

فضاءات وطقوس جنازية

سليم دريسي • نفيسة دويده
حمزة زغلاش • منية بوسنينة
علي نابتي • محمد حيرش بغداد
صادق بن قادة • ريجيس برتراند

مقالات متنوعة

هناء شريكي

ذكرى

عبد القادر زغل وليليا بن سالم. بقلم حسن رمعون

◀ عروض كتب
◀ قراءات

2015

Avril - Juin
أفريل - جوان



Espaces et rites funéraires

Salim DRICI • Nafissa DOUIDA
Hamza ZEGHLACHE • Monia BOUSNINA
Ali NABTI • Mohamed HIRRECHE BAGHDAD
Saddek BENKADA • Régis BERTRAND

VARIA

Hana CHERIGUI

HOMMAGES

Abdelkader ZGHAL et Lilia BENSALÉM, par Hassan REMAOUN

▶ COMPTES RENDUS DE LECTURE
▶ NOTES DE LECTURE



Insaniyat

Revue algérienne d'anthropologie et de sciences sociales

Revue trimestrielle publiée par le
Centre de recherche en anthropologie sociale et culturelle
CRASC, Oran (Algérie).

Insaniyat, pluriel de *insan*, de la racine ins, « homme », au sens général d'« anthropos », c'est-à-dire « genre humain » dans sa différence avec « genre animal », ou « genre surnaturel ». Insaniyat est l'ensemble des traits propres à l'homme en tant qu'homme, signifiant « humanités », ou « sciences humaines ». *Ilm al inassa* est l'une des traductions d'« anthropologie ».

Directeur de la publication : Djillali HADJ-SMAHA
Directeur de la rédaction : Sidi Mohammed MOHAMMEDI

Anciens directeurs de rédaction : Fouad SOUFI (1997-2005)
Abed BENJELID (2006-2014) décédé le 11 février 2015

Directeur Adjoint de la rédaction : Amar MOHAND-AMER

Parrainage international

Faouzi ADEL (1946-1999), Hamid AIT-AMARA (1935-2009), Mohamed ARKOUN (1928-2010), Mustapha Omar ATTIR (Univ. Tripoli), Marc AUGÉ (EHESS, Paris), Mimoun AZIZA (Univ. Meknès), Etienne BALIBAR (Univ. Paris-X), Nouria BENGHABRIT-REMAOUN (CRASC, Oran), Mohamed-Lakhdar BENHASSINE (1931-2014), Abdellah BOUNFOUR (INALCO, Paris), Rahma BOURQIA (Univ. Rabat), Kenneth BROWN (Univ. Manchester), Hilmi CHAARAOUI (ARCAASD, Egypte), Mohamed CHAHROUR (Univ. Damas), Claudine CHAULET (Univ. Alger), Fanny COLONNA (1934-2014), Marc COTE (Univ. Aix-en-Provence), Ahmed DJEBBAR (Univ. Lille 1), Abdou FILALI -ANSARY (Univ. Aga Khan, Londres), Jacques FONTAINE (Univ. Franche Comté), Jean-Pierre FREY (UIP, Paris), René GALLISSOT (Univ. Paris-VIII), Mustapha HADDAB (Univ. Alger), Abderrahmane HADJ SALAH (CRSTDLA, Alger), Abdelhamid HENIA (Univ. Tunis), Jean-Robert HENRY (IREMAM, Aix-en-Provence), Tahar LABIB (Univ. Tunis), André LARCENEUX (Univ. Bourgogne), Ahmed MAHIOU (IREMAM, Aix-en-Provence), Mohamed MALKI (Univ. Fès), Nadir MAROUF (Univ. Picardie), Tuomo MELASUO (Univ. Tampère), Adebayo OLUKOSHI (IDEP, Dakar), André PRENANT (1924-2010), Djillali SARI (Univ. Alger), Pierre SIGNOLES (Univ. Tours), Mohamed TALBI (Univ. Tunis), Mark TESSLER (Univ. Michigan).

Comité scientifique

Khadidja ADEL, Laroussi AMRI, Saïd BELGUIDOUM, Ahmed BEN NAOUM, Omar BESSAOUD, Hosni BOUKERZAZA, Nadir BOUMAZA, Ahmed BOUYACOUB, Omar CARLIER, Abderrezak DOURARI, Ali EL-KENZ, Mohamed Yassine FERFERA, Mohamed GHALEM, Nour HAMED, Abdelhafid HAMMOUCHE, Walid LAGGOUNE, Omar LARDJANE, Marnia LAZREG, Bouba MEDJANI, Hadj MILIANI, Lahmer MOULDI, Marlène NASR, Robert PARKS, Hassan RACHIK, Mounir SAIDANI, Mohamed-Brahim SALHI, Zoubida SENOUCI, Ouanassa SIARI TENGOUR, Fouad SOUFI, Khaoula TALEB-IBRAHIMI, Rachid TLEMÇANI, Mourad YELLES, Ahmed ZAID, Abdelkader ZGHAL (1932-2015)

Comité de lecture

Ammara BEKKOUCHE, Aïcha BENAMAR, Faouzia BENDJELID, Bencherki BENMEZIANE, Mohamed DAOUD,
Badra MOUTASSEM-MIMOUNI, Hassan REMAOUN, Madani SAFAR-ZITOUN, Ahmed YALAOUI

Comité de rédaction

Abdelouahab BELGHERRAS, Saddek BENKADA, Djilali EL MESTARI, Mohamed HIRRECHE-BAGHDAD, Sidi Mohammed MOHAMMEDI,
Amar MOHAND-AMER, Soraya MOULOUDJI-GARROUDI, Fouad NOUAR

Secrétariat de la rédaction

Samia BENDHENDA, Kheira BENDOULA et Zaza ABD-LILLA

Centre de recherche en anthropologie sociale et culturelle (CRASC),
Technopôle de l'USTO - Bir El Djir, Oran
BP 1955 El M'naouer,
31000 Oran (Algérie)

tél : +213 41 72 06 95 (+213 41 72 07 03)

fax : +213 41 72 06 98

insaniyat@crasc.dz revues@crasc.dz www.crasc.dz

Dépôt légal : 771 -97 - ISSN 1111-2050 | E-ISSN : 2253-0738

Les opinions émises dans les articles publiés par la revue Insaniyat n'engagent que la responsabilité de leurs auteurs.



Prix : 350 DA

Insaniyat, Revue algérienne d'anthropologie et de sciences sociales
CRASC - Oran
n° 68, avril – juin 2015 (Vol. XIX, 2)

Espaces et rites funéraires

NOTE AUX AUTEURS

Insaniyat est une revue algérienne à comité de lecture ayant pour mission de mettre à la disposition des chercheurs un espace éditorial académique consacré à l'anthropologie et aux sciences sociales et humaines. Elle se propose de soumettre à ses lecteurs la production des universitaires nationaux et étrangers portant sur les disciplines concernées.

1. *Insaniyat* reçoit des articles rédigés en arabe ou en français qui lui sont adressés par courriel, avec une confirmation de réception.

Elle ne retient que les articles inédits.

Le contenu de l'article n'engage que son auteur.

Les articles ne doivent pas dépasser les 30 000 caractères (espaces compris) sous format Word (Times New Roman, taille 12) et doivent être accompagnés d'un résumé de 1000 caractères au maximum (espaces compris) et de 5 mots-clés.

Les auteurs doivent joindre à la proposition d'article, un CV actualisé.

2. Les articles proposés sont expertisés en interne et en externe :

a) Recevabilité de l'article par le comité de rédaction en interne.

b) Double expertise en externe (au minimum)

Leur publication est tributaire, également, de la programmation thématique de la revue.

3. Les auteurs peuvent proposer d'autres contributions sous forme de :

- Compte-rendu, note de lecture, revue des revues et information scientifique (7 000 caractères, espaces compris).

- Position de recherche (18 000 caractères, espaces compris) en rapport avec les travaux de l'auteur.

4. Les références doivent être données en bas de page comme suit :

Ouvrage :

- Lacheraf, M. (1998), *Des noms et des lieux*, Alger, éd. Casbah, p. 20.

Article de revue:

- Colonna, F. (2010), « Religion, politique et culture(s), quelle problématique de la Nation ? », in *Insaniyat*, n^{os} 47-48, Oran, Centre de recherche en anthropologie sociale et culturelle, janvier-juin, p. 28-29.

Contribution dans ouvrage collectif :

- Salhi, B. (2006), « Contestations identitaires et politiques en Algérie (1945-1980). Le poids du local », in Hénia, A. (dir.), *Être notable au Maghreb. Dynamiques des configurations notabiliaires*, Paris, Maisonneuve et Larose, coll. Connaissance du Maghreb, p. 90.

Travaux universitaires :

- Adel, F. (1990), *Formation du lien conjugal et nouveaux modèles familiaux en Algérie*, thèse de doctorat d'État en sociologie, Université Paris V-René Descartes, p. 90.

5. Les figures (cartes, graphiques, photos, tableaux...) doivent être remis en format JPG et Word avec mention du numéro, du titre et des sources.

6. L'attestation d'acceptation de l'article proposé ne peut être délivrée qu'après avis favorable de publication.

7. Après publication de son article, l'auteur recevra deux (02) exemplaires du numéro, ainsi qu'un tiré à part en version numérique.

8. Toute reproduction d'article publié à *Insaniyat* doit avoir l'autorisation de la rédaction.

9. Pour plus d'informations sur la revue, voir le site www.crascdz

SOMMAIRE

Espaces et rites funéraires

Hommages

Abdelkader ZGHAL (1931–2015) et Lilia BENSALÉM (1939–2015). Par Hassan REMAOUN 7

Présentation par Saddek BENKADA et Mohamed HIRRECHE BAGHDAD

En langue française 11

En langue arabe 7

Salim DRICI, Genèse et permanence des pratiques funéraires de la préhistoire au monde antique en Afrique du Nord 15

Nafissa DOUIDA, Croyances et rites de mausolées en Algérie à l'époque ottomane (en langue arabe) 11

Hamza ZEGHLACHE et Monia BOUSNINA, Espace sacré et pratiques rituelles à Sidi el Khier (Sétif-Algérie) 37

Ali NABTI, Le cimetière de Sidi Boudjemaa et les femmes d'Aïn Sefra (Naama-Algérie) (en langue arabe) 35

Mohamed HIRRECHE BAGHDAD, Le « Quarantième jour » : approches anthropo-philosophiques 51

Saddek BENKADA, Cimetières et extension urbaine en situation coloniale : le cas du cimetière musulman d'Oran (1868) 75

Régis BERTRAND, Origines et caractéristiques du cimetière français contemporain 107

Varia

Hana CHERIGUI, Les jeunes marocains et le travail associatif : modernisation des structures et traditionnalité des relations et des valeurs (en langue arabe).. 49

Comptes rendus de lecture

Bruno BERTHERAT, Les sources du funéraire en France à l'époque contemporaine. Par Mohamed HIRRECHE BAGHDAD 137

Ahmed HAMMOUMI, Oujda qui m'habite. Souvenirs des années cinquante/soixante. Par Faouzia BENDJELID 139

Alaa Eldeen Abdelal ABDELHAMID, Stèles ayyoubides et mameloukes en Egypte. Par Zouaoui BENKERROUM (en langue arabe) 71

Ammara KAHLI, *L'expérience de l'écriture chez Malek Haddad*. Par Houria KOURIDAT (en langue arabe) 74

Notes de lecture

Annie THEBAUD-MONY, *La science asservie. Santé publique : les collusions mortifères entre industriels et chercheurs*. Par Lamya TENNCI..... 143

Résumés des articles

En langues française, anglaise 147

En langue arabe 75

HOMMAGES

Abdelkader ZGHAL (1931 – 2015)
Lilia BENSALÉM (1939 – 2015)

À moins d'un mois d'intervalle, nous apprenons avec beaucoup de tristesse le décès de Lilia Tebourbi Bensalem (le 26 janvier 2015) et celui de Abdelkader Zghal (le 22 février 2015)¹. Il s'agit là de la perte de deux personnalités éminentes dans le spectre de la sociologie et de l'anthropologie, qu'on peut considérer parmi les précurseurs de ces deux disciplines en Tunisie, même ils ont vécu et exercé dans tout le Maghreb où leurs travaux étaient largement suivis et appréciés par leurs collègues universitaires. Tous deux après leurs études de graduation, en sociologie pour Lilia Tebourbi Bensalem et en psychologie d'abord au contact de Frantz Fanon pour Abdelkader Zghal, ils se sont affairés à la préparation de leurs thèses de doctorat qu'ils soutiendront à l'Ecole Pratique des Hautes Études (EPHE, Paris), la première en traitant de la question de la formation des cadres supérieurs (soutenance en 1968), la seconde en s'intéressant à la modernisation de l'agriculture en rapport avec les populations semi-nomades (soutenance en 1967). Ils auront été, en fait, non seulement des témoins, mais directement impliqués dans les problèmes de la cité, à certain moment des acteurs dans les luttes menées par la société tunisienne durant le demi-siècle au moins qui suivit l'accession de leur pays à l'indépendance. Le choix de leurs sujets de thèses et leurs autres travaux et engagements, affirmés très tôt d'ailleurs comme ce fut le cas au sein de l'Union Générale des Étudiants Tunisiens (UGET), constituent des traceurs pertinents des espoirs qu'ils nourrissaient non seulement pour leur peuple, mais aussi pour tous ceux qui aspiraient de par le monde aux idéaux de liberté de justice sociale et de progrès. L'histoire de chacun d'eux ne peut, par ailleurs, être séparée de celle du Centre d'Etudes et de Recherches Economiques et Sociales (CERES) qui apparaissait comme un des premiers fleurons de la recherche en sciences sociales, à l'échelle maghrébine. Au CERES, Zghal assumera pendant longtemps les fonctions de directeur du département de

¹ Triste saison automne-hiver en Algérie puisque nous venons de perdre durant cette période les professeurs Mohammed Lakhdar Benhassine, Fanny Colonna et Abed Bendjelid, tous comme Abdelkader Zghal collaborateurs du CRASC et de la revue *Insaniyat*. À cette liste, il faudra malheureusement ajouter les noms des écrivains Assia Djebbar et Malek Alloula.

sociologie, alors que Tebourbi Bensalem, qui finira par opter pour une carrière d'enseignement, occupera durant plusieurs années les mêmes fonctions à l'Université de Tunis. Ils auront participé à marquer l'évolution des disciplines sociales et de leurs paradigmes dominants, en poursuivant et approfondissant chacun de riches recherches. Ils ont participé activement aux importants débats portant sur le statut des sciences sociales dans nos pays ainsi que sur les approches et attentes qu'elles pouvaient susciter pour toujours plus de performance en vue d'arriver à une connaissance encore plus fine du devenir commun². Ils ont tenté de transgresser, comme des milliers d'universitaires et intellectuels maghrébins et de par le monde, le dilemme gramscien du tragique de l'homme tiraillé entre « le scepticisme de la raison et l'optimisme de l'action ». Il ne sera pas possible de s'étendre ici sur l'importance de leur production académique, que nous avons eu souvent à méditer en les lisant, ou en les écoutant. Ce sera le cas pour moi-même lorsqu'à plusieurs occasions je participai avec eux à des rencontres organisées en Algérie, au Maroc et bien entendu en Tunisie où j'ai encore eu le plaisir d'être invité à un des derniers repas d'anniversaire de Abdelkader Zghal (en 2013) à qui j'offrais un présent de collègues algériens qui allait tout droit au cœur du sfaxi³, une djellaba venue de nos hauts plateaux. En fait, si je me souviens bien, je m'étais cette fois-ci déplacé à Tunis pour participer à un symposium programmé en mai 2013 qu'il tenait particulièrement à organiser avec notre collègue Abdelhamid Henia, en partenariat entre le laboratoire Dirasset et l'Association tunisienne d'Anthropologie Sociale et Culturelle (ATASC) qu'il présidait⁴. La question à l'ordre du jour était imposée par l'actualité brûlante du devenir en Tunisie et dans tout le Monde arabe. Elle portait sur le compromis historique et semblait incontournable pour les chercheurs en ces moments où un avenir nouveau (mais lequel?) semblait

² On pourra pour Lilia Tebourbi Bensalem. comme pour Abdelkader Zghal se référer à leurs communications à Tanger à la rencontre organisée en mai-juin 1988 par le CEMAT et qui donnera lieu à la publication de l'ouvrage, édité par Rahma Bourqia et Nicolas Hopkins, *Le Maghreb : approches des mécanismes d'articulations*, Casablanca, Al Kalam, 1991. Cf. aussi l'entretien de Lilia Bensalem accordé à Sylvie Mazzella, in *Genèses* 2009/2 (n° 75), et la contribution de Abdelkader Zghal au colloque portant sur « L'avenir des sciences sociales dans le Monde arabe », organisé à Oran en mars 2012 par le CRASC en partenariat avec le Centre des études pour l'unité arabe (CAUS, Beyrouth) et l'Association arabe de sociologie (Tunis).

³ Cette référence au Sfaxi nous remet en mémoire un autre enfant du sud tunisien puisqu'originaire de Tozeur ; une pensée donc pour notre collègue Nouredine Sraieb, chercheur à l'IREMAM d'Aix en Provence et décédé voici déjà quelques années.

⁴ Avec le soutien de la fondation Hanns Seidel et la disponibilité pan-maghrébine de son représentant Djamel Hayder.

se projeter pour nos pays⁵. En fait, cette riche rencontre, au cours de laquelle nous devons échanger⁶ une fois de plus avec nos collègues et amis tunisiens, était la dernière au cours de laquelle je devais revoir Lilia Bensalem, retraitée mais toujours active, et qui n'était pas revenue à Oran depuis longtemps contrairement à Abdelkader Zghal qui plus d'une fois aura contribué à enrichir les débats et colloques organisés au CRASC⁷. Le fait que Lilia Bensalem se déplaçait moins renverrait peut être plus fondamentalement à l'approche genre qui l'intéressait aussi lorsque dans l'interview faite à la revue *Genèse* (2009/ 2 n° 75), elle tentait d'expliquer sa différence de trajectoire depuis la scolarisation par rapport à ses collègues hommes. Au-delà de la fatigue occasionnée par l'âge et la maladie, la socialisation des uns et des autres au Maghreb est telle qu'une femme même à la retraite a sans doute des responsabilités et obligations dont l'homme est plutôt déchargé ; ce qui aurait permis à Abdelkader Zghal d'être jusqu'à ses derniers jours plus présent dans la sphère publique.

En tous les cas, nous n'aurons plus l'occasion de les écouter débattre ensemble de cette question et de toutes les autres qui traversent nos esprits et nos sociétés et de nous amener leurs éclairages. Ils nous manqueront, mais ainsi vont les choses de la vie et ils nous ont déjà beaucoup apporté.

Qu'ils reposent en paix!

Hassan REMAOUN

⁵ J'ai présenté une synthèse de cette rencontre en arabe dans *Insaniyat* n° 62 (oct - déc 2013) et en français dans *Africa Review of Books / Revue Africaine des Livres*, Vol. 9, n° 2 (septembre 2013).

⁶ Je n'étais pas le seul algérien à participer à ce colloque puisqu'il y avait aussi des collègues : Fatima Zohra Guechi, Ahmed Bennaoum, Nouredine Amara et Ahmed Haddad.

⁷ On pourra signaler ici au moins la participation comme invité de Zghal au colloque organisé en partenariat par le CRASC et l'Association des sociologues arabes (voir note 2), mais aussi le symposium organisé en mars 2011 par le CRASC et Dirasset et dont les actes ont été publiés sous le titre ; Hassan Remaoun et Abdelkader Henia (dir.), *Les espaces publics au Maghreb*, Oran, éd. Crasc et Tunis, Université de Tunis / Dirasset 2013.

Faudra-t-il rappeler aussi que Abdelkader Zghal qui était membre du comité scientifique de la revue *Insaniyat* a participé aussi à l'hommage rendu en 2004 à Alger de son vivant à Mostefa Lacheraf. Actes publiés sous l'intitulé : *Mostefa Lacheraf, une œuvre, un itinéraire, une référence*, Alger, Casbah Éditions 2006 (avec une présentation de Omar Lardjane).

Présentation

Espaces et rites funéraires

Pour son 68^{ème} numéro, la revue *Insaniyat* publie un dossier portant sur *Espaces et rites funéraires* ; dans lequel elle s'est donnée comme objectif principal l'ouverture, ou plutôt l'élargissement d'un espace d'échanges entre les différentes disciplines qui traitent de ce que l'on peut nommer de manière générale l'anthropologie de la mort. Ces disciplines, comme on peut aisément le constater, ont en commun le fait de discuter de questions inscrites au cœur même de la réflexion que nous souhaitons voir se développer dans ce numéro. D'où la place importante accordée aux éléments de matérialisation du culte des morts (édicules, mausolées, monuments votifs...) et aux nombreux aspects relatifs aux cimetières comme lieux de mémoire et de commémoration, appréhendés comme éléments de paysage, s'inscrivant dans l'organisation d'un territoire tant urbain que rural ; et aux rites funéraires comme pratiques sociales dans leurs diverses manifestations culturelles, rituelles, commémoratives, mémorielles...

Il va sans dire que, dans cette perspective, la question des cimetières de toutes les époques depuis la protohistoire, à elle seule, suscite actuellement tant dans l'opinion publique que dans les problématiques de recherche un certain regain d'intérêt.

La permanence des pratiques funéraires de la protohistoire au monde antique en Afrique du Nord est au centre de la réflexion de Salim **Drici**. Pour ce dernier, les premiers hommes ont de tout temps étaient habités par le souci obsessionnel de vouloir s'assurer l'immortalité dans l'au-delà. Pour ce faire, ils se sont ingénies à créer leur propre mobilier funéraire qui est connu au travers d'un grand nombre de découvertes archéologiques relatées surtout depuis le 19^{ème} siècle. Parallèlement à l'aspect matériel de la préparation au « grand voyage » ; une place non négligeable est accordée aux rituels d'accompagnement du défunt. Déjà durant la période protohistorique, la découverte d'ossements d'origine animale dans de nombreux sites a incité à avancer l'hypothèse de l'existence de pratiques funéraires qui auraient été l'une des premières manifestations de la croyance religieuse.

Quant à la période antique qui a puisé ses fondements dans l'aire latino-étrusque avec des emprunts grecs, on remarque qu'elle s'est enrichie des croyances et des cultures orientales, celles notamment

provenant des rives de la Méditerranée. D'ailleurs, et à titre d'exemple, les fouilles des nécropoles de Sitifis et de Tipasa, en Algérie, ont permis de mettre à jour des ensembles sépulcraux où les pratiques de l'inhumation et de l'incinération sont confirmés dans un seul et même endroit.

Nafissa **Douida** quant à elle, aborde la question des pratiques et des rituels sous l'angle de la rétrospective historique qui a le mérite de mettre le point sur un aspect de la vie religieuse dans la société algérienne à l'époque ottomane à travers, notamment, le culte des mausolées qui s'est considérablement développé durant cette période, beaucoup plus pour des raisons historiques que religieuses. Les mausolées et les tombeaux consacrés aux saints de l'Islam maghrébin faisant l'objet d'attentions particulières, notamment de la part des femmes qui avaient fait de ces lieux sanctifiés un espace de sociabilité complètement féminin, notamment le vendredi et durant les fêtes religieuses ; en plus, elles n'ont pas manqué d'introduire une manière propre à elles d'honorer ces lieux, en adoptant des rites qui, parfois, intègrent la dimension ornementale.

S'appuyant sur l'exemple du culte des tombeaux, Hamza **Zeghlache** et Monia **Bousnina** essayent de mettre en évidence le fait que les hommes ont de tout temps éprouvé le besoin de se trouver en accord harmonieux avec des espaces de sainteté dédiés à des « hommes de Dieu », comme le cas, ici, de Sidi el-Khier, saint de la région de Sétif. Ils tiennent à souligner que ce culte des tombeaux n'est pas uniquement propre aux sociétés traditionnelles. Par cette pratique, les auteurs arrivent à la conclusion que souvent la société algérienne malgré sa modernité, « revient à sa structure mentale traditionnelle, cycliquement, à travers la perpétuation du rituel. Ces pratiques anciennes survivent en symbiose avec l'Islam qui, loin de les effacer, leur a conféré un véritable statut religieux et les a reconnues comme facteur de cohésion sociale ».

Pour Ali **Nabti**, la fréquentation par les femmes du cimetière de Sidi Boudjemaa à Aïn Sefra, dans le Sud oranais, est un bel exemple de l'appropriation féminine d'un espace funéraire. L'auteur attire plus particulièrement l'attention sur, non seulement le grand nombre de femmes qui fréquentent ce cimetière, mais, également, sur les différentes activités qui s'y déroulent. Il constate que la forte présence de ces femmes n'a pas prioritairement pour but la recherche de la grâce du saint éponyme du cimetière, mais elle obéit à d'autres considérations, notamment d'échanges sociaux. Le rassemblement collectif féminin dans le cimetière de Sidi Boudjemaa donne l'occasion aux femmes de la ville d'Aïn Sefra, de se retrouver entre-elles. Le sentiment de protection que

procure la présence du mausolée de Sidi Boudjemaa incite de nombreuses femmes à y passer des journées entières.

Mohamed **Hirreche Baghdad**, pour sa part, élargit l'horizon de la réflexion par une approche anthropo-philosophique des rites funéraires étendus à leurs dimensions temporelles et spatiales et se répercutant à travers les pratiques individuelles et collectives. Pour l'auteur, l'usage du temps est primordial. Prenant l'exemple de la célébration du « Quarantième jour », il développe dans ce sens une réflexion quant à l'usage social de ce chiffre à partir de deux événements du cycle de vie : la naissance et la mort. L'auteur, d'emblée, écarte l'idée du hasard (l'irrationnel, l'aléatoire, le fantasmatique...) car, tient-il à le préciser, « le processus progressif de la vie vers la mort est similaire en quelque sorte à la progression de la mort vers la vie ».

Pour Saddek **Benkada**, le cimetière est loin d'être considéré comme un élément neutre des politiques d'extension des villes ; on peut dire qu'il en est même un des éléments moteurs. Ces politiques urbaines doivent être étudiées en ce qu'elles permettent de comprendre les ressorts des pratiques spéculatives qui y sont liées dans les sociétés à régime politique, capitaliste ou colonial.

En prenant le cas de la désaffectation du cimetière musulman de Sidi el Bachir à Oran en 1868, l'auteur procède à une comparaison avec la politique haussmannienne d'éloignement (*extra-muros*) et de suppression de certains cimetières parisiens à la même époque, et considère que cette décision de désaffectation n'est en fait que la transposition du modèle haussmannien en situation coloniale. L'affaire du cimetière musulman d'Oran illustre, si besoin est, la violence symbolique du pouvoir colonial s'appuyant, en matière de suppression ou de translation de cimetières, sur une législation de circonstance totalement étrangère aux coutumes et aux règles de la communauté musulmane. Pendant plus de trois ans, cette affaire du cimetière musulman va mettre en émoi toute la population qui considère, par la voix de ses notables, que c'est une décision arbitraire ne tenant aucunement compte du respect des morts et des lieux de la mémoire collective.

Régis **Bertrand** propose un tableau complet concernant les cimetières français contemporains. Il commence par un rappel historique de la situation des cimetières avant et après la Révolution française. Sous l'Ancien-Régime, rappelle-t-il, « les cimetières de l'Europe catholique sont, à quelques exceptions près, des enclos entourant un terrain vague, considérés comme des lieux insalubres ». A la fin de l'Ancien-Régime, le clergé tenait à ce que les cimetières soient fermés à clef pour empêcher hommes et animaux d'y pénétrer. Cependant, la Révolution française

(1789-1799) constituera un tournant décisif, au cours duquel le pouvoir de l'Église va perdre de son importance ; cela s'est traduit, entre autres, par la suppression des rites publics d'enterrement et par l'égalitarisme des inhumations dans des fosses communes. Avec la fin de la Révolution, apparaissent de nouvelles idées quant à la réorganisation des rites et des lieux d'inhumation. Parmi les résultats de ce projet fut, en 1804, la création du cimetière du Père-Lachaise qui deviendra vite un modèle. Parallèlement on assistera à la promulgation, par Napoléon, de la législation funéraire contemporaine en France. Nous sommes donc là à un moment crucial de la fin de l'ordre funéraire ancien et de l'« invention » du cimetière français contemporain.

En somme, le thème choisi pour le présent numéro d'*Insaniyat* se présente comme le fruit d'un « pari hasardeux ». Tenant compte, en effet, de la prudence voire même de la frilosité avec laquelle au Maghreb en général et en Algérie en particulier, les études académiques ont tendance à ne pas accorder assez d'importance à de pareils sujets. C'est pourquoi les sciences sociales dans leur ensemble, et de façon particulière la science historique dans nos pays, semblent encore rétives au renouvellement des approches thématiques abordées depuis longtemps ailleurs.

Saddek BENKADA
et **Mohamed HIRRECHE BAGHDAD**

Genèse et permanence des pratiques funéraires de la préhistoire au monde antique en Afrique du Nord

Salim DRICI ⁽¹⁾

Introduction

Les monuments funéraires, dans leur diversité, sont attestés en Afrique du Nord durant toutes les époques préhistoriques et historiques. Ces témoignages enseignent que la mort avait une importance capitale dans le quotidien des anciennes populations ; preuve en est, la spécialisation d'une certaine industrie pour la fabrication des objets destinés aux pratiques funéraires. On se préparait pour accueillir l'instant fatidique, incarné par la mort, et à cet effet, il serait judicieux de relever, par le prisme des rituels et du mobilier, le comportement des sociétés anciennes, avant, pendant et après la mort.

La période préhistorique

Les fouilles archéologiques, entamées dans plusieurs sites préhistoriques, mettent en évidence des modes d'inhumation qui pourraient éventuellement suggérer des pratiques funéraires. Ces pratiques nous renseignent sur les liens entre les différents éléments d'une même communauté. Elles pourraient constituer, en outre, des prémices d'un sentiment religieux, aux contours encore abscons, faisant office de dominateur commun autour duquel s'identifie l'ensemble de la communauté.

La présence d'ossements, d'origine animale, dans de nombreux sites nous conduit à émettre l'hypothèse de leur contribution directe dans des rituels qui auraient un rapport avec l'aspect religieux et les pratiques

⁽¹⁾ Université d'Alger 2, Institut d'Archéologie, 16 000, Alger.

funéraires. Par ailleurs, il est évident que l'homme a acquis la conscience de sa supériorité sur le monde animal ; ceci est apparent dans les représentations picturales et la gravure rupestre au néolithique où on constate l'évidence de cette domestication. La question est de savoir pourquoi « domestication » ? La satisfaction des besoins en protéines et énergie prime sur toutes les autres considérations.

Les rites sacrificiels nécessitaient la présence du bétail ou la victime était immolée pour la satisfaction d'une divinité ou pour le souvenir d'un être absent ou décédé.

Les fouilles des sites préhistoriques ont mis au jour de véritables nécropoles dont la stratigraphie révèle l'occupation des espaces sur de très longues périodes. L'espace, décrit dans le site d'Afalou Bou Rhummel¹, se subdivise en trois entités : une aire externe, l'espace interne et la nécropole. Dans l'espace interne, nous remarquons une stratification pour chaque partie dont les trouvailles et les indices archéologiques laissent paraître une spécialisation des tâches². La nécropole, quant à elle, occupait le troisième espace à l'écart des zones de vie. Notons que la nécropole contenait « une cinquantaine de crânes (26 hommes, 14 femmes et 10 enfants) ainsi que de nombreuses parties de squelettes. Neuf des sujets possèdent tout ou une partie du squelette en connexion »³. Les ossements humains présentent diverses situations : si les uns forment un tas réparti pêle-mêle sans orientations particulières, d'autres par contre occupaient pour les plus récents « une anfractuosité rocheuse, vers le fond de l'abri, et sont constitués d'inhumations successives en position fortement contractée ; les corps étant enfermés dans des urnes ou ligotés »⁴. Pour les plus anciennes, elles se positionnent vers le fond de l'abri et elles s'entassent pareillement. Cependant, il semblerait qu'un sujet a bénéficié de soins particuliers dus probablement à son statut distinctif au sein de son groupe ethnique. Il est le seul à être inhumé en position allongée, « séparé des autres squelettes par une dalle plantée de champ ; il repose sur de grands éléments de broyage et est accompagné d'un dépôt intentionnel de galets et molettes et d'éclats en

¹ Hachi, S. (2003), *Les cultures de l'homme de Mechta Afalou. Le gisement d'Afalou Bou Rhummel (massif des Babors, Algérie). Les niveaux supérieurs 13 000-11 000 BP*, CNRPAH, Alger.

² Hachi, S. (2003), *Aux origines des arts premiers en Afrique du Nord*, Alger, CNRPAH, p. 166.

³ Hachi, S. (2003), *Les cultures...*, *op.cit.*, p. 49.

⁴ Hachi, S. (2003), *Aux origines...*, *op.cit.*, p. 106-109.

quartzite⁵ ainsi que de matière colorante, tenant un couteau dans la main droite⁶.

Les résultats de la fouille indiquent qu'il s'agit dans ce cas du plus ancien squelette de la nécropole, de par son statut et les soins apportés à son inhumation. On pourrait en conclure que la sépulture était le noyau autour duquel s'articulait l'ensemble des squelettes de la nécropole⁷.

Le matériel archéologique découvert dans plusieurs sites se compose d'industrie lithique et osseuse, de fragments de poteries et d'objets de parure accompagnés de faune et d'ocre. Les découvertes des sites d'Afalou Bou Rhummel ainsi que celui de Columnata⁸ témoigneraient-ils d'un rituel funéraire ou du moins peut-on le supposer comme matériel lié à des pratiques sépulcrales ? Préparer pour chaque dépouille une fosse, véhicule selon la recherche de Yasmina Chaid une intentionnalité qui n'implique pas forcément la présence d'une pensée religieuse structurée. Toutefois, il y a une approche singulière vis-à-vis de la mort et vis-à-vis du trépassé, quoi que cette vision, à travers le prisme de l'espace, semble à Columnata très difficile à saisir⁹.

Bien que des objets en terre cuite soient issus d'un même niveau stratigraphique, mais sans contact avec les ossements humains, et que des manifestations artistiques figuratives soient attestées sur le site d'Afalou Bou Rhummel, ceci ne nous permet pas de relier cet endroit avec une pensée du monde funéraire. Slimane Hachi attribue cette activité artistique à un statut particulier conféré au lieu par les groupes humains et en déconnexion avec les pratiques sépulcrales¹⁰. Bien que l'interprétation des pratiques funéraires associant plus d'un individu demeure complexe comme dans les sites préhistoriques cités plus haut, des indices sont révélateurs pour l'établissement de telles pratiques : la simultanéité dans le temps des inhumations, les causes plurielles de la mort, le mode d'inhumation, les soins soumis pour chaque corps et les indices d'une hiérarchie sociale¹¹.

⁵ *Ibid.*, p. 110-111.

⁶ Hachi, S. (2003), *Les cultures...*, *op.cit.*, p. 232.

⁷ Hachi, S. (2003), *Aux origines...*, *op.cit.*, p. 111.

⁸ Chamla, M.-C. (1970), *Les hommes épipaléolithiques de Columnata (Algérie-occidentale)*, Etude anthropologique, Mémoire du CRAPE, Paris.

⁹ Chaid Saoudi, Y. (2013), « Quelques principes de l'archéologie funéraire appliqués à la nécropole préhistorique de Columnata (Tiaret, Algérie) », in *Athar*, Actes du troisième colloque national « Rôle et importance de l'archéologie pour l'écriture de l'histoire », Alger, p. 7.

¹⁰ Hachi, S. (2003), *Aux origines...*, *op.cit.*, p. 149.

¹¹ Tillier, A.-M. (2009), *L'homme et la mort. L'émergence du geste funéraire durant la préhistoire*, Paris, CNRS, p. 24.

Nous ne pouvons pas ignorer certains faits qui renvoient à l'idée de l'intentionnalité de l'acte funéraire. En effet, l'aménagement de la fosse pour contenir une unique sépulture pour les unes et pour d'autres une pluralité des corps est attestée. Accompagnés d'un matériel d'origine minérale, animale ou céramologique, les sépultures ne peuvent en aucun cas être déposées de façon fortuite. Cette céramique qu'on retrouve de façon quasi-permanente durant les périodes protohistoriques et historiques dans les monuments funéraires aurait eu probablement pour origine le paléolithique moyen, époque à laquelle l'acte d'inhumation constitue un témoignage avéré. Les trois nécropoles de Taforalt (Maroc), d'Afalou Bou Rhummel et de Columnata (Algérie) accordent au geste funéraire toute sa véracité¹².

La période protohistorique

Une multitude de monuments funéraires mégalithiques parsèment de larges étendues nord-africaines à l'époque protohistorique. Beaucoup de travaux ont abordé cette thématique et ils ont révélé la multiplicité et la complexité des structures funéraires. Mais au delà de leurs typologies et leurs implantations, il y a une conversion de la pensée humaine. Car si l'homme était à la recherche et la construction de soi durant l'époque préhistorique en maîtrisant la matière et en se soustrayant au règne animal, il a pris conscience de soi dès le néolithique en devenant artiste arborant sa personne et les différents animaux représentés sur les parois rocheuses ; ceci pour affirmer sa conquête sur son milieu et son biotope. Quant à la période protohistorique, on perçoit la présence du sentiment religieux dans cette communauté, quoique le changement culturel se soit manifesté antérieurement et qu'on le retrouve dans divers sites préhistoriques. Ceci se résume à la présence d'indices attestant un comportement particulier envers les morts et de l'existence de gestes funéraires¹³. Et dans ce contexte, il faut dissocier les pratiques mortuaires des rites funéraires. Les rituels concernent la manipulation du défunt, en l'accompagnant à sa dernière demeure et en prenant le soin de lui attribuer des accessoires rituels, qui sont les offrandes à une force vers laquelle ces dons et cette âme sont destinés. La ritualité se caractérise par trois faits :

- son caractère collectif, qui fait que le rituel actualise des expressions identitaires, renforce le sentiment d'appartenance et régénère les solidarités ;

¹² Chaïd Saoud, I.-Y., *op.cit.*, p. 4-5.

¹³ Tillier, A.-M., *op.cit.*, p. 54.

- son caractère obligatoire, ce n'est pas qu'une théâtralisation mais elle est bien une forme de discours que la société se tient à elle-même ;
- son dépassement du cadre d'une stricte rationalité utilitaire lui permettant l'élaboration d'un sens¹⁴.

Cette ritualité prend toute son importance et ses fondements en imprimant la sacralité des gestes dans le tombeau, en accordant une attention particulière à la disposition du corps et en ordonnant de façon délibérée la disposition du mobilier funéraire, à ce qu'il ait une connotation religieuse et une portée hautement symbolique.

Les pratiques funéraires, quant à elles, se résument à une gestuelle qu'on pourrait répéter par atavisme et qui concerne la manipulation du trépassé en dehors de la tombe.

Une certaine forme de déité est ainsi suggérée à l'époque protohistorique ; c'est la projection de soi dans une autre dimension qui croit en la résurrection de la chair. Cette nouvelle perception du monde et des concepts a imposé la création des formes architecturales qui incarnent en fait un temple à la fois fermé, car il est le réceptacle de la sépulture, et à la fois ouvert, symbolisant un autel dédié à des divinités connues par des rituels et non pas par des patronymes ; car cette intuition religieuse a consacré la matière sans pour autant schématiser une forme vers laquelle se tournent les prières. A ce stade embryonnaire de cette vision, les divinités sont un concept aux aspects informels. Ces monuments funéraires dédiés au souvenir d'un proche projettent l'idée d'un retour symbolique, invoqué par une gestuelle et une offrande ; et c'est pourquoi cette idée de l'évocation établira d'une part, la consécration du sentiment religieux et d'autre part, on peut supposer que l'espace du monument mégalithique est une aire sacrée vouée à des forces obscures. On s'ingéniait désormais à produire plusieurs formes architecturales qui pourraient être liées à la stratification de la société et probablement à plusieurs agissements de rituels.

Il faut convenir qu'il s'agit bien là d'une glorification de la mort nécessitant une méthode et une pratique qui faciliteront le passage vers un au-delà alourdi de mystères. Honoré, voire selon Gabriel Camps divinisé, le mort ne renvoie pas cette image de terreur ou de malfaisance. Bien au contraire, on lui attribue une puissance bénéfique mise au service de sa communauté¹⁵.

¹⁴ Crubézy, E. (2000), « L'étude des sépultures ou du monde des morts au monde des vivants. Antrobiologie, archéologie funéraire et anthropologie du terrain », in *archéologie funéraire*, p. 15.

¹⁵ Camps, G. (1982), *Aux origines de la Berbérie. Monuments et rites funéraires protohistoriques*, Paris, CNRS, p. 557.

La mort pour ces sociétés protohistoriques n'est aucunement une fin de tout mouvement ou une extinction de l'être avec l'effacement de sa mémoire. L'architecture si diversifiée met en relief l'apparition de la technicité et du savoir-faire, mais au-delà de la complexité des formes, il y a cette constante d'honorer le mort en lui attribuant une demeure qui sied à son statut, ses croyances et appartenances ethniques et peut-être à son vouloir.

La position des corps dans différentes postures supposerait une divergence et/ou une convergence culturelle et culturelle, « une reconnaissance des faits et/ou des gestes retrouvés de façon répétitives, ayant un certain caractère collectif, et n'ayant pas un strict intérêt utilitaire, pourrait être retenu comme des rites : position des corps stéréotypés dans certaines cultures, dépôts d'objets etc... »¹⁶.

Les offrandes funéraires étaient constituées principalement par des objets en céramiques¹⁷, des sépultures contenaient également des outils de parures, des bijoux en bronze et des restes d'ossements relevant de la faune. La céramique a toujours été un des éléments d'accompagnement depuis les temps les plus reculés, toutefois nous remarquons durant cette période une évolution des formes et des décors. Les nécropoles mégalithiques de Gastel, Roknia, Béni Messous, Tiddis, Mzala Bou Nouara ont fourni un matériel impressionnant de céramiques retiré des monuments. Si dans l'écrasante majorité cette céramique a une empreinte locale, nous constatons néanmoins dans le site de Tiddis ou Gastel des formes étrangères ou importées.

¹⁶ Crubézy, E., *op.cit.*, p. 15.

¹⁷ Consulter dans ce sens : Camps, G., Camps Faber, H. (1963), *La nécropole mégalithique de Dj Mezala à Bou Nouara*, Mémoire du CRAPE, Paris.

Fig. 1 : Marmites de Tiddis



Photo Chaid Saoudi Y.

Cet accompagnement faisait office d'offrande pour faciliter le passage vers l'autre monde. Elle n'avait pas pour seule prétention d'être décorative mais avait une implication, même symbolique, dans la pratique funéraire. Ces ustensiles sont telle une dot escortant le défunt vers une nouvelle destination ; c'est un gage pour l'accomplissement des prières et un au-delà meilleur. Les bijoux de bronze ou les parures embellissent le corps du défunt, mais cet agissement n'est-il pas pensé pour être accueilli dans une représentation idéale?

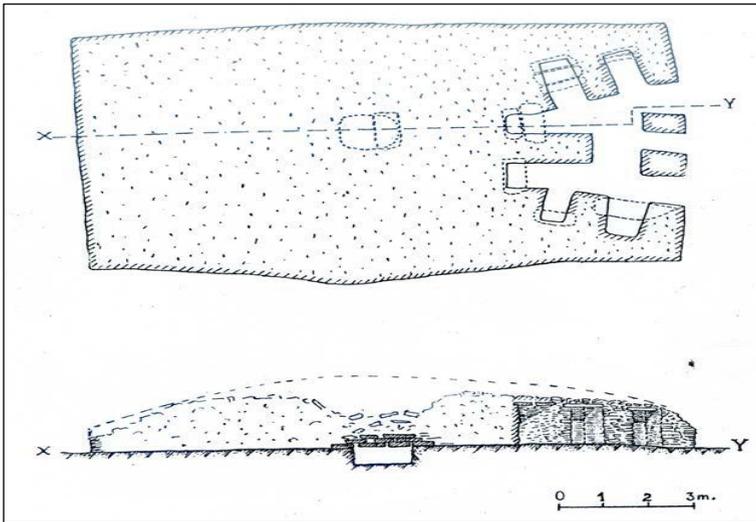
Quant aux restes faunistiques découverts dans certains milieux funéraires, deux interprétations se dégagent : il s'agit en premier lieu de déchets culinaires fragmentés et brûlés faisant partie des repas funéraires. Si c'est le cas, les études détermineront la sélection des mets consommés qui diffèrent de ceux du quotidien et nous serons face à un choix délibéré des espèces, des âges ou des sexes des bêtes consommées¹⁸. En deuxième lieu, quand l'intentionnalité de l'acte est confirmée, nous nous retrouvons dès lors, devant des cas de pratiques funéraires impliquant l'animal. Les études démontrent qu'il y a une sélection des animaux impliqués dans les rites funéraires ou la préférence des animaux domestiques aux dépens des animaux sauvages est révélée par une analyse ostéologique. Et de l'animal sacrifié, on prélève un morceau, car il est rare de retrouver l'ensemble du squelette dans la tombe. Ceci est dû au processus

¹⁸ Vigne, J.-D. (1987), « le problème de l'interprétation des restes de repas en milieu funéraire au travers des ensembles fauniques de deux sites stratifiés : Can Pey (Mont ferrer en Pyrénées-Orientales) et Capula (Lévi, Corse) », *Anthropologie physique et archéologique. Méthodes d'études des sépultures*, in *Actes du colloque de Toulouse*, CNRS, p. 313.

déterminant le rituel funéraire, du choix et de la mort de la bête, de sa découpe et du partage de la viande entre ce qui va être brûlé sur le bûcher, et ce qui va accompagner le défunt. Et pour le reste, il suivra d'autres destinations¹⁹.

La disposition des formes architecturales des monuments et les dépôts d'offrandes donnent à la notion de la mort un statut particulier. Le particularisme de cette notion durant l'époque protohistorique est mis en lumière grâce à la configuration recherchée de l'architecture funéraire tant dans ses aspects internes qu'externes et aussi par le dépôt des offrandes. Ces sociétés ont voulu maintenir un lien avec les disparus et, en leur rendant un culte, elles peuvent espérer attirer la bienveillance des forces mystérieuses et apaiser par la même occasion les âmes devancières dans l'au-delà. C'est pourquoi des cérémonies avaient lieu aux abords du tombeau, par des cultes rendus aux morts où des sacrifices étaient offerts. Certaines tombes, telles un temple, possédaient une chapelle ou des niches où se pratiquaient le culte funéraire²⁰.

Fig. 2 : Tumulus à la chapelle de Taouz



Camps, G., *Aux origines*, p. 181.

¹⁹ Méniel, P. (2008), *Manuel d'archéozoologie funéraire et sacrificielle :Age de fer*. France, Broché, p. 47-49.

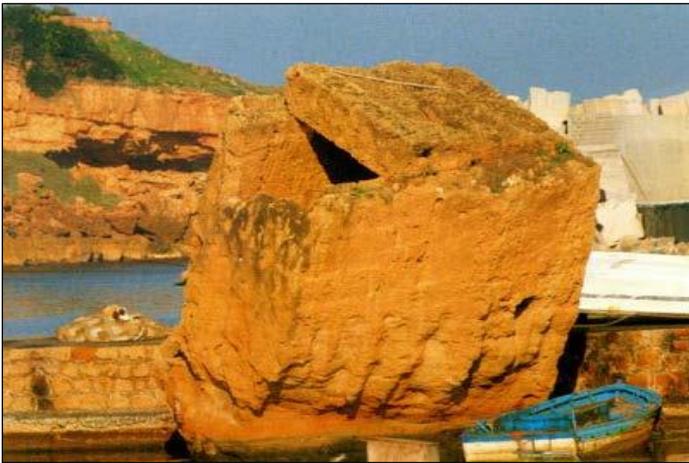
²⁰ Camps, G., *Aux origines*, *op.cit.*, p. 537.

Cette projection de soi vers un ailleurs échappait, certainement, à sa compréhension et devait être alimentée par un imaginaire fertile dans lequel le rêve symbolise un au-delà. De même, la non-acceptation de la périssabilité de la chair et la perte des proches ont consolidé la permanence de ce sentiment religieux, qui dans ce contexte, se concentre essentiellement dans le monde funéraire.

La période punique

Les tombes de la période punique sont très variées. La majorité des cités se situent sur le littoral du Maghreb et l'influence phénicienne et carthaginoise y a laissé une forte empreinte. Nous constatons des sépultures individuelles. Le défunt est inhumé soit dans une tombe à fosse, soit dans un sarcophage ou déposé dans une amphore. Signalons que certaines tombes sont construites et maçonnées dans le roc et recouvertes de dalles.

Fig. 3 : Caveau punique de Tipasa



Mezzolani, A., « La ville des morts », p. 198.

Des sépultures collectives sont également répertoriées : sépultures en hypogée à chambre et à puits ou dromos, des tombes à fosses avec plusieurs dispositions²¹.

²¹ Mezzolani, A. (2011), « La ville des morts » in *Les Phéniciens en Algérie. Les voies du commerce entre la Méditerranée et l'Afrique noire*, Alger, p. 197.

Fig. 4 : Tipasa, Amphore à inhumation



Catalogue exposition : *Les phéniciens en Algérie. Les voies du commerce entre la méditerranée et l'Afrique noire*, Alger, 2011, p. XVIII.

On a pratiqué l'inhumation et l'incinération ; la fréquence des deux modes d'enterrement diffère d'un site à un autre. Ainsi à titre d'exemple, on a relevé à Rachgoun dans la région de Siga neuf inhumations pour 101 incinérations. Cette dernière pratique semble être réservée aux enfants²².

Toutes les nécropoles d'époque punique, qu'elles soient en Algérie (Rachgoun, Arzew, Les andalouses, Gouraya, Tipasa, Jijel, Collo) ou en Tunisie (Carthage, Utique, Byrsa, Cap Bon...), partagent des similitudes quant aux modes d'inhumations et également pour le trousseau funéraire. Si les grands caveaux bâtis et les énormes sarcophages de Carthage ou d'Utique sont l'œuvre de Carthaginois²³, donc d'origine phénicienne. Il ne subsiste aucun doute sur l'origine autochtone de l'utilisation de l'ocre rouge pour enduire l'os des cadavres, et cette pratique est confirmée dans la majorité des nécropoles puniques de l'Algérie, du Sahel tunisien et du Cap Bon²⁴. On a relevé la présence de cette matière sur le site ibéro-maurusien d'Afalou Bou Rhummel et dans de nombreuses nécropoles protohistoriques. Ceci nous renseigne sur la permanence de cette pratique et sa persistance durant les époques historiques.

Le matériel d'accompagnement comprenait de la céramique sous diverses formes : vases fermés, coupelles, assiettes, cruches, lampes, céramique modelée, urnes cinéraires, amphores, brûle-parfum,

²² *Ibid.*, p. 198.

²³ Cintas, P. (1949), « Fouilles puniques à Tipasa », in *Revue Africaine*, t. XCII, p. 19.

²⁴ Mezzolini, A., *op.cit.*, p. 197.

unguentaria, de la céramique d'importation telle que la céramique attique, ibérique et campanienne, ainsi que des bijoux en bronze et en argent, des armes constituées essentiellement de pointes de lances et enfin des œufs d'autruche et des amulettes et scarabées.

Le choix de cette panoplie d'offrandes n'est pas fortuit mais s'inspirait le plus souvent des traditions orientales. La symbolique conférée aux amulettes et aux scarabées est d'abord d'ordre magique. Ils symbolisent la régénération et la reproduction ; l'hypocéphale²⁵ réchauffe les cadavres pour les ramener à la vie et pour un au-delà serein et bienveillant, les amulettes assuraient la protection des lieux. L'iconographie représente les divinités et génies égyptiens²⁶.

Les défunts sont parés des plus beaux bijoux, donnant un semblant d'esthétisme à un corps inexpressif et une portée religieuse certaine. La céramique se subdivise en catégories contenant des aliments solides et liquides. Les unes gardaient les traces de restes de poissons ou d'oiseaux. Pour les autres, elles devaient contenir du lait et de l'eau. Ajoutons à cette catégorie, les lampes à l'huile éclairant la pénombre de la tombe pour se prémunir des mauvais esprits.

La belle céramique importée est révélatrice de la position sociale du défunt. Cette notoriété explique la nature du mobilier funéraire et souligne le souci de s'entourer des choses essentielles dans l'éternité, et tenter ainsi le plus possible de garder le même statut. C'est pourquoi des pièces d'armements sont attestées parmi les sépultures et que des inscriptions puniques n'omettent jamais d'indiquer la fonction du personnage²⁷.

Les rites d'inhumation requièrent un matériel spécifique pour l'accomplissement des rituels. Les cimetières ont fourni des tas d'instruments qui se composaient : de brûle-parfums, statuette à encens, vases à parfum, lampes, etc... .

Avant que le corps du défunt n'arrive au cimetière, une démarche relevant de la pratique funéraire est enclenchée. Le cadavre est lavé puis embaumé à l'aide d'une préparation composée de résine parfumée avec des plantes aromatiques. Il est possible que le visage soit maquillé et le corps parfumé.

²⁵ Hypocéphale : Mobilier funéraire égyptien de forme sphérique. Il contenait des scènes et des textes religieux et avait pour finalité d'aider le défunt à atteindre l'éternité.

²⁶ La majeure partie du rituel funéraire est puisé du livre : Bénichou-Safar, H. (1982), *Les tombes puniques de Carthage. Topographie, structures, inscriptions et rites funéraires*, CNRS, p. 259-277.

²⁷ Berthier, A., Charlier, R. (1955), *Le sanctuaire punique d'El Hofra à Constantine*, Textes, Paris.

La présence de miroirs près du corps pose un problème d'interprétation dans une optique symbolique et rituelle. La majorité des miroirs ont été brisés intentionnellement, ce qui me semble annihiler son rôle en tant qu'objet de toilette. Dans l'art funéraire grec antique, le miroir est tendu par des hommes et des femmes vers un défunt ou une défunte ; cette action traduirait la volonté de capturer et prolonger son image, ce qui lui confère une existence indépendante et figée en tant qu'outil de la mémoire²⁸.

Les corps étaient enveloppés dans un costume d'apparat ou dans un linceul. Les véritables funérailles débutent lorsque le corps du défunt est mis dans un cercueil en bois et déposé au fond de la cheminée funéraire. Les rituels s'accomplissaient à l'intérieur ; on brûlait de l'encens et on arrosait parfums l'espace mortuaire. Des autels brûle-parfums et différents ustensiles et objets meublaient le caveau funéraire dans l'écho des prières du prêtre.

La période romaine

La tradition et la littérature latine ont conservé les modalités de la gestion des rituels funéraires à l'époque romaine. Cette tradition ancienne de l'époque royale a puisé ses fondements dans son aire latino-étrusque avec des référents grecs et s'est enrichie des cultures orientales et de celles provenant du pourtour du bassin méditerranéen. Les innombrables cités ont fourni un nombre impressionnant d'inscriptions funéraires et une multitude de tombes riches dans leurs formes typologiques, et dans leurs ornements quand il s'agit de caveau, et du mobilier funéraire.

