

# LE *HAMMAM* ET LA CULTURE DE LA PURIFICATION CHEZ LES FEMMES DE LA *MEDINA* ET DE SON *HAWZ* : LE CAS DES RITUELS FESTIFS FAMILIAUX A TLEMCCEN ET AIN EL HÛTS

*The Hammam and the Culture of Purification in the Women of  
the Medina and its Hawz: The Case of Family Festive Rituals in  
Tlemcen and Ain el Hûts*

Mustapha GUENAOU<sup>1</sup>  
CRASC, Orán (Argelia)

## **Résumé**

Cette contribution entre dans le cadre d'une série d'études qui porte, essentiellement, sur un lieu d'histoire et de mémoire du corps de la femme. Il s'agit du hammam, dans sa langue d'origine et le bain maure chez les francophones, dans la conception de la population de l'ancienne capitale du Maghreb central (Tlemcen, l'intra muros) et son hawz (Ain El Hûts, extra muros). Par son passé, il remonte à une date lointaine. Le hammam reprend ses fonctions principales pour prendre une place dans la société arabo musulmane. Très fréquenté par la gent féminine, il est le lieu des pratiques sociales et culturelles pour y rester dans la célébration des événements familiaux. D'ailleurs, l'étude touche directement l'unité sociale de l'expression du travail du personnel féminin, l'unité sociale de la purification et de l'hygiène corporelles, la culture locale de la purification corporelle, le dernier bain du célibat de la jeune fille, le premier bain de la nouvelle mariée, le premier bain post-couche de la jeune mère, le bain pré pèlerinage.

*Mots clefs* : hammam, bain maure, fonctions sociales, Tlemcen, Ain El Hûts, hawz, événements familiaux, rituels festifs, purification, hygiène corporelle, femmes

---

1 Profesor e investigador asociado del *Centre de Recherche en Anthropologie Sociale et Culturelle* (CRASC-Orán). Miembro y corresponsal del *Centre National des Études Historiques* (CNEH) de Argel. Correo electrónico : guenaoum@yahoo.fr. Fecha de recepción del artículo: 25 de octubre de 2017. Fecha de aceptación: 21 de febrero de 2018. Versión final: 25 de mayo de 2018.

## **Resumen**

Esta contribución forma parte de una serie de estudios que tienen como objeto la concepción del *hammam* o baño turco como un espacio de historia y memoria del cuerpo femenino entre la población de la antigua capital del Magreb central (Tlemcen, intramuros) y su *hawz* (Ain el Hûts, extramuros). La historia del *hammam* es larga pero este espacio ha recuperado su funcionalidad hasta hacerse hueco de nuevo en la sociedad árabe musulmana. Muy popular entre las mujeres, es lugar de prácticas sociales y culturales en torno a la celebración de eventos familiares. Por otra parte, nuestro estudio aborda directamente la unidad social de la expresión del trabajo del personal femenino, la unidad social de purificación e higiene corporales, la cultura local de la purificación del cuerpo, el último baño de la joven célibe, el primer baño de la recién casada, el primer baño de la nueva madre y el baño previo a la peregrinación.

*Palabras clave:* hammam, baño musulmán, funciones sociales, Tlemcen, Ain el Hûts, hawz, festejos familiares, purificación, higiene personal, mujeres

Dédiée à ma mère, décédée,  
celle qui m'avait fait découvrir,  
pour la première fois,  
les vertus de la propreté et de l'hygiène  
et les images d'un endroit pittoresque  
et préféré des femmes : le hammam.

## **INTRODUCTION**

Ancienne capitale du Maghreb central, Tlemcen est l'une des villes d'Algérie, ayant connu un essor socio culturel important.<sup>2</sup> À l'époque médiévale, le hammam commençait à connaître son âge d'or avec l'importance accordée à cette unité sociale de la purification et de l'hygiène. Plusieurs pratiques sociales restent de l'apanage du hammam que certains dénomment le bain maure pour les uns et le bain turc pour les autres. Dans cette contribution, nous tentons d'accorder une place au hammam dans les rituels festifs familiaux de Tlemcen et d'Ain El Hûts, représentant respectivement l'intra muros (la médina) et l'extra muros (le hawz).

Par les rituels festifs familiaux, nous désignons les événements familiaux célébrés dans le cadre d'une représentation sociale et d'un imaginaire

2 Georges Marçais, « Tlemcen, Ville d'art et d'histoire », *Revue Africaine*, 79/1 (1936) : 28-48.

festifs qui touchent les fêtes et les cérémonies dans la famille. Cette catégorie de rituels festifs que nous limitons aux bains de la femme de Tlemcen et d'Ain El Hûts regroupe uniquement le *saba'* (le septième jour du nouveau-né), *yûm Etsblèl* (dernier bain du célibat de la jeune fille), *l'eurs* (*tsagbiss*, premier bain de la mariée), *rass er rab'îne* (le quarantième jour de la période de couche) et *sharq* (le retour du pèlerinage des Lieux Saints de l'Islam : *omra* et *hadjdj*). (Tableau 1)

Tableau 1. *Les rituels festifs soumis à la règle du hammam*

N°	Femme	Observations
01	Saba' du nouveau-né	Accompagnement de l'enfant par la mère et la <i>qabla</i> (sage-femme traditionnelle)
02	T-hara	Accompagnement de l'enfant par la mère.
03	Yûm Etsashlal	Accompagnement de la jeune mariée par les amies, les proches, la <i>djallassa / guellassa</i> et la garde rapprochée, à leur tête <i>El w-zira</i> (conseillère)
07	Tsaghmiss	Accompagnement de la jeune mariée par les amies, les proches, la <i>djallassa / guellassa</i> et la garde rapprochée, à leur tête <i>El w-zira</i> (conseillère), <i>bents el kelila</i> .
	Ras Erra'îne	Accompagnement par la <i>qabla</i> (sage-femme) et du nouveau-né.
09	Sharq	Sans accompagnement.

Pour la célébration des événements familiaux, quelques études ethnographiques, très succinctes, ont été réalisées à Tlemcen par des Algériens<sup>3</sup> et des Européens.<sup>4</sup> Dans son étude, Si Abdeslam Abou Bekr (1936) rappelle quelques détails pour parler de «forme de mutualité obligatoire dans certaines cérémonies», observée dans la célébration des

3 Abdeslam Abou Bekr, 1936, *Usages de Droit Coutumiers dans la région de Tlemcen*. Alger : Société Historique Algérienne.

4 Alfred Bel, 1908, *La population musulmane de Tlemcen*. Paris, Paul Geuthner. Il s'agit d'un extrait de la revue des Études Ethnographiques et Sociologiques, « Population musulmane de Tlemcen ». Cet article est plus ethnographique que sociologique ou anthropologique. Il date des débuts du XX<sup>e</sup> siècle ; il reflète quelques particularités liées à la constitution de la population locale de la médina de Tlemcen et d'Ain El Hûts. Son but était de mettre en relief les groupes ethniques de confession musulmane (pp. 4-6) dans l'ancienne capitale du Maghreb central. William et Georges Marçais consacrent un chapitre au bain maure in *Les monuments arabes de Tlemcen*, Paris, A. Fontemoing, 1903.

événements familiaux tels que la *ziada*,<sup>5</sup> la *t-hara*<sup>6</sup> et enfin *El 'Eurç*.<sup>7</sup> Les représentations et cet imaginaire sont liés, principalement, aux valeurs familiales, sociales et culturelles des femmes, les clientes du bain maure dans le territoire étudié. C'est la principale motivation pour cette contribution portant sur le hammam.

