



Jouer avec la marginalité : le cas des filles soumises « indigènes » du quartier réservé de Casablanca dans les années 1920-1950

Christelle Taraud



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/clio/582>

DOI : [10.4000/clio.582](https://doi.org/10.4000/clio.582)

ISSN : 1777-5299

Éditeur

Belin

Édition imprimée

Date de publication : 1 avril 2003

Pagination : 65-86

ISBN : 2-85816-663-3

ISSN : 1252-7017

Référence électronique

Christelle Taraud, « Jouer avec la marginalité : le cas des filles soumises « indigènes » du quartier réservé de Casablanca dans les années 1920-1950 », *Clio. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], 17 | 2003, mis en ligne le 27 novembre 2006, consulté le 23 avril 2022. URL : <http://journals.openedition.org/clio/582> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/clio.582>

Ce document a été généré automatiquement le 23 avril 2022.

Tous droits réservés

Jouer avec la marginalité : le cas des filles soumises « indigènes » du quartier réservé de Casablanca dans les années 1920-1950

Christelle Taraud

- 1 Marginalisées par le système réglemmentariste et stigmatisées par ses agents, les filles soumises sont, selon la définition édictée par Parent-Dûchatelet¹ et ses épigones nord africains, considérées de fait comme des exclues de la société coloniale. Or, de tous les groupes dits marginaux, il apparaît que les prostituées forment celui qui se trouve le plus proche de l'interface entre la bonne société et ses membres déviants. D'une certaine manière même, ce sont elles qui questionnent avec le plus de pertinence la centralité. En effet, sans cette image réversible d'eux-mêmes, les centres seraient défigurés et incomplets, comme des Janus à un seul visage. Extrêmement hiérarchisé, sensible aux transformations économiques et sociales et aux évolutions des sensibilités sexuelles, l'univers de la prostitution procède, à l'intérieur d'une société coloniale ségréguée, comme un révélateur. S'en suit, après une intense confrontation de principes antagonistes, un moment inédit de métamorphose où les prostituées ouvrent la voie à une nouvelle intelligibilité de leur monde. En ce sens, elles sont, comme les jeunes nationalistes plébéiens, les actrices privilégiées d'une synthèse inédite. En redéfinissant les territoires et en transgressant les frontières, les filles soumises se placent dans un entre deux qui leur permet, entre ordre et désordre, entre conformité et innovation et entre normalité et déviance, de résister à la marginalité induite par la situation coloniale et le système réglemmentariste. Peut-être plus encore que les prostituées européennes, dont la présence, trop souvent transitoire, et le sentiment paradoxal, mais réel, d'appartenir à une culture dominante, ne permet pas une évolution de même nature, les filles soumises "indigènes" sont devenues, au sein même d'univers clos comme les quartiers réservés, des vecteurs de transformation sociale.

Un enracinement dans la culture d'origine marqué par l'ambivalence

2 Au croisement de l'ici et de l'ailleurs, de ce qui est permis (*halal*) et de ce qui est interdit (*haram*), de ce qui peut être vu (*tajahur*) et de ce qui doit être caché (*sîtr*), les prostituées "indigènes" jouent, inventent, bouleversent ou confortent des ordres établis. Leur vie quotidienne est en effet marquée par un étonnant mélange de modernité et de tradition, de changement et de continuité, de transgression et de respect de la loi. Une cohabitation des contraires qui prend tout son sens dans leur attachement viscéral à la magie, à l'astrologie et à une certaine religiosité populaire qui trouve son aboutissement dans le culte des saints (*awaliya*).

Dellaqa, toubiba et sawwafa

3 Ainsi le tabou du sang, essentiel dans l'Islam² est unanimement craint. Les expressions populaires *alya ed-dem* ("j'ai du sang sur moi") et "je me noie sous mon propre sang" (*fidh*) sont là pour rappeler les dangers de ses débordements. La plupart des prostituées continuent pourtant à pratiquer leurs activités pendant leurs menstrues, le plus souvent pour des raisons économiques, alors même qu'au sang est liée le "shur"³. Le sperme sert lui aussi à la confection de sortilèges : *C'est au principe mâle dont il est le support et que les Marocains désignent par l'expression "la chose vêtue de son habit" que s'attachent les vertus occultes et redoutables du shur*⁴. La technique des prostituées pour le récupérer est d'une redoutable efficacité. En 1912, Christian Houel raconte les "petits mouchoirs" sous les matelas que les prostituées marocaines utilisent, après l'éjaculation, pour récupérer la substance⁵. En 1949, les docteurs Mathieu et Maury signalent le même type de stratagème chez les filles du quartier réservé de Casablanca. Dans leur cas, c'est un "linge" qui sert à récupérer, au moment du retrait du pénis, le liquide spermatique. Ce linge servira à de multiples pratiques magiques, et entrera, coupé en morceaux, dans la confection de nombreux sortilèges. Pour confectionner les charmes et les talismans, les prostituées font appel aux services de la *dellaqa*, matrone initiée à ce savoir complexe et mystérieux (*sirr*). Cette dernière est capable de confectionner un nombre impressionnant de sortilèges qui répondent tous à une situation particulière : augmenter l'ardeur d'un homme ou au contraire la restreindre (les charmes d'impuissance sont très prisés des filles qui veulent se venger de la méchanceté d'un client ou de la violence d'un proxénète⁶. En général, ils sont ponctuels, l'homme pouvant après un laps de temps plus ou moins long, recouvrer sa virilité), le conquérir contre une rivale et s'attacher définitivement ses faveurs... Beaucoup de ces sortilèges et talismans (*hruz*) servent à réguler des problèmes liés à la sexualité, mais aussi à la maternité (charmes de fécondité ou de stérilité, remède pour mettre fin à une grossesse non désirée) ou à la conjugalité (filtres pour trouver un mari, s'assurer ensuite de sa fidélité et de son pouvoir sur la maison ...).

4 Certains de ces remèdes s'apparentent aussi à la médecine traditionnelle. Avant les années 1920, date à laquelle les matrones spécialisées en ce domaine (*toubiba*)⁷ sont progressivement délaissées au profit de la médecine du dispensaire, il n'est pas rare de voir ces femmes proposer leurs services à l'intérieur des rues ou des quartiers réservés. Chez l'isolée aisée, la *toubiba* peut même s'installer à demeure pendant toute la durée de la maladie. Elle sera alors logée, nourrie et recevra de surcroît des honoraires et quelques petits cadeaux (un *caftan* défraîchi ou une *sebenia* usagée). Le rôle des *toubiba* est alors étendu. Ce sont elles qui diagnostiquent les maladies, qui proposent des ordonnances et qui, à partir des ingrédients achetés au souk des apothicaires, préparent les traitements. Les prostituées réclament souvent aux matrones, on s'en doute, des remèdes contre les maladies vénériennes et notamment contre la syphilis⁸.