Les fouilles des nécropoles de Sitifis²⁹ et de Tipasa³⁰ ont mis au jour de véritables ensembles sépulcraux où les pratiques de l'inhumation et l'incinération sont confirmées dans une seule et même area. Cependant, il paraît évident que les habitants Sitifis avaient adopté la pratique de l'incinération après l'implantation de la colonie au deuxième siècle. En effet, les plus anciennes tombes ont maintenu une coutume locale qui consiste dans l'enterrement dans une chambre funéraire à puits de type punique avec des objets usuels³¹.

²⁸ Bectarte, H. (2006), « Tenir un miroir » dans l'art funéraire grec antique » in *L'expression des corps. Gestes, attitudes, regards dans l'iconographie antique*, PUR, p. 176-177.

²⁹ Guery, R. (1985), *La nécropole orientale de Sitifis (Sétif-Algérie), Fouilles de 1966-1967*, Études d'Antiquités africaines, CNRS, Paris.

³⁰ Bouchenaki, M. (1975), *Fouilles de la nécropole occidentale de Tipasa (1968-1972)*, Alger.

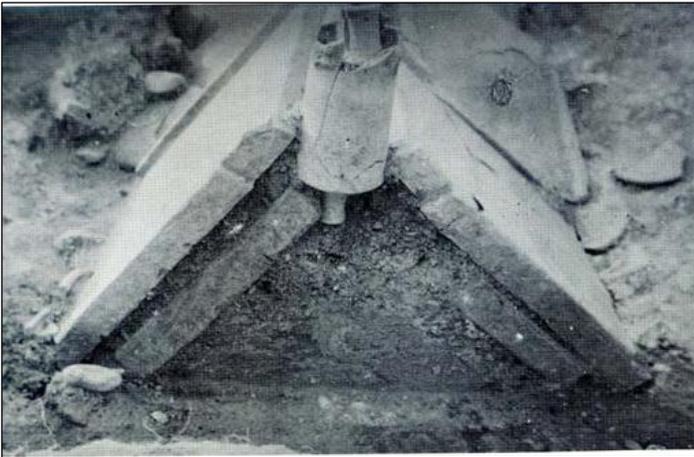
³¹ Guery, R., *op.cit.*, p. 311-312.

L'étude de la nécropole occidentale de Tipasa présente une variété de types de tombes³² :

- Les inhumations simples : elles sont peu nombreuses et aménagées dans des fosses sans aucune protection et dépourvues de mobilier funéraire.
- Les sépultures en jarres et amphores : elles étaient destinées à l'inhumation des enfants morts en bas-âge.

Les tombes sous tuiles : le corps est déposé sous des rangées de tuiles inclinées. Un canal de libation en tegula se dresse telle une cheminée, cet exemple est attesté à Sitifis.

Fig. 5 : Sétif, tombe sous tuile

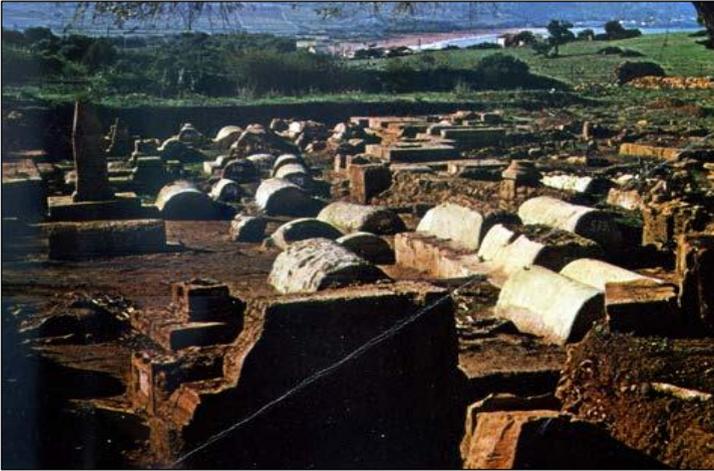


Guey, R., *op.cit.*

- Les tombes à fosses recouvertes d'une dalle : qu'elles soient creusées dans la terre ou dans le rocher, une dalle renferme la tombe.
- Les tombes à cupule : elles ont la forme d'un caisson semi-cylindrique en maçonnerie, recouvert d'un enduit lissé, parfois peint et décoré. Ce type se répartit en trois catégories : les tombes à cupule semi-cylindrique, les tombes à cupule plate, les tombes à cupule plate de forme tronconique.

³² Bouchenaki, M., *op.cit.*, p. 167-171.

Fig. 6 : Tipasa Tombes à Cupule



Bouchenaki, M., *op.cit.*

- Les sarcophages : nous avons la forme la plus simple qui consiste en la dépose des pierres monolithiques destinées à former un caisson en pierre. La forme la plus complexe est taillée dans le marbre dont les parois externes comportent des sculptures de scènes mythologiques.
- Les mensae : elles exhibent la teneur des rites funéraires relatifs aux banquets dédiés à la mémoire du défunt. Il s'agit en fait de la représentation d'une table sur laquelle figurent des ustensiles (plats, patères...) et des offrandes d'un repas (poissons, pain...).

Fig. 7 :Timgad, mensa



Photo : Bouder Amel.

Les caveaux voûtés : ce sont des chambres funéraires contenant des sarcophages. Quelques exemples sont enduits de peintures et de stuc.

- Les hypogées taillés dans le rocher : ce sont des caveaux taillés dans la paroi de la falaise dont les niches maçonnées abritaient les sépultures.
- Les mausolées : ils se caractérisent par leur monumentalité et la variété de leurs plans. Ce sont de véritables monuments construits en gros appareillages ; soit, ils s'insèrent dans l'espace de la nécropole, soit, ils sont disséminés le long des principales voies routières en dehors de la ville.

Nous décelons dans la nécropole orientale de Sitifis une régularité dans la pratique des rites funéraires, qui remonteraient jusqu'à l'époque protohistorique. Roger Guery a repéré de nombreux signes ayant un lien soit avec des rites autochtones, soit vraisemblablement se référant au culte de Saturne. La pratique du décharnement primaire, la position fœtale infantile et surtout celle du corps ligoté d'un adulte³³ sont représentés dans les monuments mégalithiques.

L'autre signe concerne les sacrifices d'animaux domestiques. Qu'il s'agisse d'un agneau ou d'un poulet déposé dans une fosse destinée à un enfant ou du bélier et de volatiles représentés sur un brûle-parfum décoré

³³ Guery, R., *op.cit.*, p. 319-320.

de reliefs d'applique se référant au culte de Saturne³⁴, il ne fait aucun doute que ces cérémonies remontent à la plus haute antiquité.

Dans l'ancienne religion libyque, il y avait une certaine connexion entre le culte de certains animaux, des astres et des morts. Le culte du bélier constitue un fait avéré par sa présence dans les gravures rupestres et dans une certaine littérature. Les coutumes et les légendes berbères le représentent comme un animal céleste qui dispense la pluie et féconde la végétation³⁵. L'association du bélier au rituel funéraire n'est donc pas un acte anodin mais s'impose par la perpétuation des traditions ancestrales, de même que d'autres formes astrales représentées dans la céramique telles que les disques solaires peints sur les vases de Tiddis projettent l'idée d'une vénération du soleil, associée au symbolisme funéraire³⁶.

Au vu de ces constatations et des conclusions des fouilles de Sétif, il en ressort que ce cimetière de l'antique Sitifis était composé d'une majorité d'Africains³⁷, et le bélier et autres signes indiquant le Dieu Saturne démontrent la constance et l'inamovibilité des anciennes croyances dans un milieu dominé par la culture latine.

Les deux modes d'enterrements, incinération et inhumation, ont cohabité durant le deuxième et le troisième siècle. L'inhumation s'estompe au troisième siècle et s'éteint entièrement au cours du quatrième siècle³⁸, probablement avec la christianisation des habitants de l'Empire romain.

Les pratiques et les rituels funéraires sont codifiés par l'État romain. La mort était perçue comme une souillure. Pour retrouver pureté et équilibre, on pratique des rituels en invoquant les divinités et les génies protecteurs sous le regard des libitinarii³⁹. Ces derniers assuraient les modalités des prestations funèbres qu'un collègue funéraire rétribuait grâce aux cotisations de ses membres⁴⁰.

³⁴ *Ibid.*, p. 320.

³⁵ Benabou, M. (2005), *La résistance africaine à la romanisation*, Paris, la Découverte, p. 276-277.

³⁶ *Ibid.*, p. 279.

³⁷ Guery, R., *op.cit.*, p. 319-320.

Les études onomastiques de la colonie de Sitifis et de Thamugadi du II et III siècle démontrent une proportion d'Africains de l'ordre de 30%, in Drici, S., « Migrations et mouvements des personnes en Afrique du Nord : étude onomastique des colonies de Sitifis et Thamugadi », in *africa Romana*, 2006, p. 537.

³⁸ Bouchenaki, M., *op.cit.*, p. 172.

³⁹ Entrepreneur de pompes funèbres.

⁴⁰ Rougé, J. (1969), « Un collègue funéraire », in *Textes et documents relatifs à la vie économique et sociale dans l'empire romain (31 avant J.-C 225 après J.-C)*, Paris, p. 110-114.

La période des funérailles durait neuf jours, un festin funèbre était alors servi pour les membres et les proches de la famille, et au dixième jour, on purifiait la maison pour chasser la souillure de la mort.

Les différentes formes de tombes nous renseignent sur la pluralité des mentalités. IL y a lieu de noter cependant que dans certaines zones, cohabitaient des populations de différentes ethnies et d'origines géographiques diverses. Notons que chacune d'elle avait sa propre identité culturelle ; en sachant que la romanisation les avait toutes intégrées dans la culture latine.

Les préceptes funéraires romains étaient appliqués lors des enterrements avec quelques nuances et rappels aux us de la patrie d'origine. Les stèles portent une iconographie dont quelques facettes stylistiques indiquent la mainmise de l'art romain, alors que pour d'autres exemples, ressortent des traits et des symboles locaux.

Ainsi, parmi les constantes de cet art, nous avons l'attitude du personnage qui est toujours représenté de face, dans une position statique où le pied droit est légèrement mis en avant ; la coiffure, la barbe et le vêtement se rapprochent de l'univers gréco-romain⁴¹. La symbolique est disparate et se répartit entre un bestiaire, des représentations florales et géométriques ainsi que des indications célestes patrimoine d'une divinité à l'image de Saturne.

La conception de l'au-delà et le voyage vers l'éternité sont un sujet auquel le Romain se prépare avec toute la rigueur qui sied à sa vertu. Il ne manquera pas de faire partie d'un collège funéraire et versera sa contribution en temps voulu et rédigera son testament sans omettre de faire obligation à ses proches de veiller scrupuleusement aux préparatifs et à la mise en tombeau de sa dépouille dans la solennité et la dignité. Car il y va de la pérennisation de sa mémoire et celle du nom de sa famille. L'inscription commémorative de son tombeau où son mausolée rappellera la piété et la vertu du défunt. Dans l'imaginaire collectif, la tombe n'est qu'un lieu de transit pour un ailleurs plus vaste, c'est pourquoi on fait en sorte de s'accompagner de divers objets réutilisables dans sa dernière demeure. Les objets de parure sont là pour confirmer le statut du défunt. Même après la mort, celui-ci conserve une activité sociale⁴². Ses dispositions testamentaires obligent les membres de la

⁴¹ Sartre-Fauriat, A. (2001), « Des tombeaux et des morts. Monuments funéraires, société et culture en Syrie du sud du 1^{er} siècle av. J.C au VII^{ème} s. ap. J.-C, 2 vol., Beyrouth », in *Syria*, p. 205.

⁴² Lebohec, Y. (1995), « Le sentiment de la mort chez les Lignons », in *La mort au quotidien dans le monde romain*, Paris, p. 249.

famille à porter le défunt à l'avant-scène, être le héros durant son cortège funèbre.

Cette activité sociale du défunt s'affirmera plusieurs fois par an : lors des fêtes religieuses dédiées aux morts ou lors des repas funéraires.

Pour son repos, certains caveaux ont été tapissés de peinture. Fondamentalement, la thématique des scènes représentée dans les tombeaux est analogue à la peinture domestique. C'est le souci de recréer le même environnement du défunt qui a prévalu. Elle lui est donc nécessaire du moment qu'elle représente sa personnalité, lui permettant ainsi d'emporter ce qui lui est cher⁴³.

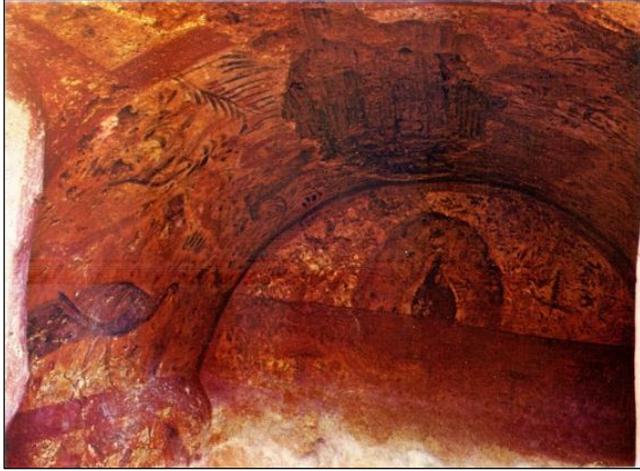
De même, le choix des scènes mythologiques comme ornementation « a sans doute été influencé, dans certains cas, par les circonstances de la vie du défunt et par ses qualités morales et physiques. Les uns, en fonction de leurs âges, représentaient la beauté, la pureté, la fidélité conjugale, l'amour de l'épouse, les qualités du corps ainsi que celles de l'esprit des enfants « exceptionnels » ; pour les autres le courage et la sagesse caractérisent les personnages mythiques représentés en contexte funéraire »⁴⁴.

La thématique est assez riche, que ce soit les scènes prises de la vie quotidienne ou de l'idéalisation du réel, ou un regard sur les mythes ou tout simplement la représentation des scènes bucoliques et des animaux dans un jardin d'éden.

⁴³ Blanc, N., Leyge, F. (1998), « Les vivants et les morts », in *Au royaume des morts. La peinture funéraire antique*, Paris, p. 10-11.

⁴⁴ Olszewski, M.-T. (2001), « Le langage symbolique dans la décoration à scène mythologiques et son sens dans les tombes peintes de l'orient romain. Nouvelle approche », in *la peinture funéraire antique. I^{er} siècle av. J.-C I^{er} siècle, ap. J.-C*, Paris, p. 16.

Fig 8. :Tipasa, Caveau orné de peinture et détail



Bouchenaki, M., *op.,cit.*

Fig. 9 : Détail de peinture



Bouchenaki, M., *op.,cit.*

Toutes ces manifestations scéniques avaient pour dessein, d'une part, la recréation du monde et du milieu magnifié dans lequel le défunt avait vécu, et d'autre part, on veille à ce que cette pérégrination vers l'univers des morts se fasse non pas dans une atmosphère obscure et lugubre mais que cette chambre de transit soit présentable pour honorer la mort.

Conclusion

L'intentionnalité du geste funéraire durant la préhistoire détermine l'affirmation des pratiques et rituels funéraires et comme le souligne, à juste titre, Yasmina Chaïd Saoudi, il y a obligation de présence de squelettes avec toutes leurs connexions anatomiques. L'aménagement d'une tombe et les offrandes constituant le mobilier funéraire. L'auteure souligne, par ailleurs, que dès le paléolithique, le constat a été fait sur le traitement particulier des traces de décarnisation à Zhoukondian (Chine) ou encore ce crâne isolé et entouré de pierres dans le mont de Circé (Italie). Toutefois, les premières véritables sépultures ont été attestées en Palestine et en Irak et qui datent de 100 000 ans. Quant au Maghreb, les trois nécropoles de Tatoralt, Afalou Bou Rhummel et Columnata représentent les meilleurs exemples où l'acte d'inhumation est affirmé⁴⁵.

De cette genèse de l'action de rendre hommage aux morts, nous constatons dans la pratique mortuaire certains cas des dissemblances subtiles et dans d'autres cas notables. La mort est, avant toute considération, un changement d'état et de lieu ; l'homme a compris que son corps subit une métamorphose quand il meurt. Lui ériger une tombe, c'est le transposer vers un autre endroit temporaire.

La gestuelle demeure pratiquement identique : elle consiste à déposer le mort selon un rituel défini par les croyances de chaque groupe ethnique et la vision que les anciens se font de cet au-delà réel ou fictif. C'est cette idée du passage vers une autre vie qu'ils s'ingénient à faire accompagner leurs disparus par des offrandes faites de parures, de céramiques et de bijoux. Nous remarquons en effet, que cette tradition funéraire est un fait établi durant toutes les époques, tant préhistoriques qu'historiques. On retrouve le même usage dans les sites d'Afalou Bou Rhummel et Tamar Hat en Algérie ; d'autant plus que cette utilisation d'ocre rouge s'est installée dans des événements et rituels funéraires, continuant d'accompagner l'enfant et l'adulte, l'être masculin et féminin, l'individu jeune ou vieux⁴⁶. Cette coutume s'est perpétuée dans les sociétés protohistoriques et libyques et se poursuivra durant la période punique où les tombes de Carthage avaient fourni ce matériel de parure.

La forme des monuments varie d'une civilisation à une autre ; le substrat culturel et l'environnement ont joué un grand rôle pour le développement de l'architecture en général, et plus particulièrement l'architecture funéraire. Au-delà des rituels et de ces infrastructures, c'est

⁴⁵ Chaïd Saoudi, Y., *op.cit.*, p. 4-5.

⁴⁶ Roubet, C., Amara, I. (2013), « Ocre », in *Encyclopédie Berbère*, t. XXXV, p. 5699-5705.

l'histoire des mentalités qui est mise en évidence à cette époque. Un particularisme culturel et identitaire s'affirme et cela est flagrant durant la période romaine où le souci de pérenniser sa mémoire reste un fait majeur. À cet effet, le défunt, même parti vers l'au-delà aura toujours besoin des vivants qui lui rendront un culte sur sa tombe. Les inscriptions invoqueront son nom, c'est pour cela qu'il s'est efforcé durant toute son existence d'avoir un comportement vertueux.

Bibliographie

- Bectarte, H. (2006), « Tenir un miroir dans l'art funéraire grec antique » in *L'expression des corps. Gestes, attitudes, regards dans l'iconographie antique*, P.U.R.
- Benabou, M. (2005), *La résistance africaine à la romanisation*, Paris, la Découverte.
- Bénichou-Safar, H. (1982), *Les tombes puniques de Carthage. Topographie, structures, inscriptions et rites funéraires*, CNRS.
- Berthier, A., Charlier, R. (1955), *Le sanctuaire punique d'El Hofra à Constantine*, Paris, Textes.
- Blanc, N., Leyge, F. (1998), « Les vivants et les morts », in *Au royaume des morts. La peinture funéraire antique*, catalogue de l'exposition Paris, RMN.
- Bouchenaki, M. (1975), *Fouilles de la nécropole occidentale de Tipasa (1968-1972, Matarès)*, Alger.
- Camps, G., Camps Faber, H. (1963), *La nécropole mégalithique de Dj Mezala à Bou Nouara*, Mémoire du CRAPE, Paris.
- Camps, G. (1982), *Aux origines de la Berbérie. Monuments et rites funéraires protohistoriques*, Paris, CNRS.
- Chaïd Saoudi, Y. (2013), « Quelques principes de l'archéologie funéraire appliqués à la nécropole préhistorique de Columnata (Tiaret, Algérie) », in *Athar*, Actes du troisième colloque national, *Rôle et importance de l'archéologie pour l'écriture de l'histoire*, Alger.
- Chamla, M.-C. (1970), *Les hommes épipaléolithiques de Columnata (Algérie-occidentale), Etude anthropologique*, Mémoire du CRAPE, Paris.
- Cintas, P. (1949), « Fouilles puniques à Tipasa », in *Revue Africaine*, t. XCII, 3^{ème} et 4^{ème} trimestres, Alger, Direction des Antiquités.
- Crubézy, E. (2000), « L'étude des sépultures ou du monde des morts au monde des vivants. Antrobiologie, archéologie funéraire et anthropologie du terrain », in A. Ferdière (dir.), *Archéologie funéraire*, Paris, Errance, Collection « archéologiques », Paris.
- Drici, S. (2006), « Migrations et mouvements des personnes en Afrique du Nord : étude onomastique des colonies de Sitifis et Thamugad », in *africa Romana*.

- Guery, R. (1985), *La nécropole orientale de Sitifis (Sétif-Algérie). Fouilles de 1966-1967*, C.N.R.S.
- Hachi, S. (2003), *Aux origines des arts premiers en Afrique du Nord*, Alger, CNRPAH.
- Hachi, S. (2003), *Les cultures de l'homme de Mechta Afalou. Le gisement d'Afalou Bou Rhummel (massif des Babors, Algérie)*, Les niveaux supérieurs 13 000-11 000 BP, Alger, CNRPAH.
- Lebohec, Y. (1995), « Le sentiment de la mort chez les Lignons », in *La mort au quotidien dans le monde romain*, Paris.
- Méniel, P. (2008), *Manuel d'archéozoologie funéraire et sacrificielle : Age de fer*, France, Broché.
- Mezzolani, A. (2011), « La ville des morts » in *les Phéniciens en Algérie. Les voies du commerce entre la méditerranée et l'Afrique noire*, Alger.
- Olszewski, M.-T. (2001), « Le langage symbolique dans la décoration à scène mythologiques et son sens dans les tombes peintes de l'orient romain. Nouvelle approche », in *La peinture funéraire antique, IV^e siècle av. J.-C. IV^e siècle ap. J.-C.*, Paris.
- Roubet, C., Amara, I. (2013), « Ocre », in *Encyclopédie Berbère*, t. XXXV.
- Rougé, J. (1969), « Un collège funéraire », in *Textes et documents relatifs à la vie économique et sociale dans l'empire romain (31 avant J.-C- 225 après J.-C)*, Paris.
- Sartre-Fauvriat, A. (2001), *Des tombeaux et des morts. Monuments funéraires, société et culture en Syrie du sud du I^{er} siècle av. J.C au VII^e ap. J.-C.*, t. II, Beyrouth.
- Tillier, A.-M. (2009), *L'homme et la mort. L'émergence du geste funéraire durant la préhistoire*, Paris, CNRS.
- Vigne, J.-D. (1987), « Le problème de l'interprétation des restes de repas en milieu funéraire au travers des ensembles fauniques de deux sites stratifiés : Can Pey (Mont ferrer en Pyrénées-Orientales) et Capula (Lévi, Corse) », *Anthropologie physique et archéologique. Méthodes d'études des sépultures*, in Actes du colloque de Toulouse, Paris, CNRS.

Espace sacré et pratiques rituelles à Sidi el Khier (Sétif-Algérie)

Hamza ZEGHLACHE⁽¹⁾

Monia BOUSNINA⁽²⁾

Introduction

Ce travail est le fruit de l'analyse des pratiques spatiales d'un groupe humain considéré dans sa particularité. Les prises de position scientifiques sont issues d'une méthode d'analyse anthropo-spatiale qui consiste à effectuer un mélange d'observation empirique avec une expertise d'une tradition orale. Les entretiens ont été réalisés sur terrain, dans le courant de l'année 2009. Sans omettre le fait que les auteurs de cet article résidant à Sétif sont dépositaires d'une connaissance traditionnelle héritée. Le mausolée de Sidi el Khier, objet de cette étude, est un des lieux où les rites funéraires sont perpétués cycliquement pour implorer et fêter le saint patron Sidi el Khier. Il se situe dans le Sétifois, dans l'Est algérien.

Matérialisation du culte des morts dans la ville algérienne contemporaine : place du mausolée de *Sidi el Khier* dans la ville de Sétif

Si la ville traditionnelle offre une lecture claire des liens qui rapprochent la centralité et la sacralité, en revanche dans la ville contemporaine, il nous apparaît que la sacralité est à rechercher dans d'autres espaces moins évidents.

Afin de repérer des espaces de mise en scène du religieux (le sacré dans le sens générique) et du concept de la centralité dans la ville, nous

⁽¹⁾ Université de Sétif I, Laboratoire d'architecture méditerranéenne, 19000, Sétif, Algérie.

⁽²⁾ Université de Sétif I; Laboratoire d'architecture méditerranéenne, 19000, Sétif, Algérie.

partons du postulat que la ville de Sétif est consacrée par de nombreux pôles à caractère « symbolique ». Cependant, la population pérennise la fréquentation de ces lieux et la pratique des rituels qui leur sont assignés. Nous supposons que pour le sétifien, ces référents spatiaux symboliques ont une place édifiante dans leur représentation de la ville.

La reconnaissance mentale de ces lieux s'explique par la construction de ces espaces sociaux en tant qu'expression collective des valeurs. C'est-à-dire que l'espace mental et l'espace vécu ne font qu'un. Qu'en outre, parmi les lieux sacrés (religieux) de la ville, on ne distingue pas seulement les mosquées, mais qu'il y a aussi d'autres endroits caractéristiques et particuliers répondant à un besoin de spiritualité. Les lieux de pratiques rituels émergent en parallèle de la norme religieuse : « L'islam, à travers sa pratique rituelle fondamentale, offre l'image d'un espace assez homogène à travers lequel émergent quelques points qui restent privilégiés parce que sanctifiés »¹. Il s'agit notamment des mausolées dont le plus influent est Sidi el Khier.

Par ailleurs, Traki Zanad dans son ouvrage intitulé « Symboliques corporelles et espaces musulmans », affirme que « la zaouïa est le lieu de l'esprit et des forces extra-terrestres, le lieu de la purification des forces du mal, c'est aussi le lieu de l'accomplissement surnaturel des vœux de la vie quotidienne »².

Mythes et culte du saint patron et de son tombeau

Dans la tradition orale héritée, encore vivace jusqu'à ce jour, Sidi el Khier serait à l'origine de la création de la ville. Il en serait le fondateur. Se situant dans une analyse synchronique (et non diachronique, dans un rapport espace /temps), où le présent est considéré comme une répétition cyclique du passé, nous ne pouvons situer la présence du saint homme dans un temps linéaire. D'ailleurs, les preuves de son intercession sont transmises, elles-mêmes, par les rapporteurs de l'archive orale qui permet de remonter le temps du passé.

Par ailleurs, le phénomène du culte du saint patron se traduit par de nombreux rites perpétués cycliquement depuis des décennies. La constitution du mythe et l'élaboration du culte qui sont consacrés à Sidi el Khier, *wali salah*³, proviennent du charisme qui lui est alloué. Nous devons à Max Weber la conceptualisation du charisme comme mode de

¹ Boughali, M. (1974), *La représentation de l'espace chez le marocain illettré*, Casablanca, Afrique orient, p. 215.

² Zanad, T. (1984), *Symboliques corporelles et espaces musulmans*, Tunis, Cérés, p.69.

³ *Wali salah* : Saint patron.

domination. Il le définit comme « la qualité insolite d'une personne qui semble faire preuve d'un pouvoir surnaturel, surhumain ou du moins inaccoutumé, de sorte qu'elle apparaît comme un être providentiel, exemplaire ou hors du commun et pour cette raison groupe autour d'elle des disciples ou des partisans »⁴. L'analyse wébérienne évoque la « communauté émotionnelle comme groupement de domination et souligne l'importance de la reconnaissance et de la confiance »⁵.

Or, si nous prenons tel que Abdelahad Sebti⁶, le sens pré-weberien du terme charisme dans son acception religieuse, celle-ci correspondrait à *karâma*⁷ et *baraka*⁸. Charisme⁹ signifie grâce divine, don, faveur. Nous trouvons aussi l'idée de charme ou grâce « qui s'attache à certains personnages sur lesquels se sont posés le regard et le choix de Dieu »¹⁰.

C'est cette dimension sacrée reconnue au saint qui fait de la ville de Sétif un espace essentiellement hagiographique¹¹. Le fait qu'elle soit protégée par la *baraka* de son saint patron Sidi el Khier, son évocation enclenche aussitôt la formule de bénédiction « yaâtafaalina bi barakatouhou », « qu'il nous protège avec sa *baraka* ». C'est cette dimension sacrée hagiologique qui explique l'influence de fréquentation du sanctuaire : « Un domaine circonscrit, placé sous le signe du sacré hagiologique devient inévitablement un cadre propice aux manifestations affectives diverses ainsi qu'à leurs composantes, même les plus subsidiaires, et à leurs conséquences psychologiques parfois incontrôlables »¹².

La trilogie : espace, temps et rituel

La lecture diachronique entre le temps et l'espace met en évidence une relation chronologique entre le déroulement de la vie de l'individu,

⁴ Frund, J. (1968), « Sociologie de Max Weber », in Sebti, A., *Ville et figures du charisme*, Casablanca, éd. Toubkal, 2003, p. 71.

⁵ Weber, M. (1971), « Économie et société », in Sebti, A., *op.cit.*, p. 71.

⁶ Sebti, A. (2003), *op.cit.*, p. 71.

⁷ *Karama* : prestige ou réputation de l'individu ou d'un groupe. Selon Bourdieu (1972), attribut de reconnaissance sociale et de dignité.

⁸ *Baraka* : c'est l'acquisition du mérite ou pouvoir spirituel.

⁹ Charisme : ensemble des dons spirituels extraordinaires (prophéties, miracles, etc.), octroyés par Dieu à des individus ou à des groupes. Autorité d'un chef fondée sur certains dons surnaturels (Larousse, 1997).

¹⁰ Cothenet, E. (1984), « Charism », Poupard, P. (dir.), *Dictionnaire des religions*, Paris, PUF.

¹¹ « Hagiographie : n. f. Branche de l'histoire religieuse qui a pour objet les vies des Saints », in *Grand Dictionnaire Encyclopédique du XX^{ème} siècle*, Paris, Auzou, 200.

¹² Boughali, M. (1974), *op.cit.*, p.175.

jalonnée dans le temps par des rites de passage manifestés spatialement. C'est ce rapport trilogique entre l'aspect spatial, l'aspect temporel et l'aspect rituel qui régit les relations humaines par le biais de la proximité spatiale. Le rituel, expression d'une conscience collective, est vécu d'une manière consciente ou inconsciente. Selon le postulat durkheimien, « la personne en tant qu'individu n'a pas la capacité innée de se faire un système de classification symbolique que seule la société possède en tant que groupe »¹³. Ceci dit, l'homme est socialement construit. Le mausolée, en tant que contenant de l'action, devient le scénario de rituels funéraires ancrés dans la vie quotidienne.

D'autre part, nous remarquons l'existence de valeurs sociales tacites dans l'organisation spatiale du cimetière. Ce dernier est organisé en fonction de l'élite sacrale dans un rapport de proximité par rapport à la tombe du saint. En d'autres termes, l'intensité du rapport de proximité de la tombe du saint homme augmente en fonction du degré d'appartenance de ses proches (l'élite sacrale) ; supposée être au sommet de la pyramide de la classification sociale. Par conséquent, la disposition de la tombe du mort par rapport à celle du saint est proportionnelle à son degré de parenté avec l'élite sacrale et dénoterait de l'existence d'une hiérarchisation de l'espace.

Conception cosmique de la zaouïa (mausolée)

L'étymologie du mot *zaouïa*¹⁴, emprunté à l'arabe classique, veut dire angle ou portion d'espace visiblement limité. D'après Mohamed Boughali, qui a travaillé sur la représentation multidimensionnelle des espaces domestiques, urbain et mondial chez le marocain illettré, cette appellation ne serait pas fortuite : « Autrement dit le sanctuaire abritant un saint, par exemple, n'est ainsi appelé que parce que son espace est la limite matérialisée d'un sacré particulier »¹⁵. Dans le cas du mausolée de Sidi el Khier (fig.1), le sétifien a identifié un espace particulier, il l'a isolé du reste de la ville, et il en a fait un lieu auquel il attache quelque chose

¹³ Durkheim, E., Mauss, M. (1963), *Primitive classification*, Chicago, The university of Chicago Press, p. XI.

¹⁴ *Zaouïa* : « La zaouïa est un cercle maraboutique caractéristique de l'Islam maghrébin, mais également le nom de l'établissement lui-même » in Chebel, M. (1995), « Dictionnaire des symboles musulmans : rites, mystique et civilisation, Paris, éd. Albin Michel.

¹⁵ Boughali, M. (1974), *op.cit.*, p.175.

de plus que ses caractéristiques objectives. Nous sommes en présence d'un « espace-symbole »¹⁶.

Situé à 6 km au Sud de la ville de Sétif et faisant partie de sa périphérie conceptuelle, Sidi el Khier est le sanctuaire le plus influent de la région. Il est composé d'une mosquée, d'un mausolée et d'un puits, le tout entouré d'un cimetière. Le mausolée est une construction d'architecture simple en un seul niveau. Il fût édifié sur le point le plus haut du terrain aux abords d'un petit canal d'irrigation. La micro-sphère sacrée « la pièce du tombeau » est de forme carrée. Ses quatre murs sont percés de niches et d'ouvertures minuscules (genre de *moucharabieh*) laissant à peine pénétrer la lumière diffuse. De légende, on dit que le saint aurait demandé qu'en l'enterrant on lui laisse une ouverture donnant sur la ville pour qu'il puisse veiller sur elle, et la protéger de sa *baraka*.

L'espace est sacralisé par la consécration d'un périmètre rural en édifiant un mausolée pour abriter le tombeau du Saint. De plus, le mausolée est cosmique par les différents rites. La pureté et la sérénité de l'endroit favorisent un climat de dévotion intense. Il est considéré par le pèlerin (homme religieux) comme une portion d'espace qualitativement différente du reste du territoire. C'est un pôle d'attraction, positif, paré d'une aura bénéfique. C'est un territoire sacré, un « point fixe », lieu saint qui attire les pèlerins et rayonne au-delà des frontières territoriales.

Par conséquent, vu la fidélité et l'attachement affectives des sétifiens à cette parcelle de terre, la partie consacrée au cimetière ne cesse de s'étaler et ses limites sont sans cesse repoussées afin de permettre aux citoyens de la ville d'enterrer leurs morts dans ce périmètre sacré. Il est à penser que l'enterrement dans ce lieu, légitime le sentiment d'appartenance à la ville d'où le qualificatif du sétifien « d'Ouled Sidi el Khier ».

¹⁶ Monnet, J. (2000), « Les dimensions de la centralité », in *Cahiers de Géographie du Québec*, Québec, Vol. 44, n° 123, p. 399-418.

Fig.1 : Vue sur le mausolée de Sidi el Khier



Le mausolée ou la sacralisation du monde

Émile Durkheim fait référence à trois concepts fondamentaux dans sa définition de la religion : la conscience collective, le sacré et le profane¹⁷.

Selon lui, tout système religieux opère une distinction entre le sacré et le profane. Il associe le sacré à tout ce qui est collectif, c'est-à-dire la société. C'est elle qui caractérise ce qui doit être séparé, interdit, car rempli d'une valeur inaccessible au commun, établissant ainsi des représentations collectives de ce qui est sacré. Au contraire, le profane, c'est ce qui est commun, ou plutôt tout ce qui n'est pas sacré et qui menace, affaiblit, voire détruit le sacré en le profanant en le désacralisant.

Nous en déduisons que les croyances religieuses sont toujours communes à une collectivité déterminée et qu'elles supposent toujours une division bipartite de l'univers en un monde sacré et profane. Ces deux mondes sont presque hermétiquement séparés et ne se rencontrent pratiquement jamais. La seule exception à cette règle est le passage temporaire de l'homme religieux du monde profane vers le sacré. Ce passage implique des dispositions particulières.

¹⁷ Durkheim, E. (2003), *les formes élémentaires de la vie religieuses*, 5^{ème} éd. (originale, 1912), Paris, Presses Universitaires de France.

Le mausolée, lieu de rencontre des deux mondes

Le mausolée est un lieu ambivalent qui abrite espace sacré et espace profane. Significativement, la porte qui s'ouvre vers l'intérieur de l'espace du tombeau marque une solution de continuité vers un autre monde. D'ailleurs, le seuil qui sépare les deux espaces intérieurs et extérieurs indique en même temps la distance entre les deux modes d'être, sacré (religieux) et profane. Paradoxalement, ce lieu matérialise aussi la frontière entre eux tout en permettant aux deux mondes de communiquer, puisque c'est en enjambant le seuil que s'effectue le passage d'un monde à l'autre.

En ce qui concerne le mausolée, en arrivant, la personne se dirige directement vers la pièce abritant le tombeau, sans omettre de se déchausser à l'entrée. Une petite surélévation marque le seuil, toutes les chaussures y sont entreposées ; c'est à cet endroit que commence la distinction entre les deux modes d'être, profane et sacré. On se prépare à entrer dans un endroit pur, propre, sacré et calme. Même le ton de la voix se transforme, les paroles deviennent murmures et gestes. Le comportement et l'attitude changent en pénétrant l'antre sacré. Le seuil, « dedans », ne cesse de s'ouvrir pour permettre l'accès à l'intérieur et paradoxalement, il devient « dehors », pour permettre l'accès à l'extérieur. Par intérieur, nous entendons le sacré (le tombeau) et par l'extérieur, le profane (la cour). Outre sa fonction usuelle, le seuil est l'objet de nombreux rituels puisqu'il est considéré comme un lieu de passage, de renversement et de retournement. « Le seuil qui sépare les deux espaces est à la fois borne, la frontière qui distingue et oppose deux mondes, et le lieu paradoxal où ces mondes communiquent, où peut s'effectuer le passage du monde profane au monde sacré »¹⁸.

On comprend dès lors pourquoi le mausolée abrite un tout autre schéma de fonctionnement que celui des autres types d'espaces et agglomérations humaines qui l'entourent. D'une part, nous avons à faire au phénomène de « hiérophanie » tel que défini par Eliade : « tout espace sacré implique une hiérophanie, une irruption du sacré qui a pour effet de détacher un territoire du milieu cosmique environnant et de le rendre qualitativement différent »¹⁹. D'autre part, à l'intérieur de l'enceinte sacrée, le monde profane est transcendé. La coupole est l'une des images de la transcendance, l'ouverture vers le ciel, la « porte » vers le haut, par où l'homme peut communiquer symboliquement avec Dieu. C'est ce phénomène que Mircea Eliade qualifie de « théophanie ».

¹⁸ Eliade, M. (1965), *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, p. 27.

¹⁹ Eliade, M. (2001), *Le Sacré et le Profane*, Paris, Folio Essais, p. 28-30.

La ziara²⁰ : pratique de l'espace funéraire

À travers le culte du tombeau du saint, l'homme par ses croyances aspire à réactualiser un événement sacré qui a lieu dans un passé mythique. La société revient à sa structure mentale traditionnelle cycliquement à travers la performance du rituel.

L'homme dénué de pratiques rituelles se suffit à vivre dans un « présent historique ». Contrairement à l'homme « pratiquant » vit quant à lui, à intervalle dans deux sortes de temps : le temps sacré (le temps de la *ziara*) et le temps profane, qui serait la durée temporelle ordinaire dénuée d'actes de signification mystique. C'est par le biais des rites, en participant périodiquement à des pratiques d'ordre rituel que l'homme effectue un va et vient spirituel entre son monde réel (le temps profane) et celui dans lequel il aspire à être (le temps sacré). Dans le but de réintégrer « le temps mythique », le temps de « la renaissance ». Par conséquent, « c'est l'expérience du Temps sacré qui permettra à l'homme religieux de retrouver périodiquement le Cosmos tel qu'il était in principio, dans l'instant mythique de la création »²¹. D'après Mircea Eliade, les manifestations mythiques sont « les principaux instruments de ce recyclage perpétuel du temps »²². Or, dans la philosophie islamique traditionnelle « la création dans le temps résulte d'une émission continue d'ordres divins qui reconduisent perpétuellement l'ordre des choses et régénèrent, à chaque instant, l'agencement du monde »²³. Ce qui pourrait s'expliquer par le fait que pour retrouver ce temps originel de l'histoire humaine, les musulmans ont recours aux pratiques à cadence répétitive. Mohamed Aziza parle de « régénérescence du temps primordial »²⁴. Ce caractère de renouvellement cyclique de la *ziara* est paradoxal au temps profane qui est celui du changement.

Ces pratiques anciennes survivent en symbiose avec l'islam, qui, sans les effacer, leur a attribué un véritable statut religieux et les a reconnues comme un facteur de cohésion sociale. Ces rites ancestraux issus pour certains de coutumes antéislamiques ont été structurés par des confréries religieuses (soufistes), en leur donnant un statut social reconnu.

²⁰ *Ziara*: c'est un terme qui veut dire littéralement rendre visite avec la pratique d'une offrande.

²¹ Eliade, M. (1965), *op.cit.*, p. 62

²² Eliade, M. (1963), *Aspects du mythe*, Paris, NRF.

²³ Mac Donald, D.-B. (1927), « Continuous Re-creation and Atomic Time in Muslim Scholastic Theology », in *Isis IX*.

²⁴ Aziza, M. (1975), *Les formes traditionnelles du spectacle*, Tunis, Collection Esthétique et Civilisation, Sté tunisienne de diffusion, p.19.

Le rite de la ziara : libéralisation de l'imaginaire et cérémonie théâtralisée

La lecture et le décryptage à travers des signes du processus de la *ziara* (rite effectué au mausolée) telle qu'elle est pratiquée depuis toujours à Sétif a mis en évidence le rapport espace / temps lors du rite. Par le biais d'une fidèle transmission orale assurée par la conscience collective, ces actes rituels ont été maintenus intacts, retracés et pérennisés. Ainsi, sera révélé le monde imaginaire à travers la pratique de l'espace. L'espace, cristallisation de la mémoire, dont la pratique révèle et libère l'imaginaire.

Littéralement, *ziara* (fig. 2) est un terme qui veut dire « rendre visite », avec la pratique d'une offrande. On rentre, par conséquent, dans un système de don tel que défini par Marcel Mauss²⁵ en tant que système d'échanges. On offre dans l'attente de recevoir une contrepartie. C'est un culte qui ponctue les différentes entreprises de la vie de l'individu et qui consiste en la visite au mausolée pour implorer le saint patron de la ville de donner sa protection, la *baraka* et ses grâces. Dans le dessein de voir s'accomplir son vœu, on effectue des prières suivies de la répartition d'offrandes de diverses natures. Le rite de la *ziara*, pratique aussi bien urbaine que rurale, est assujetti en majeure partie à la femme qui l'effectue, accompagnée ou non de sa progéniture, alors que l'homme attend à l'extérieur dans le parking, la cour ou la salle de prière attenante au mausolée.

Dès lors, les logiques de l'autorité et du pouvoir sont inversées. La femme tantôt impure devient la personne requise pour transmettre la prière. Elle acquiert le temps du rite un statut particulier : « Le temps du rituel, la femme est investie d'une autorité morale sur l'événement et sur les espaces »²⁶.

Le rite, acte traditionnel, cyclique et parfois thérapeutique²⁷, obéit à un processus initiatique et se compose de nombreux rituels selon la circonstance et la nature du rite. Il s'agit d'une conception de parcours ponctuée d'actions rituelles où le mausolée prend le temps du rite de la *ziara*, une dimension cosmique.

Sous un autre aspect, la *ziara*, en tant que rituel, se présente comme un scénario qui se déroule sur une scène (le mausolée). Elle correspond à

²⁵ Mauss, M. (1923-1924), « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », in revue *Année sociologique*, Paris.

²⁶ Bestandji, S. (2007), « Le rite citoyen de la *nechra* à Constantine : une dimension thérapeutique et ludique : un tourisme pèlerin », in *Sciences et Technologie*, Université de Constantine, n° 26.

²⁷ *Ibidem*.

une cérémonie théâtralisée et participe à l'intensité momentanée de la vie collective.

Ces manifestations collectives, au cours desquelles les hommes et les femmes d'un groupe jouent des rôles et participent à un scénario défini par une tradition, consistent toutes formellement en une représentation dramatique. La sociologie française depuis Durkheim accorde à ces états d'« effervescence » une importance décisive dans la vie des sociétés ; elle y voit les instants privilégiés où la vie collective est à son comble.

Fig. 2 : La ziara



Les étapes du rite

Les visites sont souvent effectuées le vendredi et les jours de fêtes. C'est un lieu qui se prête au recueillement et à la ferveur de la foi.

En arrivant, la femme se dirige directement vers la pièce abritant le tombeau, elle se déchausse à l'entrée, comme dans toute pénétration dans un lieu sacré. Elle s'introduit à l'intérieur afin d'accomplir un rituel de prières et d'offrandes. Elle allume des bougies qu'elle place dans les niches situées dans les murs. L'une d'entre elles (située sur le mur orienté à l'Est) est percée sur toute sa longueur. C'est la place du *kanoun*²⁸ qu'on allume pour brûler de l'encens dont la fumée va monter tout au long de l'enfoncement. Après l'encens et les bougies, la femme mouille et malaxe le henné²⁹ et en met dans tous les coins, particulièrement tout au long des

²⁸ *Kanoun* : ustensile utilisé pour brûler de l'encens.

²⁹ Henné : plante verte qui dans la tradition islamique est supposée être issue du paradis. On la sèche et la réduit en poudre, ensuite on y ajoute un peu d'eau ou d'eau de fleur

angles des murs et sur le côté Sud (supposé la tête du saint homme) de la pierre tombale, recouverte de faïence. La pièce est ensuite aspergée de parfum, tout particulièrement les coins, les niches et l'*izar*³⁰. Parfois le tombeau est recouvert d'une nouvelle étoffe qu'on vient rajouter par-dessus celles déjà entreposées.

A travers tous ces actes et cette gestuelle transmise horizontalement de mère en fille, l'espace sacré est structuré et magnifié. D'abord les quatre points cardinaux, ensuite le centre (le tombeau). Le mausolée est un espace délimité, centré et orienté. Tout ce qui se trouve à l'intérieur est pur, par opposition à l'extérieur. En fait, il est apprêté à l'image d'une mariée, henné, encens, parfum, bougies. On note une corrélation, voire même une métaphore de cette association entre la mariée et le Saint, dans la pureté et l'aspect virginal des deux entités.

Après avoir accompli les gestes rituels, on s'assied autour du tombeau pour prier et implorer la *baraka* du saint. Certaines femmes, les plus enhardies, s'agenouillent près de la « tête » du saint. Elles recherchent une proximité tactile en posant leurs mains sur le tombeau sans cesser de prier et d'implorer la bénédiction. Il est recommandé de faire une prière assortie de deux *raqâat* en direction de la kaâba.

Il est important de noter que la prière est destinée, en premier lieu, à Dieu, le saint est invoqué comme un intermédiaire. L'espace du mausolée est un pôle, un espace de médiation entre la terre et le ciel. Sa pureté et sa sainteté font de l'endroit où il est enterré un espace privilégié, un espace sacré.

Pour la *ziara*, à défaut d'être présente, la personne peut charger une proche parente d'accomplir le rite à sa place. Il peut être réduit à sa simple expression en émettant son vœu et en envoyant une somme d'argent ou une *waâda*³¹ au *chaouch*³², ou des denrées alimentaires que ce dernier se chargera de transmettre sous forme de *sedka*³³ aux pauvres ou effectuer les travaux d'entretien du mausolée.

C'est pourquoi les *zaouias* sont continuellement rénovées, repeintes, retapissées par des donateurs anonymes dont le vœu se serait accompli ou dans l'espoir qu'il soit accompli. Les bienfaiteurs sont souvent des dignitaires, originaires de la ville.

d'oranger pour en faire une pâte qu'on applique selon la circonstance sur l'espace ou sur le corps. Après avoir séché, la teinte grenat demeure un certain temps. Le henné est utilisé comme produit de maquillage.

³⁰ *Izar* : morceau de tissu de couleur verte, dont on recouvre selon une tradition perpétrée, le tombeau.

³¹ *Waâda* : promesse d'une offrande en échange d'un vœu exaucé.

³² *Chaouch* : gardien des lieux et descendant direct du Saint.

³³ *Sedka* : offrande, issu du mot *sadaka*.

Les vœux sont la plupart du temps en rapport à la fécondité (espoir d'avoir un enfant, mâle de préférence), guérir d'une maladie, partir à l'étranger, réussir aux examens scolaires, se marier, ou l'espoir de voir les problèmes conjugaux trouver une solution, etc.

Lorsque le vœu est accompli ou dans ce but, la personne effectue une offrande ou *waâda* sous forme de *sedka*. La coutume veut que l'on prépare à la maison un *aïch*³⁴ ou un couscous à la viande pour pèlerins. Il est consommé et partagé à l'extérieur sous l'espace des arcades. Le don ou la *waâda*, à défaut d'être pécuniaire ou alimentaire, se fera sous forme d'un grand morceau d'étoffe d'un vert particulier (couleur attribuée à Sidi el Khier, le vert est aussi dans la tradition musulmane une couleur associée au paradis), de lustres, ou de tapis pour « habiller » le saint et la *zaouia* et pour offrir la lumière.

La présence du puits près du mausolée nous rappelle que l'association des deux éléments : l'eau et la sainteté, font partie intégrante du sacré.

Conclusion

La pratique de l'espace funéraire en fait un « lieu de mémoire »³⁵ où le passé est glorifié à travers la mémoire du saint homme. Dans cette communauté traditionnelle (sétifienne), l'homme est acteur, contrairement à l'homme moderne qui lui, est spectateur de son passé. La mémoire pour Pierre Nora est un *continuous present* (un présent étendu), toujours vivant. « La mémoire est la vie, toujours portée par des groupes vivants et à ce titre, (...) en évolution permanente »³⁶. Paradoxalement, c'est à travers les morts que la mémoire est vécue, dans les attitudes, les comportements dans la vie quotidienne matérielle tout autant que dans la vie morale et spirituelle. Abdelkebir Khatibi³⁸ dans son ouvrage « La mémoire tatouée » remarque que : « [...] l'homme laisse transparaître à travers son discours quotidien et son comportement le tatouage culturel qu'a plaqué sur lui, tout entier, le conditionnement social de type traditionnel dans lequel il a très tôt baigné »³⁹.

Par conséquent, la conception de l'espace et du temps chez le sétifien ainsi que son comportement (ses pratiques et son vécu) sont directement dépendants des données psycho-sociales. Ils répondent à des codes de conduite et à des attitudes dictées par la société, auxquels il ne peut

³⁴ *Aïch* : gros grains de semoule.

³⁵ Eliade, M. (1965), *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, p. 27.

³⁶ Nora, P. (1997) in *Bédard Mario*, « une typologie du haut-lieu, ou la quadrature d'un géosymbole », p. 55.

³⁸ Khatibi, A. (1971), *La mémoire tatouée*, Paris, Denoël.

³⁹ Khatibi, A., in Boughali, M. (1974), *op.cit.*, p. 248.

échapper. En somme, l'homme est socialement construit. Il est prisonnier d'un « mode d'être » qui se doit de correspondre aux critères de la communauté à laquelle il s'identifie et il appartient.

Bibliographie

- Aziza, M. (1975), *Les formes traditionnelles du spectacle*, Tunis, Coll. Esthétique et Civilisation, Sté tunisienne de diffusion.
- Bestandji, S. (2007), « le rite citadin de la nechra à Constantine : une dimension thérapeutique et ludique : un tourisme pèlerin », in *Sciences et Technologie*, Université de Constantine, n° 26.
- Boughali, M. (1974), *La représentation de l'espace chez le marocain illettré*, Casablanca, Afrique orient.
- Bourdieu, P. (1972), *Esquisses d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz.
- Cothenet, A. (1984), « Charisme », in P. Poupard (dir.), *Dictionnaire des religions*, Paris, PUF.
- Durkheim, E., Mauss, M., Needham, R. (1963), *Primitive classification*, Chicago, The university of Chicago Press.
- Durkheim, E. (2003), *Les formes élémentaires de la vie religieuses*, 5^{ème} éd. (1912), Paris, Presses Universitaires de France.
- Eliade, M. (1963), *Aspects du mythe*, Paris, NRF.
- Eliade, M. (2001), *Le Sacré et le Profane* (1957), Paris, Folio Essais.
- Eliade, M. (1965), *Le Sacré et le Profane* (1957), Paris, Gallimard.
- Khatibi, A. (1971), *La mémoire tatouée*, Paris, Denoël.
- Larousse (1997), *Encyclopédie universelle*, Vol. 3, Paris, France Loisirs.
- Mac Donald, D.-B. (1927), « Continuous Re-creation and Atomic Time in Muslim Scholastic Theology », in *Isis IX*.
- Monnet, J. (2000), « Les dimensions de la centralité », in *Cahiers de Géographie du Québec*, Québec, Vol. 44, n° 123.
- Mauss, M. (1923-1924), « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », in *Année sociologique*, Paris.
- Sebti, A. (2003), *Ville et figures du charisme*, Casablanca, éd. Toubkal.
- Zanad, T. (1984), *Symboliques corporelles et espaces musulmans*, Tunis, Cérés.

ISSN 1111-2050

Insaniyat

Revue algérienne d'anthropologie et de sciences sociales

Variations culturelles

Hadj MILIANI • Kahina BOUANANE
Ouafia BEN MESSAOUD • Ilhem MORTAD SERIR
Soraya MOULOUDJI-GARROUDJI • Idriss EL OUAFA

VARIA

Mohand ANARIS

POSITIONS DE RECHERCHE

Sihem BEDDOUBIA

-
- ▶ COMPTES REDUS DE LECTURE
 - ▶ NOTES DE LECTURE
 - ▶ REVUE DES REVUES
 - ▶ INFORMATIONS SCIENTIFIQUES
 - ▶ INDEX DE LA REVUE DE L'ANNE 2014



19^e année - numéro 67

Janvier - Mars 2015

Le « Quarantième jour » : approches anthropo-philosophiques

Mohamed HIRRECHE BAGHDAD⁽¹⁾

Introduction

Au cours de notre projet de recherche intitulé : « Les inscriptions sur les stèles funéraires dans l'ouest algérien : permanence et évolution » (2009-2013), nous avons abordé la question des rituels. Le quarantième jour y faisait partie car l'édification des stèles et de la tombe s'effectuait après cette durée. Ce jour est célébré en invitant le soir les membres de la famille et les voisins. A cette occasion, des versets coraniques sont récités par les *sermons* ou bien un *faqih* fait une prédication (*mawidha*.) La symbolique du Quarantième jour se retrouve également dans les rites de naissance.

La célébration du Quarantième jour « *al-arbaïn* » s'inscrit dans les rites de passage tels que : la naissance (baptême, circoncision, etc.), la puberté, la fécondité (fiançailles, mariage, etc.), la mort (enterrement, célébration de funérailles, etc.). Les rites de passage, appelés aussi rites initiatiques, sont en relation avec les transformations « biologiques » et « sociales » d'un individu. Ce sont des rites de légitimation que Bourdieu appelle « rite d'institution » parce qu'ils instituent « une légitimité à l'arbitraire »¹. Van Gennep, quant à lui, donne une classification des rites de passage :

« Étant donnée l'importance de ces passages, je crois légitime de distinguer dans la catégorie des *Rites de Passage*, trois niveaux : *Rites de séparation*, *Rites*

⁽¹⁾ Centre de Recherche en Anthropologie Sociale et Culturelle, CRASC, Unité de Recherche sur la Culture, la Communication, les Langues, la Littérature et les Arts Oran, UCCLLA, 31 000, Es-Senia, Oran, Algérie.

