sont autant d'anomalies qui sont à l'origine de la souffrance éprouvée par la narratrice.

La double soumission qui marque cette éducation modèle une identité fragile et conflictuelle. Les impressions de satisfaction que la narratrice éprouve à l'égard des transgressions commises, et auxquelles elle prend parfois part, attestent des conséquences désastreuses qu'une telle initiation n'a pas manqué d'engendrer. Mais les valeurs religieuses qui lui ont été inculquées l'incitent à s'en inquiéter aussi, en lui faisant prendre conscience du caractère dangereux de ces pratiques perverses. Cette prise de conscience pourrait contribuer alors à sauvegarder la tradition, à trouver des moyens mieux appropriés pour en assurer la permanence.

III. L'institution du harem

L'institution du harem est dénoncée tout au long du roman. Son caractère despotique, l'enfermement qui est imposé aux femmes, les restrictions idéologiques, familiales, culturelles et politiques qui sont pratiquées en sont autant de raisons. Une autre facette de cette institution, cruelle, se révèle aussi à travers l'insistance permanente des femmes à se distraire, à se défouler, et à transformer ce lieu, le harem, d'une certaine manière, en un autre lieu de divertissement. Les pique-niques à la ferme de l'oued Fès,²⁵⁵ les vaisselles²⁵⁶ à la ferme du grand-père Tazi en sont des exemples. Mais, en dépit de ces échappatoires, le harem demeure une institution aliénante.

Plusieurs aspects du texte mettent en évidence cette dimension religieuse, répressive de l'institution. Des personnages féminins l'incarnent. Lalla Mani à Fès et Lalla Thor à la ferme en sont les exemples les plus significatifs. La religiosité oppressive de Lalla Mani se caractérise par son excès de propreté, par son silence, par son immobilité et par son hostilité manifeste aux éclaboussements et aux jeux d'enfants.²⁵⁷ Celle de Lalla Thor, elle, se révèle par ses vêtements fastueux, son corps charnu et sa dispense des « tâches domestiques ». ²⁵⁸ D'autres personnages masculins en sont une autre représentation, dont

²⁵⁴ *Ibidem.* p. 113.

²⁵⁵ *Ibidem.* p. 57.

²⁵⁶ *Ibidem.* p. 68.

²⁵⁷ *Ibidem.* p. 11.

²⁵⁸ *Ibidem.* p. 28.

le père, le cousin Samir et l'oncle Ali. Ce sont des figures répressives qui tiennent des discours autoritaristes. Le père ne cesse pas de dénoncer la modernité qui, selon lui, n'a apporté que des maux au harem et à la société marocaine. Le colonialisme a décidé de « couper le Maroc en deux ». ²⁵⁹ Il vitupère contre les plans des chrétiens qui continuent à nuire au harem en voulant le transformer en un « marché » ²⁶⁰ de cigarettes et de *chewing-gums* en l'occurrence. Le cousin Samir intervient lors d'une discussion sur le harem, la sexualité et le mariage en provoquant la peur chez la petite Fatima et chez sa cousine Malika et en leur rappelant l'existence des « anges gardiens » ²⁶¹ qui devaient les épier et prendre note de tout ce qui se disait à ce moment-là. Mina et Samir, encore une fois, auront la même réaction vis-à-vis des pratiques de la magie sur la terrasse. C'est à la prière ²⁶² que Mina recourt pour condamner de telles pratiques. Samir, quant à lui, évoque le prophète ²⁶³ qui était contre ces rituels. Tous ces indices montrent l'intensité de l'oppression que le harem exerce à travers la religion.

En politique, un autre dispositif illustre cette même nature aliénante de l'institution. Cette politique apparaît alors comme une forme d'extension à la critique religieuse précédente. Deux lieux en révèlent la fonction répressive, à savoir le salon des hommes et la mosquée des *Qaraouiyine*. Ce salon est représenté comme un endroit où sont concentrés tous les pouvoirs de la maison. Il n'est fréquenté que par le père et l'oncle Ali. Il contient un poste de radio, ²⁶⁴ dont les clés sont détenues par ces deux hommes. C'est eux qui font fonctionner ce poste, ne faisant passer que le contenu pudique ou bénéfique à l'ensemble de la famille. La mosquée des *Qaraouiyine* en est une autre manifestation. Elle est présentée comme un lieu de prière collective, le vendredi, et un lieu de discussion et d'exercice du pouvoir politique. ²⁶⁵ Le conseil municipal, appelé en arabe *Majliss al-Baladi* ²⁶⁶ avait été transféré à Fès dans cette structure religieuse. Cet amalgame entre le politique et le religieux est une illustration de l'impact qu'exerce la religion sur la politique dans la société marocaine des années 1940.

Dans le domaine culturel, le harem dicte aussi ses lois. La broderie, la chanson et le théâtre sont soumis au sacro-saint principe de la reproduction des schèmes ancestraux.

²⁵⁹ *Ibidem.* p. 6.

²⁶⁰ *Ibidem.* p. 175.

²⁶¹ *Ibidem.* p. 144.

²⁶² *Ibidem.* p. 170.

²⁶³ *Ibidem.* p. 189.

²⁶⁴ *Ibidem.* p. 11.

²⁶⁵ *Ibidem.* p. 85

²⁶⁶ *Ibidem.* p. 85.