Celles-ci proposent plusieurs types de traitements dont le principe essentiel est presque toujours le hammam. Considérée par la médecine arabe comme un “empoisonnement des humeurs”, la syphilis (comme les autres affections vénériennes) n’est pas, selon elle, un mal contagieux. Constantin l’Africain assimile la gonorrhée (pour lui les apothèmes de la verge) “aux humeurs qui descendent du corps ou bien à une faiblesse de constitution”⁹. Les premiers textes connus où la syphilis est mentionnée, datant du XVI^e siècle, montrent d’ailleurs très bien que les traitements et médications utilisés alors¹⁰ sont essentiellement d’ordre hygiéno-diététique (diète, sudation, suppression du sel) et tendent tous “à permettre aux mauvaises humeurs de sortir du corps”. C’est donc en toute logique que les matrones proposent aux filles malades¹¹, dès que les boutons apparaissent, de se rendre au bain pour les montrer aux autres femmes en disant : “Regarde ce qui me sort !”. Au retour du hammam, elles doivent encore s’efforcer de rencontrer un Juif en précisant : “Regarde ! J’ai le sultan !”. Elles peuvent aussi, une fois arrivées au bain, enduire leurs boutons avec de la graisse mêlée de poudre de cuivre ou de retour du hammam, cuire du sel gemme, du natron et du soufre et s’en enduire. Parfois, les remèdes proposés par les matrones sont coûteux car les ingrédients indispensables à leur composition sont rares. Ainsi ces recettes pour soigner la syphilis qui nécessitent d’égorger une tortue ou de couper en deux une cigogne. Si ce traitement ne suffit pas, les prostituées atteintes par le “*meurd enessa*” (la maladie des femmes) peuvent encore être traitées, généralement sous la contrainte et après dénonciation d’un client, à la diète arabe (“*el bariz*”). Pendant quarante jours, la malade cloîtrée ne peut ni s’exposer au vent, ni sortir (soir et matin), ni fumer, ni avoir des relations sexuelles. Par contre, elle doit ingérer chaque matin une grande cuillerée d’une pâte composée de salsepareille (*acheba*), de cannelle (*kheurf*), de sucre brut et de gingembre (*zenzebir*). Ce traitement est accompagné d’une diète drastique. Dans les dix premiers jours, la malade n’a le droit de manger qu’un morceau de pain sans sel accompagné de quelques raisins secs. Elle pourra ensuite se nourrir d’un peu de couscous et de beurre. Pour parfaire le traitement, la malade peut utiliser en fumigations (pour provoquer la transpiration) certaines herbes et se protéger en portant des amulettes.

- 5 En dehors de la syphilis, les filles soumises sont souvent touchées par d’autres maladies vénériennes qui les handicapent grandement dans leurs activités. Un chancre mou localisé sur la fourchette interdira, par exemple, tout rapport sexuel. Aux remèdes traditionnels (cautérisations à l’alun et à l’encens)¹² trop aléatoires, les prostituées substitueront pragmatiquement l’usage de la “médecine du dispensaire” (injections intraveineuses de dmelcos, cautérisations au thermocautère et applications locales de poudre de novarsénobenzol) qui leur assure une guérison complète et une reprise rapide du travail. Elles résoudront, par la même stratégie, le problème des écoulements vaginaux purulents “*qih-iejri esfel*” (le pus qui coule en bas) qui éloignent les clients, en ayant recours aux injections à base d’alun. Ces injections remplaceront progressivement les tisanes diurétiques (chiendents, orge, arenaria, thé arabe), les infiltrations de mauve et les fumigations vaginales de feuilles de datura de l’ancienne pharmacopée arabe. Quant à l’usage des “capotes anglaises”, seul susceptible de protéger réellement et durablement les prostituées contre ces diverses affections, il est quasiment nul, même dans les quartiers et rues réservés soumis à la réglementation. À noter que les progrès de l’hygiène sexuelle chez les prostituées répondent aux mêmes exigences de rentabilité : en lavant leurs organes sexuels après rapport et en utilisant

des “antiseptiques” (permanganate de potasse ou eau de javel), les filles soumises tentent surtout de préserver leur “outil de travail”.

- 6 Cette relative adaptation¹³ à une rationalité médicale ne semble pas avoir altéré pour autant leur capacité de “mise à distance” et d’euphémisation de la maladie. Ainsi certaines marques de la syphilis (roséoles et syphilides pigmentaires) seront désignées par elles, sous le vocable de “*el nouar*” (les fleurs). De même, elles utiliseront parfois, pour parler du chancre (“*sanker*”), le mot de “*m’cheg*” (écorchure, “être écorché”) croyant que son développement vient d’un coup d’ongle, d’une petite lésion cutanée provoquée par la chaux à épiler ou simplement de la transpiration. Enfin pour définir la gonorrhée, les prostituées emploient quelquefois les expressions “*berd el boula*” (froide pisse) et “*rih-et-trâb*” (vent, souffle de la terre) pour éviter de dire la réalité de la maladie, le nom évoquant la chose, la faisant apparaître¹⁴. Très croyantes, les filles soumises complètent et enrichissent d’ailleurs les traitements médicaux des français par les amulettes, les sortilèges (*shur*) et les massages (*dlik*) de la *dellaqa*, par les prévisions astrologiques de la *sawwafa* (diseuse de bonne aventure)¹⁵ et par les nombreuses prières qu’elles adressent aux saints (*awaliya*). En ce sens, elles renouvèlent les évidentes correspondances, niées par le rationalisme colonial et l’orthodoxie islamique des élites, entre le culte des génies, des astres et des saints et s’aménagent, entre sacré et profane, une religion bien à elles.

Un rapport à Dieu négocié et médiatisé

- 7 Les prostituées “indigènes” sont en effet souvent en rupture avec les obligations coraniques. Globalement indifférentes aux piliers de l’Islam, elles n’accomplissent pas les cinq prières journalières, ne pratiquent pas l’impôt rituel (*zaka*) et ne respectent pas le ramadan. En 1949, les docteurs Mathieu et Maury notent ainsi l’intensité de la vie sexuelle des prostituées du quartier réservé de Casablanca pendant le mois de jeûne. Ils notent aussi que ces dernières continuent de manger et de boire normalement¹⁶. Par contre, ils constatent que les filles soumises du quartier récitent la profession de foi musulmane (*shahada*) et qu’elles pratiquent l’aide ponctuelle aux indigents (*sadaqa*). Dans le budget de Khenata Bent Mohammed par exemple, une petite somme (25 à 30 francs) est réservée par mois pour l’aumône. Les rues et les quartiers réservés sont d’ailleurs fréquentés, dans l’ensemble du Maghreb, par de nombreux miséreux qui vivent des libéralités des filles soumises¹⁷. Au sein même de la communauté prostitutionnelle, les prostituées “indigènes” pratiquent couramment l’entraide. Dans les années 1950, au quartier réservé de Blida, les isolées de catégorie supérieure embauchent souvent, comme domestiques, d’anciennes filles, trop vieilles ou trop usées, pour continuer à pratiquer le commerce de la chair. Certaines prennent encore sous leur protection “*en souvenir des jours difficiles*”, des jeunes femmes qui entrent dans le métier, en les logeant chez elles pour des loyers très modérés et bien inférieurs aux prix pratiqués dans le quartier¹⁸.
- 8 En somme, les prostituées conservent un rapport quotidien, mais sélectif, à la religion. Un rapport qui s’accommode surtout de leurs conditions de vie et de travail à l’intérieur des espaces réservés à la prostitution. Dire la *shahada*, pratiquer la *sadaqa* et l’entraide, c’est une manière simple et non contraignante d’être dans l’Islam et de continuer à appartenir à la communauté des croyants (*oumma*). Donc de repousser la marginalité imposée par le réglemmentarisme colonial et d’une certaine manière aussi par la religion officielle des juristes musulmans (*fuqaha*). Dans cette entreprise, les prostituées forment une alliance informelle¹⁹ avec les zaouïas²⁰. Comme le soulignent