## **1. LE HAMMAM, UNITÉ SOCIALE DE L'EXPRESSION DU TRAVAIL DU PERSONNEL FÉMININ**

Par définition, le bain maure, communément appelé hammam, est un espace social qui regroupe des baigneurs du même genre. C'est l'une des raisons qui insiste sur le choix du temps et du moment de la journée, consacrés aux femmes pour prendre leur bain habituel et rituel dans certains contextes et occasions. Généralement, les femmes occupent les lieux à la sortie des hommes, vers neuf du matin ; et puis l'entrée du genre masculin se fait après la prière de l'après-midi ou *El 'asr* :

Une comparaison systématique du point de vue culturel des balneae romaines et les hammams musulmans serait des plus passionnantes et des instructives. [...] L'entrée aux balneae était mixte : sous Trajan par exemple rien n'empêchait les femmes de se baigner avec les hommes. L'islam au contraire aura d'emblée vis-à-vis de la séparation des sexes<sup>8</sup> au hammam une attitude [...] stricte. (Bouhadiba, 1982 :197)

Il s'agit du bain traditionnel où la température ne peut être au-dessous de 40°C dans la salle chaude, dite bits Es-khûn, puisqu'il est assimilé à un bain à vapeur où la chaleur est maîtresse des lieux. Se présentant sous la forme d'une unité sociale, il accomplit des fonctions principales dont celles de la purification et de l'hygiène corporelles, voire thérapeutiques et médicales.

Le personnel est féminin pour le temps consacré aux baigneuses. Deux employées au moins sont aux services des femmes, venues pour prendre leurs bains. Tout le personnel féminin est employé par la propriétaire ou la chargée de la gestion du bain maure dans des conditions et une relation de

5 Abou Bekr, 1936a : la naissance, pp. 42-43.

6 Abou Bekr, 1936a : la circoncision, pp. 43-44.

7 Abou Bekr, 1936a : le mariage, pp. 45-52.

8 Il insiste sur les genres.

travail, réglementées et régies par la coutume locale.<sup>9</sup> Dans le dernier cas, nous parlons de tenancière du hammam.<sup>10</sup>

La première est *mûlats El hammam*, chargée de la gestion des finances de l'unité et de la surveillance des affaires des clientes. Elle supervise tout ce qui touche la gestion et la distribution des tâches de son personnel féminin. Avec sa responsabilité morale et civile, selon la coutume locale, elle s'occupe, à la place de la personne affectée au service du bain, du rangement des valises<sup>11</sup> et des *r-zème* (singulier *rezma*)<sup>12</sup> contenant du linge propre, sans oublier le rangement des habits sales ou inutilisables, dans la même salle de déshabillage. Cette salle fait fonction de vestiaires. Chaque cliente a son coin et un petit accroche —habit qui restent personnels et individuels, durant le temps de la baignade, connue dans le jargon des *hammadji*,<sup>13</sup> *tsahmima*.<sup>14</sup>

Pour la gestion des finances, elle s'occupe de l'acquittement des droits d'usage, appelé *Kb-lass* dans le sens du paiement d'une somme d'argent pour chaque cliente et en fonction du nombre de personnes qui l'accompagne.<sup>15</sup> Les bijoux des clientes lui sont confiés depuis leur entrée jusqu'à leur port, voire leur sortie. Par sa fonction principale, elle se charge de la caisse et de sa gestion.

L'autre qui, généralement est une femme de couleur ou une mulâtre, s'occupe de l'intérieur et de la discipline, voire la gestion de la distribution de l'eau chaude et froide aux différentes clientes, en fonction du nombre d'enfants ou de personnes adultes qui l'accompagne.

Cette dernière est connue pour son rôle et ses fonctions à l'intérieur de la salle d'eau chaude. Elle supervise la gestion de l'eau à l'intérieur, la

9 Abou Bekr, 1936a ; 1936b.

10 Généralement, l'un du couple est le principal tenancier du hammam et le conjoint vient en aide à l'autre.

11 Les femmes de la bourgeoisie locale se permettaient des valises et des cabas.

12 Les femmes de rang social inférieur se contentaient de mettre leurs habits dans de grands foulards ou de grandes serviettes, de forme carrée. Elles nouaient deux à deux les coins, successifs ou opposés, de telle manière à confectionner un panier ou un couffin en tissus permettant le rangement du linge.

13 Il s'agit d'un vocable ottoman, obtenu à partir d'une racine, Hammam (bain), et d'une particule (dji), marqueur et suffixe désignant la profession ou le métier. Guenaou, *Dictionnaire des mots de l'Ottoman, en usage à Tlemcen et Constantine*. Inédit.

14 A Tlemcen et à Ain el Hûts, une autre acception lui est attribuée : un pourboire.

15 Les enfants, les jeune filles, les femmes adultes. A un certain âge, les enfants sont exclus d'office sur ordre de la *tayyaba*.

distribution des *eubèb* (singulier, *eub*)<sup>16</sup> pour les femmes,<sup>17</sup> nom attribué aux récipients en bois pour recevoir l'eau tiède, obtenue à partir de l'eau chaude à laquelle s'ajoute l'eau froide, selon la préférence des clientes du hammam. Le nombre de ce récipient est fixé par rapport à celui des personnes qui accompagne la cliente.

Cette responsable porte le qualificatif *tayyaba* qui, dans le sens local, se charge de chauffer l'eau pour les clientes du bain. Elle demeure la personne qui parle beaucoup dans le cadre de sa tâche : l'organisation des espaces individuels pour les clientes, la surveillance de la consommation de l'eau par chaque cliente ou celles qui l'accompagnent, etc. Elle se charge de l'application de la discipline et le respect entre les femmes dans la salle chaude.

Une tâche, plus délicate, lui est attribuée dans le cadre de la surveillance des enfants, pendant la circulation à l'intérieur de la salle chaude et de la salle tiède, communément appelé *bits el bared*, dans le sens de *hammam el bared* et de salle d'ambiance tempérée. Elle se charge, également, de l'expulsion des garçons à l'âge de la compréhension et des regards fugitifs orientés vers la contemplation du corps féminin.

*'ay-naha hiya mizan-ha*  
dans le sens de l'évaluation à l'œil

Telle est l'expression utilisée par les femmes de Tlemcen et d'Ain El Hûts pour parler de la *tayyaba* qui, par évaluation personnelle, est en mesure d'expulser les jeunes garçons, accompagnant leur mère respective au hammam. Cette expression et cette pratique sont devenues une règle dans les bains publics.

Parfois, certains hammams emploient une jeune fille ou une femme<sup>18</sup> qui, réputée pour ses valeurs morales, mentales et sociales, se charge de l'accueil des clientes. Cette hôtesse d'accueil doit répondre aux conditions de confiance et de politesse vis-à-vis de toutes les clientes. Elle se charge, à la place de la propriétaire ou de la gestionnaire, du rangement des habits,

16 Le mot est d'origine grecque. Il signifie le récipient affecté à chaque baigneuse pour la quantité d'eau à utiliser.

17 Les hommes, à Tlemcen et 'Ain El Hûts, utilisent le vocable *bramel* (singulier, *bermil*), dans le sens petit fût ou petit tonneau, bien qu'ils soient sans couvercle ni couverture.

18 Très rarement sont deux personnes employées et chargées de cette tâche. Cet emploi double peut porter préjudice à la réputation du bain maure, en cas d'accident d'inattention ou de problème quelconque.

des vêtements, des sacs dans toutes leurs formes et autres objets non précieux.<sup>19</sup>

Par ailleurs, cette employée du bain maure était chargée de déshabiller et/ou de rhabiller les enfants à la demande des clientes. Généralement, elle aide les mères à cette tâche, parfois encombrante, par rapport au temps à vouloir passer à l'intérieur de la salle chaude et au nombre d'enfants ou au bébé qui nécessite beaucoup d'attentions et de précautions.

## 2. LE HAMMAM, UNITÉ SOCIALE DE LA PURIFICATION ET DE L'HYGIÈNE CORPORELLES

Par ses fonctions, le hammam se présente comme un lieu humide où la vapeur de l'eau chaude fait sa loi. Cette chaleur est provocatrice d'une sueur, source de transpiration et de dégagement de la peau morte, connue localement sous l'appellation de *berbûsh* pour certaines et *w-sèkh* pour les autres. Il s'agit, principalement, des cellules mortes.