¹ Cité par Mollo-Bouvier, S. (1998), « Les rites, les temps et la socialisation des enfants », in *Éducation et Sociétés*, n° 2. p. 73-89.

de marge et Rites d'agrégation [...] Les rites de séparation sont davantage dans les cérémonies des funérailles ; les rites d'agrégation dans celles du mariage ; quant aux rites de marge, ils peuvent constituer une section importante, par exemple dans la grossesse, les fiançailles, l'initiation, ou se réduire à un minimum cérémoniel dans l'adoption d'un enfant, dans le second accouchement, dans le remariage ou dans le passage de la deuxième à la troisième classe d'âge, etc. »².

Dans toute société, nous constatons une utilisation du temps et de l'espace qui se manifestent, en certaines occasions, dans des pratiques rituelles. Concernant l'usage du temps, le calcul des durées s'impose. Fondé sur la raison, la faisabilité et le pragmatisme, il permet de mettre en exécution les actions qui s'y rattachent. Cela donne un sens aux diverses pratiques et coutumes événementielles. Cette hypothèse est examinée à partir de deux occasions distinctes (la mort et la naissance), et bien qu'ils soient distincts, nous pensons que ces rites obéissent à la même temporalité (quarante jours).

Nos principales questions sont : pourquoi ce respect d'une telle durée dans les deux cas ? Comment expliquer qu'aujourd'hui on ne célèbre pas cet événement comme auparavant ?

1. Concepts, contextualisation et problématiques

Les rites sont traités par les premiers anthropologues et sociologues. Durkheim considère les rituels comme des éléments du sacré³. D'autres études dépassèrent les explications religieuses par des interprétations sociales et comportementales. Lévi-Strauss met l'accent sur la « répétition » et la mise en place d'« actions unifiées » et leurs reprises à travers un « ordre ». Le rite serait une réponse à la séparation entre le monde de tous les jours et celui d'origine où tous les hommes étaient unifiés à la nature. Le rite reflète donc une angoisse ressentie envers la rationalité humaine⁴. De son côté, Turner est en faveur d'une interprétation fonctionnaliste du phénomène car si la société se trouve en déséquilibre, dans ce cas, les pratiques rituelles rétabliront la stabilité⁵.

² Van Gennep, A. (2011), *Les rites de passage*, Paris, éd. Picard, p. 21.

³ Durkheim, É. (2008), *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, éd. PUF.

⁴ Lévi-Strauss, C. (1971), *L'Homme nu*, Mythologiques, t. 4, Paris, éd. Pilon.

⁵ Turner, V.-W. (1990), *Le Phénomène rituel. Structure et contre-structure*, trad. Guillet G., Paris, éd. PUF.

Quant à Goffman, il assigne aux rites le rôle d'interdiction de l'agressivité en vue d'autoriser la socialisation de l'espèce⁶. Ils (les rites) favorisent la « cohésion sociale du groupe » dans le cas où les statuts changent. En revanche, Virolle et Van Gennep abordent les rites en relation avec la culture locale⁷. Aussi, l'enquête de Des Forts sur les questions de la mortalité maternelle et l'accouchement traditionnel à Oran et en Algérie à la fin des années 1980 et 1990 s'avère-t-elle utile pour appréhender le phénomène⁸.

Il ne s'agit pas dans notre article d'étudier le rite en lui-même, c'est à dire ce qui se passe au quarantième jour au niveau des pratiques et essayer après de les interpréter à travers les théories fonctionnaliste et/ou structuraliste⁹. Il s'agit plutôt de se questionner à propos du temps préconisé pour déclencher le rite.

Au niveau de l'imaginaire, le chiffre 40 est chargé de significations. Il est plusieurs fois mentionné dans le Coran. Nous lisons dans le verset 51 de la Sourate 2 *Al-Baqarah* : « *Et [rappelez-vous] lorsque Nous donnâmes rendez-vous à Moïse pendant quarante nuits!... Puis en son absence vous avez pris le Veau pour idole alors que vous étiez injustes (à l'égard de vous-mêmes en adorant autre qu'Allah).* »¹⁰. C'est aussi un événement de l'histoire des musulmans, celui correspondant au 20 *Safar*, le quarantième jour après la tragédie d'*Achoura*, c'est-à-dire l'assassinat de Hussein Ibn Ali. Les *chiïtes* se réunissent alors pour se rappeler *Achoura*¹¹. Au niveau des âges, nous remarquons que la maturité physique et intellectuelle de l'homme coïncide avec cette durée. Il est mentionné ainsi dans le Coran : « *Et Nous avons enjoint à l'homme de la bonté envers ses père et mère : sa mère l'a péniblement porté et en a péniblement accouché ; et sa gestation et sevrage durent trente mois ; puis quand il atteint ses pleines forces et atteint quarante ans, il dit : « Ô Seigneur ! Inspire-moi pour que je rende grâce au bienfait dont Tu m'as comblé ainsi qu'à mes père et mère, et pour que je fasse une bonne œuvre que Tu agrades. Et fais que ma postérité soit de moralité saine. Je me*

⁶ Goffman, E. (1984), *Les Rites d'interaction*, trad. Kihm, A., Paris, éd. Minuit.

⁷ Virolle, M. (2001), *Rituels algérien*. Paris, éd. Karthala.

⁸ Des Forts, J. (2002), « Espacement des naissances et maîtrise de la fécondité », in *Journal International de Bioéthique*. Vol. 13.

⁹ Fabre, D. (1987), « Le rite et ses raisons », in *Terrain*, n° 8, p. 3-7.

¹⁰ Traduction de Mohammed Hamidullah (version originale de 1959) revue et corrigée par le complexe du roi Fahd (1999), in : <http://www.lenoblecoran.fr>

¹¹ Dizboni, A.-Gh. (2005), « Le concept de martyr en islam », in *Théologiques*, n° 2, Université de Montréal, Faculté de théologie et de sciences des religions, p. 69-81.

repens à Toi et je suis du nombre des Soumis »¹² (*Al-Ahqaf*: 15). Le *Hadith* lui aussi se réfère au Quarantième jour. Le Prophète a déclaré que : « *la terre pleure le décès d'un croyant durant une période de quarante matins* »¹³.

Les acteurs ont pu intérioriser inconsciemment cette durée pour se laisser convaincre qu'ils sont plus exposés aux chagrins et aux dangers durant cette période et après advient le salut : acceptation, guérison et délivrance. C'est une sorte de mécanisme mental et psychologique¹⁴ qui à la fois alerte et apaise. Néanmoins, nous n'allons pas nous contenter de cette interprétation car il y a d'autres éléments d'explication en rapport avec l'évolution de la médecine, l'organisation du temps en fonction des couches salariales et l'émergence en Algérie de nouveaux types de ménages caractérisés par le passage de la famille élargie vers la famille nucléaire¹⁵.

Ailleurs, le rythme social est également régulé par des durées similaires. En Turquie, par exemple, les rites funéraires se reproduisent les septième, quarantième, cinquante-deuxième jours. Durant les cérémonies, la famille offre aux personnes présentes des bonbons acidulés (le sucré). Pendant sept jours, on apporte aux endeuillés de la nourriture (le salé). Quarante jours après la mort, les gens se rendent au cimetière ; un pain nommé *kete* et autres aliments (sucrés) sont offerts au public. La famille en question reste en deuil de quarante jours à un an. Chez les Grecs et les Turcs, ce sont les troisièmes jours, neuvièmes, quarantièmes et tous les ans. On prépare à ces occasions des sucreries pour les offrir. Ainsi, la célébration de ces rendez-vous est similaire aux traditions de nombreux de pays¹⁶.

La répartition entre le sucré et le salé a un sens. Les aliments sucrés procurent du plaisir, de la satisfaction ; ils font partie du prestige. Ils sont offerts ordinairement aux visiteurs, invités et hôtes. Ils sont aussi remis

¹² Traduction de Mohammed Hamidullah (version originale de 1959) revue et corrigée par le complexe du roi Fahd (1999), in : <http://www.lenoblecoran.fr>

¹³ أنظر تفسير ابن كثير، سورة الدخان، الآية رقم 29، "فما بكت عليهم السماء والأرض وما كانوا منظرين".

¹⁴ Houseman, M. (2004), « Vers une psychologie de la pratique rituelle? », in *Critique*, Royaume-Uni, éd. Routledge, p. 102-114.

¹⁵ « Mutation de la famille algérienne », in *la lettre du CENEAP*, n° 25. www.ceneap.com.dz

¹⁶ Ural, N.-Y. (2012), « La mémoire des morts. Les pratiques funéraires des minorités originaires de Turquie en France et en Allemagne », in *New Cultural Frontiers*, p. 69-90.

Assmann, J. (2000), *Religion and Cultural Memory*, California, éd. Stanford University Press.

Brahmani, M. (2005), *Les rites funéraires en Islam*, France, éd. Tawhid, Saint-Etienne.

aux personnes qui viennent présenter leurs condoléances comme une forme de remerciement. Plus la famille du défunt multiplie les offrandes, plus les *hasanat* augmentent pour le défunt. Par contre, les endeuillés n'ont droit qu'aux aliments salés. L'alimentation est considérée comme un moyen d'expression symbolique¹⁷ : se priver du sucré est en concordance avec l'état de chagrin et de deuil, une phase marquée par « la privation » et le contentement du strict minimum à tous les niveaux (nutrition, parfum, couleurs vives, rapports charnels, bain...). Si les funérailles coïncident avec l'*Aid al fitr*, la famille du défunt ne peut dans ce cas préparer les gâteaux pour célébrer cet événement.

Chez les juifs, les proches parmi les hommes du défunt s'assoient sept jours par terre, ils ne se rasent pas, ne se coiffent pas. Après cela, un proche les conduit au *hammâm*¹⁸. On remarque que la cérémonie du *hammâm* existe dans les deux événements (naissances et décès) ; elle constitue une sorte de purification par l'eau. En islam, il y a l'impureté majeure où la toilette (*al-ghusl*) s'impose dans les deux cas (les personnes touchant le défunt et les femmes en couches, *al-nnefsa*). La pureté ne se faisant qu'avec l'eau, élément consubstantiellement lié à la vie : « *Nous fîmes de l'eau toutes choses vivantes* » (*Al-Anbia*, verset 30) ; « [...] *et du ciel, Il fit descendre de l'eau sur vous afin de vous en purifier* » (*Taouba*, verset 11) ; « *Nous fîmes descendre du ciel une eau pure et purifiante* » (*Al-Furquane*, verset 48). C'est ce que nous retrouvons également dans la parole du Prophète : « *Ô Seigneur ! Purifie-moi de mes péchés avec la neige, l'eau et la grêle* »¹⁹. Nous réalisons par-là l'importance de l'eau, d'où son intégration dans les rites.

2. Rites, temps et temporalités

La réflexion que nous menons s'inscrit donc dans la problématique des rites de passage. À ces occasions, apparaissent des actions régulées par des intervalles précis, comme c'est le cas pour le Quarantième jour. Ce dernier est fêté à diverses occasions. Il est également partagé par beaucoup de peuples. Considéré comme un « marqueur temporel », il est associé à plusieurs rites célébrant la fertilité et les funérailles. Les

¹⁷ Poulain, J.-P., *Sociologies de l'alimentation, les mangeurs et l'espace social alimentaire*, Paris, éd. PUF.

Hubert, A. (1991), « L'anthropologie nutritionnelle : aspects socioculturels de l'alimentation », in *Cahiers d'études et de recherche francophones Santé*, n° 2, vol. 1, p. 165-168.

¹⁸ Geoffrey, W. (dir.), (1996), *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*. Paris, éd. Cerf et Robert Laffont, collection Bouquins.

¹⁹ Al Boukhâri (744) et Mouslim (598).

naissances et les décès, en tant que « rites de passage », ont la même temporalité, sauf que le laps de temps est inversé (fin et commencement). Cela les rend distincts au niveau chronologique et au niveau des représentations et des attentes.

L'usage du temps est lié à un sens, Merleau-Ponty rappelle, à ce propos, qu'il n'y a pas de réflexion sur le temps sans interrogation sur le sens. Sens et temps sont en partie liés »²⁰. A l'encontre de ceux qui pensent que « les rites sont symboliques, ils touchent la sensibilité plutôt que la raison »²¹, nous pensons qu'il y a une logique dans l'usage du temps. Il s'agit dans ce cas d'un calcul pragmatique afin de répondre à des obligations réelles. Concernant l'évènement de la naissance, quarante jours constituent la durée nécessaire aux relevailles « le salut / *al-sleq* » de la mère. Cette durée s'applique également aux décès ; elle permet aux familles de s'en remettre psychologiquement, c'est-à-dire de faire le deuil et d'honorer toutes les obligations en relation avec la gestion de la mort.

Ainsi, ce temps n'est pas seulement un temps fantasmatique ; il n'est pas régi par des représentations, sans aucune relation avec la durée réelle des processus biologiques, psychologiques ou organisationnels. Par ce fait, le temps ne saurait être édifié par la subjectivité dont « l'imaginaire n'est pas réductible à la représentation par images, parce qu'il est la subjectivité même »²². Ce temps s'inscrit plutôt dans le phénomène lui-même « en tant que passage [...], il est lié au processus médiatique au sens où il est passage »²³. Il permet l'ascension par l'acte de rupture vers d'autres perspectives ayant une relation soit avec le bas-monde ou avec l'au-delà, et devient en lui-même « médiation » entre l'être humain, le monde sensoriel et le monde intelligible. Cette médiation sert à établir une « réconciliation » partielle ou totale entre l'homme et son univers. Aussi, le temps finit-il par guérir toutes les blessures (blessures physiques, chagrin, perte, regret...).

Nous sommes poussés à faire usage du temps, non pas dans le sens d'une pure ou simple consommation, mais dans le sens où le temps est représenté sous forme de « durées » offertes à l'acte de « passage », à travers un cheminement. Cela n'est possible que par l'interaction avec le monde constitué de personnes, d'objets et d'« entités métaphysiques ». Les cérémonies et les festivités appropriées à chaque situation

²⁰ Laïdi, Z. (dir.), (1997), *Le Temps mondial*, Bruxelles, éd. Complexe, p. 17.

²¹ Dossogne, I., Nejjar, Kh. (2007), *Paroles sur...Mourir en exil*, Bruxelles, éd. Patrick Trefois, p. 13.

²² Mahmoud, S.-A. (1998), *Le corps, l'espace et le temps*, Paris, éd. Dunod, p. 2.

²³ Houcine, A.-A. (2009), *Temps et langage dans la philosophie de Hegel*, Paris, éd. l'Harmattan, p. 28-29.

évènementielle, font appel aux hommes pour partager les joies et les douleurs. C'est une invitation implicite ouverte à la participation. Elle est adressée aux proches, aux voisins et même aux étrangers. Dans les limites du possible, le foyer familial reste ouvert à tous.

Le partage constitue en lui-même un « don ». En contrepartie, il y a le « contre-don » immédiat et concret. L'Autre est un invité qu'on doit nourrir, loger et dont on doit prendre soin. La nourriture, servie à des moments précis, régule le temps, regroupe et rapproche les individus, facilitant ainsi la discussion, la réconciliation et l'entraide. L'évènement, vécu ou subi, ne doit en aucun cas faire oublier les endeuillés ou la famille de la femme en couches, le devoir d'hospitalité. Le contre-don « non immanent » est celui d'avoir les mêmes intentions de sympathie dans des situations semblables. Le partage est un « turn-over » qui profite à la collectivité. Durant leur existence, les personnes accumulent un nombre important de condoléances ou de félicitations (devoirs envers leurs semblables) et n'hésitent pas à se déplacer en pareilles occasions, même si cela se fait parfois très rapidement. L'important est de faire « acte de présence », d'être vus et entendus par les autres. Après un certain délai, les condoléances et les félicitations peuvent être présentées ; elles sont acceptées, mais elles n'ont pas le même impact que celles présentées durant les premiers jours.

Il est alors nécessaire de s'interroger sur la notion du temps par rapport à son usage social réel. Afin de répondre à cette question principale, nous nous sommes basés sur des entretiens ouverts avec des acteurs (femmes et hommes) pouvant parler librement et apporter leurs témoignages²⁴. Nous avons par la suite résumé leurs témoignages de sorte que les rites et le temps qui leur correspondent soient mis en exergue, afin de déterminer la fréquence des évènements célébrés. Ces interviewés sont des acteurs directs. Nous leurs avons posé les questions suivantes : comment avez-vous vécu ces évènements ? Quels sont les rites auxquels avez-vous participé ? Et quand cela s'est-il passé ?

²⁴ Nous avons procédé par entretiens ouverts commençant par une seule question : que faites-vous après la mort d'un proche ou après la naissance d'un bébé ? Semmache, N., chercheuse au Centre de Recherche en Anthropologie Sociale et Culturelle, CRASC, Oran, a mené des entretiens avec une vingtaine d'acteurs. Notre zone géographique se limitait aux régions de l'Ouest algérien. L'analyse du contenu de ces entretiens est rendue partiellement en résultats qualitatifs.

3. La célébration du Quarantième jour

Après l'accouchement

Rares sont les enquêtées qui ont confirmé la célébration de ce rite. Pour l'une d'entre-elles : « *Au Quarantième jour, je rends visite à ma gynécologue, après je pars au bain public (hammam) et je reprends ma vie de tous les jours* »²⁵. Beaucoup affirmaient ne pas commémorer ce jour afin de marquer la différence avec le décès, bien qu'il reste présent dans la mémoire des femmes : « *Ce jour n'est pas fêté²⁶ [...] C'est le jour où la femme en couches peut être considérée comme une femme qui a recouvré sa santé ; pour nous les femmes nous croyons qu'elle est sortie de la zone à risque et qu'elle a échappé à la tombe [à la mort]. La femme en couches a un pied dans la tombe et un autre en dehors. Elle peut à chaque moment perdre la vie, surtout si sa belle-mère l'énerve ou la maltraite, car j'ai vu cela se produire. Pour cette raison, je ne veux pas ni me marier ni avoir d'enfants et je suis contre toute les dépenses exagérées pour plaire aux gens, mais j'accepte le sacrifice d'al-âaqiqa/El-tasmia²⁷ à condition que la viande du mouton soit distribuée aux pauvres et aux nécessiteux* »²⁸.

Post-mortem

Les interviewés que nous avons rencontrés expriment des vécus avec des significations différentes par rapport à la célébration du Quarantième jour. La première signification est en relation avec la notion d'offrandes : « *Que Dieu ait pitié de ton père, comment veux-tu que je ne célèbre pas le Quarantième jour? Est-ce un chat qui est mort ?! C'est une forme de charité qui lui est destinée pour amoindrir ses péchés et le conforter dans sa tombe. Tu veux qu'il soit [le mort] furieux contre nous ?! Tu veux que les gens nous blâment et disent que nous nous sommes débarrassés de sa dépouille ?* ». L'enquêté ajoute aussi : « *la célébration du Quarantième jour est devenu une occasion pour rassembler les proches afin qu'ils*

²⁵ Femme au foyer, 30 ans.

²⁶ La fête au sens d'une célébration collective où la joie, le partage et le soulagement sont admis.

²⁷ *al-âaqiqa* = Le sacrifice du mouton qui se fait le Septième jour à l'occasion de la naissance d'un enfant. A l'occasion, on invite les hommes pour célébrer l'événement et présenter leurs félicitations à la famille en général et au père en particulier. Elle est appelé aussi « *al-tasmia* », c'est-à-dire « la nomination » ou l'acte de nommer et de donner un nom au nouveau-né. Le sacrifice est dédié au nouveau-né afin qu'il soit protégé des regards malveillants et en outre du mauvais présage.

²⁸ Fonctionnaire, 25 ans.

prient pour le défunt et récitent le Coran. Chaque lettre du Coran a une bénédiction (*al-hasanat*) et pour chaque cuillère une récompense (*al-ajr*) »²⁹.

Parmi les traditions qui persistent encore, les offrandes dédiées au cours de l'année aux morts (les funérailles, le Quarantième jour, jour d'*al-waqfa*³⁰, le Vendredi, durant les visites occasionnelles aux cimetières...). Le don consiste, la plupart du temps, en produits alimentaires (dattes, lait, pain...) et plats traditionnels qu'on offre aux pauvres et aux voisins en guise de bienfaisance. Il arrive que la nourriture et l'eau soient laissées près ou bien au-dessus de la tombe, à la disposition des passants. Ils restent aussi à la portée des insectes et des oiseaux. Tout cela est considéré comme don de bienfaisance en faveur du défunt en espérant que son âme accède au paradis. Ces pratiques sont critiquées par le courant religieux de l'*islah*. Beaucoup pensent qu'il est préférable d'orienter ces dons envers la personne tant qu'elle est vivante. En ce sens, le dicton le plus significatif est celui-ci : « Il voulait juste une seule datte et quand il est mort on lui a accroché tout un régime de dattes »³¹. Les négligences envers les proches jaillissent plus tard sous forme de « remords », surmontés par des actes de charité. En fait, c'est le salut personnel qui est visé et non le salut du défunt (la logique du *turn-over*) car l'autre reste un moyen et non une fin en soi³².

La deuxième signification s'accorde avec le respect des traditions : « La célébration du Quarantième jour ne signifie pas qu'elle se fait exactement quarante jours après le décès. Si le défunt était marié et avait des enfants, alors nous comptons le nombre d'enfants. La date de la célébration correspond au résultat de la soustraction³³. En ce jour, nous

²⁹ 60 ans, Retraité.

³⁰ Le jour d'avant le mois de ramadan et le jour d'avant la fête de l'*Aid al Kebir* ou l'*Aid al adha* (le sacrifice du mouton).

³¹ "كان باغي تمرة وكى مات علقولو عرجون".

³² Kant, E. (1785), *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Le contraire de cette situation est la maxime suivante : « agi toujours de telle sorte que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme une fin et jamais simplement comme un moyen. ». Cela rend l'homme non pas heureux mais digne de l'être.

³³ (Quarante jours) (Le nombre d'enfants) = le jour de la célébration du Quarantième jour. Selon la tradition locale, chaque enfant fait bénéficier le défunt d'un jour supplémentaire (sursis). Par exemple : si une personne a quatre enfants et meurt le 05 mai, la célébration du Quarantième jour se fait non pas le 15 juin, mais plutôt le 11 juin (cette personne devait mourir le 01^{er} mai). La mort de ce dernier a été donc décidée en au-delà (par la métaphore de la feuille qui tombe) le 22 mars (quarante jours avant la mort réelle). Plus on a d'enfants donc, plus cela augmente notre espérance de vie, cela explique pourquoi le nombre d'enfant est très élevée dans certaines familles. Les gens qui peuvent assister à la célébration du Quarantième jour sont des personnes qui savent exactement le nombre

préparons un repas, nous invitons les proches et les voisins et le jour suivant nous rendons visite de bonne heure à la tombe du défunt et nous prions pour qu'il reçoive la miséricorde de Dieu. Je ne sais pas pourquoi nous célébrons le Quarantième jour, nous faisons cela, parce que dès notre naissance nous l'avons ainsi trouvé, malgré qu'il soit considéré comme un acte blâmable, mais selon les dires cela empêche l'âme de retourner à la maison »³⁴.

La tradition est omniprésente, elle s'inscrit dans le « faire-pareil » pour ne pas transgresser les normes établies. Aussi, il est important d'éviter au maximum d'être sujet à discussion, de critique ou de moquerie³⁵. Les pratiques sociales peuvent être en concordance avec la religion islamique, comme elles peuvent ne pas l'être en raison de la persistance des pratiques antéislamiques. Dans ce cas, la célébration du Quarantième jour n'est pas mentionnée en islam (le Coran et le Hadith). Pour cela, elle est considérée comme un acte blâmable (*bidâa*), mais elle n'entrave en rien la morale, la croyance ou la foi de celui qui la célèbre. Cependant, nous assistons ces jours-ci à une certaine réticence : « Nous n'avons pas célébré le quarantième jour parce que c'est un pêché. Les gens nous ont blâmés, ils ont dit que nous étions avarés. Mais celui qui veut faire la charité au bénéfice du défunt (le père) a toute l'année devant lui »³⁶. D'autres interviewés ont insisté sur les bienfaits spirituels de cette fête pour le défunt et la famille : « On ne peut pas laisser passer ce jour, c'est un jour important pour nous et pour le défunt, la préparation de la nourriture et l'invitation des voisins à cette « cérémonie » aide à réduire les péchés du défunt et apaise son âme pour qu'elle ne puisse pas retourner au foyer familial. Cela donne une satisfaction à tous les proches vivant dans le foyer familial du défunt »³⁷. Van Gennep disait à propos du rôle du repas préparé à l'occasion des rites d'agrégation : « Je citerai en premier lieu les repas consécutifs aux funérailles et ceux des fêtes commémoratives, repas qui ont pour but de renouer entre tous les membres d'un groupement survivant, et parfois avec le défunt, la chaîne qui s'est brisée par la disparition d'un chaînon. Souvent un repas de cet ordre a lieu aussi lors de la levée du deuil »³⁸. À vrai dire, il faut le même temps pour vivre ou s'assurer de la vie de l'Autre (le nouveau-né et sa

d'enfants du défunt et garde en mémoire le jour du décès pour pouvoir faire la soustraction et calculer le jour de cette fête.

³⁴ Femme au foyer, 50 ans Oran.

³⁵ هدرة الناس أو كلام الناس = Les dires des gens

³⁶ Interviewé 2 : (chauffeur de taxi 45 ans, centre-ville d'Oran).

³⁷ Interviewé 6 : (agriculteur, 70 ans, Mascara).

³⁸ Van Gennep, A. (2011), *Les rites de passage*, Paris, éd. Picard, p. 232.

maman). Il faut également le même temps pour « mourir définitivement » (quitter ce bas-monde et retourner auprès de Dieu), ce qui fait que l'entourage et la famille tiennent à s'assurer du non-retour du défunt. Après la naissance, plus on se rapproche du Quarantième jour, plus les chances de survie de la maman et du nouveau-né augmentent. A l'inverse, ce sont les possibilités de non-retour à la vie ou à la société qui augmentent pour le décédé.

4. Usage du temps : évènements et célébrations

D'après les déclarations des interviewés, il s'avère que l'usage du temps et l'importance donnée aux évènements commémoratifs changent d'une personne à une autre. Néanmoins, ces évènements restent marqués par le début (réception de l'évènement), la fin (l'affermissement des personnes et la célébration de la réussite) et le milieu (qui peut être le troisième, le septième ou le vingtième jour) ou temps intermédiaire consacré à la médiation et à la mise au point du rôle attribué à chaque participant. Les déclarations suivantes concernent les rites funéraires ainsi que les rites de naissance :

Rites funéraires

- « Le premier jour, on procède à la toilette intégrale du défunt, il est mis dans un linceul et enterré ensuite. Le deuxième jour est consacré à la visite du cimetière (*al-musabaha*). Le troisième jour, on célèbre la fête de séparation (*al-furuq*). Le quatrième jour, la famille du défunt se repose et se préoccupe de son état (restauration, bain, sommeil...). Les cinquième, sixième et septième jours sont consacrés à la réception des condoléances. Du huitième au quinzième jour, la réception des condoléances et la consolation de la famille endeuillée par des offrandes (des produits alimentaires ou de la nourriture préparée). Du quinzième au trente-neuvième jour, rien ne se passe (repos). Le Quarantième est célébré »³⁹.

- « Le premier jour, on assemble la tente, on informe la famille du décédé et des obsèques, on procède à la toilette intégrale du corps du défunt et on le met dans un linceul. Les femmes préparent le plat traditionnel (le couscous/ *al-ttâam*). Entre temps, on met le corps dans la tente et après on le transporte vers la mosquée, puis vers le cimetière où on le fait descendre dans la tombe, recouverte en premier lieu par des dalles et un amas de terre, puis les endeuillés retournent au foyer familial du défunt. Le deuxième jour, les femmes visitent seules le cimetière

³⁹ Interviewée 5 : « 50 ans, femme au foyer ».

(rituel d'*al-musabaha*)⁴⁰. Le troisième jour, on célèbre la fête de « séparation » (rituel d'*al-furuq*). Le septième jour, on invite les voisins et les proches autour du « plat de la patience »/la bouchée de la patience/*luqmet al ssabr* ». Du huitième au trente-neuvième, on reçoit les condoléances et on retourne petit à petit à la vie quotidienne. Le Quarantième est célébré »⁴¹.

- « Le deuxième jour, on rend visite de bonne heure au défunt (*al-musabaha*) »⁴².

- « Le deuxième jour, on organise la fête de séparation « *al-firaq/al-furuq* »⁴³.

- « Le deuxième jour, on organise la fête de séparation *al-firaq*⁴⁴/*al-furuq*⁴⁵ ». Et, le Quarantième jour n'est pas fêté car « c'est un pêché »⁴⁶.

- « On célèbre le Quarantième jour »⁴⁷.

Rites de naissance

- « Le premier jour, on accueille la maman dans le foyer parental de son mari. Au deuxième jour, les femmes préparent des plats traditionnels comme c'est le cas pour la *Taqnatha*⁴⁸ et le *Berkoukes*⁴⁹. Du troisième au dixième jour, la femme en couches reçoit les félicitations des voisins et des membres de la famille. Le dixième jour, elle est accueillie dans son foyer parental. Au quinzième jour advient le rituel du bain »⁵⁰.

- « Du premier au douzième jour, j'ai été reçue dans le foyer parental de mon mari. Au dixième jour, on organise la fête d'*Al-qasâa*⁵¹ réservée exclusivement aux femmes. Le onzième et douzième jour, j'ai profité d'un repos et je me suis rendu au hammam. Au treizième jour, je suis

⁴⁰ Le mot « *al-musabaha* » est dérivé du mot « *Sabah* » c'est-à-dire le matin.

⁴¹ Interviewé 6 : « Agriculteur, 70 ans ».

⁴² Interviewée 4 : « Fonctionnaire, 30 ans ».

⁴³ Interviewée 1 : « Femme au foyer, 50 ans ».

⁴⁴ En arabe « *al-firaq* » signifie la séparation soit des invités (fin de la cérémonie) soit la séparation du décédé (l'acceptation de sa mort). Il existe aussi un autre sens qui remonte aux traditions du passé quand les cimetières étaient situés dans les montagnes et des endroits éloignés des habitations. Dans ce cas et après l'enterrement les proches ou autres personnes devaient surveiller la tombe durant trois jours par peur que les animaux sauvages déterrent le cadavre.

⁴⁵ En arabe « *al-furuq* » signifie la partition/distribution (*al-ttafriq*) de la charité sous forme de repas commémoratif, dattes, gâteaux, lait...

⁴⁶ Interviewé 2 : « Chauffeur de taxi, 45 ans ».

⁴⁷ Interviewé 3 : « Retraité, 60 ans ».

⁴⁸ Plat traditionnel sucré à base de semoule, miel et beurre. Il est servi avec du thé ou du café.

⁴⁹ Plat traditionnel salé et épicé à base de semoule roulé, légumes et viande.

⁵⁰ Interviewée 1 : « Fonctionnaire, 29 ans ».

⁵¹ *Qasâa* : ustensile où on sert le plat traditionnel du *Berkoukes*.

retournée au foyer de mon mari où j'ai fait le ménage et j'ai reçu à nouveau les congratulations »⁵².

- « Le premier jour, les deux familles (du mari et de la mère) se sont rendues à l'hôpital. Du deuxième au neuvième jour, j'ai été accueillie au foyer parental du mari sans aucune fête. Le dixième jour, j'ai été accueillie dans mon foyer parental sans aucune fête aussi »⁵³.

- « Du premier au sixième jour, j'ai été accueillie dans le foyer parental de mon mari. Le septième jour, il y a eu le sacrifice du mouton al-ttasmia et l'invitation des hommes à fêter cet événement, suivi par la réception des félicitations de la part des voisins et de la famille. Le huitième jour, on a préparé la fête d'*Al-qasâa* réservée aux femmes. Et, après le huitième jour, j'ai participé au rituel du bain. Au Quarantième jour, j'ai consulté mon obstétricien et j'ai aussi participé au rituel du bain public et après, j'ai repris ma vie quotidienne »⁵⁴.

- « Le septième jour, on sacrifie le mouton et à l'occasion, la maman et son bébé portent des vêtements traditionnels »⁵⁵.

- « Le premier jour, on se rend à l'hôpital pour avoir des nouvelles de la santé de la maman et de son bébé. Le deuxième jour, on fait sortir la maman de l'hôpital et on l'amène au foyer parental du mari. Le septième jour, on sacrifie le mouton et on célèbre la fête appelée Al-ttasmia qui est réservé aux hommes. Le huitième jour, on organise la fête *Al-qasâa* réservée uniquement aux femmes. Concernant le Quarantième jour, il n'est pas fêté. Cependant, sa commémoration permet à la maman de s'assurer qu'elle et son bébé n'encourent aucun risque »⁵⁶.

Ces rituels peuvent être dépendants des croyances antéislamiques. Van Gennepe s'est attardé devant un rituel où l'émergence de ces croyances ancestrales est flagrante :

« Voici maintenant le rite des portes à Blida. Le septième jour après la naissance, après avoir fait la toilette de l'enfant, la sage-femme le prend, étendu dans ses bras. On dépose à plat, sur la poitrine du nourrisson emmaillotté, un miroir rond. Ce miroir supporte le fuseau à filer de la maison, un nouet rempli d'indigo, enfin une pincée de sel, tous objets d'un usage fréquent dans les opérations magiques. La sage-femme, soutenant dans ses bras l'enfant avec cet

⁵² Interviewée 2 : « Femme au foyer, 34 ans ».

⁵³ Interviewée 3 : « Fonctionnaire, 30 ans ».

⁵⁴ Interviewée 4 : « Femme au foyer, 30 ans ».

⁵⁵ Interviewée 5 : « Femme au foyer, 50 ans ».

⁵⁶ Interviewée 6 : « Fonctionnaire, 25 ans ».

attirail, s'approche de la porte de la chambre et le balance sept fois au-dessus de la *mdjîria* ou conduit de décharge. Elle en fait autant à chaque porte, particulièrement à la porte des toilettes qui sont souvent dans le vestibule, enfin à la porte de la rue, mais dans l'intérieur. On appelle aussi ce septième jour de la sortie de l'enfant (*ioumkhroudj el mezioud*) [...] Cette cérémonie [...] a pour but de le présenter aux djinns de la maison et les lui rendre propices, particulièrement ceux qui président aux issues et sorties ! »⁵⁷.

Le temps fixé par la société traditionnelle pour les relevailles des mamans coïncide étonnement avec le temps fixé par les institutions médicales modernes puisque « la mortalité maternelle se définit comme étant la mort de toute femme durant la grossesse, l'accouchement et le post-partum, pour quelque cause que ce soit, et quel que soit le siège et la durée de la gestation. La F.I.G.O.⁵⁸ a fixé à quarante-deux jours la durée du post-partum »⁵⁹. Cela suppose que les anciennes sociétés ont procédé à des observations minutieuses afin d'identifier la durée nécessaire aux relevailles. La temporalité dans ce cas est tangible et non imaginaire ou arbitraire et, si les institutions médicales se sont rapprochées des institutions traditionnelles, ce n'est pas par complaisance mais par concordance empirique⁶⁰. Ainsi, « le temps peut se constituer en dehors du sujet, en rupture avec l'imaginaire, au détriment de la projection »⁶¹.

La tradition voulait que les mamans célèbrent leur salut par le rite du bain (la toilette intégrale) qui se faisait dans le bain public (*Al-hammam*) : l'accomplissement de cette cérémonie se pratiquait dans un souci de « purification » et de « libération », elle survenait après la fin d'un temps

⁵⁷ Van Gennep, A., *Les rites de passage*, op cit., p. 89-90.

⁵⁸ International Federation of Gynecology and Obstetrics.

⁵⁹ Voir Résultats de l'enquête préliminaire sur la mortalité maternelle réalisée durant le mois d'octobre 1987 dans la Wilaya d'Oran : *évaluation de la mortalité maternelle dans la région d'El-Mohgoun (Oran)* / par Des Forts, J., Mohammed-Brahim, Alger, INSP, 1988.

⁶⁰ La mise en quarantaine est toujours pratiquée en cas d'épidémies ou de maladies infectieuses ; elle consiste en un isolement forcé d'une personne ou d'un groupe soupçonné d'être porteur de virus. Après la fin de cette durée, la personne peut ne pas développer les symptômes en relation avec la maladie contagieuse et donc elle peut être autorisée à partir. Dans le cas contraire, elle sera contrainte d'y rester jusqu'à la guérison totale. En réalité, la période d'incubation, c'est-à-dire le délai entre la contamination et l'apparition des premiers symptômes varie entre 01 et 42 jours selon le type de virus. La mise en quarantaine ne signifie pas dans tous les cas mettre en isolement une personne quarante jours car le nombre de jours est proportionnel au type de maladie.

⁶¹ Mahmoud, S.-A., *Le corps, l'espace et le temps*, op.cit., p. 76.

précis, c'est-à-dire au Quarantième jour. Dans le même sens, et dans un contexte chrétien, « la jeune mère ne peut quitter sa maison, ni sa cour, ni avoir de rapports sexuels avec son mari pendant quarante jours. Ce jour-là, elle prend les pièces d'argent ou les noix consacrées dans le premier bain de l'enfant et va avec son enfant, son mari, sa mère ou une vieille femme ou la sage-femme à l'église, où le prêtre les bénit [...] Le lendemain, tous les apparentés viennent faire visite à la jeune mère, qui asperge ensuite d'eau sacrée tous les endroits de la maison et de la cour où elle a été pendant quarante jours ; et la vie normale reprend son cours ordinaire »⁶². Ici, on remarque le rapport existant entre la fin de ce cycle et l'usage de l'eau qui peut se faire de plusieurs manières (bain ordinaire, bain religieux, eau aspergée sur des endroits précis...). Ce Quarantième jour est précédé par d'autres, plus au moins importants et selon les traditions de chaque région en Algérie. Au XVII^e siècle, dans la région d'Alger, les observateurs des rites ont constaté que « sept jours après l'accouchement, on invite la famille et les amies à un repas à la suite duquel on emmène la nouvelle accouchée au bain »⁶³.

5. Deux évènements : temporalité unique et temporalités variantes

On considère que la mort d'une personne est déterminée par les divinités quarante jours avant. La tradition orale rapporte que dans l'au-delà existe un arbre dont chaque feuille représente une âme humaine. Quand une feuille de cet arbre tombe, cela signifie que la personne concernée n'a que quarante jours en plus à vivre. Notre mort est alors déterminée (dans l'au-delà) quarante jours avant qu'elle ne devienne réelle. Cette réalité se trouve suspendue entre deux temporalités métaphysiques homogènes (quarante jours avant et quarante jours après). Si le bain vient en dernier pour les femmes en couches, il est avancé pour les morts, car l'enterrement du corps est toujours précédé d'une toilette intégrale : la toilette mortuaire ne s'effectue jamais dans les bains publics, cela se passe soit dans le foyer familial, soit dans les salles existant dans les mosquées ou à la morgue. Cette action est destinée à présenter le corps du défunt dans un état convenable, répondant aux règles d'hygiène et conformément à la notion de pureté définie par la religion musulmane et appelé « *al-ttahara* ». Dans ce cas, le défunt pourra être rappelé

⁶² Van Gennep, A., *Rites de passage*, op.cit., p. 69.

⁶³ De Haëdo, F.-D. (1870), *Topographie et Histoire générale d'Alger*, in : <https://www.fichier-pdf.fr/2015/06/26/1870-topographie-histoire-alger-de-haedo/>

facilement à Dieu. Voici à titre d'exemple la pratique des funérailles en France :

« Dès la mort reconnue, on procède à une pré-toilette du mort, soins confiés à un proche du même sexe, mais le mari peut laver sa femme et une mère peut pratiquer de même avec son fils jusqu'à l'âge de six ans. L'imam, au domicile du défunt, récite la *shâhada*, en disant à l'oreille droite : il n'y a de Dieu qu'Allah et à l'oreille gauche : [Mohamed] est le prophète d'Allah [...] L'enterrement doit être effectué dans les heures qui suivent, mais les musulmans de France respectent le délai de vingt-quatre heures imposé par la loi. Les condoléances sont reçues durant trois jours »⁶⁴.

Les condoléances se déroulent dans le foyer familial. Dans la chambre du défunt, la lumière reste allumée et les portes de la maison grandes ouvertes. Les acteurs et les interviewés croient que durant une période de quarante jours, l'âme demeure dans la tombe, elle ne peut rejoindre l'au-delà qu'après l'achèvement de cette durée. Virolle révèle cela dans la région de Kabylie :

« Le Quarantième jour du décès, symétrique inverse de celui de la naissance, est la fin du passage. Il est marqué en Kabylie par un rituel féminin d'intermédiation entre les morts et les vivants : *assensi*, forme de nécromancie. Accompli par une spécialiste, femme-chamane, elle-même issue fonctionnellement d'une initiation représentée comme une mort-renaissance, ce rite consiste à faire parler le mort, censé avoir atteint son séjour définitif, sur son décès, son voyage mortuaire, ses besoins, ses conseils aux survivants. La parole est déclenchée par les ingrédients d'un repas, le souper du mort, que goûte la chamanesse en lieu et place du défunt alors supposé s'exprimer par sa bouche »⁶⁵.

Il s'agit là du repas rituel et « dans de nombreuses traditions, le mort-habillé- préside au milieu des convives : il participe symboliquement au partage de la nourriture. Lors des anniversaires ou de fêtes commémoratives, lors de la levée de deuil, de semblables repas

⁶⁴ Bayard, J.-P. (2007), *Le sens caché des rites mortuaires*, Toulouse, éd. Dangles, p. 149.

⁶⁵ Virolle, M. (2001), *Rituels algériens*, Paris, éd. Karthala, p. 13-14.

réunissent tous les membres d'un même groupe ; c'est non seulement honorer la mémoire du disparu, mais aussi marquer le caractère rituel et collectif, la perte d'un membre diminuant la puissance social du clan »⁶⁶. Ainsi, « les repas de communion spirituelle ont lieu les Septième, Quarantième jour, puis au septième mois ainsi qu'au jour anniversaire du décès »⁶⁷.

Ces rites ne sont pas particuliers à la société algérienne, d'autres peuples et dans divers pays recourent à la même tradition. Ainsi, « en Turquie, lors d'un décès, les septième, vingt-unième, quarantième jours, les amis et les voisins se réunissent pour évoquer la personne morte et faire le deuil »⁶⁸. « Au Congo, on trouve quarante jours de deuil dans différentes religions : on porte un bracelet blanc ; dans certains endroits, les femmes sont rasées, elles ne portent plus leurs parures »⁶⁹. L'achèvement du deuil permet aux proches de retrouver une vie normale, c'est-à-dire reprendre des rapports sexuels et avoir la possibilité d'organiser des mariages ou de fêter des événements heureux (anniversaires, réussite des examens...). Un apaisement social est ressenti après ce délai ; l'éros (la vie, la procréation, la sexualité) prend le dessus sur le thanatos (la mort)⁷⁰.

À partir d'un travail de terrain, Des Fort constate que : « le taux de mortalité maternelle est en relation directe avec le taux d'accouchements à domicile sans assistance compétente (T.A.U.S.A)⁷¹ et sans dépistage préalable »⁷². Si les femmes réussissent dans ces conditions à accoucher sans y perdre la vie, les usages langagiers les plus utilisés au moment des félicitations exprimaient ces peurs et ces inquiétudes, ils sont en général exprimées par la formule suivante : « El Hamdou lillah ellislekti (Louange à Dieu de t'avoir délivrée) »⁷³. Dans un autre travail de Des Fort, elle explique qu'il s'agit bien de l'expression d'un vécu

⁶⁶ Bayard, J.-P. *Le sens caché des rites mortuaires*, op.cit., p. 67.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 150.

⁶⁸ Dosogne, I., Najjar, *Paroles sur... Mourir en exil*, op.cit., p. 13.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 15.

⁷⁰ Chez une femme non allaitante, le retour de couches se produit de six à huit semaines (42 /56 jours) après la naissance de son enfant, ce sont les premières règles post accouchement.

⁷¹ Troubles/traumatisme d'Accouchement Urgent Sans Assistance.

⁷² Voir Résultats de l'enquête préliminaire sur la mortalité maternelle réalisée durant le mois d'octobre 1987 dans la Wilaya d'Oran : évaluation de la mortalité maternelle dans la région d'El-Mohgoun (Oran) / par Des Forts, J. Mohammed-Brahim, Alger, INSP, 1988.

⁷³ Des Forts, J. (1998), « Accouchement traditionnel et mortalité maternelle : vécu et représentation. Tentative d'approche de la situation algérienne », in *Insaniyat* n° 4, p. 35-46.

ancestral et est encore une fatalité inhérente à la condition féminine⁷⁴. Une condition sans doute caractérisée dans le passé par un taux élevé de mortalité maternelle, faute de soins, de savoir-faire et de moyens financiers. Il faut attendre « la mise en place de la gratuité des soins »⁷⁵ en 1974 par l'Etat pour que le taux de mortalité diminue.

La survie des mamans après l'accouchement ne signifie en aucune sorte que celles-ci sont définitivement hors de danger. « Il y a en Algérie un proverbe qui dit que la tombe de l'accouchée est ouverte jusqu'au Quarantième jour. L'angoisse exprimée par cette phrase est sans doute en relation avec la fièvre puerpérale qui était un sujet de crainte permanente, qualifiée de peste noire des femmes »⁷⁶. Nous avons trouvé des traces épigraphiques qui témoignent de cette situation désastreuse. Ce témoignage se trouve sur une stèle funéraire, chose très rare dans les espaces funéraires en Algérie car on évoque rarement la cause de la mort ou les souffrances qui s'y rattachent. Le texte originel est en arabe et dont nous avons trouvé deux traductions exprimant la même signification :

- 1^{ère} traduction : « Toute chose sauf Dieu, le très haut, est périssable. Ceci est le tombeau de celle à qui dieu fasse miséricorde, qui avait été gardée avec soin, qui recevra son pardon, Fatmà bent Abdallah, morte en couches, accablée d'affliction. Que Dieu lui fasse miséricorde ! 1211 »⁷⁷.
- 2^{ème} traduction : « Tout ce qui n'est pas Dieu (qu'il soit exalté!) est périssable! Ceci est la tombe de celle à qui a été accordée miséricorde, qui a été dérobée (aux regards), qui a été pardonnée, Fatma fille d'Abd Allah, morte en couches, déçue dans son espérance (de mère ?) Que Dieu lui fasse miséricorde. Année 1211 [1796] »⁷⁸.

Les épitaphes musulmanes diffusent généralement un discours sur la patience envers l'évènement tragique de la mort : elles ne montrent ni la déception du décédé, ni celle de ses proches. Tout simplement, la mort prouve que l'être humain est éphémère et que Dieu est l'Unique et l'Eternel. Un verset coranique est souvent inscrit sur les stèles funéraires : « toute âme goûtera à la mort »⁷⁹. S'il arrive que les acteurs sortent de ce

⁷⁴ *Ibid.*, p. 41.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 40.

⁷⁶ *Idem.*, p. 39.

⁷⁷ Colin, G. (1901), *Corpus des inscriptions arabes et turques de l'Algérie (département d'Alger)*, Paris, éd. Ernest Leroux, p. 173.

⁷⁸ Devoulx, A. (1873), « Epigraphie indigène du musée archéologique d'Alger », in *Revue Africaine*. 17^{ème} année, Alger, éd. A. Jourdan, Libraire, p. 141-160.

⁷⁹ Sourate *Ali-Imran*, Verset 185.

cadre, comme c'est le cas dans l'exemple ci-dessus, cela veut dire que la mortalité maternelle a été insupportable et désastreuse.

Par ailleurs, l'évolution de la condition féminine a entraîné des changements dans l'usage du temps des pratiques et coutumes événementielles. Les divers moyens et produits de contraception ont rendu possibles la maîtrise des périodes de fécondation et d'accouchement. Les femmes travailleuses, bénéficient d'un temps « administratif » accordé dans le cadre des congés de maternités, pouvant se répartir entre un congé prénatal (avant la date présumée de l'accouchement égale à six semaines = quarante-deux jours) et un congé postnatal (après l'accouchement égale à dix semaines = soixante-dix jours)⁸⁰. La condition salariale a aussi régulé les congés accordés aux employés. On remarque qu'un congé de trois jours est accordé aux salariées en cas de mariage (pour les femmes et les hommes), de naissance (pour les hommes) ou de décès (pour les femmes et les hommes). Par contre, il n'existe pas de congé pour la célébration du Quarantième jour.

Aujourd'hui, le temps accordé aux rites funéraires et au deuil a subi une compression considérable. A travers les interviews et l'observation, nous nous sommes rendu compte que le Quarantième jour n'est pas toujours célébré comme auparavant et que même l'édification de la tombe peut se faire avant ce délai. A cette occasion, la famille du défunt préfère préparer la nourriture (le couscous) et l'envoyer directement à la mosquée, ou aux voisins comme une forme d'offrande votive dont bénéficie le défunt.

Ces transformations ne sont pas propres à l'Algérie. Un nombre important d'expériences de vie et de témoignages étaient présentés dans le cadre de deux tables rondes organisées en 2007 par « asbl Carrefour des Cultures et Question Santé ». En voici deux exemples :

« Chez nous, en Belgique, on assiste à un recul. Des cérémonies civiles sont tristes. On n'organise rien, c'est complètement vide. Même des gens des pompes funèbres sont attristés de cette situation. Il y a une absence de discours des curés qui ne sont remplacés par rien »⁸¹.

⁸⁰ Le congé de soixante-dix jours permet à la maman de se rétablir et d'être près de son bébé les premier mois car dès son retour au travail le contact entre les deux diminue considérablement.

⁸¹ Dossogne, I., Nejjar, Kh., *Paroles sur... Mourir en exil, op.cit.*, p. 13.

Aujourd'hui, le temps accordé auparavant aux rites funéraires et au deuil a subi une compression considérable. Grâce aux interviews et grâce à l'observation, nous nous

« Au Congo, avec la crise économique, les choses changent, il avait quarante jours de deuil, les gens logeaient et mangeaient pendant quarante jours. Maintenant, après 2 jours, les gens s'en vont »⁸². À vrais dire, avec la modernisation, les processus peuvent subir un rétrécissement, comme ils peuvent aussi subir un étirement. Une interviewée disait : « le fait d'enterrer vite, c'est peut-être dû au climat. Pour enterrer, 24h c'est la limite. En Italie, chez les catholiques, ça va très vite aussi. Avec les frigos, cela change les choses »⁸³.

Conclusion

Premièrement, le Quarantième jour marque pour les femmes en couches « la fin » des risques de santé liés à l'accouchement, soit pour le nouveau-né, soit pour la maman. Dès que les deux se rapprochent de cette « date balise », les risques (maladies infectieuses, épidémiologiques...) diminuent considérablement. Aussi, on constate que sur le plan des relations conjugales, les rapports d'ordre intime peuvent être repris : la femme retrouve un cycle biologique et un état psychologique normal (règles, ovulation, désirs...); dès lors la procréation devient à nouveau possible avec une montée des espérances liées à la vie et à l'amour. Enfin, le Quarantième jour concrétise un véritable achèvement de la naissance, A partir de cette date, on considère que le nouveau-né a franchi l'étape la plus dangereuse.

Deuxièmement, quoique la personne morte soit enterrée, il persiste encore un doute chez les proches sur son éventuel retour à la vie. Thomas a présenté cela comme une sorte de fantasme dont il cite trois types : le foisonnement des morts, les morts essayant de nous tirer dans leur sillage et la peur de leur retour⁸⁴. Il est à préciser qu'il existe des cas où l'on a enregistré ce « retour », mais cela est dû à un faux diagnostic de la mort par les proches ou les praticiens. Pour ces raisons, les gens ont toujours des doutes concernant la mort d'un de leurs proches : lorsqu'ils

sommes rendu compte que le Quarantième jour n'est pas toujours célébré comme auparavant, et que même l'édification de la tombe peut se faire avant ce délai. A cette occasion, la famille du défunt préfère préparer la nourriture (le couscous) et l'envoyer directement à la mosquée, ou aux voisins comme une forme de charité au bénéfice du défunt.

⁸² *Ibid.*, p. 15.

⁸³ *Ibid.*, p. 14.

⁸⁴ Louis-Vincent, Th. (1978), *Mort et pouvoir*, Paris, éd. Payot, p. 38-42.

apprennent la mauvaise nouvelle, leur réaction première est de dire : « ce n'est pas vrai ». Après un certain temps, ils disent : « nous voulons voir le corps pour nous assurer ». Malgré cela, le doute persiste toujours chez eux. C'est pourquoi, le deuil est caractérisé par l'attente d'un éventuel retour du décédé, ce retour fantasmé génère à la fois de l'espoir et de la crainte. Le doute ne disparaît véritablement qu'après l'achèvement de Quarantième jour. Avant cela, le défunt est considéré comme étant dans un stade d'« âme végétative », qui rôde autour du corps et autour du foyer familial, espérant s'y attacher à nouveau. Virolle rappelle cela en disant que « le Quarantième jour manifeste la fin du premier deuil, date où l'on refait la tombe en dur, date du premier repas communiel commémoratif organisé par la famille du défunt. Pendant quarante jours, il est dit par la tradition populaire que l'âme végétative (ennefs) rôdait autour des effets du mort, sur ses lieux de vie. Il était toujours un peu de ce monde, n'appartenant pas encore à celui des *atlxert* les gens de l'au-delà »⁸⁵.

Après cette période, advient « le passage » vers un stade plus élevé, celui de l'âme, cette évolution lui permet d'accéder à l'au-delà. A partir de cet instant, la construction de la tombe et l'installation des stèles deviennent possibles. C'est pourquoi, une cérémonie est organisée à l'occasion pour marquer la satisfaction et le contentement de la famille à propos du devenir avéré du « défunt » ou du « rappelé à Dieu ». Virolle écrit à ce propos : « quarante jours sont aussi nécessaires au mort pour devenir un défunt »⁸⁶.

Troisièmement, les réalités communes aux deux évènements font que le Quarantième jour, traditionnellement établi, n'est plus compatible aujourd'hui avec le nouveau contexte où la médecine par exemple permet un rétablissement plus rapide par le biais des médicaments et des vaccins administrés aux nouveaux-nés et à leurs mamans. Le suivi médical consistant durant la période de grossesse aux : consultations, analyses, échographies et imagerie médicale, interventions chirurgicales, traitements médicaux par antibiotiques et autres médicaments réduisent les risques d'infection, d'hémorragie ou autres complications pouvant survenir durant l'accouchement et après. Aussi, on constate aujourd'hui que l'accouchement se déroule la plupart du temps dans un milieu hospitalier où il est possible de pratiquer la césarienne dans des conditions adéquates. De ce fait, on a réduit considérablement le taux de mortalité infantile et maternelle.