les sources, la protection des bandits, des voleurs et des prostituées était chose commune et fréquente dans les zaouïas maghrébines “pré-coloniales”. À Tunis, en 1868, une correspondance entre le chef de la police urbaine et le grand vizir met l’accent sur le fait que ces dernières sont devenues “*de véritables nids de criminels où se réfugient même des femmes à la moralité douteuse*”²¹. Un siècle plus tard en Algérie, bien que les zaouïas aient été mises au pas par le pouvoir colonial, Dermenghem raconte encore comment au moment de la fête religieuse du saint patron de la ville de Blida (*Sidi Ahmed El Kébir*), deux jeunes hommes voulant empêcher une femme voilée d’entrer dans l’enceinte au prétexte qu’elle exerçait au quartier réservé, en sont empêchés par le vieillard de la zaouïa qui s’interpose et déclare que la *baraka*²² de *Sidi Ahmed El Kébir* est pour tout le monde²³. À cette protection revendiquée au sein de l’espace sacré du sanctuaire (*haram*) s’ajoute aussi une proximité géographique certaine, en totale opposition avec la centralité islamique des *ulémas*²⁴ (en général, les quartiers réservés sont localisés à l’opposé de la grande mosquée : point axial de la cité islamique). À Tunis par exemple, pendant tout le XIXe siècle et une partie du XXe siècle, les rues réservées à l’habitation des femmes de “mauvaises mœurs” sont toutes désignées par un nom de saint²⁵ (impasses Sidi Zouhir, Sidi Ayed, Sidi Ben Naim, Sisi Bayan, Sidi Abdallah Guèche). L’impasse Mahroug, haut lieu de prostitution, se trouve près de Sidi Bou Mendil et l’impasse Sidi Ayed près de deux zaouïas (Sidi Ayed et Lalla Arbia). À Kairouan, les rues et quartiers réservés sont souvent situés près des zaouïas et la moitié des maisons de prostitution sont érigées en biens religieux (*habous*)²⁶. En général, les prostituées sont symboliquement désignées par le nom du saint du quartier où elles officient (les filles de Sidi Abdallah Guèche par exemple). Cette “proximité” permet d’ailleurs la visite pieuse aux saints (*ziyara*), qui remplace souvent, celle qu’on ne peut pratiquer, pour de nombreuses raisons, au tombeau du Prophète (*hajj*). Dans les années 1950, les prostituées du quartier réservé de Casablanca se rendent, quand elles obtiennent l’autorisation de sortir de Bousbir²⁷, en pèlerinage à Sidi Abderrahman, à Sidi Bel Yout (saint patron de la ville) ou à Sidi Mohamed de Mers Sultan. Khenata Bent Mohammed dépense ainsi pour cette sortie, 8 francs de bougie, 50 francs de pourboire pour le portier (*buwwab*) du *siyid* et entre 12 francs 50 et 50 francs de fiacre²⁸. On ne connaît malheureusement pas la fréquence des visites qu’elle effectue à ces différents saints, ni si l’un d’entre eux à sa préférence. Ce que l’on sait, par contre, c’est que de cette proximité géographique naît une sorte d’intimité de situation et de sensibilité. Souvent marqués d’un sceau d’étrangeté (folie, pauvreté, infirmité...), les saints et les marabouts parlent en effet un langage que les filles publiques comprennent. Au point que certaines prostituées n’hésitent pas, comme le signale le docteur Herber en 1919²⁹, à se faire tatouer sur le corps des motifs rappelant le rapport privilégié qu’elles entretiennent avec un saint. Bien qu’elles s’adonnent à la *zina* (à la fornication), au kif, à l’alcool, et aux jeux de hasard, les prostituées se sentent, à juste titre, “protégées” par le droit d’asile des zaouïas et “rachetées” par le droit d’humanité des saints et des marabouts. Cet étonnant lien entre profane/ *halal* (l’illégalisme sexuel des filles) et sacré/ *haram* (le monde des zaouïas), apparemment quotidien et continu, mériterait d’être mieux étudié. En l’état actuel de la recherche, il est malheureusement impossible d’en apporter plus de détails.

Des femmes du changement

- 9 De la même manière que l’on peut voir, dans l’attitude des filles soumises “indigènes”, une volonté réelle, bien qu’ambivalente, de se raccrocher à la société d’origine et notamment à la communauté des croyants (*oumma*), on observe, dans le même temps,

une propension à la déculturation et au déracinement. *“Elles ont conservé l’usage des eaux de senteur et elles les renferment dans de longues fioles ; mais déjà toutes ne s’épilent plus, et, tirillées entre les usages arabes qui les charment et ceux des français qui les surprennent par leur nouveauté, elles sont maintenant comme des objets à deux fins, désagréables, ou du moins choquantes pour les deux races ennemies à qui elles veulent plaire”* écrit déjà, en 1862, Ernest Feydeau à propos des filles soumises de la casbah d’Alger³⁰. Cette propension, qui pourrait paraître paradoxale, voire suicidaire en terme commercial, est pourtant logique pour des femmes qui se sont éloignées des traditions ancestrales en rompant avec la *caïda*³¹. Sans en faire une lecture univoque, puisque nous venons de voir toute la complexité de la situation, cette “rupture”, voulue ou subie selon les cas, les conduit désormais à “appartenir” au milieu où elles vivent et à en accepter, même de manière transitoire, les influences. Ceci est particulièrement vrai pour tout ce qui touche au corps social : vêtements, pratiques de beauté et tatouage.

Au Maroc de 1920 à 1960 : des tatouages du “dedans” et du “dehors”