Généralement, la salle chaude, *bîts Eshhûn*, est sombre en raison de la condensation des vapeurs dégagées du bassin de l'eau chaude, *bormats el ma s-khûn*. Elle arrive au bassin par une canalisation, accompagnée d'une fumée dense et opaque qui, par moment, rend la circulation très difficile avec l'usage de la paire de sandales de bain, appelés *qarqab*. Sur les lieux, sont recommandées la prudence et la surveillance à tous les niveaux afin d'éviter toute forme d'accident.

La vapeur de cette eau adapte le corps de la femme, plus que l'homme, à la chaleur dégagée à son arrivée au bassin de l'eau chaude. Par l'usage et l'interpellation de la mémoire individuelle, voire la mémoire collective partagée, le réflexe de se frotter les parties du corps devient rituel. Cette ritualité du geste provient des pratiques du hammam, constituant le capital socioculturel relatif à l'usage et aux techniques du corps (Mauss, 2002: 51-53).

Des phases<sup>20</sup> doivent être respectées dans le cadre de la purification du corps et de l'illumination de cette peau morte et des saletés qui sortent des pores. Par leurs fonctions organiques, les pores aèrent et réaniment la circulation du sang et permettent de s'en débarrasser de la « crasse

19 Les bijoux sont confiés à la propriétaire ou la gestionnaire du bain maure. Cf. supra.

20 Nous allons développer dans le cadre de l'application de la théorie de Van Gennep, 1909.

corporelle ». Pour les femmes, il s'agit de la transpiration par la chaleur, du frottement des parties du corps à l'aide d'un moyen, le lavement du corps à l'eau chaude puis à l'eau tiède, et enfin une couche de savon sur le corps qui sera suivie d'un rinçage de tout le corps, depuis la tête jusqu'aux orteils.

Un moment d'intimité est recommandable pour une séance d'épilation, interdite aux jeunes filles, appelées '*watsaq* (singulier, '*atsaq*, demoiselle, jeune fille), jusqu'au dernier bain du célibat, appelé *yûm Ets-shlil*,<sup>21</sup> que nous allons développer dans un prochain point (cf. infra). Une autre séance de rinçage du corps est observée pour clôturer le rituel du hammam avec la couverture de tout le corps par une paire de serviette-éponges, appelées *b-shakir*<sup>22</sup> dans l'ottoman ou *f-wat* dans le parler maghrébin. La couverture de la tête par une *b-niqa*<sup>23</sup> et les pieds chaussés de *qarqab*<sup>24</sup> sont encore recommandés et recommandables à la sortie de la femme de la salle d'eau, avant reprendre ses meilleurs souliers féminins. La fréquentation du hammam est une opération d'élimination de toutes les impuretés corporelles.

La purification corporelle répond aux éléments fondateurs des rites de passage, définis sur la base de la théorie van Gennepienne (Van Gennepe, 1909). Nous désignons les phases de la purification du corps humain par les rites de purification corporelle. Il s'agit d'un nettoyage du corps de ses impuretés. A cet effet, nous parlons d'une série de rites consécutifs : le rite de l'intention ; le rite de la volonté ; le rite de la séparation ; le rite de la marge ; et le rite d'acceptation.

### 3. LE HAMMAM ET LA CULTURE LOCALE DE LA PURIFICATION CORPORELLE

Dans la tradition des citadines de la médina de Tlemcen et des hawziyets<sup>25</sup> d'Ain El Hûts, le hammam ou bain maure occupe une place importante dans la vie sociale culturelle et culturelle, tel qu'il a été signalé par Alfred

21 Une variante est utilisée à Tlemcen et Ain el Hûts : *yûm Est-shlal*.

22 Guenaou, *Dictionnaire...*, inédit.

23 Vocabulaire d'origine punique, langue phénicienne parlée en Algérie : le vocabulaire est riche en mots berbères ayant subi la phéniciennisation et des mots phéniciens ayant adopté l'applicabilité des règles berbères.

24 Paires de mules de sortie de la salle d'eau du hammam.

25 Les femmes du hawz de l'ancienne capitale du Maghreb central.



Bel (1908). Cette tradition joue pleinement son rôle dans la culture sociale et l'organisation du temporel chez les femmes (Bekr, 1936a).

Le hammam est un espace public où le personnel féminin est choisi pour sa moralité et son esprit de contribution et de service. Par sa fonction respective, toute employée doit chercher à être au service des clientes et de leur protection physique et morale. Sa discrétion est recommandée, à l'exception de la *tayyaba*,<sup>26</sup> la seule habilitée à communiquer quelques informations d'ordre informatif (cf. supra) pour une union maritale ou une éventuelle recherche de bru.<sup>27</sup>

*Eddi habbèts Tsakhtob l-wald-ha*  
*'ali-ha mûlats el hammam w-lla tayyabats-ha*

Celle qui veut une femme pour son fils  
elle n'a qu'à voir la propriétaire-gestionnaire du hammam ou son employée

Une autre expression population valorise la portée sociale du hammam dans le cadre de son rôle joué lors de la recherche d'une union de deux familles locales ou autres.

*Fel hammam tsalqa*  
*Ettayyaba w-l Khattaba*

Dans le bain maure, tu trouveras  
l'employée du bain et les chercheuses de brus.

Devant sa signification culturelle, le hammam répond aux normes de son architecture et de ses éléments structurels ; il engage l'utilisatrice de son espace public, assimilé à une unité sociale, dans une culture de la valorisation des vertus thérapeutiques et médicales, sur la base des bienfaits de l'héritage et du legs ancestraux : une coutume, une tradition et des pratiques sont les éléments fondamentaux de la définition des habitudes du hammam qui feront l'objet d'une classification dans le patrimoine culturel immatériel que la mémoire collective,<sup>28</sup> cherche à mettre en avant pour sa sauvegarde. Nous ajoutons les soins offerts par *t-bib el bakkoush*<sup>29</sup>

26 Elle fait fonction d'entremetteuse, dans le cadre de la recherche d'une bru par une mère d'un jeune garçon. Donc, elle fait fonction de marieuse de jeunes filles. C'est la raison pour laquelle une grande considération lui est accordée au sein de la société médinale, comme la société semi rurale (hawz).

27 Fouzia Benzakour, Driss Gaadi et Ambroise Queffélec, 2000, *Le français au Maroc, lexique et contacts de langues*. Bruxelles-Paris-Montréal, De Boeck-Duculot-AUPELF-UREF: 152.

28 Maurice Halbwachs, 1968, *La mémoire collective*. Paris, PUF: 51-236.

29 Le vocable composé tire son origine de « Ettabib El ab-kam » .

dans le sens de « médecin muet », une forme de métaphore attribué au hammam.

Les règles de l'hygiène corporelle et de la purification du corps restent du domaine de la culture arabo-musulmane qui se réfère aux dogmes de l'Islam.<sup>30</sup> C'est la raison pour laquelle le hammam devient une unité sociale de proximité par rapport à la mosquée que les fidèles du quartier fréquentent avec assiduité.

Dans les habitudes et la culture locales, les femmes n'ont jamais bénéficié de matelas que les hommes utilisaient, en repos, à leur sortie des salles du bain proprement dit<sup>31</sup> pour rejoindre la salle d'habillage ou les vestiaires. Les femmes se contentaient des banquettes moins larges et plus longues. (Entretien : Fatma B.)

Par ailleurs, dans la salle chaude, les femmes prennent des précautions précises en matière d'hygiène et de propreté des lieux et de l'espace qui leur est réservé : le lavement du sol avec le *berboss*,<sup>32</sup> l'usage de tapis en plastique, appelé *zerbiyèts es-khûn*,<sup>33</sup> l'évitement de la *kh-liwa*,<sup>34</sup> la limitation de l'espace réservé à chacune des clientes par la *tayyaba*...