⁸⁵ Virolle, M., *Rituels algériens*, op.cit., p. 13.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 13.

Le rythme social est aujourd'hui un rythme « rapide », et si « autrefois, la plupart des gens vivaient dans un milieu lent. Il fallait cent ans pour bâtir une cathédrale ; ce n'était pas les mêmes [maçons] qui la construisaient et qui la finissaient [...] donc, cette durée échappait à la saisie chacun. Alors qu'aujourd'hui, tout naît, vieillit, meurt -une ville, une théorie, etc.- en moins d'une génération »⁸⁷. Ces changements sont rendus possibles par l'industrialisation, les moyens de transports et de télécommunication, l'accès des femmes à l'espace public et au marché du travail et à d'autres espaces d'émancipation. Cela a transformé la famille, permettant le passage partiel d'une « famille élargie » à une « famille nucléaire »⁸⁸ jouissant d'une certaine autonomie. Cependant, ces facteurs ont considérablement réduit la durée des cérémonies et les rites se sont largement « compressés » mais sans que cela modifie totalement leur substance.

La réflexion que nous avons menée dans cet article est à ces débuts. L'approche étant complexe car elle s'articule autour de deux événements contradictoires en apparence, la vie et la mort où le sentiment de peur et d'angoisse accompagnent l'être humain et la durée nécessaire aux relevailles et au deuil est la même. Aussi, le temps, en lui-même, est à la fois une donnée psychologique et réelle, un élément de mesure. Il marque le début et la fin des choses et donne un sens à nos agissements. Les trois catégories abordées ici, la vie, la mort et le temps, représentent, d'un point de vue philosophique, un ensemble inséparable ouvert sur de multiples interprétations dont le but est de saisir le sens de notre existence.

Bibliographie

Houcine, A.-A. (2009), *Temps et langage dans la philosophie de Hegel*, Paris, éd. l'Harmattan.

Devoulx, A. (1873), « Epigraphie indigène du musée archéologique d'Alger », in *Revue Africaine*, 17^{ème} année, Alger, A. Jourdan, Libraire-Éditeur.

Dizboni, A.-Gh. (2005), « Le concept de martyr en islam », in *Théologiques*, n° 2, Université de Montréal, Faculté de Théologie et de Sciences des Religions.

Van Gennep, A. (1981), *Les Rites de passage*, Paris, éd. A. et J. Picard.

⁸⁷ Minot, G. (1983), « L'espace, le temps et le social », in Gilles, Minot et Noel, Emil (dir.), *L'espace et le temps aujourd'hui*, Paris, éd. Seuil, p. 264-165.

⁸⁸ Addi, L. (2004), « Femme, famille et lien social en Algérie », in Kian-Thiebaut, Azadeh et Lader-Fouladi, Marie (dir.), *Famille et mutations socio-politiques. L'approche culturaliste à l'épreuve*, Paris, éd. Maison des Sciences de l'Homme, p. 71-87.

- Assmann, J. (2000), *Religion and Cultural Memory*, California, éd. Stanford University Press.
- Brahmani, M. (2005), *Les rites funéraires en Islam*, France, éd. Tawhid, Saint-Etienne.
- Levi-Strauss, C. (1971), *L'Homme nu*, Mythologiques, t. 4, Paris, éd. Pilon.
- Dhorme, E. (1947), « Les religions arabes préislamiques d'après une publication récente », in *Revue de l'histoire des religions*, t. 133 n° 1-3.
- Dictionnaire encyclopédique du judaïsme, (1996), Geoffrey Wigoder (dir.), éd. Cerf et Robert Laffont, collection Bouquins.
- Durkheim, É. (2008), *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, éd. PUF.
- Goffman, E. (1984), *Les Rites d'interaction*, Trad. Kihm, A., Paris, éd. Minit.
- Colin, G. (1901), *Corpus des inscriptions arabes et turques de l'Algérie* (département d'Alger), Paris, éd. Ernest Leroux.
- Minot, G. (1983), « L'espace, le temps et le social », in Gilles, M (dir.), *L'espace et le temps aujourd'hui*, Paris, éd. Seuil.
- Dossogne, I., Nejjar, Kh. (2007), *Paroles sur...Mourir en exil*, Bruxelles, éd. Patrick Trefois.
- Des Forts, J. (2002), « Espacement des naissances et maîtrise de la fécondité », in *Journal International de Bioéthique*. Vol. 13.
- Bayard, J.-P. (2007), *Le sens caché des rites mortuaires*, Toulouse, éd. Dangles.
- Addi, L. (2005), « Femme, famille et lien social en Algérie », in *Famille et mutations socio-politiques. L'approche culturaliste à l'épreuve*, Azadeh Kian-Thiebaut, M., Ladier-Fouladi (dir.), Paris, éd. Maison des Sciences de l'Homme.
- Louis Vincent, Th. (1995), *Les religions d'Afrique noire textes et traditions sacrés*, France, éd. Stock.
- Louis Vincent, Th. (1968), *Cinq essais sur la mort africaine*, Dakar, éd. Université de Dakar, Faculté des Lettres et Sciences Humaines.
- Louis Vincent, Th. (1979), *Civilisation et divagations. Mort, fantasmes, science-fiction*, Paris, éd. Payot.
- Louis Vincent, Th. (1982), *La Mort africaine : idéologie funéraire en Afrique noire*, Paris, éd. Payot.
- Louis Vincent, Th. (1991), *La mort en question. Traces de mort, mort des traces*. Paris, éd. L'Harmattan.
- Louis Vincent, Th. (1998), *Mort et pouvoir*, Paris, éd. Payot.
- Louis Vincent, Th. (2000), *Les chairs de la mort : corps, mort, Afrique*, Paris, éd. Sanofi-Synthelabo.
- Louis Vincent, Th. (1993), *Mélanges thanatiques. Deux essais pour une anthropologie de la transversalité*, Paris, l'Harmattan.
- Virolle, M. (2001), *Rituels algériens*, Paris, éd. Karthala.

- Houseman, M. (2004), « Vers une psychologie de la pratique rituelle? », in *Critique*, Royaume-Uni, éd. Routledge.
- Eliade, M. (2001), *Initiation, rites, sociétés secrètes*, Paris, éd. Gallimard.
- Morin, E. (1970), *L'homme et la mort*, Paris, éd. Seuil.
- Naccache, L., Riveline, C. (2010), « Les étranges pouvoirs des rites sur le cerveau », in *Le journal de l'école de Paris du management*, n° 84.
- Ural, N.-Y. (2012), « La mémoire des morts. Les pratiques funéraires des minorités originaires de Turquie en France et en Allemagne », in *New Cultural Frontiers*.
- Mahmoud, S.-A. (1998), *Le corps, l'espace et le temps*, Paris, éd. Dunod, 2^{ème} édition.
- Mollo-Bouvier, S. (1998), « Les rites, les temps et la socialisation des enfants », in *Éducation et Sociétés*, n° 2.
- Van Gennep, A. (2011), *Les rites de passage*, Paris, éd. Picard.
- Turner, V.-W. (1990), *Le Phénomène rituel. Structure et contre-structure*, Trad. par Guillet, G., Paris, éd. PUF.
- Govindama, Y. (2011), (dir.), *Temps et rites de passage. Naissance, enfance, culture et religion*, Paris, éd. Karthala.
- Laidi, Z. (dir.), (1997), *Le Temps mondial*, Bruxelles, éd. Complexe.

Cimetières et extension urbaine en situation coloniale : le cas du cimetière musulman d'Oran (1868)¹

Saddek BENKADA⁽¹⁾

Introduction

Pendant près de quarante ans de domination coloniale, le paysage urbain d'Oran s'est parfaitement accommodé de la présence de tous les cimetières communautaires : musulmans, juifs et chrétiens.

À partir de 1866, la ville se vit imposer par l'autorité militaire la construction d'une nouvelle enceinte dont la présence des cimetières juif et musulman contrariait la régularité du tracé.

C'est à partir de cette date que s'était posée, en effet, la question de la translation des cimetières, plus particulièrement du cimetière musulman de Sidi El Bachir.

Cependant; il n'est pas inutile de souligner que, quel que soit le régime politique, capitaliste ou colonial, la question de la suppression des cimetières *intra-muros* s'est de tout temps posée avec acuité aux décideurs locaux. Et, de ce point de vue, le cimetière est loin d'être considéré comme un élément neutre des politiques d'extension des villes ; on peut dire qu'il en est même un des éléments moteurs.

Contemporaine des travaux d'agrandissement de Paris sous le baron Haussmann, qui mit la problématique de l'éloignement et de la suppression de certains cimetières de Paris au centre de sa politique urbaine, la question de la suppression du cimetière musulman d'Oran en 1868 est un exemple, si besoin est, de transposition d'une idéologie

⁽¹⁾ Centre de Recherche en Anthropologie Sociale et Culturelle, 31 000, Oran, Algérie.

¹ La présente contribution est la version corrigée et enrichie de notre article : « Un exemple de protestation urbaine : l'affaire du cimetière musulman d'Oran (1867-1868) », Université d'Oran, in *Cahiers Maghrébins d'Histoire*, n° 1, 1987, p. 71-91.

radicale capitaliste incarnée par l'haussmannisme à une tout autre réalité, celle de la colonisation urbaine en Algérie, notamment.

Le cimetière comme enjeu urbain : le modèle haussmannien

Dans le processus de production capitaliste de l'espace urbain, les portions du sol touchées par l'extension de l'urbanisation acquièrent rapidement une plus-value élevée. Par conséquent, toute parcelle de terrain considérée comme susceptible de produire une rente foncière urbaine était aussitôt appelée à être valorisée. Les cimetières, par l'étendue des terrains qu'ils occupaient à l'intérieur de la ville même, avaient constitué des enjeux importants et ont été les premiers à se voir sacrifier au nom des lois des marchés foncier et immobilier, surtout en période de chauffe ou de saturation².

Que ce soit donc en régime capitaliste, comme l'avait judicieusement démontré Maurice Halbwachs pour le cas français³, ou en régime colonial, la convoitise pour la réappropriation des terrains libérés par la désaffectation ou la translation des cimetières, demeure au fond la même. Sauf que, les rapports de domination et l'arbitraire des lois adaptées à la situation coloniale viennent s'ajouter à la mise en application de l'accaparement institutionnalisé soutenu par l'arsenal juridico-administratif des opérations d'expropriation, déjà violentes par elles-mêmes.

Le projet de suppression des cimetières de Paris mis en œuvre par le baron Haussmann⁴ remonte en fait au XVIII^e siècle, lorsque les parlementaires parisiens émirent le vœu de fermer les cimetières situés *intra-muros*. Leur destruction décidée sous le règne de Louis XVI, fut interrompue par la Révolution, et reprise après Thermidor. Le baron Haussmann n'a fait que reprendre l'idée à son compte⁵.

² « Étudier l'origine de la rente foncière, c'est envisager de façon concrète, dans une situation définie, la croissance urbaine [...] le statut juridique du sol procure à certains individus comme propriétaires fonciers, de s'approprier les avantages dus à l'équipement urbain ». Vieille, P. (1970), *Marché des terrains et société urbaine*, éd. Anthropos, p. 11-12, cité par Lefèbvre, H. (1973), *La pensée marxiste et la ville*, 2^e éd., Paris, Casterman, p. 156.

³ Halbwachs, M. (1909), *Les expropriations et le prix des terrains à Paris (1860-1900)*, Paris.

⁴ Préfet de la Seine à partir de 1853, grand initiateur des grands travaux d'extension et d'embellissement de la ville de Paris.

⁵ Au sujet des cimetières français, voir, dans le présent numéro, l'article de Régis, Bertrand., *Origines et caractéristiques du cimetière français contemporain*.

Ariès, Ph. (1966), « Contribution à l'étude du culte des morts à l'époque contemporaine », in *Revue des travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, Vol. CIX,

La translation des cimetières de Paris permettait, selon lui, de mettre fin à l'inquiétude de voir le retour des foyers d'infection et d'épidémie. Mais, en réalité, pour Haussmann, les cimetières constituaient de vastes réserves foncières qui occupaient inutilement l'espace à l'intérieur de Paris. Leur suppression, comme d'ailleurs celle des îlots insalubres des vieux quartiers de Paris, permettaient à coup sûr au baron Haussmann de faire d'une pierre deux coups ; d'une part, libérer une masse importante de terrains nécessaire aux grands travaux d'aménagement de la capitale française; et d'autre part, livrer les terrains nus sur le marché immobilier, dont se repaîtraient les spéculateurs, dont il faisait d'ailleurs partie. La baronne Haussmann qui, semble-t-il, ne brillait pas particulièrement par son intelligence, racontait ingénument dans les salons parisiens du Second-Empire, les opérations spéculatives auxquelles se livrait honteusement le préfet de la Seine ; « mon mari et moi n'avons pas de chance, disait-elle, chaque fois que nous achetons un pâté d'immeubles, il est exproprié la semaine suivante »⁶.

Pour son projet de suppression des cimetières de Paris, le baron Haussmann fit l'objet d'une féroce campagne menée contre lui par le journal *Le Siècle*. Par contre, le préfet de la Seine n'a pas eu que des détracteurs, de nombreux publicistes s'enthousiasmèrent pour son projet, parmi lesquels Léon Vafflard⁷.

Le projet d'Haussmann consistait à procéder à la suppression de tous les cimetières de Paris et de les rassembler dans un vaste cimetière unique dans la région de Pontoise ; « un train aurait assuré la liaison entre la « ville des morts » et la « ville des vivants » »⁸. Ici, apparaît clairement le projet haussmannien d'association du chemin de fer et du cimetière, dont il avait dû s'inspirer de l'exemple londonien. Seulement c'était compter sans l'opinion publique qui, avertie des dessous et des buts inavoués qui se cachaient derrière la fermeture des cimetières parisiens, souleva contre

p. 25-34, repris dans, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen-âge à nos jours*, Paris, Seuil, 1975, p. 162.

⁶ Cité par Dethomas, B. (1973), « La spéculation immobilière vue par M. Serge Mallet », in *Le Monde*, 22 février.

⁷ Vafflard, L. (1864), *La translation des cimetières de Paris*.

Id., Plus de fosses communes !!! Le cimetière de l'avenir, Méry-sur-Oise, 1867.

⁸ Ragon, M. (1971), *Histoire mondiale de l'architecture et de l'urbanisme modernes*, Vol. 3, Paris, Castermann, p. 104.

Mais, sa meilleure étude sur le baron Haussmann et les cimetières de Paris, reste cependant son livre *L'Espace de la mort. Essai sur l'architecture, la décoration et l'urbanisme funéraire*, Paris, Albin Michel, 1981, notamment le chapitre 5, « le baron Haussmann, après avoir expulsé les ouvriers du centre de Paris, veut en exproprier les morts », p. 277-286.

le préfet de la Seine un tollé général ; « l'opposition fut telle », note Michel Ragon, « contre ce que Victor Fournel appelle la « déportation des morts » que Haussmann, pour une fois, dut battre en retraite »⁹. En tout état de cause, l'initiative du préfet Duval, qui essaya de reprendre en 1881 le projet haussmannien de fermeture des cimetières parisiens, ne manqua pas de soulever à son tour, comme le note Philippe Ariès, « une opposition si générale et si forte qu'il fallut les abandonner : la question ne sera reprise qu'après la guerre de 1914 et dans d'autres conditions géographiques et morales »¹⁰.

La transposition du modèle haussmannien en situation coloniale

Dans le contexte des politiques urbaines coloniales, les cimetières n'étaient guère mieux traités que les cimetières parisiens sous le Second-Empire.

Ch.-A. Julien note à ce propos que « la violation des cimetières musulmans par les entrepreneurs fut chose courante au Maghreb. La commission, qui enquêta en Algérie en 1833, condamna la destruction des cimetières, « au mépris des droits les plus simples les plus naturels des peuples ». A Tunis, le 7 novembre 1911, la mesure qui pesait sur le cimetière de Jellaz provoqua une émeute sanglante »¹¹. De nombreux exemples le montrent aisément si besoin était (cimetières d'Alger au début de la colonisation, le Jellaz à Tunis en 1911, le cimetière de Casablanca en 1914, etc.)

Aumerat illustre, à ce propos, l'état d'esprit de certains colons à l'égard des monuments religieux musulmans, et en particulier des cimetières, à travers l'opinion d'un publiciste algérois, J.-D. Montagne qui ne semblait pas s'embarasser de scrupules en ce qui concerne les édifices musulmans : « Les Français ont fait quelques ouvrages autour de la ville, écrivait-il, soit pour la défense militaire, soit pour les besoins d'assainissement et de commodité; [...] ces travaux ont nécessité la destruction de quelques sépultures qui, comme les plus rapprochées de la

⁹ Ragon, M., *op.cit.*, p. 104.

¹⁰ Ariès, Ph. (1966), « Contribution à l'étude du culte des morts à l'époque contemporaine », in *Revue des travaux de l'Académie des Sciences Morales et Politiques*, vol. CIX, p. 25-34. Repris dans son ouvrage *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Seuil, 1975, p. 155-168.

¹¹ Julien, Ch.-A. (1978), « Le Maroc face aux impérialismes 1415-1956 », Paris, éd. *Jeune Afrique*, p. 73.

Sur les émeutes de Casablanca cf. Adam, A. (1968), *Histoire de Casablanca des origines à 1914*, Aix-En-Provence, éd. Ophrys, p. 103-135.

ville, étaient les plus anciennes et dataient de deux ou trois siècles, peut-être plus. Ce fait si simple en lui-même a donné lieu à des criaileries qu'on appelait ridicules de la part d'un certain parti dont l'avenir fera justice, on a pleuré sur ces pauvres morts dont on profanait les cendres, on a invoqué la religion, le respect pour les morts, on a crié au sacrilège [...] Les sépultures méritent sans doute le respect, mais dans tous les pays bien ordonnés elles ont un espace déterminé et on ne leur laisse jamais envahir toute la campagne; partout, lorsqu'elles sont trop anciennes, on reconnaît la nécessité de les détruire, et je voudrais savoir ce que deviendront, dans cinquante ans, les beaux cimetières de Paris, malgré les concessions à perpétuité, avec une population d'un million d'habitants. Rien n'est perpétuel en ce monde, et en Afrique pas plus que sur aucune autre partie de notre globe on ne peut prendre à la perpétuité des tombeaux »¹².

À Oran, les opérations d'expropriation ou de translation étaient souvent menées avec violence par les autorités municipales coloniales, basant leur action sur une législation de circonstance totalement étrangère aux coutumes et aux règles communautaires des populations dominées, n'ont pas manqué de susciter en leurs temps de véhémentes protestations notabiliaires et populaires¹³.

Contemporaine du projet de suppression des cimetières de Paris, l'affaire de la désaffectation du cimetière musulman de Sidi-el-Bachir qui, durant plus de trois ans, mettra la population musulmane, toutes couches confondues, dans un profond état d'abattement et de tristesse. Considéré comme un des hauts lieux de la mémoire collective, la décision de sa suppression fut ressentie comme une marque manifeste de grand mépris pour les morts et de non-respect du culte musulman.

¹² Aumerat, (1898), « La propriété urbaine à Alger », in *R.A.*, p. 193.

Il faut noter, par ailleurs, que Montagne J.-D. est l'auteur d'un ouvrage assez significatif qui s'intitule, *Des cimetières privés d'Algérie*, Marseille, Impr. Garnaud, sd, 31 p., d'où, probablement Aumerat aurait tiré cette citation.

¹³ Voir en fin de texte, Document annexe n° 2.

Benkada, S. (1987), « Un exemple de protestation urbaine : l'affaire du cimetière musulman d'Oran (1867-1868) », Université d'Oran, in *Cahiers Maghrébins d'Histoire*, n° 1, p. 71-91.

Le cimetière de Sidi-el-Bachir, haut lieu de la mémoire collective

Le cimetière de Sidi-el-Bachir, proprement dit, fut créé au lendemain de la reconquête de la ville par le bey Mohamed-el- Kébir en 1792¹⁴. Son emplacement fut choisi sur une vaste élévation de terrain, une sorte de colline éloignée du faubourg de Kheng En-Nitah et au sommet de laquelle le bey avait ordonné la construction d'une qoubba dédiée à Sidi el Bachir Ben Yahia, un saint originaire de la région de Mascara¹⁵. Depuis, cette élévation de terrain était devenue une sorte de tertre funéraire connu sous le nom de « Maqbara de Sidi el Bachir ».

En outre, le cimetière de Sidi-el-Bachir constituait une véritable nécropole de martyrs qui, durant le règne du bey Hassan (1817-1831), furent impitoyablement exécutés ; tels que : Si Benhaoua el Qadiri Et-Tidjani, cheikh de la confrérie des derqaoua d'Oran et Si Forqane el Flitti qui furent exécutés en 1824. Certaines fois, les débordements de cruautés de ce bey étaient tels, qu'on recourait aux fosses communes pour inhumer les nombreuses victimes¹⁶.

¹⁴ Topographiquement, il occupait les terrains en monticule situés entre l'Hôpital civil, et le Boulevard Didouche Mourad (ex Fulton). Le marabout de Sidi-el-Bachir, dont la qoubba existe de nos jours et située à hauteur du n° 7 de la rue Amar Mokhtar (ex de Géreaux), en constituait le sommet.

Lespès René, pourtant très bien documenté sur la topographie d'Oran, mentionne erronément le cimetière de Sidi-el-Bachir sous le nom de « principal cimetière musulman (Tamashouët) », in Lespès, R. (1938), *Oran, étude de géographie et d'histoire urbaines*, Paris, Alcan, p. 157.

¹⁵ À propos de Sidi el Bachir, nous avons deux informations contradictoires :

a- Selon Louis Guin, il pourrait s'agir de « Sidi Mohamed Sid el Bachir, qui habitait à Yfri à l'Ouest de la ville et mort pendant l'occupation française, un petit monument a été élevé à sa mémoire, auprès de la porte du cimetière », Guin, L. (1891), « Le collier de perles précieuses ou mention des principaux personnages d'origine noble de la contrée du R'eris » كتاب عقد الجمال النفيس في ذكر الأعيان من أشرف غريس, in *Revue Africaine*, p. 241-

280, p. 275.

b- D'après l'agha Benaouda El Mazari, qui identifie bien le personnage comme étant bien celui dont le cimetière porte bien le nom, précise qu'il avait vécu au 12^{ème} siècle de l'Hégire/18^{ème} siècle J.-C. Et que le personnage était mort et enterré à Oran au début du 13^{ème} siècle de l'Hégire/19^{ème} siècle J.-C. Ce qui pourrait bien faire penser qu'il serait décédé vers 1790 ; et que le bey Mohamed el Kébir lui aurait élevé en 1792, par dévotion, une qoubba au milieu du cimetière qu'il venait de créer.

¹⁶ « ...la même année (1824), dans le mois de Chaâban, Hassan donna l'ordre de trancher la tête, sans forme de procès, aux deux savants docteurs de la loi, les saints accomplis et parfaits, le seigneur Ben Abdallah Haoua Et-Tidjini Ed-Darqaoui et le seigneur Fergane el Flitti tous deux furent inhumés à Oran dans une même fosse comme il a été dit au cours de cet ouvrage... », in Bodin, M. (1924), « La brève chronique du bey Hassan, extraite de *Tal'at Sa'd Es-Sou'oud*. de Mazari », *B.S.G.A.O.*, mars, p. 21-61, p. 30.

D'où la présence de nombreux édicules élevés en leur mémoire dans le périmètre du cimetière ; cela témoignait de la dévotion que leur portait la population musulmane¹⁷. Nous comprenons dès lors le profond respect qu'attachait la population oranaise à ce cimetière. Somme toute, le cimetière n'est-il pas, comme le note à propos de la Tunisie Carmel Sammut, « le lieu où la terre et la religion se rencontrent avec les ancêtres qui sont le souvenir de toute une communauté ethnico-nationale passée mais dont les valeurs fondamentales continuent à se perpétuer à travers les siècles »¹⁸.

En 1868, sa superficie était de 10 hectares, déjà à l'époque elle paraissait singulièrement démesurée par rapport au nombre de la population musulmane qui ne dépassait guère les 9.000 âmes avant 1831, et quelques 3.000 habitants musulmans en 1868¹⁹.

Toutefois, sa relative étendue peut s'expliquer par le fait que, depuis 1792 et jusqu'à la grande épidémie de (1867-1869), les épidémies visitaient périodiquement la ville en opérant des coupes sombres dans la population.

Compte tenu de la différenciation ethnique précoloniale et des particularismes religieux, deux autres cimetières étaient attenants à celui de Sidi-el-Bachir; l'un réservé à la population noire et l'autre appartenant à la communauté ibadite.

¹⁷ Jusqu'au début du XX^{ème} siècle, ces qoubbas existaient encore et faisaient l'objet de visites votives. La seule qui existe de nos jours (2016) et celle du saint éponyme du cimetière : Sidi-el-Bachir.

En 1886, le commandant Isidore Derrien signale la présence au Sud du Village nègre la présence du cimetière et de ses nombreuses qoubbas. Derrien comdt. I., *Les Français à Oran depuis 1830 jusqu'à nos jours*, Aix, 1886.

¹⁸ Sammut, C. (1977), « L'expression des symboles nationalistes par les premiers nationalistes tunisiens dans le contexte colonial française », in *Revue d'Histoire du Maghreb*, n° 7-8, janvier.

¹⁹ Benkada, S. (2013), « Le « Désastre démographique » de 1865-1869 et ses conséquences sur la démographie urbaine : le cas d'Oran », Journée d'études : « L'Algérie dans ses territorialités rurales et urbaines. Un retour sur l'histoire des mutations sociales de l'Algérie à travers l'œuvre de Sari Djilali », Université Alger 2, 18 novembre.

Le cimetière des Noirs « Maqbarat el Abid »²⁰

Ce petit cimetière faisait pratiquement partie de la nécropole de Sidi el Bachir. Mais les archives municipales mentionnaient bien « Meqbereut el Abid ». Aussi, il y'a tout lieu de penser qu'une partie du cimetière Sidi el Bachir était réservée aux inhumations propres à la communauté noire²¹. Il reste cependant à savoir s'il s'agissait de la communauté des Noirs affranchis ou celle des Noirs en état de servitude qui étaient assez nombreux dans la société oranaise. Tous ces cimetières ont été, en même temps que le cimetière de Sidi el Bachir, désaffectés en 1868 par la Commune.

Néanmoins, rien ne semble indiquer que les autres groupes de Berranis aient été bénéficiaires d'emplacements réservés aux inhumations des membres de leurs communautés, comme cela avait été le cas pour d'autres cimetières musulmans d'autres villes du Maghreb où des carrés étaient réservés aux Berranis (étrangers à la ville).

Le cimetière ibadite²²

À l'instar des communautés ibadites des villes du beylik de l'Ouest, telles Mostaganem et Mascara, celle d'Oran avait également son propre cimetière. Ce dernier était mitoyen du cimetière de Sidi-el-Bachir. Il était

²⁰ « Meqbereut el Abid » occupait l'emplacement compris entre le bd. Zabana (ex. bd. Paul Doumer), la rue Boussaïd Belkacem (ex. rue des Pommiers), le bd. Didouche Mourad (ex. bd. Fulton) et la rue Chemlaoui Lahouari Sid Ahmed (ex. rue de Stora). Cf. « Plan de distribution des eaux de la source de Noisieux dans le haut quartier de Karguentah, traversée du cimetière nègre, 10 février 1868. Archives de la Mairie d'Oran, « Dossier Eaux de Noisieux » et Plan parcellaire du Cadastre d'Oran, 1867.

²¹ Le lundi 20 mars 1990, en procédant aux terrassements, des ouvriers travaillant sur le chantier de construction de l'agence de la Banque nationale d'Algérie, au niveau du n° 5 du bd. Zabana (côté Plateau Saint-Michel) ; tombèrent sur des tombes contenant des ossements humains. D'après notre visite sur place, nous estimons que ces tombes étaient situées dans la partie du cimetière réservée à la communauté noire, très nettement indiquée sur le plan de « Distribution des eaux » levé le 2 avril 1869.

Un photographe du Musée Zabana, dépêché sur les lieux, a procédé à des relevés photographiques de ces tombes.

²² Le cimetière ibadite était mitoyen du cimetière de Sidi el Bachir, dont il en faisait partie d'ailleurs, à l'instar du cimetière des Noirs « Maqbreat El Abid ». Il était situé exactement dans les îlots actuellement compris entre : Bd. Des Frères Niati (ex. Dutertre), Bd. Commandant Adda Benaouda dit Si Zaghoul (ex. Hippolyte Giraud), rue Ghoul Mohamed (ex. Podesta), rue Sekkal Chaïb (ex. Crouy) et rue des Frères Aroumia (ex. Ferdinand Serviès). Ce qui fait que la place Hippolyte Giraud et la rue de la Gare furent ouvertes en plein milieu du cimetière mozabite. Cf. Plan d'aménagement du quartier Saint-Michel, 1880, Arch. Communales d'Oran.

Concernant l'emplacement de l'ancien cimetière ibadite, les derniers terrains furent vendus en 1902.

entouré seulement d'une haie de figuiers de barbarie, sa contenance ne dépassait pas celle d'un hectare environ. Il fut désaffecté en 1856 et transféré au Ravin Raz-el-Aïn²³.

Durant près d'un demi-siècle après sa désaffectation en 1869, le cimetière de Sidi-el-Bachir est resté un terrain abandonné et les sépultures livrées à toutes sortes de dégradation. Les vieux oranais se rappellent encore la vision macabre qui leur a été donnée de voir, au milieu des années 1920, de cette file de tombereaux alignés le long du boulevard d'Iéna (bd. Ahmed Zabana), chargés d'ossements provenant de l'ancien cimetière de Sidi el Bachir, dont les terrains devaient servir à la construction de l'ensemble éducatif et culturel du plateau Saint-Michel²⁴. Lors des travaux de terrassements, il arrivait même aux passants de voir à travers des tombes défoncées des squelettes de femmes encore pourvues de leur chevelure noire. Jusqu'à une date récente, il n'était pas rare que la presse locale fasse état de découverte d'ossements dans cette ancienne partie du cimetière.²⁵

Pendant de longues années, le cimetière désaffecté, devenu une immense « friche urbaine », a constitué pour le plus grand bonheur des collectionneurs d'ossements, amateurs et avertis, notamment les préhistoriens et paléontologues locaux (P. Pallary, F. Doumergue, Dr Tomassini, G. Carrière, etc.) un excellent site de collecte de restes humains (crânes, squelettes...) qui vont enrichir par des dons l'intéressante ostéothèque du musée d'Oran²⁶. Contrairement aux cimetières musulman et israélite de Tlemcen, où de nombreuses

²³ Étant à l'époque Président de l'APC d'Oran, je remercie M. Hadj Mohamed Fartas, représentant en 2008 de la communauté ibadite d'Oran, d'avoir eu l'amabilité de me remettre une photocopie de cet acte d'acquisition établi en 1856 devant Me Sauzède, notaire à Oran.

²⁴ C'est le polygone occupé aujourd'hui par le lycée Benbadis, le musée Ahmed Zabana, la bibliothèque municipale et l'annexe de l'École nationale des beaux-arts.

²⁵ Le 28 mars 2012, en procédant aux travaux de revêtement des trottoirs sur le boulevard Zabana, près de la place du 11 décembre 1960 (ex place Dr Roux), une pelleteuse déterra deux squelettes humains, voir *Le Quotidien d'Oran*, 29 mars 2012

²⁶ Le registre d'inventaire du Musée Zabana fait état des dons de crânes qui ont été faits par des donateurs. Ces crânes provenaient tous du plateau Saint-Michel : Paul Pallary, le 29 août 1889 de 6 crânes « indigènes », François Doumergue, professeur au lycée d'Oran, le 12 juin 1892 de 3 crânes (sans mâchoires inférieures), Dr Tomassini, médecin à Oran, le 8 octobre 1892, d'un crâne humain avec mâchoire inférieure. Carrière, G. (1886), (élève au laboratoire d'anthropologie de l'École des Hautes Etudes de Paris), « Notes concernant les Arabes exécutés à Saint-Denis-du-Sig et quelques crânes provenant d'un cimetière arabe des environs d'Oran », Bull. de la Société de Géographie et d'Archéologie de la province d'Oran (B.S.G.A.O.), p. 307.

inscriptions funéraires ont fait l'objet d'étude²⁷, ou ceux d'Alger dont les inscriptions tombales ont été relevées par Albert Devoulx²⁸, les cimetières musulmans d'Oran, en général, et celui de Sidi-el-Bachir, en particulier, n'ont guère suscité pareil intérêt dans ce domaine²⁹.

Genèse de l'affaire du cimetière de Sidi-el-Bachir

Cependant, dès 1856 les autorités militaires avaient signifié à la commune, qui venait tout juste de se voir transférer de nombreux terrains par les Domaines, parmi lesquels ceux servant de cimetières musulmans, de procéder à la fermeture des cimetières musulman et israélite³⁰. Cette injonction militaire semble avoir été en partie exécutée, puisque nous pouvons voir que la commune, certainement en accord avec les communautés mozabite et israélite, avait translaté en 1856 le cimetière mozabite au ravin de Raz-el-Aïn, et désaffecté l'ancien cimetière israélite, en ouvrant en 1858 le nouveau cimetière sur les terrains qui, initialement, ont été affectés à cet usage en 1801 par le bey Osman³¹. Restait toutefois, en suspens, le cas du cimetière de Sidi-el-Bachir. En 1866, la commune fut prise de cours en apprenant que le Génie avait, par la construction du nouveau mur d'enceinte, inclus le cimetière musulman dans la zone intra-muros. C'est à ce moment-là qu'elle comprit ce qui lui a coûté de n'avoir pas su résoudre à temps le problème de la translation du cimetière musulman.

Il va sans dire qu'une telle superficie de terrains présentant entre autres l'avantage d'être facilement constructible et située, de surcroît, dans une zone qui, avant qu'elle soit incluse à l'intérieur de l'enceinte, avait commencé déjà à connaître un développement appréciable des

²⁷ Notamment les travaux de Brosselard Charles pour les inscriptions musulmanes et, Weil Moïse pour les pierres tombales israélites.

²⁸ Devoulx, A. (1826-1876), conservateur des archives arabes du service de l'Enregistrement et domaines à Alger. Membre de la Société historique algérienne. Une grande partie de son activité avait porté sur les relevés des inscriptions arabes et turques d'Alger, notamment celles des stèles funéraires.

²⁹ Demaëght, L. (Dunkerque, 1831- Oran, 1898) a pu sauver en 1891 une de ces pierres tombales. Voir Demaëght, L. (1891) « Tombe de Fathma-bent-Mohammed ben Abd-el-Kerim, à Oran, 1799 », in *Bulletin de la Société de Géographie et d'Archéologie de la province d'Oran*, n° 11.

³⁰ Instructions du ministre de la Guerre du 26 mars 1856 sur l'approbation de la fermeture des cimetières musulman et israélite d'Oran. Cité par le maire lors de la séance du Conseil municipal du 14 septembre 1868, en réponse à l'intervention du conseiller municipal Haïm Bénichou.

³¹ Il s'agit de l'actuel cimetière israélite, situé près de la cité Dar El Hayat. Le terrain servant de cimetière a été donné en concession gratuite et perpétuelle à la communauté juive en 1801, par le bey Osman.

constructions. C'était ce qui allait devenir par la suite le quartier du plateau Saint Michel. Du coup, les promoteurs immobiliers, très au fait, des plans d'alignement et de nivellement des nouveaux quartiers, puisque bon nombre parmi eux étaient membres des assemblées locales, étaient mis en appétit par ce que pourrait produire comme plus-value une telle superficie de terrains si le cimetière musulman venait à être désaffecté³².

On comprend dès lors, pour se rattraper, l'empressement avec lequel la commune allait engager la procédure de désaffectation du cimetière en question.

En effet, dès le début de 1867, des rumeurs de plus en plus persistantes couraient à propos d'une éventuelle translation du cimetière musulman. Le maintien de ce cimetière sans clôture, l'autorisation donnée par la commune au Génie militaire pour y construire la muraille d'enceinte, l'installation à même les tombes des baraques des forains et des cantiniers, faisaient que toutes ces violations sans cesse dénoncées et déplorées par la population musulmane continuaient d'y avoir lieu sans que la municipalité ne s'en émeuve. C'étaient autant d'indices qui permettaient de comprendre du caractère provisoire que la municipalité entendait donner à ce cimetière.

Cette éventualité, qui n'était jusqu'alors que le fait de la rumeur, s'était vu effectivement confirmée lorsque, au mois de novembre 1867, le vicomte Garbé maire d'Oran, en accord avec le conseil municipal, décida officiellement la translation du cimetière musulman. Celui-ci serait situé sur un point, était-il dit, « en dehors de la nouvelle enceinte », que d'aucuns n'ignoraient d'ailleurs qu'il s'agissait en réalité des terrains situés à proximité du cimetière chrétien de Tamashouët³³.

Certes, la désaffectation d'un cimetière n'est pas en soi un événement propre à mettre en émoi toute une population. Mais lorsque celle-ci, par une décision arbitraire prise par un conseil municipal à majorité

³² Ces terrains constituèrent jusqu'en 1886 une importante réserve foncière communale d'une superficie de 10 hectares qui furent en 1886 en partie aliénés et en partie vendus pour permettre à la Commune de renflouer ses caisses et d'équilibrer son budget fortement grevé par les charges supplémentaires occasionnées par l'extension de l'espace urbain intra-muros suite à la construction de la nouvelle enceinte de 1866. La Commune devait pour cela contracter un important emprunt pour doter cette extension de nouveaux équipements urbains. Cf. Lespès, R., Oran, étude de géographie et d'histoire urbaines, Paris, Alcan; Alger, Carbonel, 1938, p. 199, note 4.

³³ Tamashouët, déformation du toponyme arabe *Tamessaoudt*, lieu-dit où fut construit le Blockhaus dit de « Tamashouët » ; puis le cimetière chrétien du même nom. Cf. Archives du commandant Gaston Pellecat, conservées à la Société de Géographie et d'Archéologie d'Oran, Dossier « Cimetières chrétiens » (1926). Cf. notre travail : « Plus de deux siècles d'histoire cimétériale. Cimetières et mémoires à Oran (1792-2012) », Agence communale des Pompes funèbres d'Oran, janvier 2015.

européenne, se voit interdire, au mépris de toute considération humaine, d'inhumér ses morts dans son propre cimetière et, de surcroît, lui imposer un autre emplacement qui se trouve être mitoyen du cimetière chrétien. C'était plus qu'il n'en fallait pour exacerber davantage la colère et, par là-même, fragiliser le peu de confiance qui existait déjà entre le pouvoir local et ses administrés musulmans.

Le conseil municipal devant cette vive réaction va essayer de calmer les esprits et surtout de gagner du temps en décidant de créer une commission composée de trois conseillers municipaux européens et de deux assesseurs musulmans, en l'occurrence Si Hamida Ben Caïd Omar³⁴ et Mohammed Hadj Hassen³⁵; son travail était de rechercher de nouveaux emplacements pour le cimetière musulman.

La situation du cimetière, pour la première fois dans les annales de la ville, s'invite dans les débats de l'opinion publique et fait l'objet de la part des riverains du cimetière de nombreuses suppliques aussi enflammées les unes que les autres. Le guide de cette opinion n'est autre qu'Adolphe Perrier, directeur du journal *L'Écho d'Oran*. Tandis que les choses semblaient avoir l'air d'évoluer vers la modération; voilà que, sans attendre les conclusions de la commission d'enquête, ce dernier fit publier, dans le numéro daté du 7 janvier 1868, un article dans lequel il s'était érigé en porte-parole des habitants du quartier Saint-Michel et du Village Nègre, qui se plaignaient selon lui de la situation de ce cimetière. Les principales raisons sur lesquelles les réclamations appuient leurs objections sont, écrit-il :

1. « Le spectacle auquel sont exposées toutes les nuits, les habitants des deux quartiers qui assistent de leurs propres habitations à des cérémonies funèbres d'un aspect repoussant.
2. Le danger pour l'hygiène publique des environs, résulte d'inhumations faites à des profondeurs insuffisantes et que personne ne contrôle.
3. L'envahissement qui menace tous les terrains environnants par suite de la déplorable habitude qu'ont les Arabes de ne jamais enterrer deux fois dans la même tombe.
4. Enfin, l'existence d'un cimetière à l'intérieur d'une ville et au milieu de deux quartiers peuplés.

Toutes ces raisons sont très graves, elles méritent une sérieuse prise en considération, tant de la part de l'autorité locale que de

³⁴ Si Hamida Ben Caïd Omar, grand notable kouroughli, membre de la Chambre de Commerce et mupthi malékite d'Oran (1822-1868).

³⁵ Mohammed Hadj Hassen, notable kouroughli (1819-1907).

l'administration supérieure »³⁶.

Comme on peut aisément l'imaginer, cet article était tombé à point nommé pour raviver davantage la polémique déjà en cours. Aussi, n'en fallait-il pas plus pour provoquer la hargne de certains conseillers municipaux qui ne voulaient à aucun prix et surtout pas à cause d'une simple histoire de cimetière musulman, qui était d'ailleurs appelé tôt ou tard à disparaître, voir perdre la confiance de leurs électeurs.

Au sein même du conseil municipal, la réaction ne se fit pas attendre. Lors de la séance du 13 février 1868, un conseiller municipal propose de « faire interdire aux musulmans de procéder aux enterrements » dans le cimetière de Sidi-el-Bachir par suite dit-il, « de son encombrement ainsi que sa situation qui était devenue un sujet d'inquiétude pour la population, et poursuit-il, de les contraindre à inhumer dès à présent leurs morts dans les terrains affectés à cet usage à côté du cimetière chrétien ».

Comme il fallait s'y attendre la pression faite par le brûlot d'Adolphe Perrier avait porté ses fruits. La proposition fut votée à la majorité de dix voix contre trois et une abstention. Il n'est pas interdit cependant de penser que les trois voix qui ont voté contre le rapport de la commission sont celles des assesseurs municipaux indigènes, musulmans et juifs : Hamida Ben Caïd Omar, Hadj Hassen Mohamed et Haïm Bénichou³⁷; l'abstention fut sans nul doute celle de Simon Kanoui³⁸.

Enfin, le 28 février 1868, le président de la commission donna lecture du rapport de l'enquête devant le conseil municipal.³⁹ Il importe toutefois de faire remarquer que la commission, qui était initialement chargée de chercher un nouvel emplacement pour les cimetières musulmans, s'était évertuée à enquêter sur la situation de tous les cimetières qu'ils soient chrétiens, musulmans ou israélites sur la base de leur position vis à vis du décret du 24 mai 1851 sur la police des cimetières en Algérie.

Certes, si les conclusions de l'enquête auraient été limitées à la situation réglementaire des cimetières, personne n'aurait douté de l'impartialité ou du moins de la bonne foi des membres de la commission. Mais les conclusions développées dans la deuxième partie du rapport trahissaient les intentions jusque-là inavouées des auteurs du rapport, et à travers eux la plupart des conseillers municipaux qui n'étaient pas près

³⁶ *L'Écho d'Oran*, 7 Janvier 1868.

³⁷ Haïm Bénichou (1814-1898), représente le clan opposé à celui de Simon Kanoui.

³⁸ Influent notable israélite, indétronable président du Consistoire, fut appelé le « Rothschild d'Oran ». Cf. entre autres : Nadjari, D. « Simon Kanoui, président du consistoire d'Oran, conseiller municipal, conseiller général (Oran, 1842-Oran, 26 décembre 1915) », in *Archives Juives*, Vol. 36, n° 1, 2003, p. 136-139.

³⁹ Voir en fin de texte, Document annexe n° 1.

d'admettre que les cimetières musulmans et israélites échappaient encore à la législation française : « Une question a préoccupé la commission », expliquaient les auteurs du rapport, « c'est celle de faire rentrer tous les cimetières dans la loi commune, soit sous le rapport de la surveillance des inhumations, soit sous celui des concessions ».

En fait, les idées directrices du rapport apparaissent nettement dans les cinq propositions finales à savoir :

1. « Qu'il soit fait acquisition de la parcelle indiquée au plan pour y transférer le cimetière des musulmans.
2. Que le prix du mètre de ce terrain pour les concessions perpétuelles soit fixé à 25 francs, et que les concessions de 15 et de 30 ans soient supprimées.
3. Qu'en raison de la deuxième proposition, la Commune avise à se réserver du terrain pour l'agrandissement du cimetière chrétien dans les alentours.
4. Qu'un vœu soit émis par le conseil pour que les cimetières israélites et musulmans, sous le rapport des concessions rentrent dans la loi commune.
5. Qu'un agent soit commis à la surveillance des inhumations dans tous les cimetières »⁴⁰.

La réaction des notables musulmans

La population musulmane, ayant appris les conclusions du rapport de la commission, qui était loin d'ailleurs de plaider sa cause, se voyait dans l'obligation d'adresser au préfet d'Oran Charles Brosselard, par l'intermédiaire de la Djemâa de la ville, une véhémement lettre de protestation contre les mesures prises par le conseil municipal en vue de procéder à la translation du cimetière de Sidi-el-Bachir ; et demande en outre qu'il soit permis à la population musulmane d'inhumation ses morts dans la partie du cimetière restée en dehors du mur d'enceinte, et ce pour quatre raisons essentielles :

1. « Parce que sa position à proximité de la ville en rend l'accès facile et peut pénible.
2. Parce qu'il se trouvera aussi isolé des cimetières chrétiens et israélites.
3. Parce que le sol est dur et que dans un sol friable, il nous est

⁴⁰ Archives communales d'Oran, registre de délibérations n° 5, du 5 août 1867 au 4 février 1869, rapport de la commission des cimetières du 19 février 1868, lu, au nom de ladite commission, par le conseiller municipal Grégoire, lors de la séance du conseil municipal du 26 février 1868.

impossible de pratiquer des tranchées.

4. Parce qu'il fait partie de l'ancien cimetière »

La lettre de protestation fut transmise par le préfet au maire, qui en donna lecture devant le conseil municipal lors de sa séance du 14 mars 1868.

Les propos particulièrement acerbes des pétitionnaires incriminaient la commune de vouloir détourner à son profit les terrains du cimetière qui sont propriété Habous, par conséquent inaliénables ; et de vouloir, en outre, imposer aux musulmans le principe des concessions qui est étranger à la loi coranique. Ces mesures donnèrent lieu par ailleurs à une vive discussion notamment entre le maire et l'assesseur musulman qui est en même temps muphti de la ville, Si Hamida Ben Caïd Omar. Ce dernier repoussa d'une manière absolue la décision tendant à faire payer des concessions perpétuelles en avançant le motif que « le cimetière actuel étant la propriété des musulmans, on ne peut le leur enlever qu'en leur donnant, dit-il, en échange un terrain équivalent. En conséquence ce terrain étant leur propriété, ils n'ont aucun droit de concession à payer à la Commune. Et il ajoute, du reste, les questions du droit de propriété et des droits religieux sont de la compétence de l'Etat et non la Commune, car ces droits, conclut-il, ont été garantis aux musulmans lors de la capitulation »⁴¹.

Entre temps, le maire, le vicomte Garbé, emporté par le choléra⁴², fut remplacé à la tête de la municipalité par Félix Renaud⁴³. Celui-ci par arrêté préfectoral du 21 avril 1868⁴⁴, autorisation lui fut donnée de procéder officiellement à la translation du cimetière musulman sur les terrains avoisinant le cimetière chrétien de Tamashouët.

En définitive, il apparaît clairement que par cette décision les autorités locales n'avaient réussi qu'à cristalliser contre elles le mécontentement de la population musulmane et à sa tête les notables dont beaucoup étaient membres des conseils locaux. Au point où en étaient arrivées les choses,

⁴¹ Archives communales d'Oran, registre de délibération n° 5, du 5 août 1867 au 4 février 1869. Session extraordinaire, du conseil municipal du 14 mars 1868.

⁴² Le vicomte Garbé, maire de la ville, est décédé le 7 avril 1868, « des suites d'une maladie contractée dans ses visites au dépôt de mendicité indigène de Mers-el-Kébir », in *L'Écho d'Oran*, 11 avril 1868.

⁴³ Premier adjoint au maire, il fut nommé, en même temps que le vicomte Garbé, par décret impérial du 17 juillet 1867.

⁴⁴ René Lespès note que « les cimetières musulman et mozabite furent supprimés par arrêté préfectoral du 7 avril 1868, soit 97 150 m² de superficie que l'on décida de vendre le 7 avril 1886 ».

Lespès, R., (1938), *Oran, étude de géographie et d'histoire urbaines*, Paris, Alcan, p. 199, note 4.

les musulmans ne cachaient plus leur sentiment d'hostilité à l'égard de l'autorité. Aussi, pour témoigner de l'aversion que leur inspiraient ces mesures iniques et méprisantes, ils refusèrent unanimement de faire inhumer leurs morts à l'emplacement qui leur fut imposé. Les habitants d'origine Zméla, Douaïr ou autres transportaient les agonisants hors de la ville pour pouvoir les enterrer dans les cimetières des environs d'Oran. Les habitants d'origine turco-koulouglie demandaient l'autorisation au maire pour faire inhumer leurs morts dans le petit cimetière privé de Sidi-el-Filali, aux Planteurs, appartenant à la famille du muphti d'Oran, Si Hamida Ben Caïd Omar.

Face à cette dramatique situation, quatre notables et non des moindres, Si Ahmed Ould Cadi⁴⁵, Mohammed Bendaoud⁴⁶, Smaïl Ould Mazari⁴⁷ et Smaïl Ould Cadi,⁴⁸ tous anciens dignitaires du Makhzen turc, voyant que la commune n'était pas prête de trouver une solution humaine au problème du cimetière musulman, proposèrent de lui céder gratuitement un terrain de deux hectares leur appartenant en commun, situé à Raz-el-Aïn, pour être affecté comme cimetière à leurs coreligionnaires⁴⁹. Il était bien évident que la proposition faite par les notables paraissait on ne peut plus intéressante pour la commune.

L'ironie du sort a voulu que le préfet d'Oran soit à cette époque le distingué épigraphiste et arabisant Charles Brosselard, qui était auparavant sous-préfet à Tlemcen où il passait ses loisirs à relever dans les cimetières musulmans et dans les édifices religieux les inscriptions qui lui ont servi à publier ses fameuses « Incriptions arabes de Tlemcen »⁵⁰. C'est dire, cependant, qu'on avait affaire à un préfet doublé d'un véritable savant qui ne pouvait arguer de tout ignorer du sentiment que pourrait nourrir la population musulmane à l'égard de ses cimetières.

⁴⁵ Si Ahmed Ould Cadi (1805-1885), bachagha de Frenda.

⁴⁶ Mohamed Bendaoud (né vers 1813), père du colonel saint-cyrien Mohamed Bendaoud (1837-1912).

⁴⁷ Smaïl El Mazari, l'aîné des enfants de Hadj M'hamed El Mazari et frères du chroniqueur, l'agha Benaouda Mazari. Il fut assesseur au Conseil général d'Oran, décède à Vichy en 1876.

⁴⁸ Tous ces dignitaires avaient les membres de leur famille inhumés à Sidi-el-Bachir. Les deux tombes, celle du «général» Mustapha Ben Smaïl et de son neveu, le lieutenant des spahis Smaïl ould Khamlich Ould Cadi décédé en 1864, étaient incluses dans le cimetière de Sidi el Bachir furent, lors de sa désaffectation, épargnées par les autorités françaises et, on leur a construit un enclos qui donnait sur la rue Détrie. Cet édicule, avec l'agrandissement en 1986 du pavillon de chirurgie dentaire de l'Hôpital civil, fut démolie et les tombes transférées vers un lieu inconnu.

⁴⁹ Archives communales d'Oran. Dossier cimetière Moul Douma pièce, n° 1806, lettre datée du 25 mai 1868.

⁵⁰ Brosselard, Ch. « Incriptions arabes de Tlemcen », in *R.A.*, 1859, 1860, 1861 et 1862.

Néanmoins, le silence dans lequel s'était drapé le préfet depuis le début de l'affaire du cimetière pourrait faire faussement croire qu'il puisse s'agir manifestement d'une connivence avec la municipalité, si on ignore que l'affaire fut traitée dans le cadre de la réglementation sur la police des cimetières qui reconnaissait aux maires le droit de surveillance sur les cimetières (décret du 24 mai 1855). Le préfet était donc tenu, dans ce cas, qu'à entériner les décisions prises par la commune en matière de police des cimetières, d'autant plus que cette dernière s'était vue à la faveur du décret du 27 décembre 1866, portant sur l'organisation municipale en Algérie, charger des attributions qui relevaient auparavant de l'autorité préfectorale dans le cadre du Bureau arabe départemental⁵¹.

Au demeurant, si cette nouvelle organisation municipale a réussi à mettre fin à l'organisation bicéphale de l'administration des populations musulmanes du département partagée entre le préfet et le maire, et à soustraire les adjoints municipaux musulmans de l'influence du bureau arabe départemental, elle ne réussit pas cependant à isoler ces derniers de leur milieu d'origine ou en les éloignant de la solidarité du groupe et du contrôle social qui continuait d'être exercé par les notables issus de l'ancien Makhzen.

Car comme on pouvait l'observer, il existait jusqu'à cette époque au sein de la société algérienne des rapports encore vivaces de patronage et de clientélisme. Ce sont au demeurant les contradictions du système colonial qui ont fait que de telles relations sociales puissent encore exister. La nomination aux postes d'assesseurs des notables dans les assemblées locales et régionales, au lieu d'entamer leur pouvoir charismatique n'a fait, au contraire, que renforcer davantage leur position d'auxiliaire de l'administration coloniale. Dès lors, « les chefs locaux », comme le note A. Laroui, « comme au temps des turcs, étaient obligés de jouer les intermédiaires entre les Français et leurs administrés; ils devaient tenir compte à la fois de leur intérêt et de leur prestige au milieu de leur communauté »⁵².

En définitive, venant de la part des notables issus de l'aristocratie de commandement (Djouad) de l'ancien et du nouveau makhzen, cette affaire du cimetière musulman prit plutôt l'allure d'une opposition

⁵¹ Le décret du 27 décembre 1866, portant sur l'organisation municipale en Algérie, attribue aux maires les prérogatives qui étaient auparavant du ressort Bureau Arabe départemental. Ce dernier créé en vertu du décret du 8 août 1854, avait pour charge, entre autres, la police politique des indigènes, l'organisation du personnel du culte et de l'instruction publique et la surveillance des Berranis, in Boyer, P. (1953), « La création des Bureaux Arabes Départementaux », in *R.A.*, p. 98-130.

⁵² Laroui, A. (1982), *L'histoire du Maghreb, un essai de synthèse*, Paris, Maspero, p. 283.

notabiliaire ouverte contre les autorités coloniales, fait rarement observé depuis l'occupation.