C'est Lalla Mani qui veille sur la stricte reproduction de ce patrimoine. Ses « points devaient avoir le même aspect à l'envers et à l'endroit, et les fils être raccordés de telle façon que les nœuds soient invisibles. »²⁶⁷ Cette caractérisation révèle la primauté de la norme sur la créativité et l'innovation. Les chansons d'Oum Kelthoum sont soumises au même diktat de la tradition. Elles consistent à glorifier le passé des Arabes consolidant le nationalisme naissant. Leur caractère hégémonique est marqué par leur diffusion fréquente,²⁶⁸ par leur longue durée et par l'unique thème de la gloire auquel elles se limitent. Les pièces théâtrales que joue Lalla Mani sur la terrasse du harem se limitent à une pure célébration des figures féminines traditionnelles de l'Islam, telles que « Khadidja et Aïcha, les femmes du prophète et Rabea al-Adaouiya ». ²⁶⁹ Elles fonctionnent aussi comme un instrument de dissuasion à l'égard des femmes et des jeunes femmes rebelles. Ces représentations ont un caractère dogmatique illustré par la couleur verte, « la couleur du prophète », et par « les méditations mystiques » dans lesquelles Lalla Mani se plonge. ²⁷⁰ Ce théâtre, à l'instar du chant et de la broderie précédents, contribue à l'étouffement des facultés imaginatives et créatives.

Socialement, c'est toujours le harem qui en est le principe organisateur de l'ensemble de la société marocaine,²⁷¹ de son économie, de ses métiers. Cette société, très structurée, se compose de cinq groupes²⁷² « ayant contribué pendant des siècles à la situation intellectuelle et économique du Maroc ». ²⁷³ Ce sont les *ulémas*, les érudits, les *sharifs* ou descendants du prophète, les *tujjars* ou marchands, les *fellahs* ou les propriétaires terriens, et, enfin, les artisans, le groupe le plus nombreux. Ils auraient contribué depuis toujours à la prospérité de la société marocaine, et aussi à son figement et à son fonctionnement stéréotypé. L'idéologie du harem reposerait sur la discrimination et sur la hiérarchisation qui déterminent cette structure sociale et économique.

L'institution du harem possède aussi un caractère moral et répressif. C'est le silence le plus complet qui entoure les sujets tabous qui sont liés à la sexualité et aux parties génitales du corps humain. Cet excès de pudeur contribue à maintenir l'ordre frustrant du harem en interdisant aux enfants, surtout, toute communication sur ce sujet qui représente la partie la plus sensible de leur être. C'est une forme d'aliénation très profonde. La mère

²⁶⁷ *Ibidem.* p. 201.

²⁶⁸ *Ibidem.* p. 99.

²⁶⁹ *Ibidem.* p. 123.

²⁷⁰ *Ibidem.* p. 123.

²⁷¹ *Ibidem.* pp. 85-86.

²⁷² *Ibidem.* p. 86.

²⁷³ *Ibidem.* p. 86.

qui, pourtant, aspire à la liberté, ne manque pas d'harcéler sa fille à coups de questions lorsqu'elle lui confie ce que Lalla Tam leur avait dit au sujet « des serviettes hygiéniques, dit en arabe *guedouar*, de *haq ach-har* (littéralement la taxe mensuelle) qui était une sorte de diarrhée de sang ». ²⁷⁴ « La mère en a eu le souffle coupé », ²⁷⁵ rapporte la petite narratrice, en entendant sa fille parler de tout cela.

En définitive, que ce soit sur un plan religieux, politique, culturel, social ou moral, l'institution du harem ne favorise en rien l'épanouissement de l'individu. À tous égards, elle frustré, elle opprime. C'est en ce sens qu'elle est une structure despotique, oppressive, étouffante, que Fatima Mernissi ne cesse de dénoncer dans *Rêves de femmes. Une enfance au Harem*.

IV. Une intention polémique

Le roman comporte une intention polémique manifeste. L'Islam est très présent dans le récit. Il est en permanence confronté au féminisme. Dans ce texte, la démarche est ambiguë. D'un côté, l'Islam est perçu comme une religion d'égalité entre les sexes, de tolérance, d'amour de l'Autre, de garant des droits de la femme. D'un autre côté, l'usage qui en est fait en révèle un autre visage très différent. Cette dérive est due à une espèce de confiscation de cette religion par les hommes. Telle semble, en effet, la thèse que Fatima semble chercher à défendre en procédant à un démantèlement quasi-systématique de ses caractères misogynes et sexistes.

La différence entre les sexes est battue en brèche. Samir et la narratrice sont nés le même jour, au même mois sacré de *ramadhan*. ²⁷⁶ Cette observation résonne comme une forme d'égalité. Mais il n'y a pas que cela. La mère exige aussi la célébration du rituel des *yoyous* pour sa fille, tout comme Samir. Ce sera chose faite. Par deux fois, donc, la mère a offensé les autorités du harem.

L'inégalité entre les femmes et entre les familles à l'intérieur du harem ne l'est pas moins. La mère s'attaque à une autre discrimination qui caractérise les salons du harem, particulièrement celle entre son salon et celui de la femme de l'oncle Ali : « Elle exige les mêmes privilèges que la femme de mon oncle, malgré les disparités de nombre et de rang. » ²⁷⁷ Ce qui est contesté justement, c'est ce critère de rang qui instaure la

²⁷⁴ *Ibidem*. p. 183.