- 10 Pour le docteur Herber : *“Les prostituées ont les tatouages qu’impose leur situation sociale”*³². La parure aurait alors pour fonction essentielle d’attirer le regard des autres (des hommes) et de les séduire. C’est généralement le cas des tatouages traditionnels, - le “*siyyala*” (tatouage vertical fait entre la lèvre inférieure et la pointe du menton), le “*hargus*” (la “mouche”, un point sur la joue), le “*hatem*” (tatouage qui désigne un anneau autour de la phalange) et le “*sensla*” (tatouage aux pieds, en forme de chaîne) - qui sont présents sur les femmes veuves, divorcées ou répudiées, qui ont été autrefois parées ainsi pour plaire à leur mari³³. Habituellement, les tatouages traditionnels de ce type sont antérieurs aux activités prostitutionnelles des filles soumises et disent l’appartenance à un groupe spécifique (tribu) et à un statut social disparu (épouse). Ils sont aussi d’une remarquable cohérence et d’une grande beauté. À l’opposé, les tatouages réalisés par les filles soumises après leur entrée dans le monde de la prostitution sont marqués par la juxtaposition et la multiplicité de dessins d’origines diverses. Ces combinaisons permettent d’approcher le parcours prostitutionnel des filles et les milieux qu’elles ont côtoyés. En général, selon le docteur Herber, lorsque les prostituées marocaines restent dans un milieu exclusivement marocain, les tatouages que l’on retrouve sur elles sont assez similaires à ceux des autres femmes des tribus et obéissent à l’observation des rites magiques et religieux. C’est pourquoi la main droite est quelquefois dépourvue de parures ainsi que l’index gauche, et l’index droit (le doigt de Dieu) l’est presque systématiquement. Si la localisation est respectée, le choix des dessins connaît par contre des variations qui peuvent s’expliquer par des allers et venues entre régions à dominante arabe et régions à dominante berbère, mais aussi par les différentes nationalités des tatoueurs (Marocains, Algériens, Tunisiens ou Européens) qui modifient sensiblement le style des parures. Les tatoueurs tunisiens et algériens, qui sont souvent des soldats, ont des procédés (finesse du dessin, hachure de remplissage) et des cahiers de modèles spécifiques. À côté des figures géométriques d’inspiration marocaine demandées par les filles, ils apportent les dessins figurés : des végétaux (fleurs, cyprès et surtout palmier), des animaux (oiseau et poisson) et des images d’hommes (souvent des Européens) représentés en buste, la tête posée sur un losange ou sur une figure à contours quasi géométrique. Enfin, quand les prostituées fréquentent le milieu européen, il n’est pas rare de voir sur elles des inscriptions en plusieurs langues différentes (arabe, italien, français...) marquant les différentes étapes de leur vie sentimentale. En général, la fille fréquente un individu, tatoué lui même, dont elle subit l’influence³⁴. Les deux amants se jurent amour et fidélité et la fille se fait

graver les initiales ou le nom de l'objet de son désir. L'épilogue, souvent malheureuse, se traduit par une tombe, une menace, une inscription vengeresse. Ces tatouages qui dessinent, parfois en des recoins intimes (fesses, gorges, seins, pubis...), le nom de clients (militaires ou civils) devenus "amants de cœur", mettent en scène une extraordinaire chronologie amoureuse de la vie des prostituées : certains noms d'anciens amants étant raturés à même la peau.

- 11 Dans les années 1950, au Bousbir de Casablanca, Zohra Bent Bouchta Tayeb est ornée de trois tatouages. Entre les seins d'abord, une inscription tracée par une femme : "*Pas decanfiance pour les hommes detlemssane*" ("pas de confiance pour les hommes de Tlemcen"), sur le bras droit ensuite, une fleur stylisée surmontée des mots "*Patchansse. Maroc*" ("Pas de chance. Maroc"), son nom enfin, Zohra, dans un écusson en forme de cœur. Au tatouage dédicatoire (de untel à untel) s'ajoutent alors, les professions de foi, les devises et les préceptes. Comme cette prostituée de Bousbir qui s'est fait tatouer sur la gorge : "*L'amour interdit*". Ces dessins sont souvent à peine ébauchés et ne peuvent soutenir la comparaison avec les tatouages traditionnels. Ils sont pourtant extrêmement nombreux, au moins à partir des années 1920, chez la majorité des filles soumises. Ils disent, on s'en doute, l'interaction des milieux, l'identification plurielle et la déculturation au profit des influences européennes, mais ils sont peut-être aussi une des marques les plus intéressantes de la transgression religieuse (les dessins figurés) et sociale. En se faisant tatouer des images semblables à celles des hommes (et notamment des Européens), les filles soumises "indigènes" remettent en cause la distinction sexuelle et raciale qui organise la société coloniale et d'une certaine manière transfigure leur réalité prostitutionnelle.

Une "européanisation" de la beauté : le cas des filles soumises de Bousbir dans les années 1950

- 12 Dans les années 1950 à Bousbir, selon les docteurs Mathieu et Maury qui enquêtent dans le quartier, les prostituées utilisent couramment des produits européens : rouges à lèvres, fonds de teint, crèmes démaquillantes, poudres de riz (pour blanchir leur peau), brillantines, vernis à ongles, fards ("*aker erroumi*"), parfums et eaux de Cologne ("*colonia*"). Celle qui porte le nom de "Flores del campo" connaît alors une vogue extraordinaire. Cette propension pour les articles européens n'empêche pas les filles soumises d'utiliser aussi des produits traditionnels : «*khul*», «*akkar hmimiqa*»³⁵, «*hergus*»³⁶, «*bulbu*»³⁷, «*swak*»³⁸ et «*henné*» et de continuer à fréquenter le hammam où la ritualisation de la beauté, selon une codification quasiment inchangée, reste très forte. Plus complexe encore est le rapport que les prostituées entretiennent avec leur coiffure, ce qui n'est guère étonnant lorsqu'on connaît la place des cheveux (*cha'r*) dans la cosmogonie islamique³⁹. À Bousbir, beaucoup de filles soumises vont chez le coiffeur pour une "indéfrisable" ou pour une "coloration". On trouve ainsi des prostituées décolorées (généralement la couleur demandée est le blond) comme Suzanne, juive de Bousbir, qui dépense 1 200 francs par mois pour entretenir sa coiffure. Le fait de se faire "raidir" ou "teindre" les cheveux n'est pas anodin. Pas plus que de se faire couper les cheveux au rasoir à la "garçonne" (raie de côté, pattes) selon une mode définie comme "virile" ou de porter des mèches frisées sur les tempes (*nwader*) pour ressembler aux hommes de certaines tribus. On observe là encore, chez une minorité active et visible de femmes du quartier réservé, une certaine inclinaison à se détacher des catégories de références et de domination habituelles (hommes/femmes, "blancs/indigènes"...), et à transgresser les tabous corporels. C'est le cas notamment pour l'épilation des poils du pubis (*ntif*). Les pâtes épilatoires traditionnelles⁴⁰ sont souvent abandonnées au profit,

non pas du rasoir, qui reste encore monopole des coiffeurs, mais de la lame *Gillette*⁴¹. À noter cependant qu'un certain nombre de prostituées ne se contentent pas seulement de modifier leur manière de s'épiler, mais ne se rasent plus du tout les poils du pubis, pour répondre aux demandes d'une nouvelle clientèle de jeunes gens "évolués". Pour l'habillement enfin, l'évolution est moins nette, le costume traditionnel cohabitait avec le vêtement européen⁴² (et notamment avec le pantalon d'homme). Si dans les années 1950, quelques filles de Bousbir sont devenues les parfaits sosies d'actrices américaines en vogue (telle Rita Hayworth), la grande majorité des prostituées utilisent des tenues marocaines agrémentées d'accessoires européens⁴³ : les sous-vêtements sont généralement importés (surtout le soutien-gorge) et les articles de Paris (clips, broches sans valeur, fleurs en matière plastique pour mettre dans les cheveux et bagues modernes en toc) particulièrement à la mode. Dès les années 1920, ce sont d'ailleurs les bas de soie⁴⁴ et les talons hauts qui matérialisent, dans l'ensemble de l'Afrique du Nord, l'ascension sociale de certaines prostituées et leur capacité à entrer de pleins pieds dans la "civilisation". Vecteurs d'échanges autant qu'enjeux de conflits, les prostituées "indigènes" proposent, dans des espaces intermédiaires (qui ne sont ni dans la ville moderne européenne, ni dans la médina traditionnelle), des occasions singulières d'interactions que les modifications de certaines pratiques corporelles et l'utilisation d'une langue spécifique matérialisent de plus en plus nettement au cours de la période.