Les tergiversations du conseil municipal

Toutefois, si l'emplacement proposé semblait être convenablement situé, quelques conseillers municipaux par contre, toujours enclins à compliquer les problèmes, se demandaient s'il n'était pas à craindre que la source de Raz-el-Aïn qui alimentait à cette époque une bonne partie de la ville en eau potable, située en contre bas, ne reçoit-elle pas des eaux polluées par infiltration des terrains destinés aux enterrements. En somme, avec cette nouvelle lubie des conseillers municipaux, la population musulmane ne semblait pas être arrivée au bout de ses peines. Or, ce prétendu problème de pollution des eaux de Raz-el-Aïn risquait fort donc de faire sérieusement compromettre les négociations en cours avec les notables.

Aussitôt un ingénieur des mines fut dépêché sur les lieux pour examiner les risques éventuels d'infiltration susceptibles d'altérer la source de Raz-el-Aïn. Au mois d'août 1868, l'ingénieur remit son rapport sur l'examen géologique des terrains, concluant en substance que l'établissement du cimetière ne peut en aucune façon nuire à la salubrité des eaux de la source de Raz-el-Aïn⁵³. Un obstacle donc en moins sur la voie des négociations.

Devant cette poignante situation, une voix discordante s'était élevée cependant, celle de l'assesseur indigène au conseil municipal, l'israélite Haïm Benichou, dont il est vrai que les liens d'amitié avec les notables musulmans et sa connaissance intime de la société musulmane font que contrairement à ses collègues européens, il était le plus à même de comprendre les sentiments les plus profonds des musulmans à l'égard de leur drame. Il était au demeurant le seul conseiller non musulman à y avoir dès le début de cette affaire prit fait et cause avec ses collègues musulmans. À preuve, son intervention lors de la séance du conseil municipal du 14 septembre 1868, fut particulièrement remarquée, voire même remarquable : « Les musulmans sont dans la consternation au sujet de leur cimetière », déclare-t-il, « aucune décision n'ayant encore été prise à cet effet, il en résulte un dérangement continu pour les adhérents du culte musulman », et ajoute-t-il, « tout le monde sait que le culte des morts est très vivace parmi les populations orientales. Les arabes soit par respect pour des traditions religieuses soit par vénération pour leurs lois,

⁵³ Archives communales d'Oran, registre de délibérations n° 5, du 5 août 1867 au 4 février 1869. Séance du conseil municipal du 21 août 1868.

répugnent d'enterrer leurs morts dans l'emplacement que la municipalité leur a assigné à côté du cimetière chrétien. Il arrive donc souvent que les agonisants pour ne pas être enterrés dans ce cimetière, sont transportés à dos de mulet soit à Mléta ou ailleurs et meurent pour la plupart en route [...] il est donc de toute nécessité que cette question du cimetière musulman soit vidée sans retard. A ce sujet, je dois vous faire observer que la loi du 23 prairial an XII qui règle la création d'un cimetière pour chaque culte dans toute localité habitée par les adhérents des différents cultes, oblige bien des communes de donner des cimetières à chaque religion, mais n'oblige pas les croyants d'accepter un cimetière lorsqu'ils veulent bien avoir un qui leur appartienne en propriété ». À l'appui de son assertion, Haïm Benichou cite le cas du cimetière israélite de Nancy où un problème similaire a été résolu à l'amiable entre la communauté israélite et la Commune. Enfin, il exhorte ses collègues européens à accueillir favorablement l'offre faite par les notables musulmans⁵⁴.

Pour la majorité des conseillers municipaux européens, la translation du cimetière musulman se ramenait à une question d'autorité qui ne pouvait souffrir d'aucune concession, seulement l'offre des notables était par trop alléchante pour les laisser indifférents. Ils pensèrent cependant en bons agioteurs qu'il fallait mieux mettre une sourdine à leur intransigeance et accepter la proposition de cession gratuite des terrains par les notables, en leur soutirant le maximum d'avantages, sachant pertinemment que les notables étaient prêts à tout pour voir aboutir le dénouement de cette affaire.

C'est dans ce sens que fut, en effet, votée à l'unanimité la résolution d'acceptation présentée par le maire qui ne manqua, pas d'ailleurs, d'assortir cette acceptation par des conditions plus qu'avantageuses pour la commune :

« Le maire est autorisé », est-il écrit dans cette résolution, « à accepter de Si Smail Ould Mazari l'abandon gratuit à la commune de la propriété du terrain dont il est question pour être exclusivement affecté aux inhumations de la population musulmane avec un chemin pour piétons et cavaliers y conduisant, établi aux frais du cédant partout du chemin des carrières pour l'usage spécial du cimetière et l'entretien sera à la charge des cédants; lequel aussi que le chemin rentrera en la possession des cédants. Lorsqu'il y aura lieu de transférer le cimetière sur un autre point

⁵⁴ Archives communales d'Oran, registre de délibération, n° 5, du 5 août 1867 au 4 février 1869. Séance du conseil municipal du 14 septembre 1868.

en se conformant en attendant aux prescriptions de la loi française pour les dépositions des anciens cimetières. Signé le maire F. Renaud »⁵⁵.

Comme on peut bien le constater, ce marchandage éhonté de la part de la municipalité fut accepté par les notables. Tout en s'abstenant de s'opposer de front aux conseillers européens, non pas par veulerie, mais plutôt par habileté, les notables n'adoptèrent pas moins le même procédé que leurs adversaires. En effet, dès que le maire, par lettre datée du 23 octobre 1868, informa les notables de l'acceptation de leur offre par la commune, trois jours plus tard, le 26 octobre, Si Ahmed Ould Cadi⁵⁶, représentant les notables, répondit au maire, et lui fit connaître les conditions que les notables ont posées à leur tour : « Monsieur le maire etc., en réponse à la lettre que vous avez adressée à M. Smaïl Ould Mazari à la date du 23 octobre courant, j'ai l'honneur de vous faire connaître que j'accepte les conditions qui y sont mentionnées, mais avec les modifications :

1. La Commune ne pourra exiger de la population musulmane aucune redevance à quelque titre que ce soit, pour l'inhumation des décédés.
2. Lorsqu'il y aura lieu de transférer ce cimetière sur un autre point, le terrain en question fera retour aux cédants ou à leurs représentants sans cependant que la Commune puisse exiger l'exhumation des morts »⁵⁷.

Un terrain d'entente semble être enfin trouvé entre la population musulmane et la commune. Mais la situation fort préoccupante due à la famine et aux épidémies de choléra et de typhus et auxquelles, aussi bien la commune que les notables durent consacrer tout leur temps pour venir au secours des très nombreuses victimes, ont fait que la question du cimetière musulman, non quelle fut délaissée, mais passa pour ainsi dire au second plan des préoccupations. Ainsi cette affaire du cimetière musulman devait-elle rester en l'état durant près de cinq mois; jusqu'au mois d'avril 1869 quand le préfet, sur la base du compromis trouvé entre les notables et la commune, décida à la satisfaction générale de prendre un arrêté daté du 17 avril 1869 dans lequel il annule la translation du cimetière musulman à proximité du cimetière chrétien et donne autorisation pour l'établissement du nouveau cimetière sur les terrains

⁵⁵ Proposition présentée par le maire, lors de la séance du conseil municipal du 14 septembre 1868 acceptée par le conseil municipal, et approuvée par le préfet Charles Brosselard, le 11 octobre 1868.

⁵⁶ Bachagha de Frenda, membre influent du clan Ould Cadi, (1805-1885).

⁵⁷ Archives communales d'Oran. Dossier cimetière musulman de Moul-ed-Douma, pièce n° 3824.

cédés par les notables, à Raz-el-Aïn. Le cimetière prit aussitôt le nom de Moul-ed-Douma, du nom de la qoubba de Sidi Abdelkader Moul ed-Douma qui s'y trouvait.

Conclusion

En définitive, quel a été au fond le véritable enjeu de cette affaire du cimetière musulman d'Oran ? Si on se situe dans le contexte de cette époque de 1866-1869, on ne doit pas perdre de vue que la ville connaissait déjà un développement urbain assez rapide, et commence à déborder sur le plateau de Karguentah et ce, malgré la contrainte imposée en 1866 par le Génie pour la construction de la nouvelle muraille d'enceinte de la ville. Il était donc évident que la municipalité ne voulait pas faire les frais d'une opération militaire qui risquerait de l'amputer d'une assez grande superficie de terrain. Les tractations entre la municipalité et le Génie, sur la question du tracé du mur d'enceinte, avaient fini par une entente qui le moins qu'on puisse dire avait été faite au détriment de la communauté musulmane. Dès lors, il ne restait qu'à avoir la volonté de décider de la translation du cimetière en invoquant pour la communauté musulmane la situation épidémiologique qui prévalait à l'époque; et en lui faisant croire qu'elle était due en premier lieu à la présence de son cimetière à l'intérieur des murs et tout proche des maisons, constituant ainsi un indéniable foyer d'infection.

C'était donc sur la base de cet argument que devait se jouer la partie avec les représentants de la communauté musulmane ; mais la partie était loin d'être jouée sur des bases objectives et honnêtes faisant prévaloir les intérêts communs de toute la population musulmane. Ce qui importait en fait pour les membres de la municipalité majoritairement européens, et presque tous propriétaires de terrains urbains au plateau Saint-Michel, c'était de voir disparaître aussi rapidement que possible de leur vue ce cimetière qui contrariait leurs intérêts ; d'autant plus, d'ailleurs, qu'il commençait à être entouré par de nouvelles constructions, et le projet de construction du nouvel hôpital civil ne fit qu'accroître l'intérêt pour cet emplacement⁵⁸. Dès lors, les perspectives urbanistiques du plateau Saint-Michel ne manquèrent pas d'attirer la convoitise des spéculateurs et des promoteurs immobiliers sur les terrains qui seraient libérés par la

⁵⁸ Répondant aux opposants à la construction du nouvel hôpital en cet endroit, les autorités locales affirment : « Quant au cimetière musulman, abandonné depuis de longues années et où les squelettes tombent en poussière, il ne saurait rien infecter et d'ailleurs il est complètement au dehors du périmètre du terrain domanial concédé par le Gouverneur. » Dr Gustave, S. (1910), *Histoire des hôpitaux d'Oran*, Oran, P. Perrier, p. 367.

désaffectation du cimetière musulman. D'autant plus que des projets d'ouverture de grandes voies traversant le cimetière étaient à l'étude : le boulevard du Champ de manœuvre (devenu boulevard d'Iéna), le boulevard Seguin prolongé (partie du futur boulevard Lescure), qui sera continué à son tour par le boulevard Hippolyte Giraud, ou celles qui étaient déjà projetées en 1869, notamment le boulevard Fulton ; quant au boulevard Sébastopol, il ne sera ouvert qu'en 1880, se prolongeant à l'intérieur même du nouvel hôpital civil⁵⁹. Par ailleurs la trame de certains lotissements qui ont vu le jour au plateau Saint-Michel⁶⁰, se caractérisait par l'étroitesse des rues et la densification des îlots, sont la conséquence directe des opérations de spéculations immobilières qui avaient voulu à l'époque économiser le plus possible sur les terrains à lotir au détriment des voies de passage.

Références

1. Archives

- *Archives municipales d'Oran*
 - Registres de délibérations de 1848 à 1912.
 - Domaine communal
 - Dossier Transactions
 - Dossier cimetières
 - Police des sépultures, cimetière musulman, instructions.
 - Cimetière musulman de Sidi El Gharib.
 - Cimetière musulman de Moul Ed-Douma
 - Cimetière musulman privé de Sidi Filali
 - Cimetière chrétien de Tamashouët
 - Cimetière israélite, affaire Kanoui
 - Dossier eaux
 - Dossier Terrains

⁵⁹ Le nouvel hôpital civil d'Oran dont la construction avait commencé en 1877, fut ouvert le 27 juillet 1883. Sandras, G. (1910), Histoire des hôpitaux d'Oran, Oran, P. Perrier, p. 195.

⁶⁰ En fait le plateau Saint-Michel est constitué de trois quartiers : le quartier Saint-Michel, le quartier de l'Hôpital civil et le quartier de la Gare.

- ***Archives de la Wilaya d'Oran***

- Dossier Administration et comptabilité communale
- L 336.- Cimetières, création, translation. 1834-1854
- L 337.- Cimetières, création, translation, extension. Oran et arrondissement (1841-1875)
- L 1083.- Protestations 1860-1883
- Enquête générale 1893. Concessions dans les cimetières 1889-1898
- Pellecat Commandant Gaston, (1929), *Histoire du Vieil Oran depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours*, 215 pages dactylo

- ***Archives semi-privées***

- Archives du commandant Gaston Pellecat, conservées à la Société de Géographie et d'Archéologie d'Oran :
 - Dossier *Cimetières arabes (1856)*.
 - « Dossier cimetières » (1926)

2. Cartes et plans

- Toblot et Gaudry.- Plan d'Oran 1/8000, (polychrome). Oran, imp. V^e Collet, 1892
- Plan de situation du Village-Nègre, 1/2000. 1884. Domaine communal, Transactions. Transaction avec Mme Kanoui
- Plan du Village-Nègre, section 2 du cadastre
- Plan d'aménagement du quartier Saint-Michel, 1880, Arch. Communales d'Oran)
- Cadastre de la Commune d'Oran. Tableau d'assemblage à l'échelle de 1/20.000^e, des plans de la Commune d'Oran exécuté sous l'administration de MM. Deligny, général de division commandant la Province; Brosselard, préfet du département; Renault, maire d'Oran. Année 1868
- Plan terrier. 1/2.000^e. Sd.
- Ponts-et-Chaussées, Commune d'Oran, Projet de travaux à exécuter pour conduire et distribuer les eaux de la source de Noiseux sur les parties hautes de la ville d'Oran – Plan général, 2^e partie, août 1867, archives municipales, dossier « Eaux de Noiseux »
- Ponts-et-Chaussées, Commune d'Oran – Distribution des eaux de la source de Noiseux dans les hauts quartiers de Karguentah, plan d'Oran 1869, archives municipales, dossier « Eaux de Noiseux »
- Plan de distribution des eaux de la source de Noiseux dans le haut quartier de Karguentah, traversée du cimetière nègre, 10 février 1868.

Archives de la Mairie d'Oran, « Dossier Eaux de Noisieux » et Plan parcellaire du Cadastre d'Oran, 1867.

Bibliographie

Ariès, Ph. (1977), *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen-Âge à nos jours*, Paris, Seuil, Coll. Point.

Benkada, S. (2008), *Oran 1732-1912, Essai d'analyse de la transition historique d'une ville algérienne vers la modernité urbaine*, thèse de doctorat, 2 vol., 553 p., Université d'Oran, soutenue publiquement le 16 juin.

Benkada, S. (1987), « Un exemple de protestation urbaine : l'affaire du cimetière musulman d'Oran (1867-1868) », in *Cahiers Maghrébins d'Histoire*, n° 1.

Benkada, S. (1999), « Élités émergentes et mobilisation de masse : l'affaire du cimetière musulman d'Oran (février-mai 1934) », in Le Saout D., Rollinde, M. (dir.), *Émeutes et mouvements sociaux au Maghreb*, Paris, Institut Maghreb Europe, Karthala.

Benkada, S. (2013), « Le Désastre démographique de 1865-1869 et ses conséquences sur la démographie urbaine : le cas d'Oran », journée d'étude, *L'Algérie dans ses territorialités rurales et urbaines. Un retour sur l'histoire des mutations sociales de l'Algérie à travers l'œuvre de Sari Djilali*, Université Alger 2, 18 Novembre.

Benkada, S. (2015), « Plus de deux siècles d'histoire cimétériale. Cimetières et mémoires à Oran (1792-2012) », 25 feuillets, Agence communale des Pompes funèbres d'Oran, janvier.

Benkada, S. (1990), « La mort et son espace : Les cimetières d'Oran de la fin du XVIII^e siècle. Localisation et agencement », journée d'étude, *Pour une anthropologie de la mort au Maghreb*, Université d'Oran, 9 et 10 mai.

Benkada, S. (2014), « Les espaces funéraires de la ville d'Oran : approches historique et anthropologique », journée d'étude, *Les rites et les édifices funéraires en Algérie : approches archéologique anthropologique*, UCCLA/CRASC, 6 avril.

Ragon, M. (1971), *Histoire mondiale de l'architecture et de l'urbanisme modernes*, 3 vol., Paris, Casterman.

Lespès, R. (1938), *Oran, étude de géographie et d'histoire urbaines*, Paris, Alcan.

Sammut, C. (1977), « L'expression des symboles nationalistes par les premiers nationalistes tunisiens dans le contexte colonial française », in *Revue d'Histoire du Maghreb*, n° 7-8, janvier.

Dr sandras, G. (1910), *Histoires des hôpitaux d'Oran*, Oran, P. Perrier.

Annexes

Document n° 1

Rapport de la Commission sur les cimetières

Séance du Conseil municipal, du 26 février 1868

Par suite de la construction de la nouvelle enceinte au-delà des villages de Saint Antoine, Nègre, et Saint Michel, et par suite des constructions particulières élevées dans ces villages qui tendent à se rapprocher de plus en plus entre-elles, il n'est pas permis de laisser plus longtemps dans leur voisinage les cimetières des Musulmans et des Mozabites qui se trouvent enclavées dans la nouvelle fortification de la ville.

A cet effet, Messieurs, dans la séance du 6 courant, vous nommé une commission pour étudier cette question si urgente et rechercher de nouveaux emplacements. Son travail étant prêt, elle a l'honneur de le soumettre à vos délibérations.

Nous devons, en commençant par la [...] de la position particulière de chaque cimetière au nombre de quatre, à savoir : celui des Chrétiens, ceux des Musulmans et des Mozabites et enfin celui des Israélites.

Cimetière Chrétien

Ce cimetière placé au Sud-Est de la ville ne se trouve plus, par suite de la construction de la nouvelle enceinte, qu'à une centaine de mètres; mais il est encore dans les limites prescrites par le décret du 24 mai, 23 juin 1851, sur les cimetières en Algérie.

Sa contenance, clôturée en maçonnerie, est de huit hectares, les inhumations ont commencé en 1851 et s'y font conformément aux prescriptions de l'arrêté du 25 juin 1834.

Cimetière Musulman

Ce cimetière placé sur le haut plateau, à l'Est du village Nègre, est d'une étendue de huit hectares environ : sa situation dans la ville, pour la population est un juste motif de plaintes et d'appréhensions, d'autant plus que jusqu'à présent, les inhumations s'y sont faites de la manière la plus irrégulière et presque sans contrôle.

D'ailleurs le décret de 1851, art.2 le prescrit. Cet article ainsi conçu : « Les cimetières ne pouvant être établis à moins de 100 mètres de distance de l'enceinte des villes, etc. ».

Il y'a donc urgence à un prompt déplacement, la commission prévoyant que dans un avenir assez près tous les cimetières seront insuffisants, et qu'un vaste terrain où on pourrait les réunir tous [...] nécessaire, regrette que l'urgence du cimetière des Musulmans ne permette pas de prendre le temps pour remplir les formalités qu'une mesure de ce genre nécessiterait, propose la parcelle de terrain désignée au plan ci-annexe, située en avant de la porte du village Nègre, et

circonscrit par la ligne de la 1^o zone des servitudes militaires au Nord, par le champ de manœuvres à l'Ouest et par le chemin vicinal au Sud-Est.

La contenance est d'environ quatre hectares. Le prix d'acquisition en sera relativement faible, le terrain étant vague, et les inhumations des Musulmans dont le besoin est si pressant pourraient immédiatement s'y faire.

Au sujet des nouveaux emplacements de cimetière, nous devons entrer dans quelques considérations générales qui doivent être la base, en principe, de la création de ces établissements, principalement pour les grandes villes d'Algérie situées sur le littoral et appelées à un accroissement rapide et certain.

Le premier cimetière chrétien, quoique éloigné dans son origine, a subi un déplacement depuis longtemps, et se trouve aujourd'hui encore trop rapproché dans sa nouvelle situation.

L'abandon et le transfert d'un cimetière a toujours quelque chose de douloureux qui ne laisse pas d'impressionner toute une population. Aussi, sans trop éloigner des villes doit-on les établir dans des positions pour ne pas revenir trop souvent à des déplacements.

Les grandes agglomérations de population, quand elles sont frappées par des épidémies, éprouvent des pertes sensibles qui empêchent de prendre, pour les inhumations, toutes les mesures observées dans les temps ordinaires; il s'ensuit donc une plus grande perturbation et une aggravation déplorable qu'il faut éviter autant que possible, dans le choix des nouveaux emplacements.

Par les mêmes raisons, il faut éviter aussi de placer les cimetières sous les vents qui se font le plus souvent sentir. Oran est généralement battu par les vents d'Est, Nord et Ouest rarement par les vents Sud. Les cimetières établis sont donc dans une bonne direction, de manière à préserver la ville des émanations qui pourraient en résulter, mais il est à regretter qu'ils ne soient pas plus éloignés.

Cimetière Mozabite

Le cimetière des Mozabites situé à l'Ouest de Saint Michel, est dérobé à la vue. Sa contenance est d'environ un hectare, et entouré par une haie de figuiers; il est complanté des quelques arbres fruitiers et semé en céréales. C'est dans un coin de cet enclos que les inhumations se font au nombre de une à deux par an.

Ce n'est pas un pareil chiffre qui serait un épouvantail pour la population; mais, pour se conformer à la loi, ce cimetière doit également disparaître de l'intérieur de la ville.

Comme l'emplacement indiqué pour le cimetière des musulmans est assez grand, il peut leur être accordé une parcelle de quelques mètres pour leurs inhumations, et dans ce cas, aura analogie avec le cimetière chrétien dans lequel est réservé un carré pour les inhumations des Protestants.

Cimetière Israélite

Ce cimetière, par suite de la construction de la nouvelle enceinte, se trouve frappé d'interdiction en vertu de l'art. 2 du décret du 24 mai 1851, qui prescrit que : « *Les cimetières existant à une distance de moins de 35 mètres de l'enceinte des villes, etc., seront transférés, dans le plus court délai possible, à la distance prescrite par le premier paragraphe* », c'est à dire à une distance de 100 mètres. Sans doute, sa position est fautive, mais comme il est très profond, en faisant une démarcation à 100 mètres du mur d'enceinte, il sera dans les conditions réglementaires.

Une question a préoccupé la commission : c'est celle de faire rentrer tous les cimetières dans la loi commune, soit sur le rapport de la surveillance des inhumations, soit sous celui des concessions.

Mais, si sous le premier rapport, il n'y a pas le moindre doute, l'administration municipale ayant le droit et le devoir de faire surveiller toutes les inhumations, ce qui malheureusement, ne s'est pas fait jusqu'à ce jour pour les cimetières israélite et musulman, il ne saurait en être de même sous le rapport des concessions, les terrains des cimetières étant la propriété des diverses corporations religieuses, et jusqu'à de nouvelles dispositions réglant la matière, la commission ne peut s'arroger un droit dont elle n'a pas pouvoir, d'autant plus que tous les arrêtés réglementant l'espèce, ont statué pour les cimetières européens seuls.

La commission, en vertu des considérations développées dans son rapport, propose donc :

1. Qu'il soit fait acquisition de la parcelle indiquée au plan pour y transférer le cimetière des musulmans.
2. Que le prix du mètre de ce terrain pour les concessions perpétuelles soit fixé à 25 francs, et que les concessions de 15 et de 30 ans soient supprimées.
3. Qu'en raison de la deuxième proposition, la commune avise à se réserver du terrain pour l'agrandissement du cimetière chrétien dans les alentours.
4. Qu'un vœu soit émis par le Conseil pour que les cimetières israélite et musulman, sous le rapport des concessions, rentrent dans la loi commune.
5. Qu'un agent soit commis à la surveillance des inhumations dans tous les cimetières.

Oran, le 19 février 1868

Signé, Grégoire

Document n° 2

Protestation de la Djemâa des Musulmans d'Oran
Séance extraordinaire du conseil municipal du 14 mars 1868

À Monsieur Le Préfet du département

Vous n'ignorez pas que notre cimetière se trouve maintenant à l'intérieur de la nouvelle enceinte de la ville; il n'en reste qu'une partie à l'extérieur. L'inhumation au milieu d'une ville est interdite chez les Français; chez les musulmans cette coutume est admise, ainsi que cela a pu être constaté à Alger, Oran, Tlemcen et dans d'autres localités. La position intra-muros de notre cimetière a donné lieu en ce qui concerne les inhumations, à des mesures qui nous ont plongés dans la consternation : à celles qui ont en vue l'utilité publique, nous ne pouvons que nous conformer; toutefois, il nous est parvenu que, dans la séance où le conseil municipal s'est entretenu de cette question, il y'aurait été dit que notre cimetière appartenait au Domaine qui en avait fait la remise à la Commune. Par suite, le conseil municipal aurait émis l'intention de nous désigner un autre emplacement limitrophe du cimetière chrétien où les inhumations se feraient dorénavant suivant les règles admises chez les Européens, c'est à dire que quiconque désirerait posséder une tombe à perpétuité paierait une redevance déterminée. Que la même chose aurait lieu pour les concessions de 30 ans et 10 ans, quant au pauvre qui ne paie rien, sa tombe serait recreusée à l'expiration de cinq années. Notre loi religieuse nous interdit d'une manière absolue l'inhumation dans des conditions pareilles; de même qu'elle prohibe la contiguïté de nos cimetières avec ceux des cultes différents.

L'Autorité ne saurait nous imposer ce qui est en contradiction avec notre loi religieuse.

En ce qui concerne la domanialité de notre cimetière et sa remise à la Commune, nous ne comprenons pas à quel titre le Domaine a pu s'en attribuer la propriété au point d'en disposer au profit de la ville. Nous le possédons et en disposons depuis environs 80 ans. Si ce service l'a compris au nombre des biens habous dont il s'est emparé, on doit établir une distinction entre eux : En effet, le cimetière ne sert qu'aux inhumations et le caractère particulier aux tombes est leur immobilisation en faveur de ceux qui les occupent. Les autres biens étaient utiles par leurs revenus et c'est là le motif pour lequel le Domaine s'en empara, sur l'engagement pris par l'État de faire face aux dépenses auxquelles s'appliquent les revenus.

On doit ajouter que l'action de s'emparer de biens Habous et d'en disposer peut être considérée de la part du Domaine, comme un abus de pouvoir, en ce qu'il n'a tenu aucun compte des conditions d'établissement des Habous.

En résumé, tout ce qui concerne les Habous quels qu'ils soient, se rapporte chez nous aux choses de la religion que le Gouvernement Français a pris l'engagement de respecter et de ne contrarier en rien.

C'est par ces motifs que nous vous adressons notre réclamation et que nous vous prions de nous permettre d'inhumer dans la partie de notre cimetière restée en dehors des murs d'enceinte.

1. *Parce que sa position à proximité de la ville en rend l'accès facile et peu pénible.*
2. *Parce que le sol en est dur et que dans un sol friable, il nous est impossible de pratiquer des tranchées.*
3. *Parce qu'il se trouvera ainsi isolé des cimetières chrétien et israélite.*
4. *Parce qu'il fait partie de l'ancien cimetière.*

Il n'y a pas dans cette combinaison rien de nuisible pour personne.

Nous demandons, en outre que l'inhumation ait lieu dans ce terrain suivant nos usages et sans qu'il nous soit imposé des conditions contraires aux prescriptions de notre loi religieuse.

De plus, nous que notre ancien cimetière soit conservé; qu'il soit interdit d'y creuser, d'y planter, d'y labourer et d'y construire pendant le temps légal exigé par la loi : Le respect dû aux morts est, dans notre religion, aussi obligatoire que celui qui est dû aux vivants.

Le Gouvernement Français n'a nullement l'intention de changer la religion des Musulmans ni d'y altérer ses lois, mais bien, de les tenir en vénération et respect, ainsi que cela a été déclaré souvent. Nous en sommes assurés par les propres paroles de l'Empereur Napoléon, que Dieu perpétue sa puissance, le jour de son arrivée à Alger. Cela s'est imprimé dans les journaux et s'est répandu par tous pays, comme un gage du pacte consenti par la France le jour de la conquête d'Alger. Quant à nous, nous ne doutons pas que ce pacte ne soit tenu, si nous considérons son équité et la sagesse de ses lois.

Salut !

**Fig. 1 : Emplacement de l'ancien cimetière de Sidi el Bachir
Le point indique la situation actuelle de la qoubba**

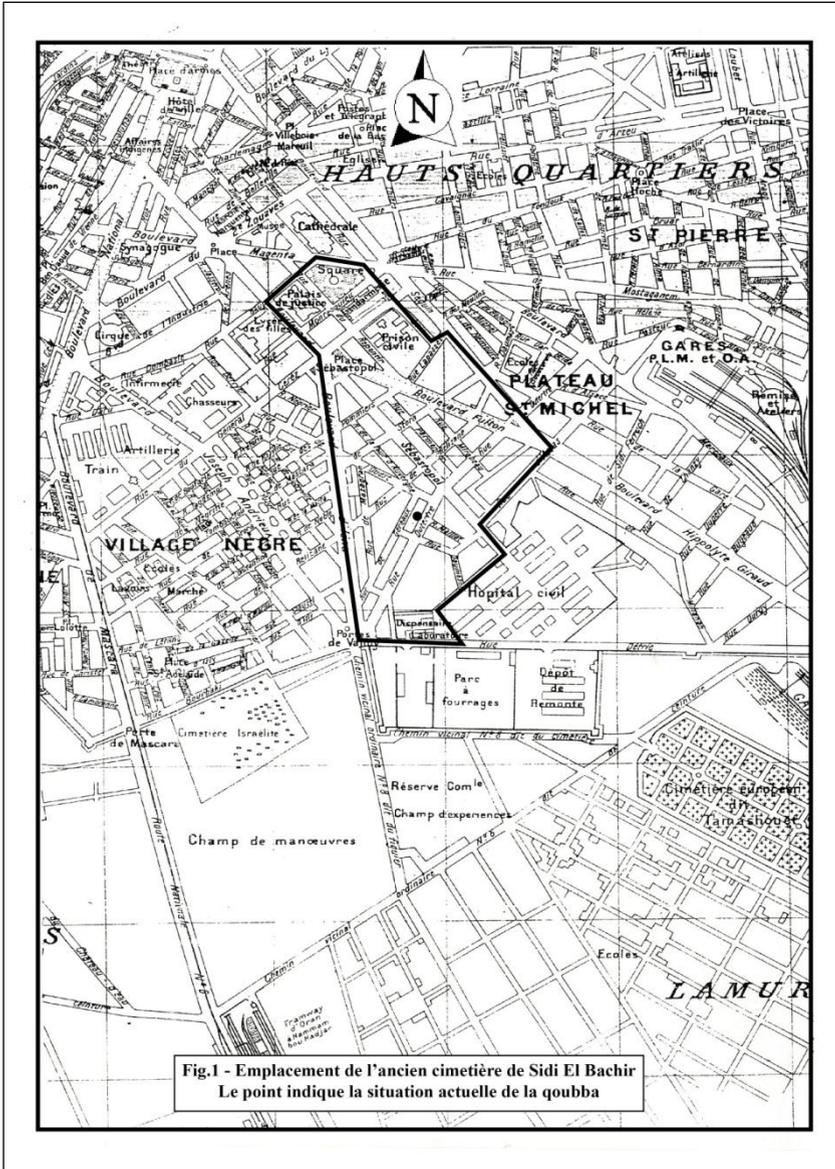
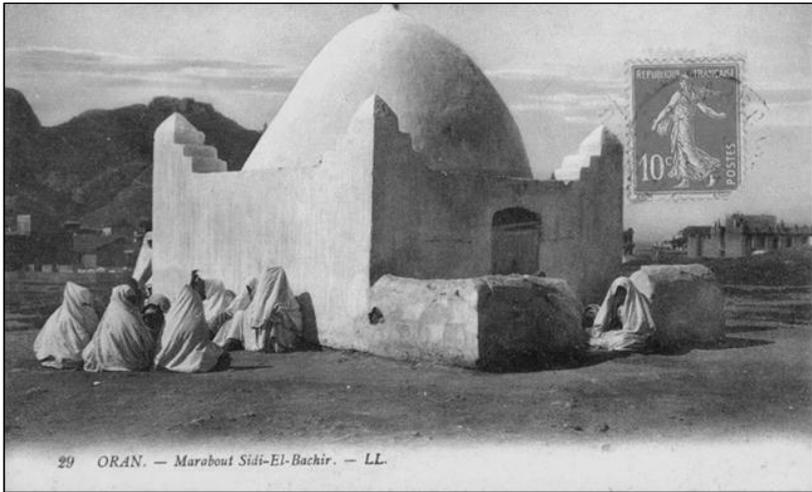


Fig. 2 : Qoubba de Sidi el Bachir, éponyme du cimetière, photographie probablement prise dans les années 1920



Africa Review of Books

Revue Africaine des Livres

Volume 11, Number 1

March/Mars 2015

Postcolonial Constructivism: Ali Mazrui's Theory of Intercultural Relations'
SEIFUDEIN ADEM

Le Soudan face aux dissidences
MUSTAPHA MEDJAHDI

Nigeria's Iron Lady
ADEKEYE ADEBAJO

Le Portugal et son impensé colonial
CRISTINA ROBALO CORDEIRO

The Great Lakes Region and Southern Africa in Historical and
Contemporary Perspective
JOSES KHISA

Mémoires d'une combattante de FALN : un devoir de mémoire
KHEDIDJA MOKEDDEM

ISSN: 0851-7592



Origines et caractéristiques du cimetière français contemporain

Régis BERTRAND⁽¹⁾

Introduction

A la fin du XVIII^e siècle la plupart des cimetières de l'Europe catholique sont, à quelques exceptions près, des enclos entourant un terrain vague, considérés comme des lieux insalubres. Un siècle plus tard, un dense paysage minéral et végétal s'est mis en place dans les cimetières urbains. A la fin de l'Ancien Régime, la principale préoccupation des évêques français était d'obtenir la fermeture à clef des cimetières, pour empêcher hommes et animaux d'y pénétrer. En trois générations, le cimetière urbain est devenu un espace public quotidiennement parcouru par des visiteurs qui commémorent les morts en déposant des fleurs sur les tombeaux¹.

Cette mutation tire son principe des actes législatifs qui ont restreint drastiquement et même interdit les sépultures dans les églises et ont ordinairement prescrit aussi le transfert des lieux de sépulture hors des enceintes. Ces décisions ont été prises par des souverains catholiques (en 1776 pour la France, en 1786 pour les territoires de l'Empire d'Autriche, en 1785-1787 en Espagne) et aussi des monarques de pays protestants dont les possessions avaient conservé cet usage (en 1783 pour la Suède, par exemple). Le cas français est spécifique. D'abord parce que la France

⁽¹⁾ Université d'Aix-Marseille, Académie des Sciences, Lettres et Arts de Marseille.

¹ Etudes générales : Ariès, Ph. (1977), *L'homme devant la mort*, Paris, Le Seuil. Vovelle M. (1983), *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Paris, Gallimard, rééd., 2000. Kselman Thomas, A. (1992), "*Death and the Afterlife in Modern France*", Princeton, Princeton University press, Lassère, M. (1997), *Villes et cimetières en France de l'Ancien Régime à nos jours : le territoire des morts*, Paris, éd. l'Harmattan. Bertrand, R., Carol, A. (2016), (dir.), *Aux origines des cimetières contemporains. Les réformes funéraires de l'Europe occidentale (XVIII^e-XIX^e siècle)*, Publications de l'université de Provence, Je remercie Anne Carol pour ses remarques et sa relecture attentive de ce texte.

a connu la Révolution (1789-1799), rupture radicale de son organisation politique, de sa législation, de son organisation sociale et religieuse. Ce temps de mutations a fait à bien des égards table rase de l'ancien système funéraire, très fragilisé car remis en cause par la déclaration royale de 1776. Il suffit de comparer les églises françaises antérieures à la Révolution à celles d'Espagne et d'Italie de même époque pour mesurer à quel point la Révolution a fait

Disparaître en France le patrimoine des tombeaux d'Ancien Régime. La révolution a connu une phase d'interdiction du culte des religions révélées qui s'est aussi traduite par la suppression des rites publics d'enterrement et par l'égalitarisme des inhumations dans des fosses anonymes. La fin de la Révolution a été marquée par une réflexion de l'*intelligentsia* au sujet de la réorganisation des rites et des lieux d'inhumation, dont le résultat a été, en 1804, d'un part la création du cimetière parisien de l'Est, dit du Père-Lachaise, qui deviendra vite un modèle, et aussi la promulgation par Napoléon du décret du 23 prairial an XII (12 juin 1804), fondement de la législation funéraire contemporaine en France et aussi dans des pays voisins soumis alors à la domination française, telle l'actuelle Belgique.

L'« invention » du cimetière contemporain français va dès lors résulter dans les premières décennies du XIX^e siècle à la fois de l'action des autorités, qui aménagent des cimetières conformes à la législation nouvelle, et de l'initiative privée, qui les a peuplés de tombeaux. Dire comme on le fait souvent que cette mutation est pour l'essentiel due à l'action de l'élite est cependant restrictif. C'est oublier que le paysage actuel des cimetières créés au XIX^e siècle est résiduel, qu'il correspond aux tombeaux sur concessions perpétuelles qui n'occupaient qu'une modeste portion d'un espace alors voué pour l'essentiel aux tombes en fosses communes, dont on ne peut connaître le paysage avant la diffusion de la photographie que par des gravures ou des descriptions. Cette permanence des seuls monuments funéraires des catégories aisées tend à exagérer le rôle de ces dernières, qui fut important sans être exclusif. De plus, fossoyeurs et tailleurs de pierre ont perpétué sur une longue durée nombre d'usages locaux.

La fin de l'« ancien régime funéraire »

L'ordre funéraire ancien était fondé dans les pays catholiques depuis la fin du Moyen Âge sur la dualité des lieux d'inhumation, dans des cimetières et à l'intérieur des lieux de culte, les églises et chapelles². C'est dans ces derniers que se trouvaient en général les tombes de l'élite sociale et souvent ceux de familles appartenant aux catégories moyennes de la société. Il en résultait une certaine dépréciation du cimetière, qui était le lieu des inhumations en fosses dans des tranchées collectives, plutôt vouées aux pauvres, du moins en sites urbains. Les cimetières étaient ordinairement dans le voisinage des églises paroissiales et donc à l'intérieur des enceintes. Ils étaient souvent étroits et pour la plupart encastrés dans le tissu urbain.

Les lieux de culte abritaient en général des inhumations en caveaux. Ces derniers étaient statutairement de trois types: des « caveaux communs » réunissaient les restes de ceux qui avaient élu sépulture dans l'édifice sans y posséder de tombe. Des « caveaux collectifs » étaient réservés aux titulaires de certaines fonctions ou aux membres d'une corporation ou d'une confrérie. L'essentiel des caveaux appartenait à des familles.

Beaucoup sinon la plupart de ces caveaux familiaux ne portaient pas d'inscriptions sauf parfois quelques marques ou armoiries. Les tombeaux (monuments indiquant l'identité de morts enterrés à proximité) étaient assez peu nombreux dans les églises, ordinairement individuels, souvent liés à l'exercice d'une charge ecclésiastique, régaliennne ou seigneuriale. Quelques tombeaux datant du Moyen Âge ou du XVI^e siècle subsistaient dans certains cimetières, en particulier dans la partie septentrionale de la France. La pose de croix ou de petites stèles sur les tombes y a peut-être existé avant la Révolution dans certaines régions mais, dans l'affirmative, elle était loin sans doute de constituer une pratique générale.

Cependant, en des cimetières ruraux où aucun tombeau n'était visible, des regroupements familiaux n'en existaient pas moins à travers ce que

² Sur ce qui suit : Bertrand, R. (2014), « *Des morts à l'ombre de l'église paroissiale (XVII^e-XIX^e s.)* », dans Bonzon, A., Guignet, Ph., et Venard, M., (dir.), *La paroisse urbaine, du Moyen Âge à nos jours*, Actes du colloque de Villeneuve-d'Asq, 8-10 septembre (2009), Paris, Cerf, p. 269-284, « Les cimetières villageois français du XVI^e au XIX^e siècle », dans Treffort Cécile (dir.), *Le cimetière au village dans l'Europe médiévale et moderne*, 35^e journées internationales d'Histoire de Flaran, octobre 2013, Toulouse, Presses universitaires du Midi, 2015, p. 61-81.

j'ai proposé d'appeler des « aires familiales », soit le partage *de facto* de l'étendue du cimetière entre les familles d'un lieu³.

L'ancien régime funéraire se caractérise donc dans les villes par l'éparpillement apparent des sépultures à travers les édifices sacrés et les petits enclos paroissiaux ou hospitaliers encastrés dans le tissu urbain. Cet éparpillement correspond en fait à des logiques de regroupement des restes, entre membres d'une famille, entre confrères, entre fidèles d'une paroisse ou familiers d'un couvent ou pensionnaires d'un hôpital. Le « repos » était étroitement lié à des réseaux de solidarités spirituelles (prières, messes) à travers les chaînes de générations entre les vivants et les morts de ces divers groupes. Solidarités fragilisées dans les grandes villes par la médiocre intégration des migrants venus des campagnes et des pauvres et surtout la retombée au cours du XVIII^e siècle du grand élan de ferveur religieuse suscité au siècle précédent par la Réforme catholique issue du Concile de Trente (1545-1563). Dans les petits villages où elles persisteront longtemps, ces solidarités étaient renforcées par les multiples liens de l'alliance entre les familles et de l'entraide de voisinage.

Cette organisation était conforme à la doctrine chrétienne. Le cimetière et le sous-sol des églises constituaient une terre bénite dans laquelle étaient rassemblés les restes des fidèles dans l'attente collective et indifférenciée de la fin des temps et de la résurrection. Les caveaux communs et les fosses communes des cimetières étaient lorsqu'ils étaient pleins « vidangés », c'est-à-dire que les restes osseux en étaient extraits et regroupés dans des ossuaires et que l'on y pratiquait de nouvelles inhumations. Le christianisme (catholique et protestant) est le seul monothéisme à accepter la licéité de principe de telles exhumations. Le texte à bien des égards fondateur de cette pratique est celui de saint Augustin, dans le *De cura pro mortuis gerenda* (sur le soin que l'on doit avoir pour les morts), petit traité que l'évêque d'Hippone écrivit en 420-422, où il démarque fortement le christianisme des religions gréco-romaines à l'influence encore prégnante: « la sépulture ne procure aucun soulagement aux défunts »⁴. Bien plus, les martyrs peuvent ne pas avoir reçu de sépulture, leurs restes peuvent avoir été détruits ou dispersés, ce

³ Bertrand, R. (2000), « Le statut des morts dans les lieux de culte catholiques à l'époque moderne », *Rives nord-méditerranéennes*, n° 6, p. 7-19.

⁴ Duval, Y. (1988), *Auprès des saints. Corps et âme. L'inhumation « ad sanctos » dans la chrétienté d'Orient et d'Occident du III^e au VII^e siècle*, Paris, Etudes augustiniennes. Lauwers, M. (1997), *La mémoire des ancêtres, le souci des morts. Morts, rites et société au Moyen Âge (diocèse de Liège, XI^e-XIII^e siècles)*, Paris, Beauchesne, et (2005), *Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier.

ne sera pas un obstacle à leur résurrection et à leur vie céleste. Donc, « les fidèles ne souffrent en rien d'être privés de la sépulture, comme les infidèles n'ont aucun avantage à l'obtenir ». Augustin pose ce principe : « Tout ce qui a rapport au soin des funérailles, à la condition des sépultures et aux pompes des obsèques est plutôt une consolation pour les vivants qu'un soulagement pour les morts ». Il est simplement de la piété des vivants de donner une sépulture décente aux morts et même s'ils le jugent bon, de les mettre auprès des corps des saints.

La position augustinienne et son application pratique ont marqué jusqu'à nos jours, comme l'on va voir, l'organisation française des sépultures et donc la conception administrative et réglementaire des cimetières.

Au cours du XVIII^e siècle, l'augmentation de la population dans les villes et une certaine désaffection pour les caveaux des églises entraînent la surcharge de certains cimetières urbains. Il en est résulté un dérèglement du processus naturel de réduction à l'état de squelette des corps inhumés dans des terres saturées, source d'odeurs nauséabondes. Or les théories néohippocratiques aéristes de la médecine du temps considéraient que de telles odeurs putrides, qualifiées alors de « méphitiques », étaient nuisibles à la santé car elles pouvaient s'infiltrer dans le corps par les pores de la peau ou par l'air respiré et causer de graves maladies⁵. Une campagne d'opinion fut conduite à partir de la décennie 1740 par des médecins et des ecclésiastiques – ces derniers considéraient que l'inhumation dans les églises était contraire à la majesté du lieu saint. Elle fut à l'origine de la déclaration royale du 10 mars 1776 par laquelle Louis XVI restreignit à un très faible nombre de privilégiés le droit d'être enterré dans une église et ordonna le transfert à terme des cimetières hors des enceintes des « villes et bourgs ».

Caractéristiques du cimetière contemporain

La fin de l'inhumation dans les lieux de culte s'accompagne ordinairement selon un délai plus ou moins bref dans les villes de la réunion de toutes les sépultures dans un ou quelques grands cimetières périurbains. Ces derniers, conjugués au hiatus révolutionnaire, achèvent de briser la plupart des réseaux de solidarités confraternels et paroissiaux

⁵ Vovelle, M. (1974), *Mourir autrefois. Attitudes collectives devant la mort aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Gallimard-Julliard (Archives, n° 53), Bertrand, R. (2012), « La présence olfactive des morts : les « odeurs méphitiques » des églises et cimetières sous l'Ancien Régime et au début du XIX^e siècle », dans Guy Hervé et al. (dir.), *Rencontre autour du cadavre*, Saint-Germain-en-Laye, Groupe d'anthropologie et d'archéologie funéraire, p. 23-28.

entre vivants et morts - à l'exception des liens familiaux. Le grand cimetière urbain connaît ainsi une laïcisation de fait, même si l'article 15 du décret du 23 prairial an XII rétablit des cimetières confessionnels en ordonnant que « dans les communes où l'on professe plusieurs cultes, chaque culte doit avoir un lieu d'inhumation particulier » ou que s'il n'y a qu'un seul cimetière, « on le partagera par des murs, haies ou fossés, en autant de parties qu'il y a de cultes différents, avec une entrée particulière pour chacune ». Sous la III^e République, dans le cadre de la politique anticléricale (hostile aux religions, en particulier catholique) conduite par les républicains, souvent agnostiques et libres penseurs, les cimetières seront, sauf exceptions, « neutralisés » (laïcisés) par la loi du 14 novembre 1881 qui abrogera cet article du décret. Les murs séparant les enclos confessionnels seront alors supprimés – du moins en théorie car ils ont subsisté jusqu'à nos jours là où l'antagonisme entre catholiques et protestants était fort.

Les cimetières urbains contemporains correspondent à une vision nouvelle de la société que la Révolution française et l'Empire ont traduite dans le droit. La ville contemporaine n'est plus une communauté d'habitants mais une collectivité territoriale. Elle n'est plus constituée de membres des trois ordres (clergé, noblesse, tiers état) et de corps intermédiaires mais d'une somme d'individus égaux en droit. Au sortir des temps révolutionnaires, le législateur a cru pouvoir appliquer ce principe d'égalité devant la mort par la généralisation de la fosse commune. Le décret du 23 prairial an XII prit pour règle l'inhumation en fosse à durée déterminée. Ses auteurs, les membres de la section de l'Intérieur du Conseil d'État et en premier lieu Chaptal, ministre de l'Intérieur et médecin de formation, concevaient avant tout le cimetière comme un problème de salubrité publique. Leur premier souci était la bonne gestion des « lieux destinés aux inhumations ». Ils s'efforcèrent de déterminer le délai nécessaire à la nature pour transformer un cadavre en ossements par dissolution des chairs afin de procéder à leur exhumation et à la « reprise » de l'emplacement de la fosse. Il fut fixé à cinq ans. Le décret ayant défini la surface nécessaire à chaque fosse et la distance entre les fosses, l'on crut même pouvoir calculer la superficie d'un nouveau cimetière en multipliant par cinq la mortalité moyenne annuelle de la commune qu'il desservirait.

Article 6 : Pour éviter le danger qu'entraîne le renouvellement trop rapproché des fosses, l'ouverture des fosses pour de nouvelles sépultures n'aura lieu que de cinq années en cinq années ; en conséquence, les terrains destinés à former les lieux de sépulture seront cinq fois plus

étendus que l'espace nécessaire pour y déposer le nombre présumé des morts qui peuvent y être enterrés chaque année.

Néanmoins l'article 12 du décret constituait une innovation d'importance puisqu'il reconnaissait « le droit qu'à chaque particulier, sans besoin d'autorisation, de faire placer sur la fosse de son parent ou de son ami une pierre sépulcrale ou autre signe indicatif de sépulture ». Les auteurs du décret étaient, comme tous les hommes instruits de leur temps, imprégnés de culture gréco-latine et les fêtes de la Révolution avaient ressuscité des pratiques antiques antérieures au christianisme, tel l'hommage d'une couronne de fleurs à la mémoire d'un héros. Ils n'imaginaient pas que le culte commémoratif que sous-entendaient ces « signes indicatifs » de sépulture puissent durer au-delà du temps du deuil.

De plus, au terme d'un débat au sein du Conseil d'État qui l'élaborait, le décret établit par les articles 10 et 11 la possibilité d'autoriser, « si l'étendue du cimetière le permet », des concessions de terrain destinées à des « sépultures de famille » et susceptibles de recevoir des « caveaux, monuments et tombeaux ». Était ainsi transposée dans le droit contemporain cette curiosité juridique héritée de l'Ancien Régime que constitue la concession perpétuelle. Elle tirait son origine de l'interdiction faite par le droit canon (droit de l'Église catholique) de vendre à un particulier une portion de la terre sacrée et de la possibilité en revanche de lui en concéder un usage privatif sans limitation de durée.

De telles concessions auraient dû être exceptionnelles, puisqu'elles étaient accordées en échange d'une « fondation ou donation en faveur des pauvres et des hôpitaux », chacune devant être autorisée par un décret. Les législateurs ne jugeaient pas ces mesures contradictoires avec le strict calcul de la surface des enclos : ils étaient persuadés que les concessions resteraient réservées aux riches bienfaiteurs des hôpitaux. Au sortir des perturbations révolutionnaires, ils sous-estimaient apparemment l'aspiration aux regroupements familiaux, accentuée dans les catégories supérieures de la société par le renforcement de l'intimité et de l'affectivité familiales d'une génération que l'on qualifiera pour faire vite de rousseauiste ou de préromantique⁶.

⁶ Bertrand, R. (2006), « Ici nous sommes réunis : le tombeau de famille dans la France moderne et contemporaine », *Rives nord-méditerranéennes*, n° 24, p. 63-72.

« Signes indicatifs » et concessions

Ces aspirations vont se manifester de deux façons dans les premières décennies du XIX^e siècle.

L'article 14 du décret de prairial avait posé le principe que « toute personne pourra être enterrée dans sa propriété » à condition que cette dernière soit à distance suffisante des enceintes urbaines. Ces tombes privées étaient depuis longtemps le fait des protestants, exclus des cimetières catholiques, et elles vont le rester dans certaines régions à forte présence protestante. L'inhumation dans la propriété avait été aussi pratiquée par des notables catholiques depuis 1776 et pendant la Révolution et elle va l'être encore au XIX^e siècle, en Corse par exemple. Elle peut permettre d'établir un tombeau de famille dans la chapelle privée d'un domaine, ce qui ne constitue pas une entorse à l'interdiction d'inhumer dans un lieu de culte, l'article 1 du décret de prairial précisant qu'elle ne s'applique qu'aux chapelles publiques - et non à celles dont l'accès est réservé à une très faible minorité de fidèles. Ces cimetières privés seront de plus en plus difficilement autorisés par l'administration au fur et à mesure que les cimetières seront modernisés et que les concessions vont se répandre.

Dans les cimetières des grands sites urbains et en tout premier lieu à Paris, des tombeaux apparaissent et se multiplient. C'est le cas avant tout au cimetière du Père-Lachaise, dès son ouverture en 1804. Le préfet de la Seine, Nicolas Frochot, y avait fixé d'emblée un tarif de concessions. Mais dans les cimetières parisiens et ceux de province, les tombeaux sont loin de résulter tous de l'achat de concessions : la plupart dérivent de la licence offerte par l'article 12, interprétée de façon extensive par les notables, avec la complicité intéressée des concierges des cimetières qui à Paris vendent initialement les pierres et les croix, et celle des fossoyeurs qui font sans doute de même dans des cimetières plus modestes.

Les municipalités des grandes villes doivent sous la Restauration définir des tarifs de concessions pour mettre fin à l'usurpation de portions du cimetière par des « signes indicatifs » qui deviennent parfois de petits monuments de pierre établis sur des fosses. A Marseille, un relevé effectué en 1818 énumère 407 monuments existants dans les cimetières de la ville. Les patronymes qui y sont gravés correspondent pour nombre d'entre eux à la bourgeoisie négociante et manufacturière. « Les trois quarts de ces pierres portent ces mots: tombeau de la famille de M. ... » note le rédacteur du rapport, qui signale que l'on avait même parfois enterré côte à côte plusieurs parents: la tombe de famille se reconstituait illégalement à l'initiative individuelle.

Au début des années 1840, le ministère de l'Intérieur s'inquiète du nombre des demandes d'autorisation de concessions (chacune exige alors une ordonnance royale prise après enquête). Le ministre Duchâtel pense d'abord à les restreindre de façon drastique. Après s'être informé auprès des préfets de la situation des grandes villes et avoir tenu compte de la tendance au cimetière privé en milieu rural, il adopte une position différente. L'ordonnance du 6 décembre 1843 établit trois classes de concessions, perpétuelles, trentenaires et temporaires (quinzenaires) : la concession cesse dès lors d'être conçue comme exceptionnelle. Leur diffusion sera telle qu'à la fin du XIX^e siècle un juriste en viendra à définir la fosse commune comme « une concession gratuite d'une durée limitée à cinq ans ». Dans les villes, le développement des concessions lié à la croissance urbaine impose l'extension des cimetières, qu'elles contribuent partiellement à financer, et la création de nouveaux enclos.