²⁷⁵ *Ibidem*. p. 183.

²⁷⁶ *Ibidem*. p. 13.

²⁷⁷ *Ibidem*. p. 10.

discrimination entre les familles et les personnes. Quant à celui du nombre, appartient-il à la mère d'en assumer, seule, la charge ? Indirectement, la mère semble revendiquer une redéfinition des responsabilités individuelles et familiales à l'intérieur du harem.

La condition de la femme musulmane est évoquée également. Yasmina critique à outrance les chefs d'États et les rois qui méprisent leurs femmes. Elle est scandalisée par le fait que le roi Farouk d'Égypte ait répudié ²⁷⁸ sa femme, la princesse Farida, pour l'unique raison qu'elle ne lui avait pas donné un garçon comme héritier. Cependant, elle évoque un autre cas, celui de Shajarat al-Durr qui avait pu réaliser deux exploits remarquables. Après la mort de son premier époux, le roi al-Salih, elle lui avait succédé sur trône en régnant pendant « quatre mois consécutifs ». ²⁷⁹ Elle avait ensuite assassiné son deuxième mari, un « puissant général de l'armée turque », en le laissant mourir « ébouillanté » ²⁸⁰ dans un *hammam*. L'Islam est présenté dans le récit comme non favorable à ces formes de régence ou de gouvernance, comme ne reconnaissant pas la compétence des femmes en ce domaine. Cela s'est produit pourtant avec Shajarat al-Durr. Donc, dans ce roman, cette restriction n'est pas le propre de l'Islam mais celle des hommes qui l'auraient instituée.

Le concubinage n'est pas en reste. Les conquêtes qui avaient fait la grandeur de l'Islam étaient toutes aussi marquées par l'enfermement d'un grand nombre de femmes, un butin de guerre, dans de grands palais, à l'instar de celui du Calife Harun al-Rachid à Bagdad. ²⁸¹ La polygamie est une autre forme d'asservissement dont souffre la femme musulmane. Toutefois, Yasmina n'en est pas très pessimiste pour deux raisons. D'abord, en se comparant aux concubines ou *jaryas* de Harun al-Rachid qui devaient l'attendre pendant « neuf cents quatre vingt dix neuf nuits », elle, pour sa part, n'avait à attendre le sien que pendant « huit jours ». Ensuite, elle espère une évolution optimiste, car elle savait que « bientôt il y aura un homme pour chaque femme ». ²⁸² Ces deux cas de figure illustrent la lenteur qui caractérise l'amélioration de la condition féminine dans le monde musulman, une libération qui s'obtient par des combats difficiles de la part des femmes.

L'apparition de la famille nucléaire à l'intérieur du harem en est une autre conséquence. Le désir qu'éprouvent les femmes de partager pleinement leur vie avec leur époux, les amène à quitter la vie collective du harem. Ce cas est illustré par l'oncle Karim, le

²⁷⁸ *Ibidem.* p. 33.

²⁷⁹ *Ibidem.* p. 33.

²⁸⁰ *Ibidem.* p. 33.

²⁸¹ *Ibidem.* p. 43.

²⁸² *Ibidem.* p. 33.

père de la cousine Malika. Ne pouvant vivre librement sa passion musicale,²⁸³ elle a décidé de partir définitivement, suivie par son mari qui a préféré sauver son couple plutôt que de satisfaire ses parents.

Cette soif de vivre en couple se manifeste d'une autre manière, moins agressive. La mère contourne l'autorité du harem par un stratagème qui consiste à « déguiser un repas en pique-nique nocturne sur la terrasse ». ²⁸⁴ À cette occasion, c'est à un véritable jeu de gamine qu'elle se livre, en faisant « perdre [à son mari son] habituelle réserve guindée ». ²⁸⁵ Encore une fois, en cet exemple, c'est la femme qui est à l'origine de l'amélioration de ces rapports à l'intérieur d'un couple.

La présence de livres féministes dans le harem est une autre offense à l'Islam. Les femmes les aiment beaucoup en dépit de leur analphabétisme. La mère détient un livre de l'auteur féministe égyptien Qacim Amin, intitulé *L'émancipation de la femme*, dit en arabe *Tahrir al mar'a*. Elle ne cesse de presser son mari de lui lire ses pages préférées, bien que ce dernier éprouve une grande haine à l'égard de ce féministe qu'il accuse de vouloir « détruire l'harmonie du mariage arabe ». ²⁸⁶ Cet acte de lecture peut être considéré comme une victoire symbolique pour la mère car, non seulement elle réussit à faire lire ce livre si subversif par son mari, mais elle introduit aussi, par ce biais, une nouvelle forme de dialogue à l'intérieur de son couple.