Le sabir : une langue de l'hybridation ?

- 13 On comprend qu'interfaces entre communautés, les filles soumises aient du développer un mode de communication compréhensible par le plus grand nombre. Pour ce faire, elles utilisent un idiome argotique qui n'est pas spécifique à l'univers prostitutionnel (on le retrouve dans de nombreux endroits de brassage, par exemple les quartiers populaires de la casbah d'Alger), mais qu'elles ont aménagé pour le rendre utile à leur commerce : le sabir. Souvent grossier et sexuellement connoté, cet idiome est un mélange de différentes langues (arabe, français, espagnol, italien, maltais...) et de mots déformés. Au quartier réservé de Casablanca, dans les années 1950, certaines expressions utilisées par les filles ont subi, selon Mathieu et Maury qui les rapportent, des transformations intéressantes. Le mot "*titnasat*" dérive ainsi simplement de "ma petite chatte"⁴⁵. De la même manière, toute femme accusée, au Maroc, de se livrer à la prostitution peut-être désignée sous le terme "*sobisat*". Ce terme qui vient de "*sobisin*" (singulier "*sobis*") désigne de beaux garçons aux fréquentations douteuses susceptibles de contracter la "chaude-pisse" (d'où le néologisme qui les désigne) et qui vivent habituellement, comme les nervis méditerranéens, du marché noir et du proxénétisme. Habités des commissariats, on peut aussi les retrouver dans la foule des émeutiers. Équivalent féminin des "*sobisin*", les prostituées ("*sobisat*") peuvent, elles aussi à l'occasion, grossir les rangs des mécontents et des contestataires, entretenant ainsi un lien entre pauvreté, désordre sexuel (*zina*) et sédition sociale (*fitna*). En général cependant, la correspondance entre "*sobisat*" et "*sobisin*" découle simplement d'une intimité charnelle. C'est parce qu'elles ont aimé des "*sobisin*" que certaines femmes sont accusées de se livrer à la prostitution et sont affublées du titre de "*sobisat*". C'est aussi le cas de nombreuses domestiques "indigènes" travaillant dans les quartiers européens. Ces dernières sont péjorativement nommées "*garsonat*"⁴⁶. A Casablanca, le premier sens de ce terme est celui de servante, de bonne à tout faire. C'est le féminin de "*garsun*" (garçon de café, domestique). Ne pouvant vivre décemment des revenus misérables de leur travail, les "*garsonat*" sont amenées à augmenter leurs ressources par l'exercice de la prostitution clandestine ou réglementée.

14 On le voit, l'univers de la prostitution, par nature très hétérogène et hiérarchisé, est pourtant marqué par une extraordinaire capacité d'adaptation et de mobilité des acteurs. En ce sens, comme idiome hybride, le sabir exprime, au plus près, les transformations que connaît le monde de la prostitution maghrébine. Des mots comme “*buzbiriya*” (prostituée, fille de Bousbir), “*burdel*” (bordel), “*batruna*” (patronne, tenancière de maison), “*bermsyun*” (permission), “*bulisi*” (policiers), “*maqar*” (proxénète, maquereau) traduisent bien sûr l'émergence du réglementarisme colonial et des agents de son contrôle⁴⁷ dans le champ lexical de la prostitution maghrébine mais en soulignent aussi la “digestion” par le corps social et la réappropriation par les prostituées. Comme outil du quotidien, le sabir se nourrit d'ailleurs autant du vocabulaire sexuel français, que du lexique érotique arabe⁴⁸. À titre d'exemple, dans les années 1950, les filles soumises du quartier réservé de Casablanca disposent, pour désigner les organes sexuels masculins, d'au moins trente mots arabes ou apparentés : “*ed dker*” (la verge)⁴⁹, “*el zobb*” (la verge), “*el ay*” (le pénis), “*el tenâna*” (celui qui s'érige), “*el 'antri*” (celui qui se pavane, qui lève la tête), “*ed dehhal*” (celui qui entre), “*el harraj*” (celui qui sort), “*bu reqba*” (celui qui a un long col), “*er reddam*” (celui qui comble les trous), “*el bzaz*” (le bouchon, le tampon), “*el herrât*” (le tourneur, celui qui creuse), “*ed deggag*” (le concasseur, le pileur), “*el hattâk*” (le destructeur), “*el fertas*” (le teigneux), “*el hazzâz*” (l'agité), “*el hammâs*” (le cuisinier), “*es safi*” (le guérisseur), “*el 'awar*” (le borgne), “*en n'as*” (le dormeur), “*bu l'aba*” (le joueur), “*el fettas*” (le fureteur, le chercheur), “*el Hakkak*” (le frotteur), “*el mersah*” (le frotteur), “*el hebbat*” (le frétilleur), “*el bekkay*” (le pleurnicheur), “*ed dema*” (le larmoyant), “*es selbaq*” (le barboteur), “*el 'awwam*” (le nageur), “*el hamama*” (la colombe), “*el gelil*” (la flamme de l'amour)⁵⁰. Cette longue énumération démontre l'incroyable richesse d'un champ lexical faisant lien entre le corps et la sexualité. Certains croisements linguistiques montrent d'ailleurs fort bien la “sabirisation” du parler prostitué. Ainsi des mots d'origine française, “*debbu*” (érection), “*ryen*” (cul, par les étapes : ariyen, arrière, derrière) et des expressions “*kasi la krut*” (coït buccal) sont “arabisés” et passent dans le vocabulaire courant. À l'inverse, certains termes arabes comme “*zob*” (singulier “*zebuba*” : pénis) ou “*niquer*” (*nikâh*) sont assimilés par l'argot français et en font toujours partie aujourd'hui. Dans un registre moins sexualisé, les prostituées emploient couramment les mots de “*bluza*”⁵¹ (robe de chambre), de “*tuttu*” (robe courte de danseuse) et de “*sentura*”⁵² (ceintures en cuir, en étoffe ou en plastique) pour désigner les vêtements portés tous les jours. De même, elles utilisent des métaphores directement tirées du langage du corps pour définir des actions : fumer du tabac ou du kif est traduit par “*l-garro b-et-tebbun*” (“fumer la cigarette avec la vulve”), jouir par l'expression “*ja-iji*” (“ma tête est venue à moi”); désigner des clients par des mots comme “*azizi*” (chéri), “*khebitti*” (mon petit foie) et “*kalbti*” (mon petit cœur); ou se reconnaître entre elles : deux prostituées portant le même nom (ce qui n'est pas rare) seront plutôt connues sous un diminutif “*l-'arja*” (la boiteuse), “*l-bermil*” (le tonneau pour une femme forte), “*bu fassyu*” (la fauvette pour une femme sèche), “*mulat-l-baliza*” (la femme à la valise, la fessue), “*frisi*”⁵³ (la frisée), “*mferma*” (la femme aux dents écartées), “*sder-l-miduna*” (la femme qui a une grosse poitrine), “*sefrita*” (la femme jaune de teint). Enfin, le parler prostitué est aussi réceptif à l'hygiène et aux pathologies (notamment vénériennes). Des mots comme “*sanker*” (chancre), “*batiba*” (bock à injection) et “*sbitar*” (dispensaire prophylactique) traduisent, en effet, la présence de la maladie et de la souffrance dans le quotidien des corps.