Un lieu d'édification ouvert au public

Ce lotissement du cimetière par les tombeaux est en fait lié à une innovation, apparue avec l'ouverture du Père-Lachaise en 1804: le nouveau cimetière urbain est librement accessible au public. On peut y venir visiter la tombe d'un proche parent ou d'un ami ou bien celle de quelque personnage célèbre. Le cortège d'enterrement y pénètre d'ailleurs après la cérémonie à l'église, ses participants assistent à l'inhumation ; un rite nouveau apparaît, celui des derniers adieux en forme d'éloge funèbre prononcé devant la fosse⁷. Le corollaire est l'apparition d'un urbanisme funéraire : l'espace réservé aux inhumations est distingué des espaces de circulation, de façon de plus en plus précise. Ce principe de viabilisation de l'enclos est posé implicitement dans l'article 4 de l'ordonnance royale du 6 décembre 1843, prise par Louis-Philippe, qui précise que la commune devra fournir le terrain nécessaire « aux séparations et passages » entre les concessions. Dans les plus anciens carrés du Père-Lachaise, l'espace interne de circulation est encore interstitiel, les tombeaux n'étant pas jointifs ; dans ce très vaste enclos planté d'arbres, la vision initiale est encore celle d'un jardin. Une meilleure rationalisation de l'espace des morts conduit ensuite à reprendre le modèle du lotissement urbain : un îlot (« division » à Paris, « carré » souvent ailleurs) est délimité par des artères carrossables. Il est sur chacun de ses côtés bordé et intérieurement divisé par des rangées de

⁷ Bertrand, R. (1998), « Pratiques funèbres et commémoratives » dans Healey, C., Bowie, K., Bos, A., (dir.), *Le Père-Lachaise*, Paris, Action artistique de la Ville de Paris, p. 73-79.

tombeaux jointifs. Un réseau de dessertes secondaires piétonnières désenclave chaque concession et permet l'accès à son caveau. Les fosses communes ont un plan en forme de gril, les bandes de terre isolant les rangs de tranchées se transforment en dessertes.

Les nouveaux rites commémoratifs vont naître dans les cimetières des grandes villes en marge des institutions religieuses. Le début du XIX^e siècle est un temps d'inventivité en la matière. On voit à Paris des veuves venir tresser des couronnes sur la tombe de leur mari avant de les y déposer. On doit lutter contre la pratique des graffiti affectifs et parfois politiques sur les tombeaux du Père-Lachaise, et dans le Sud-Est tenter de prohiber l'allumage de cierges sur les tombes.

L'offrande d'une couronne de fleurs ou de feuilles est un hommage nouveau, apparemment inspiré de réminiscences gréco-romaines réinterprétées et propagées par la Révolution. Sa pratique se diffuse sans doute depuis les cimetières parisiens. La couronne d'immortelles supplante les cierges jadis portés aux obsèques; elle s'impose surtout comme marque d'une visite du tombeau, lors de l'anniversaire de la mort d'un défunt ou à l'occasion des fêtes dites « de la Toussaint » (1^{er} novembre, ce jour qui commémore les saints inconnus est ordinairement confondu avec celui proprement dédié aux morts, le 2 novembre). La visite au cimetière en transforme les rites : l'assistance à la cérémonie dans l'église est complétée par le pèlerinage individuel et familial sur les tombes, qui tend à la remplacer⁸.

Le cortège d'enterrement a retrouvé dans les villes, durant le XIX^e siècle, un faste mesuré par les « classes » des tarifs d'enterrement qui en définissent le degré d'apparat. Ce cortège parfois nombreux accompagne désormais le mort jusqu'au cimetière. On y prononce fréquemment devant la tombe ouverte son éloge funèbre (jusqu'à une quinzaine de discours pour une célébrité). Le rite de passage a moins dès lors pour finalité de faire passer dans le monde des morts le membre défunt d'une communauté que de le transférer en sa « dernière demeure », pour reprendre l'expression qui devient alors banale. Le nouveau commerce avec les disparus qu'implique la transformation des cimetières en lieux publics s'établit sur la base de cette « présence-absence » des morts, pour reprendre une expression de Michel Vovelle. Le tombeau est bien plus qu'un mémorial que l'on espère pérenne, c'est un contenant qui fait référence à un contenu caché au regard, où les disparus, nommés et parfois louangés par l'inscription, conservent une forme de présence

⁸ Bertrand, R. (2011), *Mort et mémoire. Provence, XVIII^e-XX^e siècles. Une approche d'historien*, Marseille, La Thune, p. 139-169.

fictive dans un « sommeil éternel ». Le tombeau, visité et paré de fleurs, revêt la fonction nouvelle de vecteur voire de support du deuil des proches, lequel est parfois suggéré par la statue de la pleureuse, effigie féminine voilée héritée du néoclassicisme qui traverse tout le siècle.

Le cimetière urbain du nouvel âge témoigne de l'intériorisation des valeurs collectives qui fondent la société recomposée au sortir des temps révolutionnaires. La cité des morts aux marges de la ville des vivants doit être un lieu d'édification pour ses visiteurs. L'administration communale acquiert et aménage les terrains, détermine leur distribution et le tracé viaire ; elle peut établir un programme de plantations et décide des emplacements des concessions et de leurs modalités d'attribution : elle met en place un paysage spécifique, que l'on souhaite évocateur de la mort et de l'immortalité. L'initiative privée couvre ensuite les concessions de monuments et les fosses communes reçoivent aussi des « signes indicatifs ». Le grand cimetière de la première moitié du XIX^e siècle est un lieu de moralisation visuelle des populations : à travers de multiples épitaphes individuelles et même des statues, il exalte les vertus publiques et privées des morts et la piété pour ces derniers des vivants, les sentiments familiaux, l'amitié et la sociabilité, le dévouement à la famille, à la collectivité et la patrie, les talents et le génie et aussi la réussite sociale. Les tombeaux de jeunes femmes et d'enfants traduisent l'intensité croissante des sentiments conjugaux et parentaux, avec le mariage d'élection et la valorisation de plus en plus forte de l'enfant⁹. Le tombeau devient aussi la récompense des mérites et un moyen de propager ces derniers en en perpétuant les exemples. Des comités d'amis, d'élèves ou d'admirateurs suppléent si nécessaire à l'absence ou l'impéritie des héritiers d'un grand homme en lançant une souscription afin d'acheter une concession et d'ériger un monument, qui porte si possible son buste, voire sa statue en pied.

La conduite et les comportements que doivent observer ceux qui franchissent le seuil d'un cimetière sont fixés par les règlements municipaux de police des cimetières qui sont pris à partir du milieu du XIX^e siècle et se multiplient à la fin du siècle. Ils sont initialement inspirés par le caractère de terre sacrée du cimetière catholique, qui devrait inspirer une attitude proche de celle que l'on doit avoir dans les églises. Après la « neutralisation des cimetières » de 1881, les gestes, propos, actions et parfois même les tenues vestimentaires des visiteurs sont minutieusement réglementés au nom du « respect dû aux morts ». La

⁹ Yonnet, P. (2006), *Le recul de la mort ; l'avènement de l'individu contemporain. Famille, t. I*, Paris, Gallimard, La mort de l'auteur ne lui a pas permis d'écrire le volume suivant.

loi du 17 juillet 1880 sur les débits de boisson autorise même les maires à prendre un arrêté pour déterminer les distances auxquelles les cafés et débits de boissons pourront être établis autour des cimetières – sans préjudice cependant des établissements déjà ouverts. Ce « périmètre de protection morale » contribue lui aussi à entourer les cimetières d'une « sacralité laïque » (Madeleine Lassère).

Religion et laïcité

Le paysage du cimetière catholique des principales villes semble être pendant les premières décennies du XIX^e siècle encore très peu christianisé, sinon par sa croix centrale, marque de sa bénédiction, qui indique souvent le tombeau du clergé. Ses tombeaux, très marqués par les formes et le vocabulaire décoratif du néoclassicisme gréco-romain et parfois égyptien, ne portent souvent qu'une petite croix gravée au trait ou en faible relief. La christianisation du cimetière s'intensifie dans les décennies de « renouveau catholique » des années 1840-1860, au point d'en faire l'espace le plus religieusement marqué de l'époque contemporaine. Les croix de bois semblent avoir d'abord proliféré sur les fosses communes, mais leur développement sur les tombeaux pérennes ne s'explique pas seulement par l'accession à la concession des classes moyennes habituées à les poser sur les fosses et restées religieusement plus fidèles ou bien la propagation des caveaux sur les concessions, qui permettent d'élever de hautes croix, voire des statues, visibles par-dessus les murs depuis l'extérieur de l'enclos. Cette christianisation semble devenir ostensible, voire pléonastique (des crucifix sont ajoutés aux croix de certains tombeaux) parce que le cimetière est de plus en plus perçu comme un lieu au statut laïcisé. Lorsque les cimetières confessionnaux chrétiens sont supprimés en France par la loi du 14 novembre 1881, au moment où le conflit est vif entre les républicains et le catholicisme, la profession de foi peut s'affirmer de façon plus sélective sur certains tombeaux par de hautes statues ou croix fort visibles et les inscriptions *Credo* (Je crois) ou plus fréquemment *O crux ave, spes unica* (Salut, ô croix, unique espérance). Elle s'atténuera ensuite fortement au cours du XX^e siècle, sans disparaître.

La loi de Séparation des Églises et de l'État du 9 décembre 1905, aboutissement de la politique anticléricale, a dû tenir compte, par respect pour la propriété privée, des droits des détenteurs de tombeaux. Son article 28 a fait en conséquence une exception à l'interdiction « d'élever ou d'apposer aucun signe ou emblème religieux (...) en quelque emplacement public que ce soit » en faveur des « terrains de sépulture

dans les cimetières, des monuments funéraires ».

Le décret de prairial n'avait reconnu que deux types de cimetières : ceux qui étaient publics et dans ce cas propriété communale (l'Etat créerait à la suite des guerres du XX^e siècle des « nécropoles nationales ») et ceux qui relevaient de la propriété privée et dès lors étaient voués à un usage familial. A la différence des pays anglo-saxons, la France a refusé l'existence de cimetières privés exploités dans un but lucratif. En revanche, la puissance publique a été conduite à reconnaître la possession de cimetières par des institutions confessionnelles, les consistoires puis, après la loi de Séparation de 1905, les associations cultuelles protestantes et juives. Ces cimetières dits « consistoriaux » ont une origine commune. Ils ont été officieusement établis dans les dernières décennies du XVIII^e siècle, avant que les minorités religieuses auxquels ils correspondent aient une reconnaissance légale. Ils avaient statut de propriété privée, que leur propriétaire les mette à la disposition de ses coreligionnaires ou bien qu'il soit leur prête-nom. A la différence des cimetières paroissiaux catholiques, ils ne furent donc pas nationalisés pendant la Révolution. Ils ont été ensuite remis par leurs propriétaires légaux aux consistoires lorsque ces derniers furent constitués sous le premier Empire. Ils se sont en particulier maintenus pour la religion juive, qui proscrit l'exhumation à quelques strictes exceptions près et s'accommodait donc mal du principe du « renouvellement » périodique des fosses prévu par l'article 6 du décret de prairial. Contrairement à une légende tenace, le décret du 10 février 1806 pris par Napoléon « au sujet des pompes funèbres des juifs » ne prévoit aucune dérogation à cet article du décret, non plus que la législation ultérieure. En fait, jusqu'en 1881, la création de nouveaux cimetières urbains a souvent inclus par principe des enclos ou carrés protestants et juifs, qui sont restés parfois très peu occupés. De plus, des associations juives ont financé des concessions perpétuelles collectives pour ceux qui ne pouvaient accéder à des concessions familiales. Lorsque les juifs formaient des noyaux importants de population, des solutions avaient été trouvées avant 1881 : parfois le transfert de propriété du cimetière juif, lorsqu'il existait, de la commune au consistoire ou sinon, sa création par le consistoire, avec l'aide d'une subvention municipale, lorsque le conseil municipal acceptait de prendre en compte les spécificités de la loi religieuse¹⁰. Au XX^e siècle, l'administration a estimé que l'autorité de police du cimetière dont les maires sont revêtus

¹⁰ Hidiroglou, P. (1999), *Rites funéraires et pratiques de deuil chez les juifs en France, XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Les Belles Lettres. Meidinger, I. (2002), *L'État et les minorités cultuelles en France au XIX^e siècle : l'administration des cimetières israélites de 1789 à 1881*, thèse de l'EHESS, dactyl.

permettait à ces derniers de réserver des carrés d'un cimetière à une partie de la population ayant des exigences d'inhumation spécifique, à condition que ces espaces ne forment pas un enclos séparé.

Diffusion et résistances

Le modèle d'un cimetière public semé de monuments s'est répandu en suivant à peu près la hiérarchie urbaine, au cours des XIX^e et XX^e siècles, non sans quelques exceptions, car un notable rural a pu parfois hâter l'évolution en finançant le transfert du cimetière de son village, afin d'y élever son tombeau. On soulignera néanmoins la force des résistances villageoises, qui mériteraient des études précises dans la plupart des régions. Le maintien autour ou auprès de l'église de nombre de cimetières ruraux peut être encore observé de nos jours. Non seulement le transfert coûtait cher et imposait surtout la transformation en concessions des "aires familiales", mais l'observation de terrain prouve qu'en zone d'habitat desserré certains cimetières se trouvaient à la distance d'au moins quarante mètres des maisons habitées prévue par la loi. De plus, l'abandon des théories médicales aéristes, la diminution du nombre moyen des morts à cause de la baisse des taux de mortalité et de l'exode rural ont atténué les risques potentiels d'insalubrité que semblaient constituer les cimetières. Au XX^e siècle, même les petits enclos de hameaux des zones d'habitat dispersé vont recevoir tardivement des « signes indicatifs de sépultures » d'abord modestes (croix de bois, plaques émaillées au nom du mort) puis souvent des monuments pérennes sur caveaux.

Autres résistances villageoises encore mal étudiées, des pratiques locales de longue durée qui en certaines régions ne s'effaceront souvent qu'à la fin du XIX^e siècle, sinon au début du XX^e. Pour n'en citer que quatre, la pratique bretonne des ossuaires ouverts, où les ossements extraits des fosses sont visibles, et surtout celle des boîtes à crânes dans la Bretagne bretonnante, qui a fait naître des édicules spécifiques dans certains cimetières. Autre pratique, l'arca des zones les plus élevées des Alpes-Maritimes et de Corse, caveau commun très vaste et profond qui pouvait tenir lieu autrefois de cimetière ou ne servir que pendant l'hiver. Autre spécificité encore, celle des cimetières privés établis sur les terres familiales, qui sont devenus un phénomène identitaire dans certaines régions protestantes de l'Ouest ou du Midi, le Poitou, les Cévennes ou le Luberon. Il est d'ailleurs intéressant d'observer que l'on est passé au cours du XIX^e siècle de la simple « aire familiale », connue des seuls descendants et parfois marquée par quelques cyprès, au cimetière en

miniature, parfois très visible dans le paysage, fermé de murs, planté et peuplé de tombeaux.

Éléments de typologies régionales

Des variations régionales de longue durée semblent marquer la morphologie et la gestion des cimetières. Ainsi leur superficie moyenne comparée au nombre de la population met en évidence de nettes différences entre les quelques régions de France étudiées. La clôture est par la nature de ses matériaux, végétaux ou minéraux (parfois en fil de fer au XX^e siècle) et par sa hauteur, sa porte, un autre élément de différenciation qui semble pluriséculaire. Ainsi en Basse-Provence une zone de hautes clôtures de pierre, supérieures à 2 mètres, s'oppose aux clôtures plus basses et parfois naguère en bois de la Haute-Provence montagnarde. Dans cette dernière, la familiarité avec un cimetière, il est vrai partagé en « aires familiales » ancestrales, se traduit par la visibilité de l'intérieur de l'enclos depuis la route ou la rue, alors que dès l'Ancien Régime, on se soucie en Basse-Provence d'interdire les fenêtres donnant sur le cimetière et au XIX^e siècle on renforce encore ses hauts murs d'une haie de cyprès avec le souci explicite d'en cacher l'intérieur aux regards¹¹.

Dans les modalités d'occupation de l'enclos par les premiers tombeaux pérennes, une autre différence est sensible : un premier modèle, perceptible par exemple en Normandie, a privilégié les environs immédiats de la croix centrale. Un autre modèle, qui est de règle en Provence, établit au contraire les premières concessions systématiquement le long des murs d'enceinte. Un troisième a peut-être privilégié les portions les plus proches de la porte¹².

L'établissement des fosses communes dans les cimetières urbains semble avoir aussi longtemps correspondu à des traditions transmises par des générations de fossoyeurs. A la fin du XIX^e siècle, le conservateur du cimetière de Marseille découvrit que les tranchées étaient réalisées de façon différente à Marseille et à Paris. A Marseille, « les tranchées ont 0,60 m de large; elles sont séparées entre elles par une épaisseur de terre de 0,50 m » ; en effet, « les cercueils grands ou petits (y) sont déposés l'un à la suite de l'autre » - soit « juxtaposés tête et pieds ». Tandis qu'à Paris, des tranchées beaucoup plus larges recevaient « les cercueils

¹¹ Bertrand, R. (1994), *Les Provençaux et leurs morts. Recherches sur les pratiques funéraires, les lieux de sépulture et le culte du souvenir des morts dans le Sud-Est de la France depuis la fin du XVII^e siècle*, thèse, université de Paris I, t. 4, p. 1181-1191.

¹² Cette partie et la suivante sont rédigées pour l'essentiel à partir d'enquêtes de terrain.

juxtaposés côte à côte ». Il semble bien qu'il s'agisse là d'un héritage de l'Ancien Régime. L'on peut du moins préciser qu'un rapport sur les cimetières de Marseille fait en 1777 indiquait déjà des fosses de ce type¹³.

Une autre caractéristique régionale et même locale est souvent le caveau. Les caveaux entièrement enterrés s'opposent aux caveaux « en surélévation », émergeant du sol, parfois totalement. Dans certaines régions existent des tombeaux en enfeu, hors du sol, ménageant une série de cases renfermant chacune un cercueil et murées.

D'autre part certains types de caveaux renferment des aménagements intérieurs qui manifestent une volonté de préservation des restes. Ainsi à Paris, le caveau-puits à compartiments où les cercueils sont superposés, séparés par des dalles et qui est directement recouvert par le monument, lequel doit être soulevé pour une inhumation. La crypte funéraire, dotée d'étagères pour cercueils, ne peut correspondre qu'à d'assez vastes concessions ; elle est en général surmontée d'un mausolée qui peut abriter un escalier d'accès.

A contrario, existe la simple chambre funéraire, où s'entassent les cercueils par juxtaposition et superposition directe, bien adaptée cependant aux étroits cercueils trapézoïdaux de naguère. Elle s'ouvre par une trappe ménagée dans son mur antérieur qui est descellée à chaque inhumation et connaît deux grandes variantes : le caveau souterrain surmonté du tombeau, dont la trappe est au-dessous du niveau du sol, ce qui implique que l'on creuse devant le tombeau pour en dégager l'accès ; le caveau en surélévation qui émerge au-dessus du sol et dont la partie supérieure forme en général le corps du tombeau. Sa trappe d'accès est bien visible en façade.

Grands types de tombeaux

Le tissu conjonctif d'un cimetière est à la fin du XIXe siècle constitué par la reprise avec des variantes de détail de quelques formes élémentaires de tombeaux, qui peuvent d'ailleurs se combiner en un monument.

Une des formes les plus anciennes et les plus simple est ce que les marchands ont appelé couramment l'« entourage », qui est en fait une clôture de bois ou de fer dont le rôle est double : délimiter la place d'une inhumation ou l'étendue d'une concession, la protéger du passage. Après avoir cerné les petits « jardins funéraires » des débuts du Père-Lachaise, elle aura une longue postérité sur la fosse commune et dans les cimetières

¹³ Bertoglio, L. (1889), *Les cimetières au point de vue de l'hygiène et de l'administration*, Paris, J.-B. Baillière et fils, p. 163-172.

ruraux. Son principe persistera autour de tombeaux en rangs contigus où elle est sans grande utilité pratique ; elle semble y délimiter un espace privatif accessible aux seuls ayants droit et protéger symboliquement les couronnes et le petit mobilier qu'ils y déposent.

La croix de bois, de fer, de fonte ou de pierre est à la fois un signe religieux et une forme de marquage d'une tombe. Elle est longtemps associée à la clôture sur les fosses et dans les cimetières ruraux et devient plutôt sur les tombeaux pérennes des concessions urbaines un élément constitutif du monument.

Ce dernier connaît trois grandes familles de formes principales.

Deux formes privilégient les lignes horizontales.

- La lame à terre, constituée par une plaque de marbre épigraphique encastrée dans un encadrement bâti est très fragile ; elle a ordinairement fait assez vite place à la dalle horizontale plane ou bombée, souvent monolithe, épaisse d'une dizaine de centimètres ou davantage.

- Le tombeau coffre a pour prototype le sarcophage antique - en fait un pseudo-sarcophage, lorsqu'il ne renferme pas les restes du défunt. Se prêtant aisément à la gravure épigraphique et au décor sculpté, il a constitué une des premières formules de tombeau monumental dans la première moitié du XIX^e siècle. Il peut aussi habiller des caveaux en surélévation. Il tend à la verticalité dans le cas des tombeaux à sépultures en enfeu.

Deux autres groupes de formes privilégient la verticalité.

- La plaque scellée au mur de clôture du cimetière a très vite évolué en stèle, plaque épaisse d'une dizaine à une trentaine de centimètres voire davantage, ce qui permet de l'affranchir d'un mur porteur. Elle est aussi aisément susceptible d'être surmontée d'une croix. Elle a connu une très large diffusion jusqu'à nos jours.

- Les structures verticales de plan carré ou se rapprochant du carré, tirées des blocs de carrière, en particulier les cippes, les obélisques, les pyramides, les colonnes et les piédestaux des croix, urnes et statues sont, comme les précédents, des modèles initialement repris de l'Antique, apparus et diffusés dans les cimetières entre Louis XVI et Louis-Philippe. Certaines de ces formes néoclassiques seront métamorphosées dans la seconde moitié du siècle par les recherches architecturales de l'Éclectisme. L'obélisque, couvert d'ornements, devient alors le cippe pyramidant. L'on identifie à peine à la fin du siècle la pyramide dans le tombeau fait d'un amoncellement de faux blocs de rochers, en général surmonté d'une croix figurée par deux troncs non équarris.

Le développement de formes de couverture a également contribué à cette recherche de la verticalité; l'on doit cependant distinguer :

- La couverture surmontant une des formes précédentes et destinée à protéger des intempéries le monument et ses couronnes d'immortelles ou de perles. L'exemple le plus net est l'auvent, petite toiture de zinc ou de fer portée par un arceau de ferronnerie ou bien fixée à un mur porteur. Une variante est apportée par des châssis vitrés de verres parfois multicolores. Sa traduction en matériaux minéraux est l'édicule usuellement dénommé « le baldaquin » (couverture portée par des piliers ou des colonnes). L'architecture funéraire a détourné pour des monuments d'exception des formules très variées: outre le baldaquin baroque des autels des églises, le kiosque et la fabrique de jardin ou les croix couvertes des grands chemins.

- L'édicule dit usuellement *chapelle*, formé de murs, peut en être parfois proche car il en existe une variété ouverte, à la façade réduite à une baie. Mais sa grande particularité est d'être le plus souvent un petit édifice fermé d'une porte, où le détenteur de la clef peut entrer et même s'il le désire, s'enfermer. Il s'agit en fait très précisément pour le droit canon de l'Eglise catholique d'un *oratoire* (petit lieu de prière privé) et non au sens strict d'une chapelle (édifice sacré de petite taille où le culte peut être célébré) puisqu'il n'a généralement pas reçu de bénédiction et que son autel n'est pas conforme au droit canon, étant surimposé à une tombe. Il serait souhaitable de réserver l'appellation de *chapelle funéraire* à des édifices tels que la chapelle royale de la famille des Bourbons-Orléans à Dreux ou aux vastes chapelles privées du patriciat corse, qui peuvent être utilisées pour des cérémonies sacerdotales, et de désigner les édicules fermés des cimetières par le mot religieusement neutre de *mausolée*. Ils correspondent en effet à la définition qu'a proposée de ce terme Jean-Marie Pérouse de Montclos : « Monument funéraire ayant les dimensions d'un bâtiment, construit pour recevoir une ou plusieurs tombes »¹⁴. D'autant que des édifices de ce type existent également dans les cimetières juifs et protestants et certains constituent explicitement les tombeaux de libres penseurs.

Le paysage très minéral, hérité de l'« âge d'or des cimetières », doit sa variété à la multiplication des croix, des urnes et des statues surmontant les tombeaux et au développement des formes verticales et des formules de couverture. Les formes horizontales qui se prêtent peu à cette aspiration générale à la hauteur peuvent être associées à une forme verticale ou surmontées d'un couverture, ou bien juchées sur un socle

¹⁴ Pérouse de Montclos, J.-M. (1972), *Architecture. Principes d'analyse scientifique. Méthode et vocabulaire*, Ministère des affaires culturelles, Inventaire général des monuments et des richesses artistiques de la France, Paris, Impr. nationale, t. I, chap. XIV, p. 147-149.

dans le cas du sarcophage. L'association la plus courante du début du XIX^e siècle jusqu'à nos jours est celle d'une dalle et d'une stèle. Le néoclassicisme a fourni à une première génération de tombeaux de plein air des formes simples et un vocabulaire ornemental souvent discret. Le néogothique puis la redécouverte sous le second Empire du baroque et surtout l'Éclectisme de la fin du siècle ont introduit dans les grands cimetières urbains une profusion ornementale et un usage de la ronde-bosse fortement accentué par la statuaire industrielle moulée. Des tombeaux monumentaux sont constitués à la fin du siècle par la superposition d'un sarcophage baroquisant et d'une pyramide. Des mausolées peuvent être surmontés d'une pyramide ou d'une haute flèche. D'autres supportent des groupes sculptés colossaux (aux figures plus grandes que nature).

Les diverses régions de France ont manifesté, en particulier pendant la première moitié du XIX^e siècle, une certaine autonomie par rapport aux modèles parisiens diffusés par les recueils gravés. Les praticiens qui ont tenu le marché funéraire des villes et des campagnes environnantes ont développé des formules locales de tombeaux de série. Elles se distinguent par le matériau d'abord, le grès en Alsace, le granite en Bretagne, le calcaire coquiller à Marseille. Par les formes ensuite, mises au point et perpétuées par les tailleurs de pierre locaux. Ainsi à Marseille la stèle dite « en chapeau de gendarme » car sa forme rappelait leur chapeau-bicorne ; dans l'Hérault rural des stèles minces avec des acrotères dites « en oreilles d'âne » parce qu'un côté est arrondi ; à Arles, le « tombeau d'Arles », avec caveau en surélévation a parfois double stèle, à la tête et au pied.

L'unité des matériaux et des formes des tombeaux de série est nuancée par une diversité de détail, des différences de hauteur, des variations des ornements et la grande variété des croix de fonte de fabrication industrielle, par la personnalisation croissante des sépultures au moyen d'un petit mobilier et par leur fleurissement par des couronnes et des plantes vivaces. Toutes les formes énumérées ont servi à la fois à des versions de série avec menues variantes et à des monuments d'exception.

Mutations des cimetières

Entre les années 1870 et 1930 se situe l'« apogée » ou « l'âge d'or » du cimetière français contemporain (Michel Vovelle). Trois générations après l'interdiction d'inhumer dans les églises, un paysage funéraire original s'est mis en place. Le modèle d'un cimetière viabilisé, arboré,

ouvert au public, semé de monuments pérennes ou temporaires de plus en plus nombreux et variés s'est répandu depuis les grandes villes. A la fin du XIX^e siècle, le cimetière constitue dans chaque ville une forme de paysage minéral et végétal spécifique, sans équivalent réel dans le passé, par les rapports nouveaux qui unissent les vivants à leurs morts et la « demeure d'éternité » qu'un nombre croissant (mais minoritaire) de familles y détiennent. Ce beau cimetière est quotidiennement sillonné dans les villes par les cortèges d'enterrement et aussi par tous ceux qui vont y « visiter » leurs morts. Il peut, dans le cas des principales villes, être signalé dans les parcours urbains publiés à l'usage du touriste. Les grands cimetières parisiens ont bénéficié depuis le début du XIX^e siècle de guides qui signalent l'emplacement des tombeaux des personnages illustres et aussi les œuvres des sculpteurs notables. Car tout au long du XIX^e siècle « aller se recueillir sur la tombe des grands hommes » constitue une forme d'un culte voué aux génies des lettres, sciences et arts et à tous ceux qui ont contribué au progrès de l'humanité ou se sont dévoués à leurs compatriotes ou leurs semblables ; la III^e République l'encourage d'ailleurs en multipliant plaques et effigies commémoratives dans les jardins publics ou les places.

Dans les villes importantes, la demande de concessions, perpétuelles ou à durée limitée, impose à la fin du XIX^e siècle et dans les premières décennies du XX^e l'extension des cimetières, qu'elle contribue partiellement à financer. Un nouveau cimetière périurbain peut aussi être créé. Dans les deux cas cependant, l'appauvrissement et la banalisation du paysage s'avèrent être doubles. La recherche paysagère semble s'épuiser, à l'exception peut-être des grandes villes. Les plantations tendent à se réduire aux allées carrossables et le souci de tirer un parti maximal de la superficie utilisable conduit à la reprise répétitive de plans strictement orthogonaux, qui caractérisent en particulier les cimetières ouverts alors. En certaines villes, les concessions perpétuelles ne sont accordées que dans le cimetière le plus ancien. A Toulon, Sète, Nice et bien d'autres villes, le nouveau cimetière est réputé être celui « des pauvres », indice d'une assez large accession des classes moyennes et d'une partie des classes populaires au tombeau de famille. Certains conseils municipaux y contribuent d'ailleurs en diminuant les tarifs des concessions à durée limitée.

De plus, les parties nouvelles des grands cimetières et les cimetières créés alors souffrent de la grande banalisation des monuments qui sont des modèles de série présentant peu de variantes, à la fois parce que les commanditaires ont des moyens limités et parce que la variété des formes et des décors qui faisait le charme des tombeaux des générations

précédentes tend à disparaître devant une fabrication de plus en plus industrielle. Le tombeau type combine presque toujours la dalle et la stèle ou bien dérive d'une réinterprétation du tombeau-coffre. Le cippe et surtout le mausolée et la statue de pierre ou de bronze font figure après la Seconde Guerre mondiale de monuments hors du commun. Le style Art déco des années 1930 puis l'Art moderne de l'après-guerre bannissent les ornements sculptés. Les croix de fonte aux multiples variantes de détail disparaissent devant des croix de pierre uniformes - certaines sont gravées sur la stèle ou incorporées à la dalle. L'artisanat funéraire de proximité tend à céder la place à l'industrie funéraire, dont les produits sont bien visibles dans la seconde moitié du XX^e siècle à la substitution des granites noirs ou gris de l'Europe du Nord aux matériaux régionaux. Vient s'ajouter le laconisme croissant des épitaphes, commun à toute l'Europe au XX^e siècle¹⁵. Le principal élément de personnalisation d'un tombeau est constitué par des éléments rapportés posés sur la dalle, en particulier les plaques de marbres sur lutrin, dites souvent à cause de leur découpe « livres ouverts ». Elles peuvent porter de petites photographies émaillées des défunts qui sont apparues sur les tombeaux à la fin du XIX^e siècle. Elles reçoivent des inscriptions qui peuvent souligner une mort avant l'âge ou témoigner de l'hommage de groupes d'amis ou de compagnons de travail.

La crémation a d'abord été propagée par des sociétés de libres penseurs avec des arguments hygiénistes et surtout anti-religieux (négation de l'espérance d'une vie future après la mort). Elle a été autorisée en France de façon théorique et implicite par la loi sur la liberté des funérailles du 15 novembre 1887 et explicitement par le titre III, « De l'incinération », du décret du 27 avril 1889 « sur les conditions applicables aux divers modes de sépultures »¹⁶. Elle a été tôt acceptée par les églises protestantes, d'où ses proportions élevées en Europe du Nord. Depuis 1963, l'église catholique ne s'y oppose plus mais les catholiques pratiquants semblent marquer souvent des réserves à son égard. Elle est prohibée par l'orthodoxie, le judaïsme, l'islam. Elle est passée de 1% des décès en France à 16% en 1999 et environ 30% actuellement. Elle a provoqué à partir de la fin du XIX^e siècle l'apparition dans les cimetières de crématoriums et de columbariums (construction

¹⁵ Urbain J.-D. (1978), *La société de conservation. Étude sémiologique des cimetières d'Occident*, Paris, Payot, et (1989), *L'archipel des morts. Le sentiment de la mort et les dérivés de la mémoire dans les cimetières d'Occident*, Paris, Payot.

¹⁶ Ligou, D. (1977), « La crémation », dans Thomas Louis-Vincent, Rousset Bernard, Van Thao Trinh éd., *La mort aujourd'hui*, Paris, Anthropos, p. 65-96. Lalouette, J. (1997), *La libre pensée en France*, Paris, Albin Michel.

constituée de séries de cases recevant les urnes) puis à la fin du XX^e siècle de « jardins du souvenir » pour la dispersion des cendres. Un *crematorium* (complexe crématoire) peut être construit ou géré par une entreprise privée. Compte tenu du coût des obsèques, la crémation est actuellement la formule la moins onéreuse pour qui n'a pas de tombeau de famille sur place. Mais même dans ce cas, la crémation suivie du dépôt de l'urne dans le caveau familial peut être le choix du défunt, pour des raisons philosophiques ou par horreur de la putréfaction inhérente à l'inhumation.

Les migrations n'étaient guère visibles au cimetière au cours du XIX^e siècle sinon par les patronymes et parfois le style du tombeau de quelques étrangers aisés, sauf sur la Côte d'Azur où l'installation de riches Anglais et Russes a conduit à la création de cimetières anglicans et orthodoxes. Dans la seconde moitié du XX^e siècle, on a vu que l'administration a inféré des pouvoirs des maires la possibilité pour ces derniers de créer des carrés qui sont *de facto* confessionnels, en contradiction avec l'esprit de la loi de 1881 et en dérogation implicite avec certains principes de la législation en vigueur. Dans ce pays de laïcité sourcilieuse où les polémiques à l'égard du fait religieux sont fréquentes, ces carrés n'ont guère suscité d'oppositions : il semblerait que nombre de Français jugent d'après la multiplicité des signes religieux des tombeaux que les cimetières sont toujours divisés en zones confessionnelles – le confirmeraient les affaires de vandalisme dont les cimetières sont l'objet ces temps derniers : si elles affectent les signes du christianisme, elles sont souvent présentées à tort par les journalistes, en particulier à la télévision, comme ayant eu lieu « dans la partie catholique du cimetière ». Le cimetière reste le lieu par excellence d'expression publique des appartenances religieuses des individus ou des familles.

Depuis plusieurs décennies, certains des nouveaux cimetières urbains français font l'objet d'un renouveau de recherches paysagères, souvent inspirées des cimetières-parcs du monde anglo-américain ou de l'Europe germanique. L'initiateur en a été l'architecte Robert Auzelle (1913-1983), auteur en particulier des cimetières intercommunaux de Joncherolles et de Clamart, dans la couronne parisienne. Le cimetière est conçu comme un ensemble ; la végétation arbustive et florale joue un rôle important, la forme et la hauteur des tombeaux peuvent être réglementées jusqu'à les rendre très discrets. Des commandes publiques passées à des

artistes, en particulier sculpteurs, peuvent orner le cimetière d'œuvres d'art¹⁷.

Problèmes actuels des cimetières

On se bornera à rappeler que la mort actuelle est en France le reflet d'évolutions biologiques, démographiques, sociales, religieuses et idéologiques qui ont été considérables au cours de la seconde moitié du XX^e siècle et ont influé sur le rapport de la population au cimetière et sa perception de ce dernier¹⁸.

Parmi les difficultés que peuvent connaître actuellement les cimetières français, citons d'abord un phénomène tôt apparu de façon ponctuelle dans les cimetières parisiens et qui est désormais européen : l'état d'abandon d'un nombre croissant de tombeaux sur concessions perpétuelles, qui se dégradent faute d'entretien et peuvent s'effondrer. Il s'agit d'un phénomène surtout urbain. Dans les villages (qui ne rassemblent plus qu'une minorité de la population) ou les petites villes, il est fréquent que continuent d'habiter sur place des parents, alliés ou amis de familles éteintes qui assurent un minimum d'entretien et même de fleurissement de leurs tombes. De plus, une partie des ayants droits de tombeaux ruraux qui habitent dans des villes parfois éloignées font transporter les corps de leurs morts dans la sépulture de leurs ancêtres, qu'ils font entretenir et parfois restaurer. Les cimetières, de dimensions réduites au regard des nécropoles urbaines, sont aussi plus aisément entretenus par le personnel communal. Dans les communes en expansion, un nouveau cimetière a été ordinairement créé dans la seconde moitié du XX^e siècle, s'il n'était pas possible d'agrandir le cimetière existant.

Dans les villes importantes, la multiplication des tombeaux abandonnés ou dégradés suscite un aspect de *nécrose* des parties les plus anciennes du cimetière – celles qui correspondent justement aux recherches paysagères et à l'inventivité architecturale et symbolique du XIX^e siècle et du début du XX^e. Le fait peut sembler paradoxal, compte tenu de la demande sociale d'emplacements, qui conduit à établir parfois des listes d'attente de candidats à l'acquisition d'une concession. Il s'explique d'abord par le statut de la concession qui l'exclut du jeu privé

¹⁷ Auzelle, R. (2003), *Dernières demeures : conception, composition, réalisation du cimetière contemporain*, Paris, R. Auzelle, (1965), Bertrand, F., *L'architecture et l'urbanisme funéraires parisiens à l'ère des métropoles. Regard sur l'œuvre et la pensée de Robert Auzelle (1913-1983)*, thèse, Ecole d'architecture de Paris-Belleville.

¹⁸ Baudry, P. (1999), *La place des morts. Enjeux et rites*, Paris, Armand Colin. Clavandier, G. (2009), *Sociologie la mort. Vivre et mourir dans la société contemporaine*, Paris, Armand Colin.

de l'offre et de la demande. La concession ne peut être cédée : elle se transmet de façon indivise entre les héritiers par le sang du concessionnaire, très éventuellement peut être léguée. L'abandon des tombeaux résulte aussi bien de l'extinction des familles que des migrations de leurs descendants, de leur déclassement social ou simplement de leur trop grand nombre et aussi du coût des travaux. Les ayants-droits doivent d'ailleurs apporter la preuve de leurs droits à l'administration. Celle-ci n'est en rien tenue de dresser et tenir à jour une liste des concessionnaires et ne le fait pas, sauf exception – la concession est le seul espace privatif français à ne pas être soumis à un impôt annuel ni à des droits de succession ni à l'obligation d'assurer un bien immobilier. On doit aussi tenir compte de la fragilité intrinsèque des monuments verticaux, avant tout les mausolées susceptibles d'effondrement et aussi les stèles, qui peuvent s'incliner et basculer. S'ajoutent les actes de vandalisme et les vols par effraction des statues, vases, chandeliers, vitraux que renfermaient les chapelles, et souvent encore le refus de l'administration du cimetière d'éliminer une végétation parasitaire de lierre, voire d'arbres qui envahissent spontanément les tombeaux non entretenus et les dégradent.

La loi du 3 janvier 1924 a rendu légale la « reprise » de concessions perpétuelles par les communes après constat de leur abandon et annonce du début de la procédure par affichage à l'entrée du cimetière et pose sur le tombeau d'une petite plaque avertissant d'éventuels ayants droit. L'administration parisienne envoie dans ce cas une lettre d'avertissement aux nom et adresse qui figurent sur l'acte de concession, parfois établi deux siècles ou un siècle et demi auparavant. Elle revient pour la plupart des cas à l'expéditeur avec la mention « à l'adresse inconnue », ce qui permet d'ouvrir la procédure. L'opération est cependant complexe et délicate hors des grandes villes : des tombeaux délabrés sont régulièrement visités par leurs propriétaires et ces listes et plaques qui sont la négation de la perpétuité et de la fiction du repos éternel des morts créent chez les visiteurs un sentiment de précarité des sépultures et de méfiance à l'égard de l'administration du cimetière.

Les administrations communales ont longtemps considéré que leur rôle se bornait à la gestion et la surveillance des espaces funéraires, à l'entretien des parties publiques et elles ne sont guère intervenues que négativement dans les parties concédées, pour faire abattre des tombeaux à l'abandon menaçant ruine ou dont elles reprenaient la concession, sans égard pour leur intérêt historique ou artistique jusqu'à ces temps derniers. Au total, le paysage des quartiers monumentaux des principaux cimetières a subi des atteintes irrémédiables. Le retard en matière de

protection patrimoniale des cimetières a été et reste considérable. Un premier souci de protection a porté d'abord sur les tombeaux des « personnages illustres », dont la définition a pu parfois être vague. Plus récemment, des efforts ponctuels de préservation ont été amorcés, parfois à l'initiative d'associations de sauvegarde patrimoniale- ainsi dans les cimetières parisiens. Depuis peu, les tombeaux les plus remarquables peuvent être classés monuments historiques. Mais aucun grand cimetière français n'a de musée de site, qui jouerait un rôle à la fois pédagogique et de préservation-exposition des œuvres d'art les plus menacées.

En dépit de quelques monuments d'exception par leur taille ou leur statuaire, le cimetière actuel urbain se réduit souvent à un océan de tombeaux, paysage ingrat, monotone. La pratique de la « visite des défunts » tend à se raréfier et même à se réduire à un fleurissement annuel pour la Toussaint dû aux parents proches, pratique qui se maintient cependant nettement¹⁹. Les cortèges d'enterrement ont disparu dans les villes et l'éloge d'un mort est désormais prononcé soit entre deux séquences de la cérémonie religieuse soit lors d'une cérémonie civile organisée au funérarium. Si l'on excepte le monde villageois, il ne convient plus guère ensuite d'accompagner au cimetière le corbillard et d'assister à l'inhumation si l'on ne fait pas partie du cercle de la famille ou des amis intimes. Le pèlerinage sur la tombe d'un personnage illustre ne bénéficie plus guère qu'à des chanteurs et acteurs de cinéma, en particulier morts jeunes, et à de rares hommes politiques (le général de Gaulle à Colombey-les-deux-Eglises, F. Mitterrand à Jarnac).

De surcroît, les plantations arbustives réalisées avec beaucoup de soin au cours du XIX^e siècle n'ont pas été systématiquement remplacées lorsqu'elles atteignaient le terme de leur cycle de vie au cours des décennies 1950-1980. En revanche au cours des dernières décennies, l'attention a été en général plus forte à maintenir ou même étendre la végétation arbustive dans les cimetières, au moins le long des cheminements, sans doute sous l'influence du cimetière-parc. Dans le Midi, la maladie du cyprès a transformé le paysage des cimetières en faisant disparaître les hautes haies qui surmontaient leurs murs, dissimulaient la vue des fosses communes depuis les allées et mettaient en valeur les monuments pérennes qui se détachaient sur leur fond sombre, le long des allées.

Le cimetière apparaît souvent désormais comme un espace banalement nécessaire, une sorte d'équipement collectif un peu

¹⁹ Barrau, A. (1992), *Socio-économie de la mort. De la prévoyance aux fleurs de cimetières*, Paris, l'Harmattan, chapitre II, « Le culte des tombeaux », p. 153-171. Dechaux, J.-H. (1997), *Le souvenir des morts. Essai sur le lien de filiation*, Paris, P.U.F.

particulier. Or, ces espaces des morts ont parfois une épaisseur historique de deux siècles voire davantage si l'enclos a été créé à la fin de l'Ancien Régime. Ils constituent pour le chercheur une source d'une grande richesse car sont-ils le reflet des étapes traversées par la société française et de l'évolution de ses attitudes collectives à l'égard du corps mort, des religions et de leurs représentations de l'au-delà, et aussi de la conception de la famille, voire des valeurs collectives. Le grand cimetière urbain hérité du XIX^e siècle constitue une « ville des morts » (ce qui est d'ailleurs la traduction du mot nécropole), d'une grande richesse en ses quartiers anciens. Cette profusion de données ne doit pas décourager le chercheur et moins encore le conduire à restreindre ses efforts à la collecte des tombeaux d'exception et de la statuaire. Les méthodes de sondage à partir d'échantillons réduits sont tout à fait applicables aux tombeaux de série, et les appareils de photographie numérique permettent l'enregistrement rapide et peu onéreux d'une quantité d'images qui limite le temps passé sur le terrain²⁰. Beaucoup reste encore à étudier et même à découvrir – et aussi à sauvegarder au moins par la saisie immatérielle – dans ces espaces foisonnants mais assez menacés.

²⁰ Vovelle, M., Bertrand, R. (1983), *La ville des morts, essai sur l'imaginaire urbain contemporain d'après les cimetières provençaux*, Paris, éd. du Cnrs. Bilan des travaux dans Bertrand, R. (2010), « Estudio de los cementerios franceses contemporáneos. Los problemas de método », *TRACE (Travaux et Recherches dans les Amériques du Centre)*, n° 58, CEMCA (Centre d'Etudes Mexicaines et Centraméricaines), Mexico, décembre, p. 71-81. Bertherat, B. (dir.), (2015), *Les sources du funéraire en France à l'époque contemporaine*, Editions universitaires d'Avignon.

Un des plus anciens tombeaux: celui du peintre Hubert-Robert au cimetière d'Auteuil à Paris. Stèle et urne « à l'immortalité » reprises de l'antiquité, longue épitaphe louangeuse.



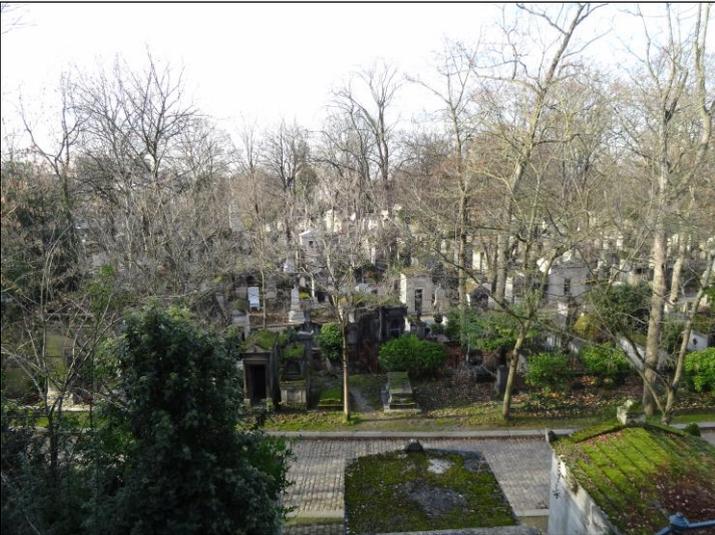
Cimetière intercommunal les Joncherolles (Seine-Saint-Denis, région parisienne), « ensemble funéraire » paysager, conçu par Robert Auzelle, ouvert en 1977.



Vue du cimetière du Père-Lachaise. La partie la plus ancienne. Les tombeaux ne sont pas encore jointifs et elle est très arborée. Noter le nombre des édicules dits « chapelles ».



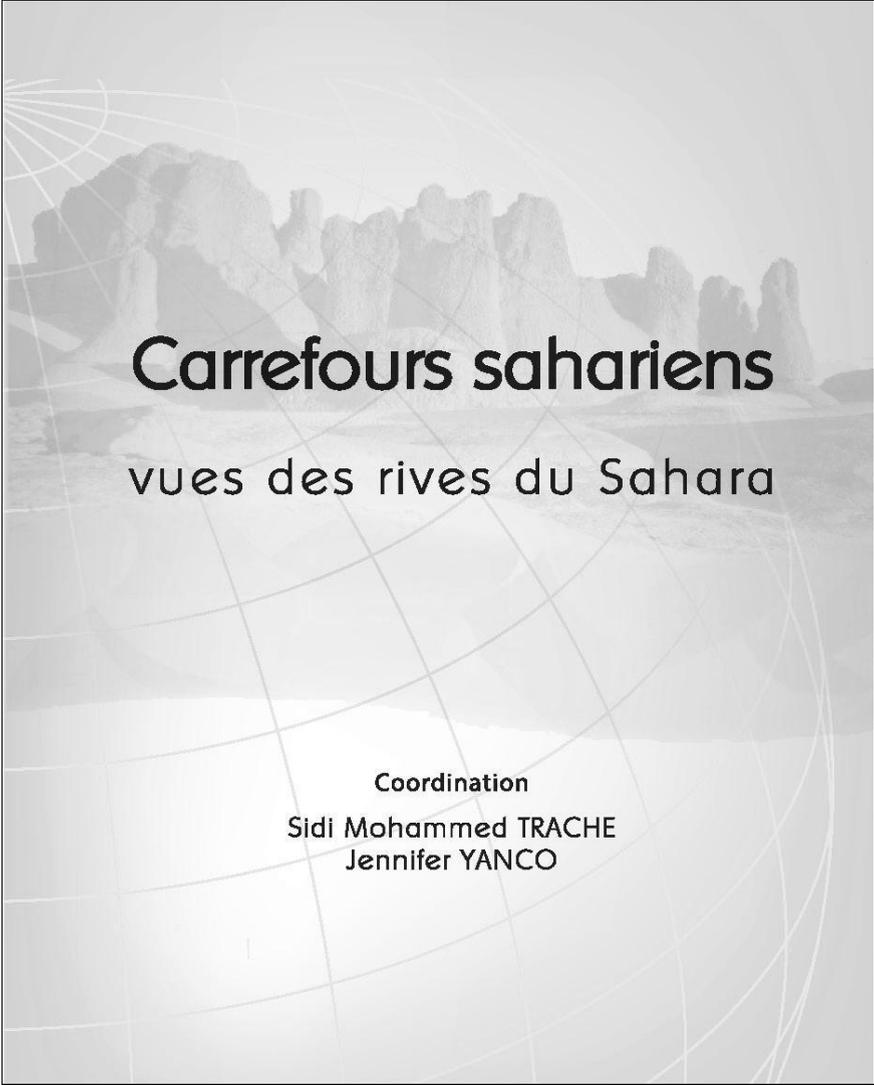
Vue du cimetière du Père-Lachaise. Les portions loties dans la seconde moitié du XIX^e siècle se caractérisent par la forte densité d'occupation du sol par les « rangs » de concessions le long de dessertes intérieures. La végétation est surtout plantée le long des allées carrossables.



Vue du cimetière marin de Sète (Hérault). Il doit son nom et sa célébrité à un poème de Paul Valéry (1871-1945) qui y est enterré dans son tombeau de famille. A noter la signalétique des tombeaux de célébrités, le cimetière étant le principal lieu patrimonial et touristique de la ville.



Centre de Recherche en Anthropologie Sociale et Culturelle

The background of the cover features a grayscale photograph of a desert landscape with rocky hills. A faint grid pattern is overlaid on the image, suggesting a global or geographical context.

Carrefours sahariens

vues des rives du Sahara

Coordination

Sidi Mohammed TRACHE
Jennifer YANCO

Editions 
CRASC

COMPTES RENDUS DE LECTURE

Bruno Bertherat (dir.), *Les sources du funéraires en France à l'époque contemporaine*, Editions Universitaires Avignon et des pays de Vaucluse, juin 2015, INBN : 978-2-35768-044-9, 398 p

En vue de contextualiser cette livraison parue en juin 2015, Bruno Bertherat écrivait qu'elle : « trouve son origine dans deux journées d'étude [...] consacrées avec Christian Chevandier aux sources du funéraire les 10 et 11 septembre 2013 à l'Université d'Avignon et des Pays de Vaucluse (p. 27) ». Dans cet ouvrage, la question de la mort est abordée différemment, car ce n'est pas la mort en elle-même qui est objet d'étude et de questionnements, mais les traces qu'elle laisse sur les monuments, les stèles, les tombes, les épitaphes, l'épigraphie, la médecine, les rites et rituels, la justice (les rapports d'autopsie et la médecine légale)... Celles-ci, constituent inévitablement des sources pour toute investigation ayant pour objet « le funéraire ». Elles sont aussi des éléments pour « [...] bâtir une histoire de l'environnement social et politique de la mort » (p. 131). Et B. Bertherat disait : « Il nous a semblé en effet opportun de revenir aux sources, celles qui nourrissent les travaux des chercheurs. Elles sont au cœur de l'histoire de la mort, puisqu'elles renvoient aux discours et aux pratiques liées aux funérailles et au deuil. » (p. 28).

L'ouvrage est le fruit de trente-quatre contributions de chercheurs¹. Il est composé de trois parties. La première est consacrée aux « institutions, entreprises et associations » dans laquelle l'article de Yann Scioldo-Zürcher est en relation directe avec l'histoire de notre pays, « Construire une histoire de la mort en Algérie coloniale ». Quant à la deuxième, elle est réservée à « la diversité des sources ». Là, sont abordés « la sociologie du travail funéraire » par Julien Bernard et l'apport des archéologues par Didier Paya. Ajoutons à cela, « la redécouverte du cimetière juif de l'Isle-sur-la-Sorgue (Vaucluse) ». D'autres sources sont mises en exergue. Ce sont soit des sources traditionnelles, nouvelles ou inattendues. Des données importantes sont récupérées grâce à l'histoire du cercueil, le petit

¹ Ardagna, Y., Bellanger, E., Belle, V., Bernard, J., Bertherat, B., Bertrand, R., Boehm, T., Carol, A., Chevandier, Ch., Deflorenne, X., Duteil-Ogata, F., Fogacci, T., Gleize, B., Groud, G., Guyonnet, F., Héran, E., Hidiroglou, P., Kirschleger, P.-Y., Lalouette, J., Lavergne, D., Marx, J., Menenteau, S., Nonnis-Vigilante, S., Paya, D., Picardn, N., Renaudet, I., Roman, Th., Robin, S., Sauget, S., Scioldo-Zürcher, Y., Sierra Blas, V., Sylvain, M., Trompette, P., Vidor, G.-M.

meubles funéraires anciens, la publicité funéraire, le numérique et Internet. En fin, la troisième partie porte sur la valorisation, les perceptions et la comparaison. L'introduction faite par Régis Bertrand et Isabelle Renaudet rappelle que « conserver les restes, les monuments, les souvenirs, ou du moins en conserver des traces, et aussi faire mieux connaître ce patrimoine. Telle est la problématique des études rassemblées dans cette partie » (p. 261). Il s'agit ici d'étudier en profondeur les enjeux de la conservation et de l'exposition, par exemple des derniers portraits par les musées et le rôle des commissaires d'expositions et l'exposition des restes humains en relation avec le droit. L'ouvrage laisse une marge de manœuvre à la comparaison et aux regards croisés. Quatre espaces et pays sont mis en exergue : la Belgique, l'Italie, l'Espagne et la France. Un article est très proche de ce que réalise, depuis neuf ans, une équipe de recherche au CRASC sur les inscriptions funéraires² celui de Gian Marco Vidor intitulé : « Écrits pour les morts. Les graffitis et les messages sur papiers dans les cimetières : fragilité d'une source historique (Espagne, France, Italie) ».

L'ouvrage s'achève par une conclusion générale de Christian Chevandier montrant que « les chercheurs furent en nombre, de diverses disciplines. Des historiens, qui savent à quel point les sources sont précieuses, mais aussi un sociologue, qui comme les anthropologues peut solliciter, construire même son matériau. Les archéologues y avaient toute leur place, tant l'invention de matériaux funéraires relève de leur domaine » (p. 369). L'ouvrage participe à combler un vide déjà remarqué par Lucien Febvre en 1941 qui disait : « Nous n'avons pas l'histoire de l'amour, qu'on y pense. Nous n'avons pas d'histoire de la mort [...] J'indique une direction de recherche ». (p. 374).