Un autre livre qui circule dans le harem est celui d'al-Mas'udi, intitulé *Muruj ad-Dahab (Les Prairies d'or)*. Cet ouvrage qui a été adapté au cinéma raconte la vie de Harun al-Rachid. La petite Fatima se réjouit de l'avoir découvert : « J'étais autorisée à feuilleter ce précieux livre, que [Chama] empruntait dans la bibliothèque de mon père (qui estimait pourtant qu'un livre est chose sacrée et ne doit être déplacé sous aucun prétexte), et qu'elle lisait aux toilettes. » ²⁸⁷ Le fait de lire cette biographie de Harun al-Rachid en ces lieux est une forme d'agression à l'égard de l'Islam. En cette religion, la notion de livre se confond en effet avec celle de livre sacré du *Coran*, d'autant plus que la vie qui est racontée est celle d'une grande figure de l'histoire de l'Islam. La lecture évoquée prolonge la remise en cause de l'Islam par le féminisme dans ces *Rêves de femmes. Une enfance au Harem* de Fatima Mernissi.

²⁸³ *Ibidem.* p. 74.

²⁸⁴ *Ibidem.* p. 76.

²⁸⁵ *Ibidem.* p. 76.

²⁸⁶ *Ibidem.* p. 118.

²⁸⁷ *Ibidem.* p. 112.

L'évocation des dates relatives à l'existence du féminisme dans le monde arabo – musulman s'inscrit dans la même démarche polémique à l'égard de la religion. En effet, bien des dates relatives à ce mouvement féministe sont citées. Les noms de nombreuses militantes de différents pays musulmans, leurs dates de naissance ainsi que les faits marquants de leurs combats et de leur engagement sont mentionnés. Certaines menaient, à l'intérieur de leur harem, un combat pour leur émancipation. C'est le cas de Aisha Taymour, une égyptienne qui est née au Caire en 1840.²⁸⁸ C'est le cas également de Zayneb Fawwaz, une libanaise autodidacte qui est « issue d'un village obscure [...] née dans les années 1850 ».²⁸⁹ La troisième et la dernière féministe présentée est Huda Sha'raoui, « une beauté de l'aristocratie égyptienne, née en 1879. »²⁹⁰ Cette dernière, par exemple, a mené des combats multiples, dont celui de la libération du voile et celui de son émancipation de sa vie de recluse. Elle organisait des manifestations dans les rues, en contribuant activement à l'indépendance de son pays, l'Égypte. Elle apoursuivi ce combat, en s'insurgeant plus tard contre la « limitation du droit de vote aux hommes »²⁹¹ et en luttant pour l'intégration de celui des femmes dans la même institution. Ces différents combats féminins et féministes ont bouleversé et récusé les conceptions de l'Islam qui considéraient la femme musulmane comme un être passif, nécessairement soumis à l'autorité masculine. C'est cette vision qui est aussi remise en cause dans le récit de Fatima Mernissi.

Un détail, enfin, dans ce même roman, la reconnaissance de la pertinence d'une réflexion d'une femme par une autorité religieuse pourrait participer de cette affirmation du féminisme devant l'Islam. Grand – père Tazi abdique, en effet, le *Coran* entre les mains, devant le raisonnement²⁹² éclairé de Yasmina, lorsqu'elle humilie Lalla Thor en ridiculisant son favori savant musulman Ibn Khaldun, comme le relève la narratrice.

Le féminisme permet ainsi de découvrir une autre approche de l'Islam, celle des femmes, assez différente de celle des hommes. Cette vision en révèle le visage despotique. C'est cet assujettissement de la femme par la religion que renverse la fiction dans *Rêves de femmes. Une enfance au Harem*, ce livre très polémique de Fatima Mernissi.

V. Un déchirement intime

²⁸⁸ *Ibidem.* p. 124.

²⁸⁹ *Ibidem.* p. 125.

²⁹⁰ *Ibidem.* pp. 125-126.

²⁹¹ *Ibidem.* p. 126.

²⁹² *Ibidem.* p. 67.

Un déchirement intime est aussi confessé. Entièrement soumise à l'islam et à sa mère, en apparence, la narratrice se réjouit d'avoir satisfait à cette double exigence. Pourtant, ce que l'islam lui apprend, sa mère le contredit et le défait. Alors que la religion musulmane l'initie au respect des ancêtres et de la tradition, à l'obéissance à la tutelle masculine, à celle du père et, plus particulièrement, à celle de l'époux, la mère, quant à elle, lui enseigne les valeurs de l'autonomie, de l'affirmation de soi et de la rébellion. Loin d'être complémentaires, ces deux éducations s'opposent, se contrarient et s'excluent mutuellement. L'on s'interroge dès lors sur la nature de la double satisfaction éprouvée, sur son fondement tant il apparaît incompréhensible qu'une vraie satisfaction puisse résulter d'une telle contradiction. Faut-il la soupçonner d'être entachée de perversité ? Ou bien, sommes-nous en présence d'un déchirement intime déguisé ? D'autres indices dans le roman paraissent le confirmer.

Les préceptes de l'islam qui sont intériorisés sont presque immédiatement déconstruits. C'est perceptible à travers des portraits largement démystifiés. La figure sacrée du *cheikh*²⁹³ sera profanée dès lors qu'elle se trouve associée à celle de la star, de la vedette du cinéma Rudolph Valentino.²⁹⁴ Le portrait du personnage de Zin²⁹⁵ est construit sur la fusion de ces deux références, l'une religieuse et traditionnelle et l'autre profane et occidentale. La légitimité de l'autorité qu'elle symbolise et qui est censée être respectée, redoutée, est amoindrie. La participation de la figure religieuse de grand-père Tazi à la solidarité²⁹⁶ féminine, à celle de ses épouses qui tentent d'aider Yaya à reconstituer sa mémoire perdue, atteste de cela. Grand-père Tazi lui lit ainsi des livres d'histoire sur le Soudan. Ce geste mentionné par la narratrice, sans paraître y prendre garde, est hautement significatif.