- 15 À l'image du langage quotidien qu'elles emploient, les prostituées "indigènes" sont incontestablement des êtres de l'hybridation. Leur place, à la frontière entre deux univers concurrents, en fait d'étonnants "individus-charnières" qui sont, pour user d'une commode métaphore, soumis à de fortes pressions externes et internes. On observe en effet des messages contradictoires envoyés notamment par la société d'origine. Ainsi, selon Mathieu et Maury, la femme qui vient d'accoucher redoute l'entrée dans la chambre de son nouveau-né d'une prostituée qui peut lui jeter un sort redoutable par l'intermédiaire du "*dem elmogdur*" (sang de celui qui est mort de mort violente) qu'elle porte souvent sur elle dans une amulette contenant un fragment d'étoffe ayant servi à étancher la blessure mortelle. De même, on ne laisse pas à la prostituée la liberté d'assister à la cérémonie de circoncision de peur que la petite plaie se mette à suppurer⁵⁴. Par contre, une prostituée peut rendre visite à une nouvelle mariée, l'aider à se parfumer, à se farder, à se mettre du henné : "*La jeune personne sera aimée, car la prostituée a entre ses sourcils, sept fleurs magiques qui attirent l'amour*"⁵⁵. Abdelwahab Bouhdiba note de même la place insolite, dans les petites villes tunisiennes, des prostituées qui, profitant d'un statut souvent considéré comme transitoire (en attendant un mariage éventuel), deviennent les initiatrices sexuelles des fils de la notabilité. Dans ce cas de figure, les filles soumises sont invitées aux fêtes de familles "*pour égayer de propos libertins femmes et enfants*"⁵⁶ et ont une vie sociale très développée.
- 16 Il existe donc bien une réelle dichotomie entre la nécessité apparente d'intégrer ou de réintégrer, à l'intérieur de la communauté, les individus prostitués et un mépris profond pour les activités prostitutionnelles. Selon certains témoignages, ce mépris vient du fait que les prostituées sont en rupture avec la *caïda*⁵⁷. Pour le docteur Rebreyend c'est la collusion avec l'infidèle qui en est la cause essentielle : "*Du fait que leurs prêtresses d'amour s'exposent au contact du n'srani, les musulmans les placent si bas dans leur considération qu'elles ne se relèvent quasi jamais*"⁵⁸. Interpellant la morale de la cité par leur visibilité nouvelle, les activités prostitutionnelles doivent logiquement et mécaniquement entraîner un rejet définitif des filles soumises "indigènes" de leur société d'origine. Il apparaît cependant que ce mouvement ne répond totalement ni à la mécanique, ni à la logique. Mohamed Kerrou et Moncef M'halla ont émis l'hypothèse d'une marginalité exclusivement spatiale qui permet aux prostituées une réintégration relativement aisée dans le corps social. Le stigmatisme reposerait alors sur le lieu et non pas sur les individus. L'excentration et la concentration des activités prostitutionnelles ne peuvent être, on s'en doute, des réponses exclusives à la marginalisation croissante que connaissent les filles. Il existe cependant, au sein de la communauté nord-africaine, ce qui est loin d'être le cas pour le milieu européen, une capacité à déconnecter la marginalité induite par le réglemmentarisme colonial et ses acteurs de ce que sont, individuellement, les prostituées. Femmes de l'ordinaire, les filles soumises "indigènes" déroulent en effet leur ambivalence par un travail d'invention qui les rend inclassables. D'une certaine manière, même les prostituées "européanisées" de Bousbir revendiquent le droit à l'invisibilité dont parle Mohamed Kerrou et Moncef M'Halla. Ainsi, lorsqu'elles sortent, partent ou fuient le quartier réservé, elles quittent leurs oripeaux occidentaux et disparaissent dans la ville.

BIBLIOGRAPHIE

- BIARNAY, 1925, Notes d'ethnographie et de linguistique nord-africaine, Paris, Editions Leroux.
- BOUHDIABA Abdelwahad, 1975, *La sexualité en Islam*, Paris, PUF.
- DE LENS A. R., 1925, Pratiques des harems marocains. Sorcellerie, médecine, beauté, Paris, Geuthner.
- FAVRE Lucienne, 1930, *Orientale*, Paris, Grasset.
- FEYDEAU Ernest, 1862, *Alger*, Paris, Michel Levy Frères.
- HERBER J., 1919, *Les tatouages des prostituées marocaines*, Paris, Éditions Ernest Leroux.
- HOUEL Christian, 1912, Maroc, Mariage, Adultère, Prostitution, Anthologie, Paris, H. Daragon.
- KERROU Mohamed et M'HALLA Moncef, 1993, "La prostitution dans la médina de Tunis aux XIXe et XXe siècles", in Fanny Colonna et Zakya Daoud (dir.), *Être Marginal au Maghreb*, Paris, Éditions du CNRS : 201-221.
- KHATIBI Abdelkebir, 1974, *La blessure du nom propre*, Paris, Editions Denoël.
- LARGUECHE Abdelhamid et Dalenda, 1992, *Marginales en terre d'Islam*, Tunis, CERES Productions.
- LEGEY Yvonne, Essai de folklore marocain.
- MAC ORLAN Pierre, 1930, *Légionnaires*, Paris, Editions du Capitole.
- MARCHAND Henri, 1937, La prostitution indigène à Alger, Paris.
- MATHIEU. J et MAURY. P. H., 1949, La prostitution surveillée de Casablanca, le quartier réservé, CHEAAM.
- PARENT DUCHATELET Alexandre (docteur), 1836, De la prostitution dans la ville de Paris considérée sous le rapport de l'hygiène publique, de la morale et de l'administration.
- POTIER Pierre, 1955, Considérations sur la prostitution musulmane en Algérie, Paris, Imprimerie R. Foulon.
- SERGE (Maurice Féaudière dit), 1952, *Filles du Sud et képis blancs*, Paris, Imprimerie la technique du livre.

NOTES

1. Au XIXe siècle, le docteur Alexandre Parent-Duchatelet est considéré comme le grand théoricien du réglementarisme à la française. Voir son livre : *De la prostitution dans la ville de Paris considérée sous le rapport de l'hygiène publique, de la morale et de l'administration*. Parent-Duchatelet 1836.
2. Sourate 222 du chapitre II du Coran qui dit : "Ils t'interrogeront sur les règles des femmes. Dis leur c'est un inconvénient. Séparez-vous des épouses pendant ce temps et n'en approchez que lorsqu'elles seront purifiées. Voyez-les comme Dieu vous l'a ordonné. Il aime ceux qui se repentent. Il aime ceux qui cherchent à se conserver pur".
3. "À cette notion de sang, principe mystérieux, chargé de vertus occultes et redoutables, se rattache la pratique du «shur», des charmes et des sortilèges, qui servent aux femmes à retenir l'amant et à exaspérer ses désirs, afin d'en faire un

esclave obéissant. Beaucoup de ces «shur» contiennent soit du sang placentaire, soit du sang des menstrues”. Mathieu et Maury 1949 : 118. À noter que le plus recherché de ces sangs menstruels est celui des vierges qui viennent d’avoir leurs premières règles.