² Projet de recherche « Les inscriptions sur les stèles funéraires dans l'ouest algérien : permanence et évolution », 2009-2012

Projet de recherche « La nécrologie dans la presse écrite en Algérie : composantes et caractéristiques », 2013-2017.

Après la conclusion, on trouve une chronologie indicative commençant de 1736, date d'extension du cimetière juif d'Isle-sur-la-Sorgue (p. 375) et se terminant le 28 août 2014, date de la remise officielle (au Muséum national d'histoire naturelle, France) du crâne du chef kanak Atai³, mort en 1878,. En dernier, une bibliographie riche s'étalant sur plus d'une dizaine de pages est mise à la disposition de ceux qui s'intéressent ou veulent s'intéresser à l'histoire de la mort.

Mohamed HIRRECHE BAGHDAD

Récit autobiographique, *Oujda qui m'habite. Souvenirs des années cinquante/soixante*, d'Ahmed Hammoumi, Editions. Anwar-el-Maârifa, Oran, 2012, 236 p

Dans son ouvrage, *Oujda qui m'habite. Souvenirs des années cinquante/soixante*, Ahmed Hammoumi se livre à un exercice rétrospectif et un travail introspectif pour fouiller, voire fouiner méticuleusement dans son passé et sa mémoire afin de faire surgir des événements ayant jalonné son enfance et qu'il tente dans ce récit mémoratif, au rythme très alerte et vivifiant, de les communiquer à ses lecteurs sur un ton enjoué et badin. C'est de l'enfance de son époque, sous la colonisation française du Maroc, en terre d'exil aux dures réalités, enfance espiègle et prodigieuse, studieuse et inventive, mais combien innocente, spontanée et amusante. Ce récit autobiographique (236 pages) se présente comme une succession de scènes de la vie quotidienne de la communauté dans laquelle a évolué l'auteur/personnage/narrateur à Oujda. Ces nombreux tableaux de la vie sociale avec toutes ses valeurs et ses coutumes, ses croyances et ses pratiques, sa foi et sa ferveur, sa langue et ses usages, sont organisés en vingt-deux chapitres portant des titres informatifs sur leur contenu, (ex : « Aharrach » (le quartier), « Le four banal », « La place commerçante », « Jamâa Dalia », « L'école coranique », « Le Ramadan », « L'Aïd el Kébir » ...). Il faut noter tout particulièrement la profusion magistrale des descriptions qui s'affichent dans la tradition de l'écriture réaliste par l'extrême importance accordée au moindre petit détail des lieux et des objets, jaugés, étudiés, examinés et décrits avec minutie octroyant à la langue une grande véracité. Le rôle de la description est plus

³ Atai, « grand chef » kanak de Komalé, mène en 1878 l'insurrection kanak contre les colonisateurs français dans la Nouvelle-Calédonie, il sera finalement tué par un auxiliaire kanak. Cent trente-six ans plus tard, l'Etat français s'est décidé à les restituer, jeudi 28 août, à leurs descendants.

didactique car relevant de l'ordre du discours : l'auteur tient à expliquer aux lecteurs le monde dans lequel il a réellement vécu et à leur faire découvrir son expérience. La re-mémoire tente de ressusciter fébrilement dans une investigation totale et un réalisme « objectif » ce qui a fait le quotidien de l'auteur et qui a façonné son être. Quant au prologue, il fait figure d'un espace paratextuel inaugurant l'ouvrage. L'instance auctoriale propose les motivations qui président à l'écriture de ses mémoires : c'est le rejet de la « civilisation » moderne, des progrès fulgurants de la techno-science qui dérangent la quiétude des rapports entre humains et déstabilisent leur coexistence. Dans un élan nostalgique, dans une confession lucide, l'auteur célèbre avec allégresse la vie communautaire traditionnelle telle qu'il l'a vécue au sein de la population des « Oujada », dans les élans d'une enfance insouciant. Cette population a vécu dans la méconnaissance totale du modernisme et de l'hégémonie de la matière plus prompts à dénaturer la vie de l'homme et son contact à ses semblables : « Le sentiment que j'éprouve pour Oujda est ressenti pour tout être humain pour son lieu natal (...). Avec l'âge, avec le changement qui intervient continûment dans les mœurs, dans la société, les progrès technologiques, le retour à l'enfance constitue une sorte de protection contre l'agression de la 'civilisation'. » (p.7). Dans cette logique, l'écriture de l'enfance devient pour A. Hammoumi un espace salutaire pour dire les bonheurs des temps passés dans l'espace de la paratopie¹ d'un sujet (créateur) discursif.

Ce texte s'inscrit dans l'ordre du genre autobiographique, les écrits de l'intime, du « je ». Il se distingue par sa dimension aiguë d'authenticité et semble satisfaire aux modalités énonciatives du genre autobiographique tel que défini par Philippe Lejeune : « pour qu'il y ait autobiographie, il faut qu'il y ait identité nominale de l'auteur, du personnage et du narrateur »². En effet, le texte est parsemé à volonté d'indices redondants de référentialité renvoyant à l'identité individuelle et familiale de l'auteur (citons quelques-uns : « H'mida », l'auteur-lui même (110), « Les deux frères Hammoumi » (Ahmed et Hassan ; les deux écoliers) (86), les frères et sœurs : « Hassan (108), « Fatima, notre sœur aînée » (109), « Khadidja », « Aïcha », « Mustapha », « l'oncle « L'Mastpha », « l'oncle maternel Adelmadjid » (209) en plus de « Mère » et « Père » De plus, le pacte autobiographique trouve sa pleine réalisation et se confirme largement dans tous les autres chapitres relatant l'histoire de l'enfance de

¹ Maingueneau, D. (2004), *Le discours littéraire. Paratopie et scène d'énonciation*, Paris, Armand Colin.

² Lejeune, Ph. (1975), *Le pacte autobiographique*, Paris, Seuil, p. 15

l'auteur avec des marques de la spatialité très précises d'Oujda (maison familiale, rues, quartiers, écoles, collèges, mosquées, lieux publics ..., tous les noms propres reportés (famille, proches, voisins, camarades de classe, amis, ...). Bien plus, l'auteur implante dans le tissu narratif quelques photographies comme pièces à conviction et en guise de vérité. Le « Je » de l'auteur-narrateur-personnage est des plus stables, son discours est monologique, homogène comme le voudrait le genre autobiographique traditionnel. L'auteur-énonciateur veut célébrer la vie de sa communauté ou régnait partage, solidarité, convivialité, don de soi et paix. Un tableau humain où la vie se construit sur les efforts conjugués de tout un chacun au quotidien.

Théoriquement, il est admis que l'autobiographie (tout comme la biographie) est un texte qui tend à l'« objectivité ». Elle n'a pas l'impérieuse prétention toute esthétique de représenter le « réel » ou de le travestir comme le roman mais vise plutôt le « vrai », la vérité. Ce type de récit peut être soumis à l'épreuve d'une vérification. Ce « pacte référentiel » est selon P. Lejeune inclus dans le « pacte autobiographique ». On peut constater que A. Hammoumi a scellé un « pacte référentiel » avec ses lecteurs qu'il assume en son âme et conscience, en dépit de l'intensité des émotions qui le secoue pour se « livrer » dans une entreprise de dévoilement bien recherchée et combien difficile à réaliser : « Revenir à son enfance n'est rien moins que se livrer – d'abord à soi-même – et livrer les matériaux qui vous ont façonné tout au long des jours (...). Le temps passé devient cette aire spatio-temporelle nimbée d'émotions et de sentiments (...) dans un moment d'extrême lucidité et si vous avez écarté toute censure rédhitoire – vous tournez la tête pour regarder derrière vous. » (Prologue p. 8)

Au travers de ce discours laudatif de la vie traditionnelle et de la remise en question des valeurs du modernisme qui fondent l'écriture de ces mémoires, perce une posture esthétique et littéraire dont la finalité est le désir d'être autrement et la quête d'un espace social plus équilibré. Et peut-être la quête d'identité d'un sujet perplexe ou tourmenté. Néanmoins, une question mériterait d'être posée : ne faudrait-il pas penser à re-fonder, re-construire les rapports humains sur un métissage des valeurs passé/présent ?

Oujda qui m'habite. Souvenirs des années cinquante/soixante est finalement un récit très agréable à lire d'autant plus qu'il est parcouru par un humour très fin et des péripéties narratives hilarantes.

Faouzia BENDJELID

Centre de Recherche en Anthropologie Sociale et Culturelle

Corporéité et marginalité dans le roman algérien contemporain

Sous la direction de
Faouzia BENDJELID

Editions 
edasac

NOTES DE LECTURE

Annie Thébaud-Mony, *La science asservie. Santé publique : les collusions mortifères entre industriels et chercheurs, la Découverte, Paris, 2014, 309 p*

S'il est un mot ou une phrase pour qualifier cet ouvrage, ce serait sans aucun doute, celui de recherche engagée, militante mais aussi celui de la rigueur méthodologique. C'est aussi un livre écrit avec passion, avec une certaine émotion qu'on retrouve aisément au fil de la lecture. L'auteure, Annie Thébaud-Mony, sociologue de la santé et directrice de recherche honoraire à l'Institut national de la santé et de la recherche médicale (Inserm), a écrit ce livre en hommage à son compagnon Henri Pézerat, physico-chimiste et toxicologue, décédé en 2009, qui fut également un scientifique acharné contre les atteintes à la santé des travailleurs. Ils ont lutté chacun dans leur domaine respectif pour faire sortir certaines vérités de l'ombre et remettre en cause les stratégies de doute et d'incertitude de certaines multinationales à l'encontre des risques industriels. En restituant les mécanismes en jeu dans la dissimulation quasi volontaire des effets pour la santé humaine des nombreux risques industriels, chimiques et toxiques, Annie-Thébaud-Mony en arrive, munie de faits précis et bien documentés, à constater les innombrables collusions entre chercheurs et industriels, car ce qui lui est insupportable, c'est bien ce cynisme industriel à l'égard de la vie humaine lorsque celle-ci est soumise aux intérêts économiques et financiers.

« Genèse d'un paradigme : la stratégie du doute sur les risques industriels » est le titre de la première partie de cet ouvrage. L'auteure analyse les principaux fondements de ce paradigme du doute et de son déploiement par certains scientifiques et médecins au profit des plus grandes firmes multinationales dans le but de produire de l'incertitude à l'égard des risques et des substances toxiques qui se sont avérés dangereux pour la santé des travailleurs. Elle montre également comment la santé publique s'est inscrite dans cette logique du doute dominée presque exclusivement par une idéologie comportementale rendant l'individu responsable de sa maladie. L'analyse fine des différents chapitres montre explicitement, à travers des travaux d'historiens et de journalistes, comment s'est constituée l'occultation des effets néfastes de quatre toxiques anciennement connus pour leurs méfaits sur la santé qui sont le plomb, l'amiante, le nucléaire et les substances chimiques. Le cas du plomb, ce toxique dont les effets évidents pour la santé des personnes

à cause du problème du saturnisme est reconnu comme substance nocive depuis des décennies. Il agit notamment sur le développement cognitif de l'enfant du fait de son utilisation dans les peintures des anciens logements. Il peut aussi être retrouvé dans les conduites d'eau potable et dans de nombreux équipements industriels. Bien des chercheurs ont démontré sa dangerosité même à de très faible dose. En dépit de ces connaissances, l'industrie du plomb s'est arrangée stratégiquement à contrôler la recherche médicale dans le but d'augmenter ses profits. Le plomb reste toujours un problème de santé publique qui est loin d'être résolu. Son introduction dans les carburants d'essence au début du XX^e siècle -appelé aussi essence plombée- et les dangers d'une pollution urbaine au plomb dû principalement aux gaz d'échappement ont demeuré longtemps nié et dissimulé au grand public. Il leur a fallu attendre la mobilisation de plusieurs scientifiques –minoritaires– et surtout de recherches indépendantes de l'industrie pour que l'interdiction du plomb soit incontournable.

De la même manière que pour le plomb, l'amiante a fait l'objet également de stratégies dissuasives déployées par les grandes firmes industrielles afin d'empêcher la révélation de connaissances sur sa toxicité. Pour cela, ces industriels n'ont pas hésité à s'aligner et à négocier avec des médecins et des scientifiques, travaillant à leur côté dont le seul but est de contrôler toute information démontrant les dangers de l'amiante. Deux historiens, Jock McCulloch et Geoffrey Tweedale, ont pu analyser et dévoiler les stratégies internationales utilisées par les industriels de l'amiante qui consistent à disqualifier un nombre important de recherches démontrant clairement la dangerosité de ce minéral. Afin de développer le marché mondial de l'amiante, de grandes firmes américaines et européennes ont réussi à produire et à utiliser ailleurs dans d'autres contrées cette fibre dangereuse dans différents secteurs de la construction, de l'automobile, du BTP, du textile, des chantiers navals, des raffineries et bien d'autre encore. A partir de 1960, malgré le fait que l'on ait établi clairement la dangerosité de l'amiante en raison de la survenue du mésothéliome (cancer de la plèvre), la production de l'amiante n'a jamais été aussi importante, elle a même enregistré des taux de production et de ventes les plus élevés. Ainsi pour défendre l'amiante et perpétuer son utilisation, s'instaure alors l'idée d'un « usage contrôlé de l'amiante », c'est-à-dire, à un certain niveau et selon certaines formes, on peut éviter la survenue des maladies. Le primat du chiffre et la recherche de la preuve l'emporte sur la vie des personnes, autrement dit, comme l'évoque justement Annie Thébaud-Mony, « la « preuve » chiffrée prend le pas sur la « preuve » vécue », (p. 68).

Le même scénario se produit également pour le nucléaire et les pesticides où les logiques du doute et du secret dominent largement face aux connaissances scientifiques des méfaits de ces substances. L'instrumentalisation de l'épidémiologie par quelques scientifiques et chercheurs de renom renforcera pour une grande part la production de l'incertitude à l'égard de nombreuses substances cancérigènes présentes en milieu industriel.

La seconde partie de l'ouvrage intitulée « Contre-pouvoirs scientifiques et luttes citoyennes contre le doute et l'invisibilité » analyse le parcours de ces chercheurs, travailleurs ouvriers et citoyens engagés pleinement contre les atteintes à la santé des travailleurs. Annie Thébaud-Mony revient sur son expérience et celle d'Henri Pézerat. Deux itinéraires jalonnés, à la fois, par un engagement scientifique et militant auprès de ceux et celles, victimes de l'amiante, de la silicose, du risque nucléaire et chimique. Parmi les combats réalisés en coalition avec des collectifs constitués par des victimes, des citoyens et des scientifiques contre les catastrophes industrielles et environnementales, on retrouve celui des ouvrières d'Amisol à Clermont-Ferrand, une usine d'amiante-textile entièrement contaminée et la création du Collectif vigilance Franklin alertant au sujet du décès de plusieurs enfants de cancers dans une école maternelle à Vincennes construite dans le périmètre d'un ancien site Kodak. Aujourd'hui, d'autres combats et mobilisations continuent grâce à la mise en place de réseaux multidisciplinaires à l'échelle locale, mais aussi internationale en mettant en synergie les savoirs d'expérience des travailleurs avec ceux des scientifiques. La complémentarité de ces savoirs et leur alliance constitue, en effet, un contre-pouvoir puissant pour plus de visibilité et de reconnaissance aux atteintes de la santé au travail.

Lamya TENNCI

Centre de Recherche en Anthropologie Sociale et Culturelle

Productions et réceptions culturelles

Littérature, musique et cinéma

Sous la direction de
Hadj MILIANI

Résumés

Salim DRICI : *Genèse et permanence des pratiques funéraires de la préhistoire au monde antique en Afrique du Nord*

L'article propose une analyse de la genèse des pratiques funéraires et leur permanence en Afrique du Nord, et ce, de la préhistoire à la période antique, en se basant sur les résultats de recherche et de fouilles archéologiques dans plusieurs sites. L'auteur de l'article avance que l'intentionnalité derrière le geste funéraire affirme l'existence de ces rites ; et si les sépultures ont été attestées en Palestine et en Irak il y a cent mille ans, les nécropoles du Maghreb dévoilent elles aussi l'ancienneté de ces rites.

Mots-clés : Préhistoire - rites funéraires - la mort - offrandes - croyances - mobilier funéraire.

Nafissa DOUIDA : *Croyances et rites de mausolées en Algérie à l'époque ottomane*

Nous abordons dans cet article le rôle et l'importance des mausolées en Algérie en tant que lieux d'enterrement et de résurrection de vie, dans ses dimensions immatérielle et spirituelle, sur les plans social et religieux. Une lecture de quelques rites et croyances nous permettra d'analyser l'exemple du mausolée de Sidi Abderrahmane Thaâlibi (Alger). L'Algérie, à l'époque ottomane, a connu une diversification civilisationnelle, sociale, économique, religieuse et urbaine, ce qui rejaillira sur les édifices religieux tels que les mosquées, les zaouias, les medersas et les mausolées qui ont bénéficié eux aussi de cet environnement d'ouverture religieuse et de cohabitation doctrinale régnante à cette époque.

Mots-clés : Mausolée - rites - croyance - époque ottomane - Sidi Abderrahmane Thaâlibi - Alger.

Hamza ZEGHLACHE et Monia BOUSNINA : *Espace sacré et pratiques rituelles à Sidi el Khier (Sétif-Algérie)*

Les auteurs proposent le culte du tombeau du saint Sidi el Khier à Sétif comme objet de cette étude en avançant que les habitants, par leurs croyances, aspirent à réactualiser un événement sacré qui a lieu dans un passé mythique. Ainsi, la société revient à sa structure mentale traditionnelle, cycliquement, à travers la perpétuation du rituel. Ces pratiques anciennes survivent en symbiose avec l'Islam qui, loin de les effacer, leur a conféré un véritable statut religieux et les a reconnues comme facteur de cohésion sociale. Ces rites ancestraux, qui peuvent remonter à des coutumes antéislamiques, ont été structurés par des confréries en leur donnant un statut social reconnu par le support de « lieux symboles », qui ne sont autres que les mausolées.

Mots-clés : Espace sacré - mausolée - rites - confrérie - Sidi el-Khier - Sétif.

Ali NABTI : *Le cimetière de Sidi Boudjemaa et les femmes d'Aïn Sefra (Naama-Algérie)*

Cette étude proposée analyse l'actualité de certaines pratiques d'un groupe de femmes se rendant au cimetière du saint Sidi Bou Djamaa (Aïn Safra - Wilaya de Naama). Leur présence répétée dans cet espace s'est transformée en phénomène nécessitant une lecture de ces visites, surtout du fait que la majorité d'entre elles s'installent aux alentours de ce cimetière durant des heures, ce qui induit l'existence d'interactions sociales de différentes dimensions. Et puisque ces lieux sacrés rassemblent pour ces femmes une valeur mémorielle liée au passé et le fondement d'un espace de vécu quotidien, l'objectif de cette étude est donc de s'interroger sur le statut de ce cimetière en tant qu'espace public à « fonctions latentes » et de symboliques diversifiées.

Mots-clés : Cimetière - femmes - mémoire - vécu quotidien - espace public - Sidi Boudjemaa - Aïn Sefra.

Mohamed HIRRECHE BAGHDAD : *Le « Quarantième jour » : approches anthropo-philosophiques*

Les rites sociaux ont des durées précises. Le Quarantième jour est célébré à deux occasions distinctes : la naissance et la mort. L'évènement de la naissance est accompagné d'un sentiment de peur et d'angoisse pour la santé de la mère, il ne disparaît qu'après quarante jours. Concernant le défunt, il y'a aussi une peur qui hante les proches quant à sa destinée et sa « réelle » mort. La célébration du Quarantième jour marque le début des retrouvailles et l'acceptation de la mort (le deuil). Cet article montre que la durée de quarante jours n'est pas choisie au hasard, elle correspond à des considérations psychologiques et médicales. Elle est aussi influencée par le contexte social et économique, car nous avons aujourd'hui limité et réduit le temps consacré à ces évènements.

Mots-clés : Algérie - Quarantième jour - rituels - naissance - décès.

Saddek BENKADA : *Cimetières et extension urbaine en situation coloniale : le cas du cimetière musulman d'Oran (1868)*

L'auteur traite dans cet article l'évènement de la suppression du cimetière musulman d'Oran en 1868 et le considère comme une preuve, si besoin est, des logiques d'action des politiques urbaines que ce soit en France ou en Algérie en période coloniale. Pour l'auteur, la suppression du cimetière musulman d'Oran n'est qu'une reproduction du plan du baron Haussmann qui a mis la question de l'éloignement, et de la suppression, de certains cimetières au centre de sa politique urbaine d'agrandissement de Paris.

Quoi qu'on puisse en penser donc, le cimetière est loin d'être considéré comme un élément neutre des politiques d'extension des villes ; on peut dire qu'il en est même un des éléments moteurs. Quel que soit le régime politique, capitaliste ou colonial, la question de la suppression des cimetières intra-muros s'est de tout temps posée avec acuité aux décideurs locaux.

Mots-clés : cimetières musulmans - désaffectations - extension urbaine - spéculation immobilière - Oran.

Régis BERTRAND : Origines et caractéristiques du cimetière français contemporain

L'organisation des cimetières français tire son origine de la déclaration royale de 1776 et du décret du 12 juin 1804. Le cimetière parisien du Père-Lachaise, ouvert en 1804 a été un lieu d'expérimentation et un modèle. Les espaces de circulation, plantés d'arbres, y sont distincts des espaces d'inhumations. Les concessions de terrains, « perpétuelles » ou à durée limitée, permettent d'établir des caveaux de famille. Des rites nouveaux apparaissent : visite des tombeaux, dépôt de fleurs, etc. Le cimetière est un lieu d'édification et de moralisation des visiteurs qui doivent y observer un comportement respectueux. Les croix, symboles religieux et statues en font l'espace urbain le plus religieusement marqué, même lorsqu'il est laïcisé, à quelques exceptions près, en 1881. Il rassemble au XIX^e siècle des tombeaux aux formes horizontales ou verticales, de matériaux, de style et de dimensions variés, parfois sculptés. Au XX^e siècle, les fabrications de série l'emportent, les épitaphes se réduisent, la sculpture devient rare. L'incinération, propagée par la libre pensée, exige la construction de crématoriums et de columbariums. A la fin du XX^e siècle, certains cimetières urbains font l'objet d'un renouveau de recherches paysagères.

Mots-clés : Législation funéraire - rites - Père-Lachaise - types de tombeaux - incinération - France.

Summaries

Salim DRICI: *Genesis and death rituals permanence in North Africa: from prehistory to the ancient world*

The article suggests an analysis of the genesis of death rituals and their permanence in North Africa and this, from prehistory to the antique World, based on results of research and diggings in several sites. The author argues that the intentionality behind the funeral gesture attests the presence of these rituals; and if graves were confirmed in Palestine and Iraq a hundred thousand years ago, the necropolises of the Maghreb revealed the age of these rituals too.

Keywords: prehistory - rites, death - offerings - eliefs - funerary furniture.

Nafissa DOUIDA: *Beliefs and rituals of mausoleums in Algeria during the Ottoman era*

In this article we discuss the role and importance of mausoleums as burial spaces and life resurrection in Algeria, in their immaterial and spiritual extents, regarding social and religious aspects. A reading of some rituals and beliefs allowed us to examine the case of Sidi Abdurrahman Thaâlibi mausoleum (Algiers). Algeria in the Ottoman era knew a civilizational, social, economic, religious and urban paradigms. What brought benefit onto religious constructions such as mosques, zawiyah, madrasas (Kuranic schools) and mausoleums, which themselves took profit from the context of religious openness and of then Ottoman ruling doctrinal promiscuity.

Keywords: Mausoleum - rituals - beliefs - Ottoman era - Sidi Abdurrahman Thaâlibi - Algiers.

Hamza ZEGHLACHE and Monia BOUSNINA: *Sanctified space and ritual practices at Sidi el Khier (Setif- Algeria)*

The authors suggest Saint Sidi el Khier's tomb loving in Setif as object of this study, advancing that dwellers, through their beliefs, aim to refresh a revered event which holds a place in a mythical past and, this way, people reconsider, constantly, their traditional mental structure through ritual perpetuation. These old practices survive in symbiosis with Islam, which, far from denying them, conferred on them a true religious status and recognized them like an element of social integrity. These ancestral rites, which may be traced back to pre-Islamic customs, were structured by brotherhoods in granting them a social status recognized through the support as "symbol places", which are not but mausoleums.

Keywords: sanctified space - mausoleum - rituals - brotherhood - Sidi el Khier - Setif.

Ali NABTI: Women at Sidi Boudjemaa cemetery in Ain Sefra (Naama-Algeria)

The suggested study examines chronicles of some practices of a faction of women meeting at Saint Sidi Bou Djamaâ cemetery (Ain Sefra - Wilaya of Naama). Their frequent attendance at this place turned into a curiosity requiring a study of these visits, mainly due to the fact that most of these women settle nearby this cemetery for hours, the fact which causes social interactions of different proportions. Since these sanctified places collect for these women a memory value bound to the past and the space founding of daily living. The aim of this study, thus, is to enquire in the reputation of this cemetery as a public space of "latent functions" and of manifold symbols.

Keywords: Cemetery - woman - memory - daily living - public space - Sidi Boudjema - Ain Sefra.

Mohamed HIRRECHE BAGHDAD: The "Fortieth Day": Anthropologic-philosophic Approaches

In any society, there is absolutely a usage of time and space which manifests itself through individual and collective practices. Regarding the use of time, duration calculation imposes itself on actors; based mostly on reason, feasibility and pragmatism, to put into effect the relative actions. This gives a meaning to diverse event practices and customs.

This hypothesis is discussed on the occasion of the celebration of the 40th day after two separate events: that of the birth of the Child and the death. Although they are separate, we believe that they obey to the same temporality. The idea of the random (the irrational, the random, the fantastic...) being excluded from our analyzes, arguments reinforce our approach which suggests that the gradual process of life toward death is similar, in some way, to the progression of the death to life.

Keywords: Algeria - Fortieth Day - rituals - birth - death.

Saddek BENKADA: Muslim cemeteries and urban development under colonial domination: Oran Muslim cemetery case (1868)

The author discusses in this article the event of Oran Muslim cemetery clearance in 1868 and considers it as an evidence, if necessary, of action logics of urban policies whether in France or in Algeria during colonial period. The author deemed the clearance of the Muslim cemetery of Oran only a reproduction of Baron Haussmann's plan, who put the issue of removing and clearing away some cemeteries at the center of his urban developing policy of Paris. Whatever one may think, therefore, the cemetery is far from being perceived as a neutral element from cities' development policies; we may say that it is even one of the vital elements. Whatsoever is the political regime, capitalistic or colonial, the issue of intramural cemeteries clearance is ever raised with acuteness to local decision makers.

Keywords: Muslim cemeteries – clearances - urban development - land speculation - Oran.

Régis BERTRAND: *Origins and characteristics of contemporary French cemeteries*

French cemeteries management draws its geneses from the royal declaration of 1776 and the decree of June 12th 1804. Père-Lachaise Parisian cemetery, open in 1804, was an experimental space and a model. Traffic lanes, planted with trees, were distinct from burial spaces. Ground leasing, perpetual or of finite time, allowed to establish parental vaults. New rituals arose: visits to graves, deposit of flowers, etc. The cemetery became a place of edification and morality for visitors who observed a respectful behavior. Crosses, religious symbols and statues made the urban space the most religiously marked, even when it was secularized, with a few exceptions, in 1881. Père-Lachaise cemetery collected in the 19th century tombs with horizontal or vertical shapes, of materials, of various style and size, carved at times. In the 20th century, fabrics in series prevailed, epitaphs decreased, sculpture became scarce. The incineration propagated by free thought required the building of ovens, crematoriums and columbaria. By the end of the 20th century, some urban cemeteries were subject in seek of landscape.

Keywords: Funerary legislations - rites - Père-Lachaise - types of tombs - incineration - France.

**Centre de Recherche en Anthropologie Sociale et Culturelle
Technopôle de l'USTO – Bir El Djir – Oran (ALGERIE)**

CRASC - BP 1955 Oran El M'naouer

Tél +213 (0) 41 72.06.95 / +213 (0) 41 72 07 03 Fax +213 (0) 41 72 06 98

E-mail : revues@crasc.dz ; insaniyat@crasc.dz; Site web: http://www.crasc.dz

Bon de commande

Nom ou raison sociale

Adresse

Tel Fax e-mail

Volume I : 1997

- * N°1 : Le travail (épuisé)
- * N°2 : Espace habité (épuisé)
- * N°3 : Mémoire et histoire (épuisé)

Volume II : 1998

- * N°4 : Familles d'hier et d'aujourd'hui (épuisé)
- * N°5 : Villes algériennes (épuisé)
- * N°6 : L'école, approches plurielles (épuisé)

Volume III : 1999

- * N°7 : Paysans Algériens
- * N°8 : Mouvements sociaux, mouvements associatifs (épuisé)
- * N°9 : Maghreb : Culture, Altérité

Volume IV : 2000

- * N°10 : La violence : Contribution au Débat (épuisé)
- * N°11 : Le sacré et le politique
- * N°12 : Patrimoine(s) en question(s) (épuisé)

Volume V : 2001

- * N°13 : Recherches urbaines
- * N°14/15 : Premières recherches I

Volume VI : 2002

- * N°16 : Réalités, acteurs et représentations du local en Algérie (épuisé)
- * N°17/18 : Langues et société (épuisé)

Volume VII : 2003

- * N°19/20 : Historiographie maghrébine / Champs et pratiques (épuisé)
- * N°21 : Imaginaire/Littérature-Anthropologie
- * N°22 : Pratiques maghrébines de la Ville

Volume VIII : 2004

- * N°23/24 : Oran, une ville d'Algérie (épuisé)
- * N°25/26 : L'Algérie avant et après 1954 (épuisé)

Volume IX : 2005

- * N°27 : La socio-anthropologie en devenir (épuisé)
- * N°28 : Espace - Acteurs sociaux-Altérité (épuisé)

- * N°29/30 : Premières recherches II

Volume X : 2006

- * N°31 : Religion, pouvoir et société (épuisé)
- * N°32-33 : Métissages maghrébins
- * N°34 : Le sport. Phénomène et pratiques

Volume XI : 2007

- * N°35-36 : Constantine. Une ville en mouvement
- * N°37 : Vécus, représentations et culturalité
- * N°38 : Le local en mutation

Volume XII : 2008

- * N°39-40 : Regards sur le passé et enjeux de la mémoire, aujourd'hui (épuisé)
- * N°41 : Enfance et socialisation (épuisé)
- * N°42 : Territoires urbains au Maghreb

Volume XIII : 2009

- * N°43 : Discours littéraire et religieux au Maghreb
- * N°44-45: Alger : une métropole en devenir (épuisé)
- * N°46 : Idiomes et pratiques discursives

Volume XIV : 2010

- * N°47-48 : Communautés, Identités et Histoire (épuisé)
- * N°49 : Savoirs et dynamiques sociales
- * N°50 : Varia

Volume XV : 2011

- * N°51-52 : La Sahara et ses marges (épuisé)
- * N°53 : La Montagne : populations et cultures
- * N°54 : Tizi-Ouzou et la Kabylie: mutations sociales et culturelles

Volume XVI : 2012

- * N°55-56 : Jeunes, quotidienneté et quête d'identité
- * N°57-58 : Algérie, 50 ans après l'indépendance (1962-2012) : permanences et changements

Volume XVII : 2013

- * N°59 : Famille : Pratiques et enjeux sociaux
- * N°60-61 : L'École : enjeux institutionnels et sociaux
- * N°60-61 : L'École : enjeux institutionnels et sociaux
- * N°62 : Varia

Volume XVIII : 2014

- * N°63-64 : Le Hammam en Méditerranée
- * N°65-66 : Algérie 1962

Volume XIX : 2015

- * N°67 : Variations culturelles

♣ Nouveau tarif à partir du Numéro 23-24 (2004)

Désignation	Prix au numéro		Abonnement annuel		
	N/simple	N/double	Etudiant	Particulier	Institution
Revue Insaniyat	350,00DA	500,00 DA	800,00 DA	1200,00 DA	2000,00 DA
	15 €	25 €	30 €	50 €	80 €

♣ S'engage à régler la somme de :

En espèces

Par chèque bancaire

Par virement au compte

RIB (DA) : CRASC. CPA Hai Es Salem Oran 004 00 402. 401. 70. 433. 02. 14

RIB (€) : CRASC. CPA Hai Es Salem Oran 004 00 402. 520. 433. 02.90. 02

SWIFT CPA LDZAL XX

Date et signature

Dialogue Méditerranéen

Revue Académique Spécialisée en Sciences Humaines et Sociales, éditée par
le Laboratoire de recherche sur les études orientalistes de Civilisation du
Maghreb Islamique- Univ. Djillali Liabes- Sidi Bel Abbes / ALGERIE

N° 8

Mars 2015



Edition

le Laboratoire de recherche sur les études orientalistes
de Civilisation du Maghreb Islamique-

Impression

مكتبة الدراسات والطباعة والنشر - الجزائر

ISSN 1112-945X

Dépot légal 4402-2009



ISSN 1112 - 8712

Revue Académique des

Etudes Sociales & Humaines

N° 13 - Janvier 2015

C/ Social Sciences

*Academic Journal of Social
and Human Studies*



Revue internationale éditée par l'Université Hassiba Benbouali de Chlef
international Journal edited by Hassiba Benbouali University of Chlef



إنسانيات

المجلة الجزائرية في الأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية

تصدر المجلة أربع مرات في السنة عن
مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية - وهران

إنسانيات. جمع إنسان. مشتق من إنس. أي "البشر" بمعنى "إنثروبوس". نعني "الجنس البشري" في تباينه عن "فصيلة الحيوان" أو "الفو طبيعي". إنسانيات هي مجموع السمات المميزة للإنسان بصفته إنسانا. و تعني الآداب بالمعنى القديم للكلمة. و تعني العلوم الإنسانية. علم الإناسة و هي إحدى ترجمات "الأنثروبولوجيا"

مدير النشر: جيلالي حاج سماحة
مدير التحرير: سيدي محمد محمدي

مدارة التحرير السابقين :

فؤاد صوفي (1997-2005)

عابد بن جليد (2006-2014) وافته المنية 11 فبراير 2015

نائب مدير التحرير: عقار محند عامر

الإشراف الدولي

فوزي عادل (1946-1999). حميد أيت-عمارة (1935-2009). محمد أركون (1928-2010). مصطفى التير (ليبيا). مارك أوجي (باريس). ميمون عزيزة (مكناس). إيتيان بليبار (باريس 10). نورية بنغبريط-رمعون (وهران). محمد لخضر بن حاسين (2014-1931). عبد الله بونفور (باريس). رحمة بورقية (الرباط). كينيت براون (مانشيستر). حلمي الشعراوي (مصر). محمد شحور (دمشق). كلودين شولي (الجزائر). فاني كولونا (2014-1934). مارك كوت (إيكس-بروفنس). أحمد جبار (ليل 1). عبده فيلالتي-الأنصاري (لندن). جاك فونتين (فرونش كونتي). جون بيير فري (باريس). رونيه غالييسو (باريس 8). مصطفى حدّاب (الجزائر). عبد الرحمان حاج صالح (الجزائر). عبد الحميد هنية (تونس). جان-روبار هنري (إيكس-بروفنس). طاهر لبيب (تونس). أندري لارسنو (بورغوني). أحمد محيو (إيكس-بروفنس). محمد مالكي (فاس). ندير معروف (بيكاردي). تيومو ملاسيو (جمبير). أديبايو أولوكنتشي (دكار). أندري برونان (2010-1924). جيلالي صاري (الجزائر). بيار سينيول (تور). محمد طالبي (تونس). مارك تيسلار (ميشيغان).

اللجنة العلمية

خديجة عادل. لعروسي العمري. سعيد بلقيدوم. أحمد بن نعوم. عمر بسعود. حسني بوكرزازة. ندير بومعزة. أحمد بويعقوب. عمر كارليي. عبد الرزاق دوراري. علي الكنز. محمد-ياسين فرقرة. محمد غالم. نور حمد. عبد الحفيظ حمّوش. وليد العقّون. عمر لرجان مغنية لزرق. بوية مجاني. حاج ملياتي. حمير مولدي. مارلين نصر. روبيرت باركس. حسن رشيق. مونير سعيداني. محمد-براهيم صالح. زوييدة سنوسي. وناسة سياري-طنقور. فؤاد صوفي. خولة طالب ابراهيمي. رشيد تلمساني. مراد يلس. أحمد زايد. عبد القادر زغل (2015-1932)

لجنة القراءة

عمارة بكوش. عائشة بن عمار. فوزية بن جليد. بن شرقي بن مزيان. محمد داود. بدرة معتصم-ميموني.
حسن رمعون. مدني صفر زيتون. أحمد يعلاوي

لجنة التحرير

عبد الوهاب بلغراس. صادق بن قادة. جيلالي المستاري. محمد حيرش-بغداد. سيدي محمد محمدي.
عقار محند عامر. صورية مولوجي-قروجي. فؤاد نوار

أمانة التحرير : سامية بن هنده. خيرة بن دولة و رازة عبدالإله

عنوان القطب الجامعي - USTO - بئر الجير - وهران

ص.ب : 1955 - وهران - النور.

الرمز البريدي : 31000 - وهران - الجزائر.

هاتف :

الفاكس : +213 41 72 06 95 (+213 41 72 07 03)

+213 41 72 06 98

insaniyat@crase.dz

revues@crase.dz

www.crase.dz

الإيداع القانوني 771-97 ردمد 1111-2050 | ردمد رقمي 0738-2253

لا تعبر المقالات المنشورة إلا عن آراء أصحابها و هي لا تعبر بالضرورة عن رأي المركز للبحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية و الثقافية.



إنسانيات، المجلة الجزائرية في الأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية
كراسك - وهران
عدد 68، أفريل - جوان 2015 (مجلد 19، 2)

فضاءات وطقوس جنائزية

شروط النشر

إنسانيات مجلة جزائرية محكمة في الأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية والإنسانية. تتمثل مهمتها الأولى في فتح مجال للنشر الأكاديمي و ذلك بوضع إسهامات الجامعيين من داخل الوطن وخارجه في متناول القراء.

1. ترحب المجلة بالمقالات المحررة باللغتين العربية أو الفرنسية، والتي ترسل إليها عن طريق البريد الإلكتروني حيث يتلقى الكاتب تأكيدا باستلام مقاله. تشترط المجلة في المقالات أن تكون أصلية أي لم يسبق نشرها من قبل، ولا يلزم مضمون المقال سوى صاحبه.

لا يجب أن يتعدى حجم المقالات المقترحة 30.000 علامة (بما في ذلك الفراغات) بنظام Word (مقياس الكتابة Times New Roman 16)، كما يجب أن ترفق بملخص محرر بلغة المقال، لا يتجاوز ألف (1000) علامة مع خمس (5) كلمات مفتاحية على الأكثر. على الكاتب إرفاق مقاله المقترح بسيرته العلمية و المهنية (CV).

2. تخضع المقالات المقترحة لشكلين من التحكيم:
- تحكيم داخلي أولي يتم من طرف لجنة التحرير.
- تحكيم خبيرين متخصصين (على الأقل) من خارج لجنة التحرير.
يتوقف نشر المقالات المقترحة، أيضا، على برنامج نشر المجلة.

3. تستقبل المجلة أيضا مساهمات أخرى في شكل:
- عروض وقراءات لكتب، عروض لمجلات وأخبار علمية مختلفة لا تتجاوز 4000 علامة بما ذلك الفراغات.
- موقف بحث مرتبط بأعمال الباحث المنجزة حديثا: أطروحة دكتوراه، التأهيل الجامعي... (14.000 علامة بما ذلك الفراغات).

4. يجب كتابة الهوامش أسفل الصفحة كما يلي:
الكتاب:

أبو القاسم، سعد الله (1985)، تاريخ الجزائر الثقافي، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، ص. 90.

مقال في مجلّة:

بن جليد، عابد (2006)، "ملعب كرة القدم: مكان للتعايش الاجتماعي، للتعبير و لإدماج شباب ضاحية مدينة وهران (الجزائر)" ، إنسانيات، عدد 34، وهران، مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، أكتوبر-ديسمبر، ص. 24-25.
مساهمة ضمن مؤلف جماعي:

باركي، عائشة (2000)، "الحركة الجمعوية في الجزائر وتجربة اقرأ"، عروس، الزووير (تنسيق)، الحركة الجمعوية في الجزائر، وهران، منشورات مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، ص. 90.

أعمال جامعية:

عادل، فوزي (1990)، تكوين الرابطة الزوجية والأشكال الجديدة للأسر الجزائرية، أطروحة دكتوراه دولة في علم الاجتماع، جامعة باريس 5 - رونييه ديكرات، ص. 90.

5. ترسل الرسومات (الخرائط، الأشكال، الصور، الجداول...) وفق نظامي Word و JPG مع ذكر التقييم، العنوان و المصادر.

6. لا تسلّم شهادة قبول النشر إلاّ بعد الموافقة النهائية على نشر المقال.

7. تُرسل إلى صاحب المقال المنشور نسختان من عدد المجلة إضافة إلى نسخة إلكترونية لمقاله.

8. لا يسمح بإعادة نشر مقالات المجلّة إلاّ بموافقة لجنة التحرير.

9. من أجل معلومات أكثر حول المجلة، ينظر موقع المركز:

www.crasc.dz

فهرس

فضاءات وطقوس جنائزية

ذكرى

عبد القادر زغل (1931-2015) وليليا بن سالم (1939-2015). بقلم حسن رمعون.7

تقديم العدد: صادق بن قادة ومحمد حيرش بغداد

باللغة العربية7

باللغة الفرنسية11

سليم دريسي، نشأة واستمرارية الممارسات الجنائزية من فترة ما قبل التاريخ إلى
الفترة القديمة بشمال إفريقيا (باللغة الفرنسية)15

نفيسة دويده، المعتقدات والطقوس الخاصة بالأضرحة في الجزائر خلال الفترة
العثمانية11

حمزة زغلاش ومنية بوسنينة، الفضاء المقدس والممارسات الطقوسية بسيدي
الخير (سطيف-الجزائر) (باللغة الفرنسية)37

علي نابتي، مقبرة سيدي بوجمعة ونساء عين الصفراء (النعامة-الجزائر)35

محمد حيرش بغداد، الأربعينية: مقاربات أنثروبولوجية-فلسفية (باللغة الفرنسية) ...51

صادق بن قادة، المقابر والتوسع الحضري في الوضع الاستعماري: حالة المقبرة
الإسلامية بوهران (1868) (باللغة الفرنسية)75

ريجيس برتراند، أصول ومميزات المقبرة الفرنسية المعاصرة، (باللغة الفرنسية) ...107

مقالات متنوعة

هناء شريكى، الشباب المغربي والعمل الجمعي: تحديث البنيات وتقليدية العلاقات والقيم 49

عروض كتب

- علاء الدين عبد العال عبد الحميد، شواهد القبور الأيوبية والمملوكية في مصر. بقلم زواوي بن كروم 71
- عمارة كحلي، تجربة الكتابة عند مالك حداد. بقلم حورية كوريدات 73
- برونو بارتورا، المصادر الجنائزية بفرنسا في الفترة المعاصرة. بقلم محمد حيرش بغداد (باللغة الفرنسية) 137
- أحمد حمومي، وجدة التي تسكنني. ذكريات الخمسينات والستينات. بقلم بن جليد فوزية (باللغة الفرنسية) 139

قراءات

آني تيبو-موني، العلم المُستعبَد، الصحة العمومية: التواطؤ المُमित بين الصناعيين والباحثين. بقلم لامية تنسي (باللغة الفرنسية) 143

ملخصات

- باللغة العربية 75
- باللغات: الفرنسية، الإنجليزية 147

تقديم

فضاءات وطقوس جنائزية

تنشر مجلة إنسانيات في عددها 68 هذا الملف المخصص للفضاءات والطقوس الجنائزية، والذي حدّدت فيه هدفا رئيساً متمثلاً في فتح وتوسيع مجال التبادل بين تخصصات معرفية عديدة تتناول ما يمكن أن نسميه بطريقة عامة أنثروبولوجيا الموت. إنّ العامل المشترك بين هذه التخصصات، كما يمكننا ملاحظة ذلك، هو أنّها تناقش مسائل تقع في صميم البحث الذي نأمل رؤية تطوره في هذا العدد. لقد أولينا أهمية كبيرة للعناصر المادية الخاصة بزيارة الأموات (المزارات، الزوايا، الآثار النذرية...) وإلى الملامح العديدة المرتبطة بالمقابر باعتبارها أماكن للذاكرة والاحتفاء، والتي يمكن اعتبارها عناصر تنخرط في تنظيم المجال الحضري والريفي، كما انصبّ اهتمامنا أيضاً على تحليل الطقوس الجنائزية بوصفها ممارسات اجتماعية في تجلياتها التعبديّة، الاحتفالية، التذكارية...

تثير حالياً المسائل المرتبطة بالمقابر عبر فترات تواجدها التاريخي نوعاً من عودة الاهتمام بها سواء لدى الرأي العام، أو من خلال بلورة الاشكاليات البحثية، وفي هذا السياق، مثّلت استمرارية الطقوس الجنائزية، من فجر التاريخ إلى العالم القديم في شمال إفريقيا، موضوع مقال سليم دريسي، ويرى هذا الأخير أنّ هاجس الجماعات الإنسانية الأولى كان الرغبة في التأكّد من الخلود في العالم الآخر، ومن أجل ذلك أبدعوا في صنع أثاثهم الجنائزي المتعدّد المكتشف من طرف علماء الآثار خاصة منذ القرن 19م. وإضافة إلى الجانب المادي لتحضير "السّفَر الأكبر"، فإنّ لطقوس مرافقة الميّت مكانة لا يستهان بها. فبالنسبة لفترة فجر التاريخ، دُعِم اكتشاف عظام حيوانات في العديد من مواقع الحفر الأثري فرضية وجود طقوس جنائزية يمكن اعتبارها أولى تجليات الاعتقاد الديني. أمّا بالنسبة للفترة القديمة، والتي غرست أسسها في الفترة اللاتينية- الأترسكانية مع بصمة إغريقية، فإنّنا نلاحظ أنّها قد أثّرت بالمعتقدات والثقافات الشرقية خصوصاً تلك القادمة من ضفاف البحر المتوسط. وكمثال عن ذلك، سمحت

الحفريات بمدافن ستييفيس وتيبازة في الجزائر بإبراز مجموعات دفن أكدّت ممارسات دفن وتحريق الموتى في الموقع ذاته.

يخصّص العدد أيضا ثلاث مقالات لموضوعات المزارات والأضرحة في فترات زمنية وأماكن متباينة. إذ تعرضت نفيسة دويّدة إلى مسألة الممارسات والطقوس المرتبطة بها من منظور تاريخي، ميزته تسليط الضوء على جانب من الحياة الدينية في المجتمع الجزائري خلال الحقبة العثمانية، لاسيما زيارة أضرحة الأولياء التي عرفت ازدهارا في هذه الفترة، وذلك اعتباراً لأسباب تاريخية أكثر منها دينية. وحسب الباحثة حظيت أضرحة الأولياء الصالحين في بلاد المغرب باهتمام بالغ، خصوصاً من طرف النساء اللاتي جعلن من هذه الأمكنة المقدسة مقصداً للتلاقي أيام الجمعة وأثناء الاحتفالات الدينية.

وبالارتكاز دائماً على موضوع زيارة الأضرحة، توضّح مساهمة حمزة زغلاش ومنية بوسنينة أنّ الإنسان، وفي كل الأزمنة، شعر بحاجة لأن يكون في وفاق مع الأماكن المقدسة المخصّصة لـ"رجال الله"، كما هو الحال هنا بالنسبة لسيدي الخير، أحد أولياء منطقة سطيف. ويؤكد صاحباً المقال أنّ زيارة الأضرحة ليست خاصة بالمجتمعات التقليدية؛ فمن خلال هذه الممارسة يتوصّل المؤلفان إلى أنّ المجتمع الجزائري، وبالرغم من مظاهر التحديث، إلا أنّه غالباً ما "يعود إلى بنيته الفكرية التقليدية، بشكل دوري، من خلال استمرارية الممارسة الطقسية. تتعايش هذه الممارسات مع الإسلام الذي، دون أن يمحّوها، قام بإعطائها مكانة دينية فعلية ومعترفا بوصفها عاملاً للانسجام الاجتماعي".

أمّا بالنسبة لعلي نابتي، فإنّ زيارة النساء لمقبرة سيدي بوجمعة بعين الصفاء، جنوب القطاع الوهراني، تعتبر مثالا رائعا لتملّك المرأة للفضاء الجنائزي. ويلفت المؤلف الانتباه بالخصوص إلى الممارسات المتنوعة لآثرات المقبرة وليس فقط إلى عددهن الكبير ويلاحظ أنّ الحضور القوي لهؤلاء النسوة لا يهدف بالدرجة الأولى إلى جلب بركة ولي المقبرة، ولكن يستجيب لاعتبارات أخرى، خاصة تلك المتعلقة بالتبادل الاجتماعي، إذ يعطي التجمّع النسوي فرصة التواجد معاً، لما يمنحه الضريح من الشعور بالأمان يحفز الكثير منهن على البقاء فيها اليوم بأكمله.

ويوسع محمد حيرش بغداد من جهته آفاق البحث بمقاربة "أنثروبو-فلسفية" للطقوس الجنائزية في أبعادها الزمانية والمكانية وآثارها من خلال الممارسات

الفردية والجماعية. وَيَوَّر الباحث، الذي يعتبر الزمان أساساً في التحليل، تصوّر عن الاستعمال الاجماعي لمناسبة "الأربعينية" انطلاقاً من حدثين في دورة الحياة: هما الولادة والوفاة، ويستبعد منذ البداية فكرة الصدفة (اللاعقلانية، العشوائية، الخيالي...) في الإحتفاء بها ويحرص على توضيح أنّ "المسار التدريجي من الحياة إلى الموت مشابه، بشكل ما، للمسار التدريجي من الموت إلى الحياة".

أمّا في ما يخص موضوع تنظيم المقابر وإدارتها في الفترة الحديثة والمعاصرة، فيقترح العدد نصّين اثنين: فبالنسبة لصادق بن قادة، المقبرة هي أبعد من أن تكون عنصراً محايداً في سياسات توسيع المدن، بل يمكن القول أنّها أحد عناصرها المحرّكة، لذا يجب دراسة هذه السياسات الحضريّة من حيث أنّها تسمح بفهم ممارسات المضاربة المرتبطة بها في المجتمعات ذات النظام السياسي الرأسمالي أو الكولونيالي. وبالعودة إلى حالة إغلاق المقبرة الإسلامية بسيدي البشير في وهران سنة 1868، التي يُقرنها الباحث بسياسة البارون هوسمان Haussmann الخاصة بإبعاد بعض المقابر خارج مدينة باريس وإزالتها خلال نفس الفترة، يعتبر أنّ هذا القرار ليس سوى نقل للنموذج الهوسماني إلى السياق الكولونيالي. وتكشف قضية إغلاق المقبرة الإسلامية بوهران، إذا جاز التعبير، عن العنف الرمزي للنظام الكولونيالي الذي يستند، فيما يخصّ إزالة المقابر، على تشريعات ظرفية بعيدة تماماً عن عادات وقواعد الجماعة المسلمة. لقد زعزعت هذه القضية خلال ثلاث سنوات كل السّكان الذين اعتبروا، على لسان أعيان المدينة، أنّ هذا القرار تعسفي ولا يأخذ أبداً بالاعتبار احترام الأموات وأماكن الذاكرة الجماعية.

وفي المجال نفسه، يقدّم رجييس برتراند عرضاً موسّعاً عن المقابر الفرنسية. فقد استهل مقاله بتذكير تاريخي لوضعية المقابر قبل وبعد الثورة الفرنسية. ففتحَ حكم النظام القديم، "كانت المقابر في أوروبا الكاثوليكية أراضي مغلقة وكانت تعتبر أماكن نجسة". لقد حرص رجال الدين في نهاية هذه الفترة على غلق المقابر وذلك لمنع الناس والحيوانات من دخولها. لكن الثورة الفرنسية (1789-1799)، والتي فقدت خلالها الكنيسة أهميتها، شكّلت منعرجاً حاسماً، إذ نتج عن ذلك، من بين أمور أخرى، إلغاء الطقوس العامة للمآتم وإقرار مساواة الجميع في الدفن بالمقابر العمومية. لقد ظهرت مع نهاية هذه الثورة أفكار جديدة فيما يتعلق بإعادة تنظيم طقوس وأماكن الدفن، وكان من بين نتائج هذا المشروع سنة 1804 إنجاز مقبرة الأب لاشيز Père-Lachaise التي أصبحت بسرعة

نموذجاً يحتذى به. وبالموازاة مع ذلك، وتحت حكم نابوليون، تمّ إصدار التشريعات الجنائية المعاصرة بفرنسا. نحن هنا إذن في لحظة دقيقة بين نهاية نظام جنائزي قديم و"اختراع" المقبرة الفرنسية المعاصرة. يعتبر الموضوع المقترح لهذا العدد من مجلة إنسانيات بمثابة "رهان مجازفة"، وفي الواقع، إذا أخذنا بالاعتبار الحذر والتناول المحتشم لهذا الموضوع في بلدان المغرب عموماً والجزائر بالخصوص، فإنّ الدراسات الأكاديمية تميل إلى عدم إعطاء الأهمية الكافية لهذا النوع من المواضيع. لهذا السبب، يبدو أنّ العلوم الاجتماعية في مجملها، وعلم التاريخ في بلداننا بصفة خاصة، لا زالت تتمنّع عن تجديد المقاربات الموضوعاتية التي تمّ تناولها منذ زمن طويل في بلدان أخرى.

صادق بن قادة

ومحمد حيرش بغداد

المعتقدات والطقوس الخاصة بالأضرحة في الجزائر خلال الفترة العثمانية

نفيسة دوييدة⁽¹⁾

مقدمة

لا يزال تاريخ الجزائر في الفترة العثمانية، لاسيما في جوانبه الثقافية والسوسيو-أنثروبولوجية، مجالاً خصباً للبحث والإثراء، خاصة عندما يدرس ويحلل العلاقة بين الإنسان ومحيطه المكاني وكذلك وفق السياق الزمني، ويؤرخ لتأثيرات تلك العلاقة وما ينجم عنها على مستوى البناء الثقافي.

والبحث في مجالات التفاعل بين الإنسان والمكان يمكن أن يكشف عن الدلالات الرمزية والبنوية للأماكن المخصصة للذكرى والطقوس المرتبطة بالموت، ومنها على وجه الدقة تلك المؤداة في الأضرحة باعتبارها جزءاً مهماً من علاقة التواصل بين الأحياء وماضيهم.