Les portraits féminins révèlent une revalorisation importante de la place de la femme dans le harem. Deux portraits, celui de la grand-mère Yasmina et celui de Tamou, le manifestent. Yasmina a un verbe tranchant, abrupt et convaincant. Elle est très instruite et très imprégnée de la tradition orale.²⁹⁷ Elle s'en sert comme une arme pour se défendre à la ferme contre Lalla Thor, particulièrement. En plus de ces atouts moraux, Yasmina a un

²⁹³ *Ibidem*, p. 83. Dans le monde musulman, ce substantif est attribué à un vieillard qui est pieux, noble, sage et juste. Ses qualités morales et spirituelles qui sont très respectées par sa communauté, il les met au service de l'intérêt général de sa tribu.

²⁹⁴ *Ibidem*. p. 83.

²⁹⁵ *Ibidem*. p. 84.

²⁹⁶ *Ibidem*. pp. 53-54.

²⁹⁷ *Ibidem*. p. 67.

corps souple et dynamique.²⁹⁸ Elle travaille beaucoup en cette ferme, en y élevant des paons et des canards. Tamou possède les mêmes qualités que Yasmina. C'est une guerrière de surcroît. Elle aime monter à cheval et tirer au fusil.²⁹⁹ Elle se moque de la tradition et elle n'a aucun respect pour les hommes et les femmes de Fès qui ne peuvent pas compter sur eux-mêmes pour se défendre. Ces deux portraits nuancent l'image dégradée de la femme prisonnière du harem qui domine le récit de Fatima Mernissi, à savoir celle d'une femme passive, craintive et soumise. Ces descriptions sont aussi un aveu d'un complexe, d'un rejet de la condition de la femme largement déterminée par le statut que l'Islam lui impose. Elles sont donc une expression d'un profond malaise, d'un déchirement intérieur certain.

L'apparition du nationalisme et de l'histoire de la décolonisation engendrent de nouvelles réalités au sein de la société marocaine. Des écoles nationales, inspirées du modèle français, apparaissent. Les filles ont désormais droit à la scolarité au même titre que les garçons et ce livre témoigne du début du changement de la condition féminine au Maroc dans les années 1940. Deux établissements leur avaient ouvert leurs portes, celui de Moulay Brahim Kettani et celui du Fquih Benabdallah.³⁰⁰ C'étaient des structures pédagogiques qui étaient de nature à ouvrir les esprits des enfants, à favoriser l'épanouissement de leurs personnalités. Mais l'intégration en ces écoles est soumise à un conseil de famille³⁰¹ qui devait prendre la décision quant à la scolarisation des filles. Cette instance révèle la place centrale que la tradition continue à occuper en ces temps de changement pourtant. La famille se restructure, se concerte et cherche les meilleures solutions à prendre. Il a été interdit aux femmes de rejoindre ces écoles tant désirées. Cependant une question était posée : comment ces nouveaux principes éducatifs de cette école moderne pouvaient-ils s'articuler avec ceux qui étaient enseignés dans l'école coranique ? Cette rencontre n'était pas moins chaotique à cette époque, à en juger par deux portraits allégoriques, celui de Mme Bennis et celui d'Aïcha, la fille du roi du Maroc de l'époque, Mohammed V. Mme Bennis est tunisienne de nationalité et turque d'origine. Le déchirement identitaire qu'elle représente s'illustre à travers ses traits physiques et vestimentaires disparates. Lorsqu'elle fréquente la Ville Nouvelle, elle se dévoile les « cheveux teints en blond platine et coupés à la Greta Garbo »,³⁰² à la manière d'une

²⁹⁸ *Ibidem.* p. 32.

²⁹⁹ *Ibidem.* p. 52.

³⁰⁰ *Ibidem.* p. 190.

³⁰¹ *Ibidem.* pp. 189-190.

³⁰² *Ibidem.* p. 174.

vedette de cinéma occidentale, européenne. Mais, dans les rues de la Médina, « elle s'habille selon la tradition, avec une djellaba et un voile », ³⁰³ à la façon musulmane. Cette double vie est une incarnation parfaite des deux composantes, celle de la tradition et celle de la modernité qui caractérisaient la société marocaine, voire musulmane d'une manière générale, à l'avènement des indépendances, au milieu du XX^e siècle. Aïsha, la fille du roi Mohammed V, révèle le même conflit. Les discours qu'elle prononce, elle les tient « aussi bien en arabe qu'en français ». ³⁰⁴ Ses tenues vestimentaires, à savoir « les caftans longs [et] les robes courtes à la française ». Ses caftans traditionnels longs masquent ses désirs d'émancipation, révèlent la même ambiguïté identitaire. Même ces caftans traditionnels longs masquent des désirs d'émancipation. Cette dichotomie structurelle, exprimée tantôt par des vêtements, tantôt par le recours aux deux langues emblématiques, l'arabe et le français, serait une expression de cet écartèlement, de cette déchirure intime.