Biarney 1925.

4.Mathieu et Maury 1949 : 119.

5.Houel 1912 : 119.

6.Les hommes craignent la magie des femmes car cette magie contourne leur loi par la violence des sorts. Au Maroc, on dit souvent “*Le sort fait par une femme gagne celui du taleb et du Juif*” (“*Sehor matheneoud, Gheleb et-tolba ou l’thoud*”). Legey : 125.

7.À noter que les prostituées continuent, par contre, à utiliser les services des accoucheuses traditionnelles (*qabla*).

8.La syphilis, largement répandue dans tout le Maghreb, porte souvent des noms qui montrent son caractère d’extrême gravité : “*meurd el kebir*” (le grand mal), “*el adou*” (l’ennemi), “*meurd ed donni*” (la mauvaise maladie), “*meurd soltan*” (la maladie du sultan). Dans le dernier cas, l’appellation donne une bonne idée de la manière dont la population se perçoit par rapport à la centralité (au mahkzen).

9.Marchand 1937 : 5.

10.On utilisait facilement les pilules mercurielles, les onguents à base de mercure et les bains très chauds.

11.On trouve des variantes à ce remède : aller à la montagne d’ordures de Bab Siba ou se rendre chez Sidi Ali Mansour et se laver à la source. De Lens 1925 : 21.

12.Un mélange de henné, d’alun et d’eau de rose permettait à une femme de savoir si elle était porteuse de la syphilis (appelée aussi communément “le mal franc”).

13.Il est évident que ni le recours à la médecine moderne, ni le respect des règles d’hygiène ne sont homogènes et généralisés. Ainsi, on trouve à toutes les époques, des prostituées qui refusent d’utiliser (sauf sous la contrainte) la médecine européenne et de se plier aux règles. À titre d’exemple, ces dernières n’utiliseront donc quasiment jamais les ablutions (antiseptiques ou non) pour nettoyer la cavité vaginale après un rapport sexuel. Elles se contenteront de leurs doigts ou d’un chiffon.

14.Marchand 1937 : 10.

15.À ma connaissance, il n’existe aucune étude sur ces femmes, sur la constitution de leur savoir (probablement en lien avec celui des *tolba*) et sur sa transmission.

Apparemment, mais les sources sont très clairsemées, elles jouent un rôle fondamental dans la vie quotidienne des filles soumises. A Bousbir, les frais de consultation de la *sawwafa*, sont directement insérés dans le budget de plusieurs prostituées. Ainsi Khénata Bent Mohamed qui utilise 100 francs pour la consulter, deux fois par mois. Mathieu et Maury 1949 : 80. À défaut d’argent pour la *sawwafa*, les prostituées se tirent couramment les cartes pour connaître leur avenir.

16.Mathieu et Maury 1949 : 121.

17.Pierre Potier 1955 : 29.

18.Pierre Potier 1955 : 30.

19.Alliance logique puisque certaines zaouïas, comme celle de Sidi Rahhal, sont renommées pour se livrer à la prostitution sacrée. La zaouïa de Sidi Ben Arous était de même considérée comme un lieu de débauche féminine.

20.Zaouïa (ou *zawiya*) : Angle ou coin d’une maison. Au début, la zaouïa ne semble avoir été que le nom donné à la *rabita* (ermitage où se retire un saint). Après la mort du saint, nom donné à la *qubba* (coupole) au dessus du *tabut* ou il repose. Par extension, la zaouïa, c’est aussi l’oratoire, les salles de réunion, les cellules des disciples et des étudiants.

21. Archives Nationales Tunisiennes. Secrétariat Général du Gouvernement Tunisien. Administration de la médina. Cote : 722. Carton : 63. Dossier : 31.
22. La *baraka* est une bénédiction. Par extension, désigne aussi l'aura qui entoure un saint homme, son pouvoir, son sanctuaire, ses miracles, sa bénédiction ou sa tombe.
23. Larguèche 1992 : 71.
24. Oulémas : les lettrés. Se dit des membres du clergé moral en Islam : imams, érudits versés dans la connaissance du Coran, théologiens aptes à l'interpréter. Les oulémas constituent une confrérie de savants religieux : ils fournissent tout l'encadrement de juges coutumiers (*coudaâte*), de maîtres d'école (*mouâllîm*), de lecteurs de Coran (*quorrât*) et de réciteurs divers (*houffâz*).
25. Alors que seulement 14% des rues et impasses de la médina, comme le signale Abdelhamid Larguèche, portent un nom de Saint. Larguèche, 1992 : 66.
26. Bouhdiba 1975 : 232.
27. Nom générique donné au quartier réservé de Casablanca.
28. Cette différence est due au fait que parfois les femmes se groupent (à quatre) pour diminuer les frais de transport. Mathieu et Maury 1949 : 79 et 80.
29. Herber 1919 : 9.
30. Feydeau 1862 : 165.
31. Règles islamiques qui régissent la place et le rôle des femmes dans les sociétés traditionnelles.
32. Herber 1919 : 3.
33. A noter que les jeunes femmes qui ont quitté leur famille avant le mariage sont généralement peu ou pas tatouées. Il existe, par ailleurs, des tribus où les femmes ne sont pas tatouées du tout.
34. "La plupart des filles, qui sont souvent jeunes et d'une grâce charmante, quand on veut bien oublier qu'elles sont des professionnelles, se font tatouer le visage, selon leurs coutumes particulières, et les bras selon la fantaisie des soldats qu'elles aiment. C'est pourquoi la petite Kadoudja qui nous offrit le thé chez Arkaïa à Bousbir se glorifiait, sur l'épaule gauche, d'avoir appartenu à un bataillonnaire qui sut imposer un élan très pur et un souvenir qui ne s'effacera, petit à petit, que dans la solitude de la tombe". Mac Orlan 1930 : 115 et 116.
35. Fard rouge communément employé pour aviver la couleur des pommettes. On en trouve dans tous les souks.
36. Raie noire peinte qui joint les sourcils, mais aussi le fard qui sert à la tracer. Il était composé autrefois de galle pilée mélangée à de la suie, de charbon de laurier-rose et d'un peu d'huile.
37. Poudre de riz.
38. Ecorce de noyer, utilisée pour blanchir les dents et tonifier les gencives.
39. Passerelle entre le visible et l'invisible, entre le bien et le mal, les cheveux doivent être dénoués à chaque fois que l'on craint le malin et la première coupe de cheveux (*'aqiqa*) est toujours entourée de précautions particulières.
40. "Mettre dans de l'eau des cendres, du savon et de la chaux, faire bouillir et ajouter ensuite du rassoul jaune. Poser tiède sur l'endroit à épiler, puis laver avec de l'eau chaude". De Lens 1925.
41. Les prostituées peuvent aussi utiliser dans ce cas le carbure de calcium.
42. A titre comparatif, voilà ce que dit, en 1952, l'Ecrivain Serge à propos du quartier réservé de Sidi Bel-Abbès : "Elles (les prostituées) sont d'ailleurs fort décentes et rendraient des points aux dames les plus "collé monté". Les unes ont adopté les robes

européennes et cette jolie brune aux joues roses et aux lèvres dégoulinantes de rouge a cru bon de se ceinturer les hanches d'un large ruban tricolore". Serge 1952 : 89.