Dans le chapitre «Échantillons de conduites», Abdelouahab Bouhadiba<sup>35</sup> insiste sur un hadith prophétique pour rappeler l'importance de la propreté dans la culture des musulmans et mettre en avant la notion de purification corporelle. Son importance est formelle puisqu'elle est devenue rituelle :

La purification rituelle est de règle après l'accomplissement des activités physiologiques. Se laver, se nettoyer, se purifier, se parfumer, prendre soin en un mot de son propre corps a toujours été l'obligation coranique la plus largement observée à travers tous les pays et toutes les époques touchés par l'Islam. Rien d'étonnant dès lors que l'institution du bain public (hammam) se soit développée de manière rapide et systématique en même temps que l'Islam connaissait son expansion. (Bouhadiba, 1982 :197)

30 Muhammad Hamidullah, 1981, *Initiation à l'Islam*. Alger. 311 p.

31 Salle d'eau chaude

32 Une variante d'eau de javel que les tlemceniennes et les femmes d'Ain El Hûts utilisaient dans leur lessive. Elle était obtenue à partir de produits locaux dont l'huile d'olive, mélangée à d'autres ingrédients.(Zoubida B.)

33 Dans un temps lointain, les femmes utilisaient un tapis en halfa dont la tresse est très fine.

34 Un espace intime et très restreint, situé loin du regard des autres clientes du hammam.

35 Abdelwahab Bouhadiba, 1982, *La sexualité en Islam*. Paris, Quadrigue-PUF.

### 3.1. *Yûm Etts-sblèl*, le dernier bain du célibat de la jeune fille

Par sa définition, comme son nom l'indique, *yûm tsashlèl*, est la dernière phase de célibat de la jeune fille qui, à l'occasion, doit aller au hammam en tant que célibataire et *'atsaq*, dans le sens de la conservation et de la protection de sa virginité. Elle doit, par ce rituel, abandonner le statut de célibataire. Par *yûm tsashlèl*, le rituel est devenu un signe culturel d'hygiène corporelle et d'un signe cultuel de symbole de la purification corporelle de la jeune fille ou de jeune femme célibataire pour la cérémonie de ses noces.

Dans leur croyance, les femmes pensent à ce bain qui rend les jeunes filles des vierges saintes, et ceci par la représentation sociale et culturelle au niveau local. Identique à celui de l'homme, abandonnant son célibat, ce rituel exigeait de la jeune fille le respect de la symbolique et l'acceptation des valeurs morales, sociales, culturelles, psychologiques et mentales pour pouvoir rompre avec la vie du célibat, appelé *'azûbiya*. (Zoubida B.)

Dans le respect du rituel de la rupture avec la vie de célibataire, ce dernier bain demeure le symbole de la purification du corps et de l'hygiène corporelle, avec tous les enjeux attendus et les effets que doit subir le physique de la femme avec la rupture avec la vie de célibataire. (Fatima Zohra)

Dans la culture des femmes citadines et semi rurales, ce dernier bain, *hammam el 'azûbiya*, est assimilé à un rituel de la femme devenu obligatoire à Tlemcen et dans le hawz.<sup>36</sup> Par ses fonctions principales, le rituel prend le sens d'un rite qui répond à la théorie van gennepienne. Nous avons relevé le rite de l'hygiène et celui de la propreté physique et corporelle que revêt le dernier bain de célibat.<sup>37</sup> Pour toute jeune fille, ce rituel du hammam el *'azûbiya* était organisé à deux jours avant la cérémonie et la célébration de ses noces. Le choix de la journée est important dans les préparatifs et les précautions que les parents doivent prendre en compte.

Dans les us et coutumes locales, ce rite du bain est appelé aussi *tsali hammam el 'euzûbiya* (dernier bain du célibat) ; mais il est à noter une différence qui paraît, aux yeux des sociologues et des anthropologues, très importante d'une part et significative d'autre part pour chacun des deux partenaires du couple attendant la nuit des noces. La jeune fille était censée

36 Bel, 1908 : 17

37 Les enjeux sont nombreux pour le jeune couple : *yûm Ets-sblil* pour la jeune fille, *el hammam* pour le futur marié.

effectuer ce rite quelques jours précédant ses noces, en compagnie de ses amies et ses cousines du même âge, voire de jeunes mariées pour quelques conseils donnés sous forme de rite d'initiation dans la vie maritale. Plusieurs secrets sont évoqués par l'expérience, sources de ces conseils amicaux à donner aux jeunes filles. Le hammam devient, par conséquent, un lieu de rencontre, de communication, d'échange et d'initiation à la vie conjugale, voire d'interaction.<sup>38</sup>

Par sa singularité, ce dernier bain de célibat se distingue des autres bains par sa forme, son signe et son symbole développés si dessus (*cf. supra*). Il devient, par le nombre des accompagnatrices, assimilé à un dernier bain collectif par rapport à la jeune fille, animée par le groupe d'accompagnatrices.

Une vigilance est observée de peur de certaines pratiques occultes et de mauvaises intentions associées principalement aux rancunes et à la méchanceté, gratuite et voulue, des personnes envieuses sans distinction d'âge ni de rang social.

Dans la *charia'* (jurisprudence musulmane), elle est mariée religieusement, bien que la jeune fille ne soit pas consommée.<sup>39</sup> Convaincue et consciente, elle se considérait comme épouse légitime et légale par rapport à celui qui était son prétendant. Les accompagnatrices, désignées comme ses proches, étaient sensées la protéger contre toute forme de mauvais comportements et d'intention envieuse, connues localement sous l'appellation des mauvais sorts jetés sur la jeune mariée.

Comme le veut la tradition locale, culturelle et cultuelle, ce bain répondait à des conditions et à des principes sociaux culturels et cultuels en raison de sa symbolique, et ses enjeux. Il demeurait reconnu comme rite visant directement les rites de la pureté, de la purification, de l'hygiène physique et de la propreté corporelle. Dans les us et coutumes, les rites qui lui sont attribués ne sortent pas du cadre des conditions recommandées par les pratiques enseignées par le cultuel tel que le *wûdo-e l k-bir*,<sup>40</sup> qui prend le sens des grandes ablutions rituelles chez les tous musulmans, sans distinction de genre, de rang social ni d'âge, pour pouvoir effectuer les principaux rites recommandés de la religion musulmane. Les pratiques

38 Erwing Goffman, *Les rites d'interaction*. Paris, Minuit, 1974 : 9-100.

39 La perte de sa virginité.

40 A.M.A Ibn Abi Zayd, *La Rišâla ou l'Épître sur les éléments du dogme et de la loi de l'Islâm selon le rite mâlikite*, Alger, Editions Populaires de l'Armée, 1983, 371 p.

qui, étant d'ordre social et d'autres d'ordre culturel, sont entrées dans le cadre de la socialisation et de la « culturalisation » du hammam, comme pour la maison, une autre unité sociale et de résidence.

A ces rites, nous associons les rites de la purification corporelle et spirituelle ou corpo-spirituelle. Toutes ces pratiques renvoient, principalement, aux rites de passage,<sup>41</sup> illustré par :

- un changement de statut de la femme impure à celui d'une femme pure.
- un changement de statut de femme sans purification à celui d'une femme avec purification.
- un changement portant sur la purification corporelle.
- un changement portant sur la purification spirituelle.<sup>42</sup>

D'ailleurs, ces conditions et principes liés à l'hygiène et à la purification corporelle et spirituelle, la jeune mariée est apte au rite de passage de jeune fille à une femme par la matérialisation physique<sup>43</sup> par la perte de sa virginité.<sup>44</sup> Cette situation est confirmée avec l'expression figée, populaire et rituelle, répandue à Tlemcen et à 'Ain El Hûts :

ts-hanèts, Allah Y-sakhar l-ha  
Elle s'est débarrassée et que Dieu la protège

### 3.2. *Tsagh-niss*, le premier bain de la nouvelle mariée

Les études sociologiques et anthropologiques des rituels festifs familiaux démontrent la présence des individus pour la solidarité sociale, l'entraide et le soutien et leurs enjeux dans la célébration des événements familiaux et des cérémonies. La solidarité dans les diverses tâches attribuées pour un idéal festif met à contribution des acteurs dont les *waq-fats* (les jeunes filles d'honneur) et la *djellassa* (la femme au service de la mariée).<sup>45</sup>

41 Un autre auteur étranger s'intéressa au corps et aux rites de passage au Yemen : Hanne Schônig, « Le corps et les rites de passage chez les femmes du Yémen », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée. (Le corps et le sacré en Orient musulman)*, 113-114 (2006) » : 167-177.