L'identité féminine devient ainsi un enjeu majeur de l'affrontement entre la tradition et la modernité dans *Rêves de femmes. Une enfance au Harem* de Fatima Mernissi. La femme musulmane moderne, dont les portraits de Mme Bennis et de Aïsha sont des figures symboliques, incarne, aux yeux de la narratrice, les stigmates d'un monde, tiraillé entre une modernité naissante et une tradition jalousement maintenue.

La « transgression » dans le récit de Fatima Mernissi : *Rêves de femmes. Une enfance au Harem* renvoie à une écriture très subversive sous des apparences faussement autobiographiques. Sous ce voile, c'est un sujet « interdit », celui de l'Islam, de la religion qui est abordé. Ce camouflage atténue une intention polémique très forte, celle de vouloir procéder à une transformation délicate des dogmes de la religion musulmane à propos des femmes. Dans ce roman, le statut de la femme est redéfini, encensé et réhabilité alors que l'autorité masculine, qui en est pourtant présentée comme l'une des conditions et l'une de ses fondations s'y trouve altérée, récusée. Ce qui est revendiqué dans ce récit, c'est la liberté féminine. Mais c'est une forme de liberté très entachée de soumission qui est décrite. La narration trahit en effet une incapacité radicale à l'assumer entièrement. À en juger par l'écheveau d'éléments disparates qui structurent ce roman et qui confessent un déchirement intime très manifeste, ce qui est raconté se révèle être une rêverie équivoque où une femme adulte, l'auteure, Fatima Mernissi, se projette dans un personnage fictif, celui de sa narratrice, une petite fille prénommée et nommée également Fatima Mernissi. Ce biais lui permet de lui prêter ses propres désirs de transgression, de décrire une double

³⁰³ *Ibidem.* p. 174.

³⁰⁴ *Ibidem.* p. 174.

initiation de cette même toute petite fille à un Islam très contradictoire, institutionnel, autoritaire, fermé et rigide d'une part, et à un autre Islam, familial, plus ouvert et tolérant d'autre part. L'ensemble procède d'une intention très polémique, enfin, qui met constamment l'Islam qui est décrit à l'épreuve d'une attitude féministe largement identifié à la tradition religieuse *soufie*, exhumée, ressuscitée, vivante, qui est mise en avant dans ce récit.

L'écriture de ce roman, *Rêves de femmes. Une enfance au Harem* de Fatima Mernissi, révèle ainsi toute la complexité de la rêverie qui l'alimente. Sa construction révèle une stratégie très subtile. La narratrice assure être très attachée à la religion musulmane mais c'est un chemin très escarpé vers la liberté qu'elle explore. Le voile du sacré qui est déployé camoufle une finalité que le titre anglais du récit : *Dreams of Trespass : Tales of a Harem Girlhood* proclamait ouvertement et que le titre français, *Rêves de femmes. Une enfance au Harem*, tend davantage à masquer. Ce faisant, ce livre s'érige en une véritable série de détours et de dérobades qui dissimulent pour mieux préserver et manifester un désir très subversif, qui serait celui de toutes ces femmes qui, tout au long de leur enfance, à l'intérieur d'un harem, n'auraient jamais fait que rêver de transgresser ces *hudud*, ces frontières imposés par cette institution, le « harem ».

Bibliographie

I. Sources imprimées :

I.1 Ouvrages :

I.1.1. Les œuvres de Fatema Mernissi :

I.1.1.1 Œuvres étudiées :

- MERNISSI, Fatema. *Dreams of Trespass :Tales of Harem Girlhood*, Reading, Massachusetts (E-U), Addison Wesley, 1994, 242p.

- MERNISSI, Fatima, RICHETIN, Claudine *Rêves de femmes. Une enfance au harem* [texte traduit par Claudine RICHETIN et révisé par Fatima Mernissi], Paris, Albin Michel, 1996, 233p.

I.1.1.2. Autres œuvres :

فاطمة مرنيسي MERNISSI, Fatima, - *Sexe, Idéologie, Islam*, Paris, Tierce, 1983, 128p.

فاطمة مرنيسي *Al Hubb fi hadaratina al- islamiya* [L'amour dans notre civilisation musulmane], Beirut, Ad-dar el-alamiya, 1983, 193 p.

-MERNISSI, Fatema, *Le Harem politique. Le prophète et les femmes*, Paris, Albin Michel, 1987, 294p.

- MERNISSI, Fatema, *Chahrazad n'est pas marocaine : autrement, elle serait salariée !*, Casablanca, Le Fennec, 1988, 79p.

- MERNISSI, Fatema, *Sultanes oubliées : Femmes chefs d'État en Islam*, Paris, Albin Michel, 1990, 300p.

- MERNISSI, Fatema, *Le Monde n'est pas un Harem*, Paris, Albin Michel, 1991, 264p.

- MERNISSI, Fatema, *La Peur-modernité. Islam et démocratie*, Paris, Albin Michel, 1992, 336p.

MERNISSI, Fatema, *Women's Rebellion and Islamiq Memory*, London, Zed book's, 1993, 224p.

- MERNISSI, Fatema, *Les Aït Débrouille*, Casablanca, Le Fennec, 1997, 142p.

MERNISSI, Fatema, *Êtes-vous vaccinés contre le harem ?*, Casablanca, Le Fennec, 1998, 168p.

MERNISSI, Fatema, *Le Harem et l'Occident*, Paris, Albin Michel, 2001, 230p.