43. Mathieu et Maury nous donnent l'exemple de Zeineb Bent Mohammed. Habillée selon la tradition : babouches en cuir uni, chemise de coupe marocaine ("*fuqiya*"), foulard sur la tête, Zeineb a cependant des sous-vêtements importés (combinaison en tissu indémaillable et soutien gorge) et des boucles d'oreilles (clips) de Paris en simili nacre. Mathieu et Maury 1949 : 60.

44. Voilà ce que Lucienne Favre fait dire à Fatoume, une de ses héroïnes : "Le péché sur nous ! pour ne lui avoir pas fait comprendre (à Zohra la "fille légère" voisine de la narratrice) assez vivement qu'elle devait aller ailleurs avec ses façons effrontées, ses haïcks trop beaux, ses bas de soie fine". Favre 1930 : 67.

45. Voilà les étapes de la transformation : "*ma petite chatte*", "*petit na chat*", "*titnasat*". Mathieu et Maury 1949 : 138 et 139.

46. Le terme de "*garsonat*" a d'abord été utilisé pour parler des homosexuels puis il a ensuite été étendu au monde de la prostitution féminine.

47. À titre d'exemple, le mot "*buzbiriya*" (fille de Bousbir) ne pouvait exister avant l'implantation, à Casablanca au début du XXe siècle, du premier quartier réservé portant ce nom.

48. Il est d'ailleurs assez intéressant de souligner que le lexique érotique des prostituées "indigènes" de Bousbir possède de nombreux traits communs avec celui du Cheikh Nafzâwi datant du XVIe siècle. Ainsi les mots "*ad dakar*" (la verge), "*al ayr*", "*az zab*" (la verge), "*al awwân*" (le nageur), "*al a'war*", (le borgne) "*al-bakkây*" (le pleureur), "*el hamâma*" (la colombe), "*al hattâk*" (le défonceur) qui désignent les organes génitaux masculins sont communs aux deux lexiques. Il en va de même pour le sexe féminin avec les mots : "*az zarzûr*" (l'étourneau), "*ach chaq*" (la fente), "*el quanfûd*" (le hérisson), "*as sakuti*" (le taciturne), "*al farj*" (la vulve), "*al arîd*" (le large), "*al masbûl*" (l'étendue). Khatibi 1974 : 144-152.

49. Selon le Cheikh Nafzâwi, ce mot qui symbolise le principe mâle peut aussi être interprété dans le sens de mémoire. Ainsi, s'il est advenu à l'homme un accident affectant sa verge, si celle-ci lui a été coupée ou est devenue languissante, si par suite d'impuissance il lui est arrivé de ne pouvoir remplir le devoir conjugal, on dit : "*la verge d'untel est morte*", c'est-à-dire que la verge (*dakr*) est la mémoire (*dikr*) de l'homme. Khatibi 1974 : p 144.

50. Il en existait autant pour désigner les organes sexuels féminins : "*et tabun*" (foyer creux dans lequel on enterre le feu pour le conserver), "*et tina*" (la figue), "*ez zezur*" (l'étourneau), "*es seqqa*" (la fente), "*el genfud*" (le hérisson), "*es skuti*" (le taciturne), "*et t'qil*" (le paresseux), "*effefas*" (l'étoffe laineuse), "*et tallab*" (celui qui demande souvent et avec insistance), "*el hsan*" (le joli, le beau), "*en nfeh*" (l'enflure), "*el arid*" (le large), "*el wasa*" (le large), "*el gerbal*" (le tamis), "*el hazar*" (le goinfre), "*el m'ayyin*" (le désigné, le nommé), "*el mesbul*" (le mort), "*el mqabel*" (celui qui fait face), "*es sebbar*" (le patient), "*el mlwi*" (le tordu), "*es seffah*" (l'aplatis), "*el megmus*" (l'endormi), "*el 'adâd*" (le mordeur), "*et teqba*" (le trou), "*al horza*" (le trou), "*el gern*" (la gousse), "*el ferran*" (le four), "*el kunas*" (néologisme), "*el ferj*" (la vulve).

51. Néologisme formé à partir du mot français "blouse".

52. Néologisme qui désigne une ceinture moderne européenne d'homme ou de femme.

53. L'homme désigné par le même terme est considéré comme "évolué" (il porte des vêtements européens) et est souvent assimilé au nationalisme.

54. Mathieu et Maury 1949 : 121.

55.Mathieu et Maury 1949 : 21.

56.Bouhdiba 1975 : p 237.

57.“Les prostituées reçoivent de nombreuses sollicitations d’hommes qui les méprisent puisqu’elles ont rompu avec la «qayda» qui les veut voilées, claustrées et soumises à l’autorité du père ou du mari, mais qui les incitent avec ténacité à la débauche”.

Mathieu et Maury 1949 : 18.

58.Rebreyend 1919 : 88-89.

RÉSUMÉS

Au centre de cet article, l’idée que les prostituées « indigènes », parce qu’elles se trouvent au croisement de l’ordre et du désordre, de la conformité et de la déviance, du permis et de l’interdit, sont des êtres de l’hybridation. Bien que sous contrôle d’un système réglemmentariste extrêmement répressif, les prostituées « indigènes » ne se contentent pas, en effet, de se situer dans un « entre deux » mais proposent une synthèse inédite qui touche l’ensemble de leur vie quotidienne : leurs pratiques religieuses, médicales, corporelles, sexuelles, linguistiques... Ce faisant, elles donnent à voir leur extraordinaire capacité d’adaptation mais aussi la richesse et la complexité d’une société « en mouvement » qui se recompose au contact de la colonisation.

At the heart of this article lies the idea that, because they were at the cross-roads of order and disorder, of conformity and deviance, of the legal and the forbidden, native prostitutes were hybrid individuals. But although they were under the control of the repressive system of prostitution (reglementarism), native prostitutes did not merely lie in this in-between. They provide us with an unprecedented synthesis of all spheres of their daily lives: their religious and medical practices, their body and their sexuality, as well as their language... Thus we find evidence not only of their extraordinary capacity of adaptation but also of the wealth and complexity of a moving society reconstructing itself through French colonisation.

AUTEUR

CHRISTELLE TARAUD

Christelle TARAUD est l’auteure d’une thèse d’histoire sur Prostitution et colonisation : *Algérie, Tunisie, Maroc (1830-1960)* et d’un livre sur le même sujet paru chez Payot en 2003. Elle enseigne (Genre et colonisation), depuis 2002, à l’antenne parisienne (Reid Hall) de l’université Columbia de New York. Elle prépare un ouvrage intitulé « *Maaresques* ». *Femmes orientales dans la photographie coloniale (1850-1910)* qui sera publié, en automne 2003, chez Albin Michel.