42 Abderahmane Moussaoui, *Le pur et l'impur en Islam. Discours canonique et sens symbolique. Le faqih face au temps*. Oran, URASC, 1989.

43 Nos informatrices.

44 Faouzi Adel, « La crise du mariage en Algérie », *Insaniyat*, 4 (janvier-Avril 1998) : 59-77 ; et « La nuit de noce ou la virilité piégée », *Insaniyat*, 4 (janvier-Avril 1998) : 3-23.

45 Abou Bekr, 1936a.

*Djellassa* est une femme au service de la mariée depuis la nuit des noces jusqu'au *tsaghmiss*, la cérémonie du premier bain de la mariée.

Dans son étude, Alfred Bel parle de plusieurs rituels festifs dont les pratiques de dons, d'échanges de cadeaux et présents, sans avoir oublié les pratiques alimentaires et culinaires, en fonction de la cérémonie et de l'événement célébré. Il rappelle la célébration du quinzième jour des noces de la mariée, appelée à une purification corporelle rituelle. Ce quinzième jour succédant à la nuit des noces porte deux appellations dont la première est d'origine arabe, *kb-mastash*<sup>46</sup> et l'autre d'origine berbère, *tsaghmiss*.

Cette journée festive pour la famille respective du couple est marquée par un premier bain de la mariée, accompagnée de ses proches, après les noces. La purification corporelle et rituelle de la mariée se terminait toujours par une collation : la reine des boissons, *El Qab-wa* (le café) et les gâteaux préparés et offerts par les parents de la mariée : il s'agit des gâteaux traditionnelles, communément appelé *el g-riwèsh*. Quant au bain et à ses frais, ils sont pris en charge, obligatoirement, selon la tradition ancestrale, par le mari.

Lors de cette purification corporelle et rituelle, une autre femme accompagnait, pour une dernière fois, la jeune mariée. Accompagnée de la *djellassa*, *Bents El Kolila* revenait pour terminer sa mission, en s'occupant du maquillage de la mariée, dans les mêmes conditions avec des pratiques et manières identiques que la soirée de la nuit des noces.

Ayant abordé de près la description, la définition et l'illustration relatives aux différents rituels festifs ;<sup>47</sup> mais Alfred Bel avait omis la mention du *tsaghmiss* dans ses travaux.<sup>48</sup>

Dans la culture locale, à Tlemcen et 'Ain El Hûts, l'événement festif du *Tsaghmiss*, symbolise la purification corporelle et le remède physique de la femme, nouvellement mariée et à la suite des blessures subies lors de la perte de sa virginité, dans une ambiance festive et exceptionnelle pour l'histoire et la mémoire du corps de toute mariée.

Après le rituel festif familial des noces, la nouvelle mariée était accompagnée au hammam, comme le veulent les habitudes, la tradition et les coutumes ancestrales pour des objectifs qui restent indépendants l'un par rapport à l'autre :

46 Abou Bekr, 1936a : 20

47 Abou Bekr, 1936a : 27-43 & 53-57.

48 Adel, 1998a et 1998b.

- une purification corporelle, selon les recommandations de ses aînées qui l'accompagnent.
- une médication traditionnelle, selon les pratiques recommandées par les vieilles femmes dont les matrone- accoucheuses, la *djellassa* et *Bents El Kelila*.
- la vision et la symbolique de cet événement, animé uniquement par les femmes accompagnatrices de la nouvelle et jeune mariée. Pour elles, cet événement festif se présente comme une occasion et une rencontre festives, marquant le signe et symbole de la joie et de l'allégresse chez les femmes et dans le milieu féminin. (Fatima Zohra, Hadja Khira)

Gaudefroy-Denombynes aborde les rituels festifs dans une étude intitulée « Les cérémonies du mariage chez les indigènes de l'Algérie » dans la collection des mélanges traditionnistes (Paris, 1901). Il parle de *bach waqqaf* (le principal des garçons d'honneur), des *waqqaffine*, un personnel temporaire mis au service du marié, désigné sous l'appellation Moulay El Malik (ou Moulay Essoltane ou soltane), de la nuit des noces, un événement très riche en informations et pratiques sociales locales, de la *ghrama* chez les femmes lors du *tsaq-yil* (banquet rituel des femmes, invitées pour la célébration des noces). Comme la plupart des ethnographes européens, ayant travaillé sur Tlemcen, l'auteur évoque tant d'événements ; mais, il avait omis de mentionner la place du hammam, de la *djallassa* et de *Bents El Kelila* dans l'étude de ces rituels festifs.<sup>49</sup>

### 3.3. 'Ala Rass Erab'în, le premier bain post-couche de la jeune mère

Depuis son accueil, le nouveau-né est appelé à effectuer, à quatre reprises, une purification corporelle, recommandée, décidée et programmée par la mère, voire les grands-parents. La première, au septième jour de sa naissance, la seconde se situe au quarantième jour, la troisième à une ou deux journées de la pré-circoncision et la dernière suit les journées de la période de la post circoncision.

Abdeslam Abou Bekr (1936) traite le sujet lié aux conditions de l'accueil du nouveau-né et des préparatifs, entrés dans le cadre des pratiques sociales. Il aborde, dans quelques lignes, la *ziada* (la naissance du nouveau-

49 Maurice Gaudefroy-Denombynes, 1901, *Les cérémonies du mariage chez les indigènes de l'Algérie*. Paris, Maissonneuve. 98 p.

né, ou *n-fass* pour la femme en couche). La célébration du septième jour de la naissance du nouveau-né est mise en avant par un art culinaire tel que les astuces pour une meilleure préparation de *tsaq-natsa* (connue dans d'autres régions en Algérie sous l'appellation de *Tommina*), le service du café traditionnel apprécié par toutes les invitées, l'accueil et enfin la *tzanzina*. Nous évoquons la *fatats*.

Le vocable et l'événement ne sont plus d'usage à Tlemcen et 'Ain el hûts, *l-fatats* demeure pour l'histoire et la mémoire locale, un événement qui avait coïncidé avec le sixième jour de la naissance du nouveau-né. Mais, il est important de signaler que cette journée est inoubliable pour la jeune maman qui reçoit, en raison de sa fertilité et la naissance de son enfant, une petite somme d'argent, que lui remettaient les femmes, venues, sans invitation, lui présenter des félicitations rituelles, connues dans toutes les sociétés.<sup>50</sup>

Avant de parler de la purification corporelle<sup>51</sup> des femmes en couche, il est important d'insister sur son statut de mère et du rôle qu'elle doit jouer dans la décision relative à la première purification du corps de son nouveau-né, communément appelé *saba'* du nouveau-né.<sup>52</sup> Ce rituel festif familial ne dure qu'une seule et seulement une journée :

Cette fête qui dure toute la journée a beaucoup d'analogie avec la fête donnée le premier jour du mariage (orç). Les femmes font, durant toute la journée, du tam-tam et on leur sert à manger des plats de viande et du café. Celles-ci, avant de quitter la maison où la fête a été donnée, doivent remettre de nouveau, chacune à la parente la plus proche du nouveau-né, une somme d'argent [...] Ces sommes d'argent ont le même caractère que les sommes données le sixième jour de la naissance. (Abou Bekr, 1936a : 43).

Par ailleurs, la mère joue le même rôle dans la décision relative à un autre événement familial, la circoncision du garçon.<sup>53</sup> Par la tradition et la

50 Abou Bekr, 1936a : 42-43.

51 Brigitte Caulier, *L'eau et le sacré Les cultes thérapeutiques autour des fontaines en France du moyen âge à nos jours*. Beauchesne, Presses de l'Université Laval, 1990.