MERNISSI, Fatema, *Les Sindbads marocains. Voyage dans le Maroc civil*, Rabat, Marsam, 2004, 178p.

MERNISSI, Fatema, *L'Amour dans les pays musulmans*, Paris, Albin Michel, 2009, 176p.

I.1.2. Etudes critiques :

- BENAYOUN-SZMIDT, Yvette, REDOUANE, Nadjib, *Parcours féminin dans la littérature marocaine d'expression française*, Toronto, La source, 1996, 251p.

- BENCHEIKH, Jamal Eddine, *Les Mille et Une nuits ou la parole prisonnière*, Paris, Gallimard, 1988. 233p.

- CHEBEL, Malek, *La Féminisation du monde « Essai sur les Mille et Une Nuits »*, Paris, Payot, 1996, 310p.

- DEJEUX, Jean, *La Littérature féminine de langue française au Maghreb*, Paris, Carthala, 1994, 256p.

- GROSRICHARD, Alain, *Structure du Sérail. La fiction du despotisme asiatique dans l'Occident asiatique*, Paris, Seuil (Coll. « Champs freudiens »), 1979, 234p.

La Femme entre le discours et l'imaginaire : journées d'étude organisées par le GAREF, Faculté des Lettres d'Agadir, 9-10 et 11 mars 1998.

Le Discours sur la femme : colloque international organisé par le GUEF, 13-14 et 15 avril 1997.

- SEGARA, Marta, *Leur Pesant de poudre : romancières francophones du Maghreb*, Paris, L'Harmattan, 1997, 237p.

- SIAGH-BOUSTA, Rachida, *Romancières marocaines : Epreuves d'écritures*. Paris, L'Harmattan, 2005, 217p.

- TILLION, Germaine, *Le Harem et les cousins*, Paris, Seuil, (coll. « l'histoire immédiate »), 1966, 219p.

I.4. Études générales :

- ADAM, Jean-Michel, *Le Récit*, Paris, PUF, 1984, 127p.
- ADAM, Jean-Michel et REVAZ, Françoise, *L'Analyse des récits*, Paris, Seuil, 1996, 91p.
- GREIMAS, Algirdas Julien, *Sémantique structurale*, Paris, Larousse, 1966, pp.172-201.
- HAMON, Philippe, *Du descriptif*, Paris, Hachette, 1993, 247p.
- LAOURA, Virginie. *Maroc : L'écriture féminine ou l'identité écartelée entre tradition et modernité. Littérature marocaine de langue française des années 2000*. DEA, Poitiers, UFR Lettres et langues, Université de Poitiers, 2003 – 2004. 93p.
- RICHTER, Elke. *L'Écriture du « je » hybride. Le Quatuor Algérien d'Assia Djebar*. Thèse de Doctorat, Montpellier, Université Paul Valéry Montpellier III, Juillet 2004. 270p.

II. Articles :

- ADAM, Jean-Michel, « Ordre/désordre : une gestion du temps », In *Le Texte narratif*, Paris, Nathan Université, 1994, pp. 137-148.
 - « Le texte comme suite de séquences », In *Le Texte narratif*, Paris, Nathan Université, 1994, pp. 149-170.
- BREMOND, Claude, *Logique du récit*, Paris, Seuil, 1973, pp.11-47.
 - « La logique des possibles narratifs ». In *Communications*. 1966, N°8, pp. 60-76.
- GENETTE, Gérard. *Figures III*. Paris : Seuil, 1972. p.71-144.
 - « Ordre ». In *Figures III*. Paris : Seuil (coll. « points »), 1972. p.137-148.
 - « Niveaux ». In *Nouveau discours du récit*. Paris : Seuil (coll. « Poétique »), 1983, pp. 55-64.
- GOLDENSTEIN, Jean-Pierre, « Le temps romanesque », In *Pour lire le roman*, Bruxelles, De Boeck, 1980, pp.103-125.
- RICARDOU, Jean, *Le Nouveau roman*, Paris, Seuil, (coll. « Ecrivains de toujours », N° 92), 1973, pp. 26-47 et pp. 139-140.

« Temps de la narration, temps de la fiction », In *Problèmes du nouveau roman*, Paris, Seuil, 1967, pp.161-170.

II. Sources numérisées :

II.1. Sites sur Fatema Mernissi :

- « Fatima Mernissi » (sic) in *Wikipedia. L'Encyclopédie libre*, San Francisco (États-Unis), Wikimedia Foundation, Inc.,

Site : http://fr.wikipedia.org/wiki/Fatima_Mernissi (consulté le 17 juin 2010).

-« Fatema Mernissi », (sic) in *Wikipedia. The Free Encyclopedia*,

Site : "http://en.wikipedia.org/wiki/Fatema_Mernissi. (consulté le 16 juin 2010).

- « Fatema Mernissi », website supported by Abel & Staff,

Site : « <http://www.mernissi.net/> » (consulté le 16 juin 2010).

II.2. Études critiques en ligne :

- Jocelyne DAKHLIA, « Entrées dérobées : l'historiographie du harem », In *Revue Clio*.

Site : <http://clio.revues.org/document282.html>.(consulté le 28 mai 2010).