52 Si Abdeslam Abou Bekr rappelle la cérémonie du *saba'*, un événement coïncidant avec le septième jour de la naissance du nouveau-né. Pour l'histoire et la mémoire, cette journée est aussi marquée, comme le veut la tradition, par un sacrifice d'une bête : un mouton pour la fille et deux pour un garçon, dans les familles socialement aisées. Ce sacrifice est du domaine de la Sunna et les recommandations du Prophète Mûhammed QSSSL. (Abou Bekr, 1936a : 43).

53 Deux travaux sont recommandables pour le même sujet : Nouredinne Toualbi, *Religions, rites et mutations. Psychologie du sacré en Algérie*. Préface de C. Camilleri Alger, ENAL, 1984 ; et *Le sacré ambigu*. Alger, ENAL, 1984.



coutume, l'enfant, non encore circoncis, est tenu d'aller au hammam pour une purification corporelle. Cette même purification suivie de la *nebitsa*. Pour la circoncision, Abdeslam Abou Bekr ne parle pas du bain rituel auquel chaque enfant à circoncire est recommandé par la mère, en premier lieu puis le père, voire les grands parents du couple. D'ailleurs, cette purification est recommandée par la femme, et appuyée par d'autres dont certaines accompagnaient l'enfant pour une purification corporelle rituelle au bain maure du quartier. Elle suivie de *nebitsa* :

Les plus aisés donnent à cette occasion une ou plusieurs fêtes. Ceux qui choisissent le jour pour cette opération chirurgicale, célèbrent la fête le même jour ; ceux, au contraire qui préfèrent la nuit, donnent une soirée dite *nebita*. [...] Après l'opération, chacun des invités donne au garçon ou à son parent le plus proche une somme d'argent [...] On doit prendre note des sommes données qui sont considérées comme une dette et qui doivent être rendues lorsque les donateurs célèbrent une fête de ce genre ou un mariage. Quand la fête est donnée le soir, les parents ou les amis des parents de l'enfant font des *taâm* dans les mêmes conditions que les soirées données à l'occasion d'un mariage. Ces *taâm*-s qui doivent être rendus à ceux qui les ont offerts dans les fêtes de ce genre où à l'occasion des mariages, sont servis aux invités qui ont assisté à la cérémonie. (Abou Bekr, 1936a: 44)

Plusieurs recommandations sont observées pendant la période post-natale du nouveau-né<sup>54</sup> par la mère, alors considérée comme une femme impure et interdite aux rapports conjugaux légaux et légitimes, d'une part, et une femme dont la tombe est ouverte pendant les quarante jours, selon une croyance locale. Celle-ci s'explique par le passage par une période à hauts risques : maladies, infections, imprudences, pratiques occultes, etc. Toute la famille veille sur la santé du nouveau-né comme pour sa mère. (Hadja Khira B.)

Dans ce contexte, nous parlons de la *taḥara* de l'épouse de par son corps et de la recommandation culturelle —purification corporelle—,

54 Depuis sa naissance, le nouveau-né est bien accueilli et son corps est traité, selon les traditions locales. Cette tradition recèle une pratique sociale, une pratique de massage du corps du nouveau-né par la *qabla*, connue sous le qualificatif de matrone-accoucheuse. Dans sa pratique rituelle, elle applique sur le corps du nouveau-né un mélange d'huile et de henné en poudre, pendant toute sa première semaine avant le septième jour. Sur la base d'un travail ethnographique, Abdeslam Abou Bekr (1936a) parle d'un vocable attribué à cette sixième journée avant la célébration du *saba'* du nouveau-né : *El fatats*. Ce mot est tombé en désuétude, c'est la raison pour laquelle nous l'évoquons et nous le signalons pour la mémoire collective et surtout la mémoire lexicale locale de Tlemcen et d'Ain el Hûts.

culturelle —hygiène physique— et spirituelle —hygiène morale. (Fatima Zohra, Hadja Khira B, Zoubida B.)

Cette pratique culturo-cultuelle est une expression pure et simple de la purification corporelle, une condition pour accéder aux pratiques socio-culturelles et socio-cultuelles. Dans le premier cas, nous rappelons l'hygiène du corps, la mise à l'aise du physique, le bien-être, l'accession aux rapports conjugaux, bien qu'ils soient du registre cultuel dans la vie conjugale des époux légaux et légitimes. Dans l'autre cas, il s'agit de l'acceptabilité cultuelle de la reprise des prières canoniques, du *siyyam* —le jeûne pendant le mois sacré de ramadhan pour celles qui ont rompu ce jeûne pendant la période de menstruation—, la lecture du Coran —la lecture rituelle des versets des chapitres coraniques— et de l'accession et de la légitimation des rapports conjugaux par une reprise légale et une continuation pérenne.

Puisque aller au hammam relève du souci d'ôter la souillure consécutive à l'acte sexuel et puisque le hammam par les soins qu'il comporte est aussi une préparation à l'acte sexuel, on peut dire que le hammam est à la fois conclusion et propédeutique de l'œuvre de la chair. Le hammam est l'épilogue et le prologue de la prière. La conduite du hammam est une conduite pré- et post sexuelle. Purification et sexualité se relaient. (Bouhadiba, 1982 : 203)

### 3.4. *Tsabmimèts Esharq*, le bain pré pèlerinage

A Tlemcen et 'Ain El Hûts, une tradition est de rigueur dans la culture des femmes citadines et semi rurales : une observation que nous avons relevée dans le cadre de notre travail de recherche sur les rituels et les pratiques sociales dans l'ancienne capitale du royaume zianide. Avant le départ aux Lieux saints de l'Islam, les femmes allaient au hammam pour une purification corporelle.

La population étudiée associe cette pratique à une croyance culturelle —l'hygiène corporelle— et cultuelle —la purification corporelle. Le *Sharq* est un signe culturel d'appartenance à la classe des personnes, ayant effectué et réalisé le dernier pilier de la religion musulmane et un symbole d'attribution de titre de *hadja* et d'acquisition de la *baraka* d'avoir été aux Lieux Saints de l'Islam.

De ce fait, nous parlons de la place du départ au pèlerinage des Lieux Saints de l'Islam,<sup>55</sup> devenue une tradition coutumière, bien qu'elle soit trop

55 Abdelkader-Mazari Adda Bachir, *Le pèlerinage*. Oran, Dar El Adib, 2006.

exigeante en matière de conditions pour y effectuer un tel voyage , répondant à des critères, imposés par le dogme et les pilier de la religion de l'islam.

Dans la culture musulmane, l'hygiène et la purification corporelles sont obligatoires dans le cadre du pèlerinage à la Mecque.<sup>56</sup> Il est assujéti à une condition financière, d'un accompagnement par un *ma-hram* (tuteur légal pour l'accompagnement des femmes aux Lieux Saints de l'islam), la capacité physique et la faculté morale de la pratiquante. Toutes ces conditions requises permettent à la femme d'aller au hammam pour une purification corporelle pré pèlerinage.

Le hammam apparait comme la médiation nécessaire entre la jouissance sexuelle où le musulman (sans distinction de genre ni de rang social) devient impur et perd sa tahâra et le moment où ( elle) fait sa prière, lit le Coran, retrouve la sincérité que procure la pureté retrouvée. La conduite au hammam est jeu d'adaptations au spirituel et d'apaisements des tensions physiques et psychiques provoquées par le [...] charnel. (Bouhadiba, 1982 : 203)

La culture populaire a sa place<sup>57</sup> dans la transmission du patrimoine culturel immatériel. D'ailleurs, nous avons relevé une expression populaire qui, par ses portées sociales , culturelles, cultuelles, psychologiques et financières, rappelle les conditions formelles de la participation à ce voyage sacré et recherché par tout musulman, sans distinction entre les deux genres:

Eç -çiyam wa el hadj famani istsata'

Le jeûne et le pèlerinage sont pour ceux qui ont la possibilité de les effectuer

#### 4. CONCLUSION

Le hammam pour les uns et le bain maure ou bain turc pour les autres est une unité sociale de propreté, de la purification du physique et d'hygiène corporelle. Ses pratiques touchent directement ce que nous appelons le culturel et le cultuel de l'Homme. Celui-ci fait de cet espace public un lieu de rencontre, de sociabilité, d'information, d'échange, d'interaction et de

---

56 Alfred Bel, « Le pèlerinage à la Mekke, étude d'histoire religieuse, par Gaudefroy-Demombynes » (CR), *Revue Africaine*, 66 (1925) : 371-374.