- « Fatima Mernissi » (sic) in *Wikipedia. L'Encyclopédie libre*, San Francisco (États-Unis), Wikimedia Foundation, Inc., site : *Féminismemusulman*,

Site : « <http://fr.wikipedia.org/wiki/F%C3%A9minismeislamique> » (consulté le 14 juin 2010).

- GRIMM-GOBAT, Geneviève. *L'énigme du harem européen*, Lundi, 28 janvier 2002, dans Largeur. Com, *Latitudes (Magazined'avantgardedepuis1999)* ».

Site : « <http://www.largeur.com/?p=985> » (consulté le 17 juin 2010).

- Hoyet, Marie-José. *Leila Seibbar, Malika Mokeddem, Maïssa Bey, Fatima Mernissi, Hélé, Béjjj*, dans Babel Med. Le site des cultures méditerranéennes (Babelmed.net, magazine on-line des cultures méditerranéennes),

Site : « <http://www.babelmed.net/index.php?> » (consulté le 17 juin 2010).

- KSIKES, Driss. *Littérature : elles écrivent le corps*, dans Bladi.net. « Forum : Le Maroc sans frontières ».

Site : « <http://www.bladi.net/forum/36279-litterature-ecrivent-corps/> (consulté le 27 mai 2010)

- MDARHRI, Abdallah-Allaoui. *Approche du roman féminin au Maroc : historique, dénomination et réception de la littérature féminine*, 2002.

Site : « <http://www.yatkine-said.com> » (consulté le 27 mai 2010).

- MERNISSI, Fatima. *The Harem within. Fear of difference*, « Fatima Mernissi » (sic) in *Wikipedia. L'Encyclopédie libre*, [San Francisco \(États-Unis\)](#), Wikimedia Foundation, Inc.,

Site : « http://www.mernissi.net/gallery/harem_within.html » (consulté le 14 juin 2010).

- MERNISSI, Fatema. *Vanishing Orient. Papa's Harem is Shifting to mama's Civil Society*. April 2003, « Fatima Mernissi » (sic) in *Wikipedia. L'Encyclopédie libre*, [San Francisco \(États-Unis\)](#), Wikimedia Foundation, Inc.,

Site : « http://www.mernissi.net/civil_society/synergy_civique/syn_civ.html » (consulté le 14 juin 2010).

- MERNISSI, Fatema. *Ruth Ward : The German friend who allowed me to « recapture » my childhood at Fez*, 4 November 2002, « Fatima Mernissi » (sic) in *Wikipedia. L'Encyclopédie libre*, [San Francisco \(États-Unis\)](#), Wikimedia Foundation, Inc.,

Site : « <http://www.mernissi.net/gallery/ruthward.html> » (consulté le 14 juin 2010)

- MERNISSI, Fatema. *Comment la caravane civique a commencé ?* « Fatima Mernissi » (sic) in *Wikipedia. L'Encyclopédie libre*, [San Francisco \(États-Unis\)](#), Wikimedia Foundation, Inc.,

Site : « http://www.mernissi.net/civil_society/portraits/jamilahassoune.html » (consulté le 14 juin 2010).

- MERNISSI, Fatima. *The woman behind the carpet*, 2005, « Fatima Mernissi » (sic) in *Wikipedia. L'Encyclopédie libre*, [San Francisco \(États-Unis\)](#), Wikimedia Foundation, Inc.,

Site : « http://www.mernissi.net/civil_society/synergie_civique/carpets.html » (consulté le 14 juin 2010).

- MERNISSI, Fatima. *Love in digital Islam : why Ibn Hazm is a Success on the Internet ?* April 2008, « Fatima Mernissi » (sic) in *Wikipedia. L'Encyclopédie libre*, [San Francisco \(États-Unis\)](#), Wikimedia Foundation, Inc.,

Site : « http://www.mernissi.net/books/articles/love_islam.html » (consulté le 14 juin 2010).

RÉSUMÉ

Paru en France en 1996, *Rêves de femmes. Une enfance au Harem* est un roman de Fatima Mernissi qui dérive d'une version antérieure, publiée en 1994, en langue anglaise, aux États-Unis, sous le titre de *Dreams of Trespass : Tales of a Harem Girlhood* [Rêves de transgression : récits d'une enfance au Harem]. L'action se passe à Fès, au Maroc, dans les années 1940. C'est une forme de fiction autobiographique. La narratrice est une petite fille, prénommée et nommée Fatima Mernissi, âgée de trois ans au début du récit et de neuf ans à la fin de ce roman, qui raconte son enfance au harem, en sa maison familiale. Le sujet, c'est la transgression, la violation des interdictions liée à l'existence de l'institution du harem dans le monde musulman, dans la société marocaine traditionnelle, vers le milieu du XX^e siècle. Cette petite fille, la narratrice, raconte comment son enfance passée en ce harem lui a appris à découvrir ses frontières, les interdictions qui le constituent, et à rêver surtout de les traverser, de les transgresser, d'une manière oblique. Cette obliquité marque les étapes de cette initiation et détermine les caractéristiques des provocations contenues qui sont décrites, celles des interdictions qui sont aussi enfreintes et, enfin, la nature trouble de la jouissance éprouvée en contrevenant aux interdits. Il ne s'agit toutefois que de rêveries. La contestation du harem est en même temps un aveu pathétique d'une liberté individuelle contrariée par l'éducation reçue.