57 Youssef Nacib, *Éléments sur la tradition orale*. Alger, SNED, 1982.

communication, sans oublier le choix des brus.<sup>58</sup> Bien qu'il soit un lieu et un espace de diffusion de vapeur et de chaleur, il réunit la bru à sa belle-mère dans une ambiance particulière et singulière.

L'exceptionnel de cette ambiance fait de l'espace public un lieu de prédilection où les valeurs morales, sociales et culturelles sont en compétition. Ainsi définie, l'ambiance du hammam fait de l'unité sociale un lieu mythique qui regroupe le mythe culturel et le mythe cultuel. En plus de son histoire et de la mémoire des lieux, le hammam connut l'âge d'or à l'époque des princes de Tlemcen, capitale du Maghreb central.

Le mythe dont il est question est un mythe fondateur de la socialité, la culturalité, la 'culturalité' et la spiritualité où se confondent le sacré culturel et le sacré cultuel. La culturalité et la 'culturalité'<sup>59</sup> du hammam retrouvent leur causalité respective dans l'histoire et la mémoire des pratiques, vénérées par l'individu, l'être humain qui se valorise au fur et à mesure qui avance dans ses innovations. L'Homme peut être, dans ce cadre, le faiseur de miracles à partir de son produit et de ses qualités humaines.

La médina de Tlemcen et son hawz connurent un nombre important de hammams, devenus des lieux des pratiques socio culturelles et socio culturelles. Assimilées à des rituels, ces mêmes pratiques valorisent les rôles et les fonctions de cette unité sociale que les arabes et les musulmans vantaient dans leurs textes poétiques et essais. L'Islam a été la principale religion qui fit de la promotion aux hammams avec la mise en valeur de ses vertus médicinales, thérapeutiques sur la base d'une triade, constitué de trois éléments fondamentaux pour le bien-être du corps humain : l'hygiène, la chaleur et les soins.

Tous les trois éléments ont pour origine l'eau, une ressource naturelle que le Coran vante pour ses propriétés et ses vertus dans la revivification de tout être humain et tout animal vivant et toute plante vivante. L'usage de l'eau sert l'hygiène corporelle et les soins du corps à partir du moment où il est chauffé à une température recherchée, voulue et choisie.

---

58 Yves Winkin, *Anthropologie de la communication. De la théorie au terrain*. Paris, De Boeck & Larcier - Éditions du Seuil, 2001.

59 Nous utilisons le vocable « culturalité » pour désigner et parler du caractère du cultuel attribué, comme marqueur, religieusement culturel et sociétal, à un lieu, un espace, un objet et un être humain. Le cultuel est régi par les capacités mentales et facultés morales de l'individu auquel s'associent la croyance et la sacralité.

Faisant fonction de bain à vapeur, le hammam est une unité sociale et un espace exigeant la moralité parmi toutes les valeurs. La valorisation d'une employée de bain maure se fait par le respect et le travail, en tant que valeurs humaines. Il était fréquenté par toutes les classes sociales depuis la femme illettrée jusqu'à l'intellectuelle et la savante.

Si l'espace public était ouvert aux femmes, pendant les horaires respectés de la journée, les hommes étaient exclus, bien qu'ils soient informés par un *haike*, accroché à la porte d'entrée du hammam, signe de l'occupation par la gent féminine. Il devient le symbole de la reproduction socioculturelle des société citadine (médinale), semi rurale (hawzie) et rurale (paysanne) et le signe de sa représentation dans l'imaginaire des clientes et habituées du hammam de tout le territoire.

Le hammam est l'espace public qui offre des bienfaits au corps (élimination des impuretés corporelles et cellules mortes, la douceur corporelle), de l'esprit (le bien-être, l'amélioration et la tranquillité) et du moral (e repos du moral). Ces bienfaits conjuguent les efforts de l'organisme et améliorent la relaxation corporelle pour une meilleure détente.

L'œuvre de Villot, *Mœurs, coutumes et institutions indigènes de l'Algérie* (1888) est une compilation de quelques détails d'ordre informationnelle ethnographique sur les mœurs et coutumes, voire les institutions en Algérie, pays qu'il avait découvert dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Le travail de ce militaire français<sup>60</sup> permet aux chercheurs de se servir du soutien à leur études puisqu'il avait abordé quelques points restant du domaine de la sociologie et de l'anthropologie : la grossesse (1888: 24-25), les accouchements et les maissances (1888: 25-27), et la circoncision (1888 : 33-35). Le thème du hammam a été ignoré par inattention ou par sélection des points à développer pour ses supérieurs qui lui auraient commandé une telle étude ethnographique.

Nafissa Zerdoumi (1982), elle aussi, avait ignoré l'importance du thème du hammam dans la partie relative à la relation entre la jeune mère et son nouveau-né. Son intérêt avait porté sur l'allaitement traditionnel et ses pratiques sociales (1982 : 90-96) ; mais, elle avait parlé des éléments

---

60 Il est un ancien chef de bureau arabe. Par la force des choses est devenu ethnographe et l'auteur de cette étude consacrée v, entre autres, aux quelques rituels festifs. Son travail aurait servi à la rédaction de l'article de Si Abdeslam Abou Bekr(1936 : 53), cet ancien medersien, employé comme mouderrès à Ammi Moussa ,près de Mazouna, avant de rejoindre sa ville natale.

d'initiation, transmis par la *qabla* (la matrone, sage-femme traditionnelle) sans rappeler sa place et son rôle dans le premier bain de la femme en couche.

## RÉFÉRENCES

### Dictionnaires, Glossaires et Encyclopédies

- BARAKÉ, Bassam, 1985, *Dictionnaire de linguistique : français-arabe avec un index alphabétique des termes arabes*. Tripoli (Liban), Jarrouss Press. 298 p.
- BEAUSSIER, Marcelin, 1958, *Dictionnaire Arabe- Français. Nouvelle édition, revue, corrigée et augmentée par Mohammed Bencheneb*. Alger, La maison des livres. 2 tomes.
- BONTE, Pierre et Michel IZARD, dirs., 2007, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris, PUF. 842 p.
- CHEBEL, Malek, 2000, *Dictionnaires des symboles musulmans. Rites, mystique et civilisation*. Paris, Michel Albin. 501 p.
- CHEVALIER, Jean et Alain GHEERBRANT, 1992, *Dictionnaires des symboles. Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*. Edition revue et augmentée. Paris, Robert Lafont/Jupiter. 1060 p.
- Encyclopédie de l'Islam*. Leyde, E. J. Brill / Paris, Maissonneuve et Larose, 1960- .
- MAHREZ, Amine, 2006, *Glossaires raisonné des mots français d'origine arabe*. Alger, Dar El Othmania. 187 p.
- MATHIEU-ROSAY, Jean, 1985, *Dictionnaire Etymologique*. Allier, Belgique, Marabout. 543 p.
- MOEZZI, Mohammed Ali Amir, dir., 2008, *Dictionnaire du Coran*. Paris, Robert Laffont. 981 p.
- PONT-HUMBERT, Cathérine, 2003, *Dictionnaire des symboles, des rites et des croyances*. Paris, Hachette. 434 p.

### Livres sacrés

*Le Coran*. Traduction nouvelle par le Cheikh Boubakeur Hamza. Alger, ENAG, 1989. 2 tomes.

### Ouvrages bibliographiques

- JANIER, Emile, 1945, « Bibliographie des œuvres d'Alfred Bel », *Revue Africaine*, 89 (1945) : 110-116.
- JANIER, Emile, 1949, « Bibliographie des publications qui ont été faites sur Tlemcen et sa région », *Revue Africaine*, 93 (1949) : 314-334.

SHINAR, Pessah, 1983, *Islam maghrébin contemporain. Bibliographie annotée*. Paris, Editions du CNRS. 506 p

### Travaux ouvrages

ABOU BEKR, Abdeslam, 1936a, *Usages de Droit Coutumiers dans la région de Tlemcen*. Alger : Société Historique Algérienne.

ABOU BEKR, Abdeslam, 1936b « Usage de droit coutumier dans la région de Tlemcen », *Revue Africaine*, 79/2 (1936) : 813-866.

ABOU BEKR, Abdeslam, 1937, « Notes sur les amulettes chez les indigènes algériens », *Revue Africaine*, 81 (1937) : 309-318.

ADDA BACHIR, Abdelkader Mazari, 2006, *Le pèlerinage*. Oran, Editions Dar El Adib. 166 p.

ADEL, Faouzi, 1998a, « La crise du mariage en Algérie », *Insaniyat*, 4 (janv.-avril 1998) : 59-77.

ADEL, Faouzi, 1998b, « La nuit de noce ou la virilité piégée », *Insaniyat*, 4 (janv.-avril 1998) : 3-23.

ANONYME, s.d., *Les rites du hadj, de la Omra et la visite ; La Mecque*. S. l., s. p

BEAUD, Stéphane et Florence WEBER, 2003, *Guide de l'enquête de terrain*. Paris, La Découverte. 357 p.

BEL, Alfred, 1908, *La population musulmane de Tlemcen*. Paris, Librairie Paul Geuthner. 57 p. (Extraits de la R.E.E.S.1908)

BEL, Alfred, 1925, « Le pèlerinage à la Mekke, étude d'histoire religieuse, par Gaudefroy-Demombynes » (CR), *Revue Africaine*, 66 (3 trim., 1925) : 371-374.

BENZAKOUR, Fouzia, Driss GAADI et Ambroise QUEFFÉLEC, 2000, *Le français au Maroc, lexique et contacts de langues*. Bruxelles-Paris-Montréal, De Boeck-Duculot-AUPELF-UREF. 356 p.

BOUHADIBA, Abdelwahab, 1982, *La sexualité en Islam*. Paris, Quadrigue-PUF. 320 p.

CAULIER, Brigitte, 1990, *L'eau et le sacré Les cultes thérapeutiques autour des fontaines en France du moyen âge à nos jours*. Beauchesne, Presses de l'Université Laval. 172 p.

CAZENEUVE, Jean, 1971, *Sociologie du rite*. Paris, PUF. 334 p.

CHEBEL, Malek, 2003, *L'esprit de serial. Mythe et pratiques sexuels au Maghreb*. Edition revue et corrigée. Paris, Payot et Rivages, 279 p.

GAUDEFROY-DEMOMBYNES, Maurice, 1901, *Les cérémonies du mariage chez les indigènes de l'Algérie*. Paris, Maissonneuve. 98 p.

GOFFMAN, Erwing, 1974, *Les rites d'interaction*. Paris, Minuit. 240 p.

GUENAOU, Mustapha, *Dictionnaire des mots ottomans utilisés dans les parlers de Tlemcen et d'Ain El Hûts*. Inédit.

- HALBWACHS, Maurice, 1968, *La mémoire collective*. Paris, PUF. 204 p.
- HAMIDULLAH, Muhammed, 1981, *Initiation à l'Islam*. Alger. 311 p. (Réédité par la *Mosquée des Etudiants de l'Université d'Alger*).
- IBN ABI ZAYD AL QAYRAWANI, Aboû Mu'ammed Abdellâh, [1983] *La Risâla ou l'épître sur les éléments du dogme et de la loi de l'Islâm selon le rite mâlikite*. Traduction française avec un avant-propos des notes et trois index par Léon Bercher. Alger, Editions Populaires de l'Armée. 371 p.
- MARCAIS, Georges, 1936, « Tlemcen, ville d'art et d'histoire », *Revue Africaine*, 79/1 (1936) : 28-48.
- MARCAIS, William et Georges MARCAIS, 1903, *Les monuments arabes de Tlemcen*. Paris, A. Fontemoing. 358 p.
- MAUSS, Marcel, 1968, *Sociologie et anthropologie*. Introduction de Claude Levy Strauss. Paris, PUF. 482 p.
- MAUSS, Marcel, 1971, *Essais de sociologie*. Paris, Éditions de Minuit. 252 p.
- MAUSS, Marcel, 2002, *Manuel d'ethnographie*. Paris, Payot et Rivages. 363 p.
- MAUSS, Marcel, 2005, *Œuvres.1.les fonctions sociales du sacré*. Paris, Les Editions de Minuit. 636 p.
- MOUSSAOUI, Abderahmane, 1989, *Le pur et l'impur en Islam. Discours canonique et sens symbolique. Le faqih face au temps*. Oran, URASC. 27 p.
- MOUSSAOUI, Abderahmane, 1996, *Logiques du sacré et modes d'organisation de l'espace dans le sud- Ouest algérien*. Thèse de doctorat. Paris, EHESC. 448 p.
- NACIB, Youssef, 1982, *Eléments sur la tradition orale*. Alger, SNED. 143 p. (2<sup>e</sup> édition)
- SCELLES-MILLIE, Jeanne, 1979, *Traditions algériennes*. Paris, G-P, Maisonneuve et Larose. 301 p.
- SCHÖNIG, Hanne, 2006, « Le corps et les rites de passage chez les femmes du Yémen », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 113-114 (2016) : 167-177 (N° double sous la direction de Cathérine Mateur-Jaouen et Bernard Heyberger, *Le corps et le sacré en Orient musulman.*)
- SEGALEN, Martine, 2005, *Rites et rituels contemporains*. Paris, Armand Colin. 128 p.
- SHAW, Docteur, 1980 [1830], *Voyage dans la régence d'Alger, par le Docteur Shaw, traduit de l'anglais par J. MacCarthy*. Tunis, Bouslama. 402 p.
- TOUALBI, Nouredine, 1984, *Le sacré ambigu*. Alger, ENAL. 163 p.
- TOUALBI, Nouredine, 1984, *Religions, rites et mutations. Psychologie du sacré en Algérie*. Préface de C. Camilleri. Alger, ENAL. 288 p.
- VAN GENNEP, Arnold, 1981 [1909], *Les rites de passage. Étude systématique des rites*. Paris, Picard [Paris, Nourry].
- WAILLE, V., 1901, « Les cérémonies du mariage chez les indigènes de l'Algérie, par Gaudrefroy Demombynes », *Revue Africaine*, 45 (1901) : 94-95.



- WESTERMARK, Edward, 1921, *Les cérémonies du mariage au Maroc*. Traduit de l'anglais par J. Arin. Paris, Leroux. 394 p.
- WESTERMARK, Edward, 1922, « *Les cérémonies du mariage au Maroc* », Review by S. R. *Revue Algérienne*, 15 (janv.-juin 1922) : 200.
- VILLOT, Lieutenant Colonel, 1888, *Mœurs, coutumes et institutions indigènes de l'Algérie*. Alger : Adolphe Jourdain.
- WINKIN, Yves, 2001, *Anthropologie de la communication. De la théorie au terrain*. Paris, De Boeck & Larcier - Du Seuil. 332 p.
- ZERDOUMI, Nafissa, 1982, *Enfants d'hier. L'éducation de l'enfant en milieu traditionnel algérien*. Préface de Maxime Rodinson. Paris, François Maspero. 302 p.

## **ENTRETIENS**

- Hadja Fatima Zohra M.
- Hadja Khira B.
- Zoubida B.
- Fatma B.