اخترنا في هذا المقال دراسة الطقوس والممارسات المرتبطة بالأضرحة في الجزائر خلال فترة الحكم العثماني. لقد حاولنا الإجابة على الأسئلة التالية: ما هي ملامح الحياة الاجتماعية خلال هذه الفترة والتي أطرت هذه الطقوس والممارسات المتعلقة بالأضرحة؟ ما هي مكانة وأدوار هذه الأضرحة؟ وماهي المعتقدات المرتبطة بها؟

بعد تعريف بعض المصطلحات، حاولنا الإجابة على هذه الأسئلة بالاستناد إلى المصادر التاريخية المتوفرة وبعرض حالة ضريح سيدي عبد الرحمان الثعالبي باعتباره نموذجاً ممثلاً للعديد من الأضرحة في تلك الفترة من التاريخ الجزائري.

⁽¹⁾ Ecole normale supérieure de Bouzareah, Alger 16 000, Algérie.

تعريف بعض المصطلحات

إن الحيز الزمني لفترة الحكم العثماني للجزائر، والذي امتد لقرابة الثلاثة قرون، يجعل من الصعب عرض كل المصطلحات المتعلقة بالموضوع في هذا المقال (وقد أحصينا أزيد من ثلاثين مفردة)، لذلك اكتفينا بعرض المصطلحات الثلاثة التالية:

الضريح

الضريح لغة هو الشق الذي يكون وسط القبر، وقيل هو القبر كله. أما اصطلاحاً فيطلق على البناء المشيد على القبر (أي فوقه). ويتميز ببساطة الشكل والتصميم عادة، ولا يرقى إلى شكل العمارة الدينية كالمساجد، ولا العمارة المدنية كالقصور والمنازل¹.

وتعلو الضريح في الغالب القبة التي تكبر أحياناً وتتسع فتشمل الضريح، ويسمى بقبة فلان. وتمثل بدورها رمزاً ذا قداسة، وقد تكون مفتوحة أو مغلقة. كما تختلف أحجام وأشكال وتركيبية الضريح والقبة على السواء، فتكون كبيرة أو صغيرة، مربعة أو أسطوانية، رخامية أو حجرية، إلخ².

ولا يقتصر الضريح على قبر واحد في مكان واحد إذ يمكن أن نجد عدة أضرحة لشخص واحد في أماكن متفرقة. ويمثل الضريح في العرف الشعبي رمز التقوى والصّلاح، وهو مكان لالتماس البركة والخير والدعاء المستجاب. وتنقسم الأضرحة إلى أنواع: منها ما يضم رفات صاحبه؛ ومنها أضرحة الرؤيا، وهي تلك التي تم تشييدها بعد رؤية أحد الأولياء الصالحين في المنام في موقع معين؛ والأضرحة "الوهمية" وهي التي لا تحتوي على رفات، وتمّ إنشاؤها تبعاً لرغبات سياسية أو دينية.

¹ نوار، سامي محمد (2002)، الكامل في مصطلحات العمارة الإسلامية من بطون المعاجم اللغوية، دار الوفاء، مصر، ص. 112، وانظر: بن حموش، مصطفى (2010)، مساجد مدينة الجزائر وزواياها وأضرحتها في العهد العثماني من خلال مخطوط ديفولكس والوثائق العثمانية، الجزائر، دار الأمة.
² عزوق، عبد الكريم (1996)، القباب والمآذن في العمارة الإسلامية، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، ص. 54، وانظر: صالح، لمي مصطفى (د.ت.)، القباب في العمارة الإسلامية، بيروت، دار البهجة، ص. 23.

الوليّ

حسب التعاريف المتداولة، الولي هو العارف بالله وبصفاته، المواظب على الطاعات، المجتنب للمعاصي، المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات المباحة، المحافظ على السنن والآداب الشرعية. سمي ولياً لأنه يتولّى عبادة الله على الدوام، أو لأن الله تولاه بلطفه وعنايته. إنه الشخص التقي الصالح الذي يحظى في حياته، وحتى بعد مماته، بتقدير واحترام الناس. ويكون من أصحاب الدين والعلم والزهد والعمل الصالح. وينقسم الأولياء حسب البعض إلى: مرابطين شرفاء بالنسب ينتهون إلى آل الرسول الكريم؛ وأولياء من ذوي الكرامات³. ويمثّل الأولياء الجانب المقدس في الضريح، أي البعد الروحي المرتبط بصاحب الضريح⁴.

الكرامة

الكرامة في سجل التصوف هي الفعل "الخارق للعادة" وغير المألوف في الحياة المعهودة، يظهره الولي الصالح، ويقابلها لدى الأنبياء المعجزة. والاعتقاد السائد بأنها لا تزول بعد وفاة صاحبها، بل تلزم قبره وتكون سبباً في التواصل بينه وبين الناس، ولذلك يلجأ إلى التبرك بكل ما وجد بالضريح أو بجواره، بدءاً بالخرق المعلقة، والأعلام المزينة، والشموع، وأنواع البخور، والمصاييح⁵ ويلاحظ عدم اهتمام الناس إجمالاً بتداول مناقب الولي صاحب الضريح بقدر اهتمامهم وحرصهم على الحديث عن كراماته، حتى أصبح ذكر الأولياء الصالحين مرتبطاً في الذاكرة الشعبية بكرامة ما أو حتى بعدة كرامات.

³ أنظر: أبو القاسم، سعد الله (2007)، تاريخ الجزائر الثقافي، الجزائر، دار البصائر، ج 04، ص. 10. وأيضاً:

Douté, E. (1900), *Notes sur l'islam maghrébin*, éd. Ernest Leroux, Paris, p. 32.

⁴ أنظر: معمر، بوخضرة (2012)، الولي في المخيال الشعبي: الطريقة القادرية في الغرب الجزائري، دكتوراه في الأنثروبولوجيا، جامعة تلمسان، ص. 55.

⁵ أنظر: دحماني، محمد (2006)، حكايات كرامات الأولياء في منطقة الشلف، ماجستير في الأدب الشعبي، كلية الآداب واللغات، جامعة الجزائر، ص. 16 وما بعدها. وكذلك: أبو القاسم، سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، المرجع السابق، ج 04، ص. 11.

بعض ملامح الحياة الاجتماعية بالجزائر في العهد العثماني

دام الحكم العثماني بالجزائر قرابة الثلاثة قرون (1518-1830) عرف خلالها الجزائريون تغيرات على مستوى البنية الاجتماعية والاقتصادية، فضلا عن التحولات السياسية والعسكرية. وإذا كانت المصادر التاريخية تتباين كثيراً بخصوص التحديد الديمغرافي للسكان الجزائريين في الإيالة، وفي كل مدينة/ قرية أو بايلك على حدى، خاصة في بعض الفترات (كمواسم الزلازل والجفاف وغيرها)⁶؛ فإن أية دراسة اجتماعية تتناول تفاصيل الحياة اليومية للجزائريين آنذاك لن تكون دقيقة. وهذا ما يطرح أمام الباحث، في موضوع زيارة الأضرحة، إشكالاً جوهرياً يتعلق بنسبة المواطنين على تلك الزيارات، وذلك لمعرفة طبيعة العلاقة بين المتغير البشري (السكان) والمتغير المادي (الأضرحة)⁷.

إن كلاً من الوازع الديني، والحالة الصحية، والمستوى المعيشي، والاستقرار السياسي، وتغيرات المجال البيئي والمناخي (بالإضافة لعوامل أخرى)؛ تمثل مجتمعة مفاتيح لتقدير وتقييم الحالة الاجتماعية والثقافية والدينية للمجتمع الجزائري في العهد العثماني، لاسيما في مجال الطقوس، والممارسات التعبدية، والاعتقادات المتداولة بشأن الأضرحة والمقابر. وتجدر الإشارة أن ارتباط الجزائريين بالدين الإسلامي، وتمسكهم بتعاليمه واحترامهم لمؤسساته، قد اتخذ وتيرة منتظمة إذ لم تشهد الجزائر، خلال فترة الحكم العثماني، أية ثورات ذات طابع ديني (عدا تلك المنسوبة لبعض قادة الطرق الصوفية، والتي ارتبطت في الواقع برفض الأعباء الضريبية، كثورة ابن الأحرش والدرقاوي)؛ ولم تعرف أيضاً الفتن المذهبية، ولا الحركات المتطرفة. لقد ساد عمومًا الانسجام والتوافق

⁶ انظر الأرقام التي جمعها وعرضها الأستاذ وولف في كتابه، والتي لخصت مجمل ما تناقلته المصادر عن الموضوع، وذلك منذ القرن 16 وحتى القرن 19:

جون ب. وولف (2009)، الجزائر وأوروبا (1500-1830)، ترجمة وتعليق: سعد الله، أبو القاسم، عالم المعرفة، الجزائر، طبعة خاصة، ص. 156-157.

⁷ يبدو أن هذا الجانب التقني يشكل إحدى إشكالات البحث الأنثروبولوجي في تاريخ الجزائر في الفترة العثمانية. وهو على الأهمية بمكان لفهم التطور البنيوي للمجتمع، وتفسير حركات الهجرة والنزوح، وتحديد نسب الوفيات والمواليد، وتقدير المستوى المعيشي بالنسبة للتطور الديمغرافي، إلخ. للاطلاع أكثر أنظر:

Golvin, L. (1988), *Palais et demeures d'Alger à la période ottomane*, Paris, éd. Edisud Chaudoreille, p. 62.

بين المذهبين: الرسمي الحنفي والشعبي المالكي، بل إن التسامح الديني امتد حتى للطوائف الأخرى كاليهود والمسيحيين.

أما فيما يتعلق بالعادات والتقاليد ذات العلاقة بموضوع الأضرحة، فقد ارتكزت أساساً على جانبين رئيسيين هما: أولاً، الاحتفاظ بالتراث الثقافي (في بعده المادي واللامادي) والذي طالما توارثته الأجيال حتى قبل العهد العثماني. وثانياً، المنظومة الاجتماعية التي غلب عليها الطابع القبلي، مما أفرز تجذراً لفكرة أو مبدأ الولاء والخضوع لسلطة شيخ القبيلة وتقديس الأولياء (الصالحين والمرابطين والشرفاء...) ⁸.

ومن الملفت للانتباه أن السلطة العثمانية بالجزائر تذبذبت في اهتمامها بالمجال الصحي للسكان، فلم تكن هناك مستشفيات بالمفهوم المتعارف عليه آنذاك، وكان الأطباء في الأغلب من الأجانب سواءً المتقدمين خصيصاً للعلاج، أو من الأسرى والأرقاء. وكثرت الأمراض طيلة القرنين السابع عشر والثامن عشر، لاسيما منها الأوبئة كالتاعون والدفترية، وأنواع الحمى، والأمراض التنفسية وغيرها ⁹. كما سادت المجاعة خلال فترات الجفاف خاصة في نهاية القرن السابع عشر. وتفيدنا المصادر مثلاً عن هلاك نسبة 10% من السكان سنة 1648، وكانت تسمى "سنة الشر"، عند انتشار الطاعون (حيث كان يودي عادة بحياة ما بين عشرة إلى عشرين ألف شخص) ¹⁰. وقد ذكرت كتابات الرحالة والمغامرين وزوار الجزائر حينها استغرابهم من ذلك الوضع المزري ¹¹.

⁸ Devoulx, A. (1870), *Les édifices religieux de l'ancien Alger*, Alger, éd. Typographie Bastide, p. 122.

⁹ Panzac, D. (1985), *La peste dans l'empire ottoman (1700-1850)*, Belgique, éd. PEETERS LOUVAIN, p. 212.

وانظر أيضاً: القشاعي، فلة (2001)، "وباء الطاعون في الجزائر العثمانية: دوراته وسلم حدته وطرق انتقاله"، مجلة دراسات إنسانية، كلية العلوم الإنسانية، جامعة الجزائر، الجزائر، ص. 134. وانظر: الزين، محمد (2010)، *الاضلاع الاجتماعية والصحية في الجزائر العثمانية (1518-1830)*، دكتوراه في التاريخ الحديث، جامعة سيدي بلعباس، ص. 52.

¹⁰ وولف، المرجع السابق، ص. 158.

¹¹ لم يكن حال باقي العلوم (كالحساب والفلك والعمارة والفنون، إلخ) بأحسن من حال مجال الطب والتمريض.

لأكثر تفصيلاً، انظر كتابات شو Shaw ودوتاسي Detassy وشالر Shaler وغيرهم في:

Shaw, T. (1830), *Voyage dans la régence d'Alger*, Traduit par MacCarthy, J., Paris, éd. Merlin.

Venture de Paradis J.-M. (1898), *Alger au XVIII^e siècle*, Alger, éd. Adolphe Jourdan.

إن الأعداد الكبيرة للمتوفين بسبب الأمراض المنتشرة، أو نتيجة للظروف السياسية المختلفة كالحروب والغارات، أو نظراً للظواهر الطبيعية (مثل الزلازل والفيضانات والجفاف...)، جعلت الجزائريين يحاولون استجداء الأشخاص والأماكن للمحافظة على حياتهم وحياة ذويهم، ويتمسكون بالمعتقدات الرائجة آنذاك من أجل شفاء المرضى وإبعاد الأخطار. وكان مفهوماً ذلك التواصل الوثيق بين الأحياء وذوي "القدرة" من الأموات (ونقصد تحديداً أصحاب الأضرحة). ومع مرور الوقت أصبح من باب الوفاء الالتزام بطقوس زيارة الأضرحة، حتى في فترات الراحة والرخاء كنوع من الشكر، وإبداء الامتنان، وتمني دوام الصحة والأمان والسعادة.

الأضرحة: المكانة والدور

تعدّ زيارة الأضرحة عادة متوارثة لا يعرف بالضبط تاريخ ظهورها في العالم الإسلامي عامة وفي الجزائر بالأخص. لكن المؤكد هو انتشار الأضرحة في كافة القطر الجزائري، ولا تكاد تخلو قرية أو مدينة من ضريح وقبة أو أكثر، وعُدّت المنطقة الخالية منهما مغضوباً عليها، وتنقصها البركة. لكن الاختلاف في هذا الجانب يكمن في تفاوت أهمية شخص الولي الصالح صاحب الضريح، ومستوى كراماته، وحجم الاهتمام والعناية التي يلقيها ضريحه من القائمين عليه من زاوية وأوقاف وغيرها، وكذا بالنظر للأغراض المتوخاة من الزيارة¹².

لقد شكّلت زيارة الأضرحة، في تقدير بعض الأنثروبولوجيين، متنفساً وخروجاً عن العالم المادي إلى العالم الروحي، ممثلاً في رمز الولي الصالح، واعتبرت محاولة للهروب من الحياة الدنيوية إلى الخيال المقدس. كما أن هذه الظاهرة مثّلت تواصلًا بين الماضي (الجميل) والحاضر (المفزع) عند استذكار فضائل وكرامات أصحاب الأضرحة. وفي ذلك أيضاً استحضر لذكرى الأجداد والأولين واستلهاماً لبطولاتهم وأمجادهم بشكل غير مباشر. كل ذلك من شأنه إضفاء

¹² انظر: سراج، جيلالي (2015)، زيارة الأضرحة وأثرها في المعتقدات الشعبية: ضريح سيدي يوسف الشريف نموذجاً، ماجستير في الأنثروبولوجيا، جامعة تلمسان، ص. 16.

بعض الإشراق والفرح على الواقع المر، وشحن الناس بالطاقات الايجابية ومواجهة مشاكل الحياة العصبية¹³.

وقد أرجع إدموند دوتي (E. Douté) أسباب ظاهرة زيارة الأضرحة، وتمسك المجتمعات المغاربية عموماً بها، إلى رغبتهم الكبيرة في التمسك بدينهم، وقدم تفسيراً لذلك يكمن في أن عدم وجود وسيط بين الإنسان وربه في الدين الإسلامي يجعل الإنسان يبحث عن سبل لنيل مرضاة الله، ويتقرب إليه، وأنه يجد ضالته في زيارة الولي الصالح باعتبار مكانته ومستواه من التقوى والصالح¹⁴.

كما اعتبر وجود الأولياء الصالحين (الأحياء والأموات)، ومن شابههم من شيوخ الطرق الصوفية والمرابطين وحتى الأئمة والخطباء أحياناً، ضرورياً للجوء إليهم في أمورهم الدينية والدينية، لأنهم كما قال حمدان بن عثمان خوجة (1745- 1840) "كانوا يعلمون الناس الأخلاق، ويفسرونها بقدر المستطاع، كما يعلمونهم الصلاة، ويهدونهم إلى مكارم الأخلاق. ومقابل ذلك يجنون الطاعة المطلقة. ويعتقد السكان أن كل دعائهم مقبول عند الله، الذي يؤمنون بقداسته وجلاله"¹⁵. وعليه كثيراً ما سميت المدن والقرى والأحياء بأسماء الأولياء (كسيدي بلعباس، وسيدي موسى بالجزائر العاصمة، وسيدي غيلاس...). وارتبط البعض الآخر بتلك الأضرحة "المعالم" حتى صار جزءاً منها كما هو حال مدينة الجزائر وضريح سيدي عبد الرحمان الثعالبي، الذي يعد الضريح الأشهر والأبرز ربما على مستوى الوطن بأكمله، والذي رصدت له المصادر المحلية والأجنبية حيزاً مهماً عند حديثها عن المدينة¹⁶.

¹³ السراج، خالد (2000)، المقدس ودلالته في المجتمع الجزائري: الضريح بمنطقة عين تموشنت نموذجاً، ماجستير في الفنون الشعبية، جامعة تلمسان، ص. 22.

¹⁴ Douté, E, *op.cit.*, p. 23.

وللتوسع انظر:

Filali, K. (1997), « Sainteté maraboutique et mysticisme (contribution à l'étude du mouvement maraboutique en Algérie sous la domination ottomane », in *Insaniyat*, n° 3, p. 117- 140.

وانظر: بن عون، بن عتو (2002)، الجذور التاريخية لظاهرة التبرك بالأولياء في المجتمع الجزائري، ماجستير في الأنثروبولوجيا، جامعة تلمسان، ص. 25.

¹⁵ خوجة، حمدان (1982)، المرآة، ترجمة وتحقيق الزبيري محمد العربي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ص. 57.

¹⁶ انظر مثلاً: قسوم، عبد الرزاق (د.ت)، عبد الرحمان الثعالبي والتصوف، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر.

ومن جهة أخرى مُدّت الأضرحة ملجأ للغرباء وعابري السبيل، وحتى الفارين من العدالة أحياناً لأنها لطالما تمتعت بالحرمة والهيبة بحيث يصعب فيها اللجوء لاستعمال القوة والعنف في تنفيذ حكم ما، أو إجبار شخص غريب على المغادرة وخلاف ذلك¹⁷. وارتبط الأمر بطهارة وقداة المكان في نظر الزوار وإيمانهم بقدرة الولي صاحب الضريح على القصاص والانتقام من أي ظالم¹⁸، ونذكر من ذلك مثلاً هروب المزوار الحاج سعدي سنة 1829 وطلبه النجاة من غضب الداى حسين، واختبائه بضريح الثعالبي¹⁹.

والجديد الذي عرفته الجزائر خلال فترة الحكم العثماني، في مجال زيارة وتقديس الأضرحة والأولياء الصالحين، هو تزايد الظاهرة بشكل ملفت يدعو للدراسة والبحث في العلاقة بين السلطة الحاكمة (باعتبارها المسؤول الأول عن متابعة الوضع الديني عموماً)، والأهالي (كفاعلين ومتفاعلين)، بالإضافة إلى دور الوسطاء الآخرين خاصة الطرق الصوفية (المشرفة على صيانة وتأطير الأضرحة والمزارات). ونشير هنا إلى أهمية الحضور الصوفي والمرابطي، إلى غاية اليوم، وتوطد علاقة عموم الناس به أكثر من السلطة الرسمية، وتفسير ذلك يكمن أساساً في تفاوت مستويات إبداء الولاء والالتزام الذي طبع علاقة الحكام بالجزائريين في المجالات الأخرى، وتراوح تلك العلاقة بين الهدوء والثورة وفق التذبذبات الحاصلة على مستوى الحكم المركزي نفسه.

Marçais, G. (1941), « Sidi Abderrahmane patron d'Alger et son tombeau », Extrait des Feuilles d'el-djezair, publié par le comité du vieil Alger, p. 44.

¹⁷ كانت الأضرحة أيضاً ملجأ للمشردين الذين لا منازل لهم ولا عائلة، ومع مرور الوقت تعاطم شأن بعضهم فأصبحوا يتصرفون مع زوار الضريح كموكلين نيابة عنه. ومن هنا نشأت فكرة الدروشة والدجل وأنواع السحر الذي انتشر في الجزائر في العصر الحديث، وارتبطت مظاهره خاصة بممارسات هؤلاء، ونسبت خطأ للضريح. أنظر من باب المقارنة:

حسن رشيق (2010)، سيدي شمهروش الطقوسي والسياسي في الأطلس الكبير، ترجمة، جحفة، عبد المجيد والنحال، مصطفى، المملكة المغربية، دار إفريقيا الشرق، 02ط، ص. 23.

¹⁸ أنظر:

Devoulx, A. (1863), « Les édifices religieux de l'ancien Alger », in *Revue africaine*, p. 181.

¹⁹ وبالمقابل نجد أنه عند مقتل أحد المرابطين، ويدعى سيدي محمد الغراب، بباييك قسنطينة بأمر من صالح باي، سرعان ما تحولت جثة القتيل إلى غراب مخيف تطير منه الباي، فأمر ببناء قبة في ذلك المكان تفادياً لسوء العاقبة...

أنظر: أبو القاسم، سعد الله، المرجع السابق، ص. 271.

ولابد من القول أن العثمانيين بالجزائر قد أوجدوا لأنفسهم حيزاً مهماً في مجال الممارسات الدينية، وذلك لأن السلطنة العثمانية بالأساس قامت على الدعوة الدينية. كما أن الحكام بالجزائر أدركوا منذ البداية دور وأهمية حضور الأولياء الصالحين وغيرهم في أذهان ونفوس الجزائريين، وهذا ما دفعهم لاستمالة أصحاب الطرق، وأوجدوا فئة الأشراف التي لعبت أدواراً مؤثرة مثلاً في مجال تهدئة المنتفضين، وتوجيه الرأي العام، وتبليغ أوامر السلطة، إلخ.²⁰ ولكنهم في الوقت نفسه أوقفوا نشاط المعارضين لهم، وراقبوا المشكوك في أمرهم. أي أن السلطة وظفت المؤسسة الدينية بكل مكوناتها البشرية والإدارية لصالحها، تماماً كما كان الحال عليه في باقي أرجاء الدولة العثمانية، وهذا ما يعني تداخل الديني والسياسي في تلك الفترة²¹.

هكذا أصبحت زيارة الأضرحة والقباب مشهداً يومياً مألوفاً في مختلف المناطق الجغرافية ومن طرف مختلف الفئات الاجتماعية، ترعاها السلطة متى استطاعت ورغبت، وتتجاوزها الزوايا والمرابطين وأطراف أخرى. لكن بالرغم من ذلك يصعب إحصاء عدد الأضرحة والمزارات الموجودة بالجزائر إحصاءً دقيقاً يمكن أن يفتح مجال البحث لكل واحد على حدى²²، ومرد ذلك، في نظرنا، هو تعاقب كل من العاملين الزمني والبشري: فالأول أدى لانتهيار أو اندثار بعض تلك المعالم، والعامل الثاني أسهم في انتقال وتغيير أماكن البعض الآخر.²³

²⁰ أوجدت السلطة العثمانية بالجزائر منصب "نقيب الأشراف" الذي كان بمثابة همزة وصل بين الأجهزة الإدارية المختلفة والسكان. ومن الأسماء المهمة التي تقلدت هذا المنصب في المراحل المتأخرة مثلاً أحمد الشريف الزهار (1781-1872).

²¹ انظر: حماش، خليفة (1988)، العلاقة بين الإيالة الجزائرية والباب العالي من 1798 إلى 1830، مذكرة ماجستير في التاريخ، جامعة الاسكندرية، مصر، ص. 116 وما بعدها.

²² أبو القاسم، سعد الله، المرجع السابق، ص. 422. وقد أورد ديفو (Devoulx, A.) رقم 56 ضريحاً في دراسته القيمة عن المنشآت الدينية. انظر:

Devoulx, A. (1870), « Les édifices religieux de l'ancien Alger », in *Revue africaine*, V. 14, p. 292-298.

²³ لقد حدث أن تدخلت السلطات ونقلت رفاة الولي الصالح سيدي بن عبد الرحمان أحمد من ضريحه بمنطقة القبائل إلى الجزائر العاصمة (الحامة)، بعد تزايد أعداد زواره، والتخوف من إمكانية حدوث أية انزلاقات غير محمودة، ولذلك سمي لاحقاً بـ "بو قبرين".

زيارة الأضرحة بين المعتقد والممارسة²⁴

إن حصر مجمل الممارسات والطقوس التي دأب الجزائريون على تأديتها عند زيارة الأضرحة (خلال فترة الحكم العثماني) تعد مهمة صعبة لعدة أسباب لعل أبرزها هو كثرة الأضرحة نفسها، تنوعها، تباينها، وتعدد الأهداف المرجوة من الزيارة. كما أن تقديم الاعتقادات المفسرة لتلك الطقوس يعد بدوره مجالاً واسعاً لفهم المخيال الشعبي، وإدراك المكنونات الذهنية والنفسية، وتفهم الحاجات المختلفة.

غير أن الملاحظ في هذا الشأن هو تعلق الجزائريين آنذاك ومواظبتهم على أداء تلك "الفروض" الإلزامية، والمتمثلة في الزيارات الدورية لأضرحة الأولياء والصالحين: زيارات أسبوعية، شهرية أو سنوية؛ وعدم إهمالهم لتقديم ما يتوجب عليهم من أضحى وهدايا وغيرها. بالإضافة إلى أن هذه المظاهر اتخذت طابعاً حراً في الممارسة لم يكن يُرجع فيه لرجال الدين أو لرجال السلطة كما هو الحال مثلاً بالنسبة للجوانب الدينية الأخرى كالفتاوى والديات، أو الجوانب العملية كالمواريث والزكاة، إلخ²⁵. كما أن كل الفئات الاجتماعية تقريباً كانت تقوم بزيارة الأضرحة: ذكور وإناث، شباب ومسنون، متزوجون وعزاب، متعلمون وأميون، أغنياء وفقراء.

أما عن الأهداف المرجوة من القيام بزيارة الأضرحة فيمكن تقسيمها إلى:

²⁴ هناك عدة دراسات وأطروحات أكاديمية (في التاريخ وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا والآثار وعلم النفس والفلسفة) تخص مختلف الطقوس والممارسات المرتبطة بمختلف الأضرحة الموزعة عبر تراب الجزائر، وتفيدنا إجمالاً عن الجوانب المادية والروحية في كل منطقة، وتعرض لنا صورة الاحتياجات النفسية والبعد السوسيوولوجي للظاهرة باختلاف التجمعات البشرية بين المدن والأرياف، في الشرق والغرب والجنوب... نذكر من تلك الدراسات مثلاً:

بن بلة، خيرة (2008)، المنشآت الدينية بالجزائر خلال العهد العثماني، دكتوراه في الآثار الإسلامية، معهد الآثار بجامعة الجزائر.

بن شامة، سعاد (2009)، المنشآت المعمارية الأثرية بمدينة البليدة في العهد العثماني (المساجد، الأضرحة، المساكن والحمامات)، ماجستير في الآثار الإسلامية، جامعة الجزائر.

ولذلك اكتفينا في هذا العنصر بذكر بعض الطقوس بصفة عامة دون تحديد لضريح بعينه.

²⁵ انظر: أبو القاسم، سعد الله، المرجع السابق، ج 04، ص. 399.

أهداف صحية

تتمثل عادة في الشفاء من الأمراض المختلفة، وتحصيل الصحة والسلامة الجسدية، وقهر الكسل والخمول. وقد يختص ضريح ما بهذا النمط كما هو حال ضريح سيدي عبد الرحمان الثعالبي، وسيدي والي داه، وسيدي امحمد بو قيرين، وسيدي بو القدر، وسيدي منصور، وغيرهم.

أهداف نفسية

يأمل صاحبها في الحصول على الراحة والهدوء الداخلي، واتقاء الشرور، وإبعاد العين والحسد، ونيل الخير والبركة، واستجابة الدعاء. وتشارك فيها تقريباً كل الفئات، وترتبط إجمالاً بأغلب أماكن الزيارة.

أهداف اجتماعية

تتعدد بين طلب العون والقوة، طلب الحماية والأمان، تأمين حاجة الغرباء وعابري السبيل، وإبداء التكافل الاجتماعي. ونذكر من الأضرحة التي ارتبطت بهذا الأمر: سيدي عبد الرحمان الثعالبي، وسيدي بوجمعة، وسيدي الكتاني، وسيدي السعدي، وسيدي عبد القادر الجيلاني، إلخ²⁶.

أهداف دينية

تتمثل في تحقيق الاستقرار الروحي والسعادة في الدارين الدنيا والآخرة، والتقرب إلى الله عن طريق وليه الصالح. وبخصوص الوسائل والأساليب التي تحقق هذا التواصل بين الأحياء والأموات أصحاب الأضرحة، فبدورها تنوعت كما أسلفنا سابقاً، وتوزعت في طقوس خاصة نذكر منها ما كان مباشراً لا يتطلب وسيطاً ما، مثل طلب الاستشفاء بالشرب والاختسال من بئر أو عين "مباركة" قد تكون تابعة للضريح، ومضغ ثمار وأوراق الأشجار المحيطة به وشرب منقوعها مثلاً... ومنها ما كان بحاجة لتدخل وسيط يلبي رغبة وحاجة الزائر عن طريق منحه بركة الولي الصالح صاحب الضريح ممثلة في أشكال مختلفة كالخلطات والتمائم والتعازيم والأحجبة،

²⁶ Ben Choairb, A.-A. (1907), « Les Marabouts Guérisseurs », *Revue africaine*, V. 51, p. 252-253, et voir aussi : Rinn, *op.cit.*, p. 176.

إلخ²⁷. وهناك طقوس تمارس بصفة فردية كإشعال الشموع، ونشر البخور لطرده الأرواح الشريرة والشياطين (باعتبار أن الضريح مكان مقدس وطاهر)، والبكاء، وإطلاق الزغاريد... وقد تكون الطقوس ذات طابع جماعي كإقامة حلقات الذكر والدعاء، وترديد الأوراد والمدائح والأناشيد²⁸.

وتعتبر "الزيارة" عنصراً أساسياً وضرورياً في إحداث العلاقة بين الطرفين (الزائر والمزار)، وهي كل ما يمنحه الزائر للضريح من نقود وغيرها مقابل حصوله على مراده. وهي بمثابة "ضمان" لتحقيق الغاية من الزيارة. وعلى الرغم من افتقار غالبية الجزائريين حينها، إلا أنهم لم ييخلوا على الأضرحة بالهدايا والهبات النقدية والعينية، وعلى رأسها الذبائح باختلاف أنواعها من غنم وبقر ودواجن وغيرها. والملاحظ أيضاً أن "الزيارة"، رغم كونها طوعية، إلا أنها اتخذت بحكم العرف طابعاً إلزامياً.

وارتبطت "الزيارة" أيضاً بـ "الوعدة"، والتي تعني وعداً بالتعهد بتقديم هدية عند تحقق أمنية الزائر، وهي بمثابة نذر يلزم صاحبه بالعودة ثانية للضريح حاملاً ما وعد به (في حال الاستجابة أو عدمها)، وتقديمه لمرة واحدة، أو بالمواظبة على ذلك عدة مرات أو بشكل دوري²⁹.

وكمثال عن أهمية الحصول على بركة الأولياء الصالحين في العهد العثماني ندرج المثال التالي: لقد صادف قيام دولة الدانمارك بهجوم بحري ضد مدينة الجزائر سنة 1771 احتفال الجزائريين بيوم المولد النبوي الشريف، ولذلك أوقدوا الشموع حتى أضاءت المدينة بأكملها، واعتقد المهاجمون أنه استعداد للمواجهة، فقصفوا المدينة إلى أن نفذت ذخيرتهم وعادوا خائبين. وقد اعتقد السكان آنذاك أن بركة الأولياء الصالحين هي التي حمت مدينتهم وقاطنيها، وتغنوا بذلك في أشعارهم³⁰.

²⁷ الوسيط الذي سمي غالباً بـ "الطالب"، واعتبر ذو مكانة مهمة فاقت في بعض الأحيان مكانة صاحب الضريح نفسه. انظر:

Rinn, L., *op.cit.*, p. 455.

²⁸ أبو القاسم، سعد الله، المرجع السابق، ج 04، ص. 20.

²⁹ أنظر: ابن احمد، أحمد (2001)، "الوعدة بين الضوابط الدينية والممارسات الشعبية"، مجلة الآداب والعلوم الانسانية، جامعة تلمسان، ص. 14. وكذا: بن عون، بن عتو، المرجع السابق، ص. 55.

³⁰ من ذلك مثلاً الأبيات التالية:

باسم الله نبدا على وفا ذا القصة تعيانا
قصة ذا البونبة المتلفة كيف جابوها اعدانا

وكان حضور فكرة الاعتقاد ببركة وقدرة الأولياء الصالحين واضحاً جداً في كل مناحي الحياة اليومية وراسخاً في أذهانهم لدرجة استحضارهم لاسم أحدهم في الأحاديث والتجمعات العادية والخاصة، والقسم به (حق سيدي فلان، بجاه سيدي فلان...)، والدعاء على الخصوم باسمه أيضاً. بل إن المتسولين كثيراً ما ردّدوا عبارة "صدقة بجاه سيدي فلان"³¹. ولم تخل الكتابات على مختلف المنشآت للمساجد والمدارس والزوايا وحتى على شواهد القبور من جملة "نفعنا الله ببركة سيدي فلان". وكثيراً ما تداولت وثائق المحاكم الشرعية (في الجانب المتعلق بالأوقاف) هذه العبارات أيضاً عند منحها إياه لصالح ضريح معين. فقد جاء مثلاً في وقفية الحاج علي بن ناصح (1809) الجملة التالية: " (...) يرجع ذلك وقفاً على ضريح الولي الصالح القطب الرباني سيدي عبد الرحمان الثعالبي نفعنا الله به آمين"³².

وكانت التوصية بالدفن قرب أحد الأضرحة منتشرة كثيراً في تلك الفترة حيث يعتمد الشخص الراغب في ذلك أحياناً إلى شراء قطعة أرضية محاذية للمكان، ويوصي بضرورة دفنه فيها. أو يتم تخصيص وقف لقراءة القرآن على المكان والمدفونين فيه، ولصيانة القبور³³.

إن ظاهرة زيارة الأضرحة تنم في جزء كبير منها عن تقديس لقوى خفية "خارقة". لكنها أيضاً مثلت فضاءً حرّاً للتنفيس عن الضيق النفسي، ومجالاً للتواصل مع الناس بواسطة إقامة الحفلات والسهر والرقص (خاصة في المواسم حين تكون الزيارة جماعية)³⁴. وكانت مناسبة لاستحضار مآل الإنسان في حال

نقلا عن: أبو القاسم، سعد الله، المرجع السابق، ج 02، ص. 314. وانظر:

Fagnan, E. (1894), « Un chant algérien du XVIII siècle », in *Revue africaine*, t. 38, p. 166.

³¹ Rinn, L. (1884), *Marabouts et khouan : étude sur l'islam en Algérie*, Alger, éd. A. Jourdan, p. 452.

³² وثائق الحاكم الشرعية، العلية 2/6، وثيقة رقم 20. في: بودريعة، ياسين (2013)، "المعتقدات في كرامات الأولياء بمدينة الجزائر في العهد العثماني"، *مجلة العلوم الإنسانية*، العدد 40، جامعة قسنطينة 01، (ديسمبر)، ص. 370.

³³ بلحميسي، مولاي (1972)، "غارة شارل الخامس على مدينة الجزائر 948هـ/ 1541م بين المصادر الإسلامية والمصادر الغربية"، *الأصالة*، العدد 08، ص. 24.

³⁴ تطورت تلك الطقوس أحياناً إلى القيام بتصرفات شاذة كالرقص والبكاء حتى الإغماء، وتفسير ذلك بخروج الروح الشريرة التي تسكن صاحبها بعد سقوطه أرضاً. وإلى نبش رفات الأولياء في أضرحتهم، ورمي عظامهم تلك في البحر اتقاءً لخطر قادم... أنظر: بودريعة، ياسين، المقال السابق، ص. 369.

استقامة سلوكه وقيامه بالعمل الصالح، حيث سيبقى ذكره خالدًا رغم فناء جسده، وهي فرصة للترحم على الأجداد والتنويه أحياناً بخصالهم الحميدة. ثم إن طبيعة تلك السلوكات عكست تمامًا مستويات الإدراك النفسي والعقلي وأنماط التفكير الجمعي للجزائريين حينها. وكان للخرافة حيز مهم في الذاكرة الجماعية المرتبطة بتقديس القوى الخارقة، من ذلك مثلاً انتشار فكرة مرافقة الدراويش للرياس في غزواتهم البحرية كنوع من التفاؤل بهم. ولكن في كثير من الأحيان كانوا يعودون بحكايات وروايات عن رحلاتهم تلك، وتدرجياً تتسع دائرة الحديث عن كرامات هؤلاء الدراويش في تلك الرحلات³⁵.

ضريح سيدي عبد الرحمان الثعالبي

يعد ضريح سيدي عبد الرحمان الثعالبي مثاليًا لدراسة العلاقة القائمة بين السكان و الأولياء الصالحين، حيث حظي صاحب الضريح في حياته بالاحترام والتبجيل والمكانة العالية في مجالات العلم والقضاء والتأليف وغيرها. وبعد مماته تعاطم شأن ضريحه واحتل موقعًا رئيسيًا، ليس فقط بالنسبة للجزائريين، بل أصبح عنوانًا لمدينة الجزائر، وذكره لا يفارق السكان المحليين، وكذا الأمر بالنسبة للزوار والسواح والوافدين. وقد تناولته المصادر التاريخية بالذكر والإشارة في أكثر من مؤلف وأكثر من مناسبة (على غرار التمرغوتي في النفحة المسكية، وأبي راس الناصري في عجائب الأسفار وغيرها).

سنعطي في البداية لمحة موجزة عن شخصية الثعالبي، ومن ثمة نتعرض لمجمل الطقوس والاعتقادات المرتبطة بضريحه في الفترة العثمانية (والتي لا تختلف كثيرًا عما هو سار اليوم).

هو أبو زيد عبد الرحمان بن مخلوف، ينتهي نسبه إلى جعفر بن أبي طالب، ويكنى بالثعالبي نسبة لقبيلته "الثعالبة" التي استقرت بمدينة الجزائر قبل الدخول العثماني إليها. ولد حوالي سنة 1385م بمدينة يسر، وتلقى تعليمه متنقلا بين الحواضر العلمية ومنها خاصة الجزائر وبجاية وقسنطينة وتلمسان. ثم زار تونس سنة 1407م ومكث بها طالبًا للعلم، ومنها انتقل إلى مصر وعدد من

³⁵ انظر: سعد الله، أبو القاسم (1990)، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ج.1، ص. 196.

عواصم المشرق العربي مثل مكة المكرمة، ودمشق، وبغداد والقدس. وتمكّن من التزود بعلوم العصر حينها في رحلة دامت قرابة عشرين سنة³⁶.

وبعد العودة إلى الجزائر تولى الثعالبي التدريس والقضاء، وتفرغ للتأليف أيضاً، وكان له تأثير كبير على معاصريه واللاحقين بهم، وخلف جيلا من التلاميذ ذائعي الصيت، والكثير من المؤلفات والرسائل، فقد "كان نموذجاً للعالم الزاهد الذي استعمل علمه، لا لنقد أحوال الناس المعاشية، والتنبيه لنقاط الخطر في المجتمع، بل لدعوة هؤلاء الناس للهروب إلى الآخرة، والصبر على ظلم السلطان وسوء الأحوال"³⁷.

واستمر الثعالبي على هذا الحال إلى غاية وفاته سنة 1479م، ودفن بضريحه الذي اختلفت الآراء بشأن تاريخ بنائه. لكن بحكم المكانة التي حظي بها، رُجح أن يكون قد تم تجهيزه وتشبيده بعد وفاته مباشرة³⁸ إذ ضم مسجداً وقبة وزاوية، بالإضافة إلى الضريح، وبالقرب منه قبور لبعض أفراد الأسرة مثل ابنته عائشة، وكذا قبور عدد من الشخصيات العامة الأخرى كقدور باشا (ت 1605م)، ويوسف باشا (ت 1687م)، وعلي خوجة (ت 1818م)، وأحمد باي (ت 1848م)، وقبر الولي داده (ت 1554م) الذي تم نقله في الفترة الاستعمارية³⁹.

وأصبحت زاوية الثعالبي وضريحه مقصداً للزوّار، وملتقى الزائرين، ومجمع طلاب البركة والشفاء، وكانت مجمعاً للذكر وإقامة "المولديات"، وإلقاء المشحات الدينية. وحظيت بأوقاف كثيرة؛ سواء من طرف السكان⁴⁰، أو من قبل السلطة العثمانية التي باركتها لشهرتها وحظوتها واعتدالها⁴¹.

³⁶ سعد الله، ابو القاسم، تاريخ الجزائر الثقافي، المرجع السابق، ج 01، ص. 92 وما بعدها. وكذا: علاوة، عمارة، وموساوي، زينب (2009)، "مدينة الجزائر في العصر الوسيط"، إنسانيات، ع 44-45، ص. 25-42.

³⁷ نقلا عن: سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، المرجع السابق، ص. 49.

³⁸ سعد الله، المرجع نفسه، ص. 93. وانظر:

Marçais, *op.cit.*, p. 44.

³⁹ كان ضريح الولي داده قائماً بذاته قبل أن يتم تحويله إلى وظائف أخرى من طرف السلطة الاستعمارية الفرنسية، وتنقل رفاته الى جانب ضريح الثعالبي. أنظر: بلحميسي، مولاي، المقال السابق، ص. 110.

⁴⁰ تاماماً كما فعلت السيدة دومة بنت محمد التي خصصت أوانبها النحاسية الخاصة بالطبخ وقفاً لضريح الثعالبي، على أن يكون إصلاحتها من مدخول آخر تملكه. أنظر المرجع نفسه، ص. 237.

⁴¹ وذكر البعض أن تونس قد أهدت الأوقاف على ضريح الثعالبي، وذلك بتوجيه حمولة زيت كبيرة كل سنة.

وقد تزايدت أعداد الوافدين للمكان مع مرور الزمن حتى نسي الناس خصال الرجل، ومناقبه، وتأليفه، واستحضروا خاصة كراماته ورؤاه. وبخصوص هذه الأخيرة فقد نسبت للثعالبي كثيراً منها من ذلك مثلاً رؤيته للنبي الكريم إذ روى الثعالبي نفسه أنه رأى الرسول (ص) عدة مرات أثناء كتابته لمؤلفه الجواهر الحسان في تفسير القرآن. وروى أنه قاسمه أكله، وزار بيت كتبه، ودعا له. ولذلك نصح تلاميذه والعامّة بقراءة واستذكار كتاب تفسيره، والعمل به لتحصل البركة لمن فعل ذلك. وأخبر أيضاً أن كتابه قد أصبح معروفاً ومقروءاً بكثرة في حياته لأنه يحتوي على أسرار صوفية لا يدركها إلا أربابها من أهل الذوق الصوفي. ومما قال: "إني رأيت لكتابي هذا المسمى بالجواهر الحسان في تفسير القرآن. عجائب وأموراً مباركة، لا يمكنني الآن استيفاء جمعها، وبعضها (كذا)، وأخشى ما يكون من باب إفشاء (كذا) أسرار الله، التي لا يمكن ذكرها، إلا بإذن من أهلها أهل الذوق"⁴².

الاعتقادات والطقوس المتعلقة بضريح الثعالبي

يعد ضريح الثعالبي أحد الأضرحة متعددة ومتنوعة المقاصد والغايات المرجوة منها، وهو مثال عن الأضرحة المحلية إذ أن صاحبه جزائري المولد والتنشئة، بخلاف أولياء آخرين كانوا من الوافدين (سواء الأتراك أو الأندلسيين وغيرهم)⁴³. وكان الضريح محلّ إقبال المجتمع العاصمي بمختلف فئاته ومستوياته الاجتماعية، وكذا الزوار من الخارج، وخاصة في المناسبات الدينية، ومنها المولد النبوي الشريف الذي يوافق العيد السنوي لموسم سيدي عبد الرحمان⁴⁴.

انظر: أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، المرجع نفسه، ص. 243.

⁴² نقلا عن: أبو القاسم سعد الله، المرجع نفسه، ص. 122-123.

⁴³ نذكر من هؤلاء خاصة الولي داه التركي الأصل، والذي عرف بخصاله الحميدة، وسيرته البهية كشيخ متصوف. وإليه نسبت كرامة رد الأعداء الإسبان سنة 1541م. ولم يكن الولي داه أقل شأنًا حتى أن القصائد المجلدة كانت كثيراً ما تجمع مع الثعالبي، من ذلك مثلاً الأبيات التالية:

من البرج الحديدي تأملت قلعة الجزائر الرائعة الرسل والأنبياء والأولياء يحيطونها من كل جانب
وفي قلب العاصمة الولي داه هو السيد الجزائر لها حراس أمثال عبد القادر وعبد الرحمان الثعالبي
أنظر: بلحميسي، المقال السابق، ص. 111.

⁴⁴ مروش، المنور (2009)، دراسات عن الجزائر في العهد العثماني: العملة، الأسعار والمداخيل، دار القصبة للنشر، الجزائر، ج.01، ص. 361.

صورة 01 : ضريح سيدي عبد الرحمان الثعالبي



المصدر: www.algerieconfluences.com/?p=12498

وقد حملت زيارة ضريح الثعالبي للمخيال الجمعي للجزائريين عدة اعتقادات ارتبطت أساساً بالجوانب التالية:

- 1- القدرة على الحماية، وتوفير الأمان للسكان، وردّ الأعداء عن المدينة ولذلك كان الرياس والبحارة يزورونه طلباً للغنائم والبركة والنصر، ويطلقون المدافع خصيصاً قبيل خروجهم إلى البحر.
 - 2- الشفاء من الأمراض المختلفة الجسدية منها والنفسية.
 - 3- استجابة الدعاء، ومنح البركة، وحصول الخير والسعادة الدنيوية والأخروية.
 - 4- القدرة على تلبية مختلف الحاجات والرغبات من زواج وإنجاب وصلاح...
 - 5- دفع الشرور من حسد وبغض، ومس الشيطان وعين وغيرها⁴⁵.
- أما فيما يتعلق بالطقوس الممارسة بالضريح، فلم تختلف كثيراً عن نظيراتها في الأضرحة الأخرى، وتعددت بين:

- 1- تقديم الأضاحي المختلفة، خاصة عند إعطاء وعد بالندى، أو في المواسم الخاصة بالزيارات السنوية، حيث يُؤتى بالأضحية ويتم ذبحها أحياناً

⁴⁵ Ben Choib, A.-A. (1907), *Les Marabouts Guérisseurs*, op.cit., et voir : Rinn, op.cit., p. 176.

داخل الضريح على يد شخص مختص بفعل ذلك، ثم تطهى، ويوزع الطعام (عادة ما يكون طبق الكسكسي) على الفقراء والمعوزين وعابري السبيل.

2- إعطاء الهبات من ملابس وحُلِيّ ونقود وغيرها ويتكفل وكيل الزاوية عادة باستلامها، وإعادة توزيعها، أو استغلالها في صيانة الضريح. بالإضافة إلى ترك بعض الأغراض الشخصية للزائر صاحب الحاجة أو المريض داخل الضريح، ثم الرجوع إليها بعد عدة أيام، واسترجاعها بعدما تكون قد "امتلات بالبركة".

3- الطواف مرة، أو عدة مرّات على الضريح، وإشعال الشموع داخل الضريح، وهو فعل مألوف كما يبدو منذ القَدَم، تدل رمزيته غالباً على الرغبة في استلهم النور والهداية من الوليّ الصالح صاحب الضريح. بالإضافة لوضع نبات الحناء، وإشعال أنواع البخور لطرد الأرواح الشريرة، والشياطين، وتنقية النفوس، على أساس أن البخور أداة فعالة لذلك.⁴⁶

4- إطلاق المدافع عند عودة الغائبين في البحر، وحملهم لقطع من الأقمشة الموجودة بالضريح، فيعلقونها مع الأعلام، أو يربطونها بالسفن تبركاً بصاحبها. كما أنهم يخصصون جزءاً من الغنائم لفائدة الضريح كعربون سلام وتفاؤل.⁴⁷

5- القيام دورياً بـ "الحضرة"، وهي تجمع "الفقراء" للذكر، ويتحول الأمر تدريجياً إلى القيام برقصات وفق حركات موزونة وموقوتة، وبأصوات متناعمة تعلق وتنخفض بإشارات معينة من الشيخ أو المقدم. وتستعمل أحياناً الآلات الموسيقية، وتوزع بعض الحشائش والمنبهات بقصد الانتشاء وتحريك العواطف. وقد يتطور الحال إلى الدخول في غيبوبة أو موجة من البكاء والصرخ وغيرها⁴⁸. ويمكن أن يستعيد المجتمعون تداول كرامات الولي صاحب الضريح ومراثيه ويسردونها فيما بينهم.

⁴⁶ انظر للتفصيل: عثمان بوحجرة (2015)، الطب والمجتمع في العهد العثماني (1519-1830م): مقارنة اجتماعية، ماجستير في التاريخ الحديث، جامعة وهران 01، ص. 93-98.

⁴⁷ De Paradis, V., *op.cit.*, p. 42.

⁴⁸ أبو القاسم، سعد الله، المرجع السابق، ص. 489.

6- أخذ بعض أوراق الأشجار والأعشاب الموجودة بالضريح (وحتى التراب أحياناً)، ومنها شجرة الخروب التي ساد الاعتقاد بأنها تشفي الحمى بعد شرب منقوع أوراقها، أو غليها، أو بمضغها قليلاً⁴⁹. واعتبر الماء أحد أهم الوسائل الاستشفائية، سواءً كان عيناً جارية، أو مرقياً بالآيات القرآنية من طرف الشيخ المرابط، وذلك عن طريق شربه مباشرة، أو استعماله في أغراض أخرى كالإغتسال والمسح وغيرها من الاستعمالات.

7- اللجوء إلى مساعدة الشيخ المرابط الموجود بالضريح، والذي يقوم بتجهيز الخلطات والتمائم والعقاقير والأعشاب وغيرها وفق طقوس معينة، خاصة منها مسح رأس المصاب أو الزائر ومرافقيه، وترديد عبارات مبهمة وغير مفهومة يقصد منها الدعاء ورد المرض وغيره⁵⁰.

لقد كان لانتشار الأوبئة والأمراض - كما سبق ذكره - أثراً كبيراً على مستوى بنية التفكير والسلوك الجمعي للجزائريين. فكما انتشرت فكرة أن الوباء هو سخط وغضب من القوى "الخارقة" للطبيعة؛ فإن العلاج والشفاء حتماً يكون عبر التأثير على تلك القوى، ومحاولة إخضاعها بواسطة زيارات الأولياء الصالحين، مما فتح الباب لاختلاط الممارسات السحرية بالممارسات التطبيبية العلاجية، بل وتتفوق عليها⁵¹.

وتجدر الإشارة إلى أن فنون الشعر الشعبي والمدائح وغيرها قد رافقت ظاهرة زيارة الأضرحة وسجلت حضورها وتأثيراتها على نفوس الجزائريين وسلوكاتهم، وأثرت المخيال الشعبي المتداول عن بطولات الأولياء الصالحين وكراماتهم وبركاتهم على مرّ السنين. ولاشك أن الدارس لتلك النصوص (وخاصة القصائد المنظومة منها) يجد فيها الكثير من الدلائل التاريخية على العلاقة الوطيدة التي

⁴⁹ انظر: القشاعي، فلة (2004)، الصحة والسكان في الجزائر أثناء العهد العثماني وأوائل الاحتلال الفرنسي (1871-1518)، دكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر، جامعة الجزائر 02، الجزائر، ص. 184. وانظر أيضاً:

Beraud, H. (1891), *La mosquée de Sidi Abderrahman*, Alger, p. 06.

⁵⁰ Ben Choib, A., *op.cit.*

⁵¹ Shaw, *op.cit.*, p. 57.

ربطت أفراد المجتمع وجذبتهم إلى عالم الأموات- الأحياء، وحضورهم المستمر وكأنهم يعيشون ويتقاسمون معهم انشغالاتهم وهمومهم⁵². ويلاحظ أيضاً في هذا الخصوص أن كل الخصومات تزول داخل المكان المقدس للضريح، وتذوب الفوارق الاجتماعية بين الناس، ويتساوى الكل أمام حضرة صاحب الضريح، على الرغم من اختلاف المقاصد والأهداف والممارسات بينهم. ولم تسجل المصادر أي نوع من أنواع التخاصم والتنازب والشجار داخل الضريح. ومن ناحية أخرى كانت زيارة سيدي عبد الرحمان الثعالبي مشروعة ومناحة، ولم يكن ممكناً لأي شخص أن يغضب من تأخر أهله مثلاً عند زيارة الضريح، أو عند تخصيصهم الهبات له، وكان الأمر كان بديهياً بل وحتيمياً.

خاتمة

لقد حاولنا في هذا المقال تقديم فكرة عن المعتقدات والطقوس المرتبطة بالأضرحة في الجزائر خلال الفترة العثمانية. وكان هدفنا، ليس تقديم تحليل أنثروبولوجي للعلاقة بين مستويات البناء الثقافي من خلال دراسة الأضرحة، أي المستويات الدينية، الاجتماعية، السياسية وحتى الاقتصادية؛ بل كان عرض وصف تاريخي وإثنوغرافي للمعتقدات، العادات والتقاليد التي مارسها السكان الجزائريون أثناء زيارتهم لأضرحة الأولياء. والجدير بالذكر أن الكثير منها لا زال يمارس اليوم كما أشرنا إلى ذلك عند عرض حالة سيدي عبد الرحمان الثعالبي. والجدير بالذكر أيضاً هو تلك العلاقة بين السلطة السياسية الحاكمة وزيارة الأضرحة والعناية بها. فهذه العلاقة كانت وطيدة خلال فترة الحكم العثماني بالجزائر أو على الأقل لم تغفل السلطة الحاكمة عن هذه الأضرحة وظلت تحت أعينها كآلية لـ"تأطير" السكان مثلما كان الأمر في الجهات الأخرى للسلطنة العثمانية.

وكما أشرنا في مقدمة المقال، لا زال مجال البحث واسعاً في تاريخ الجزائر خلال الفترة العثمانية ويمكن تناول مواضيع أخرى تتعلق بالأولياء والتصوف والزوايا وزيارة الأضرحة، من ذلك القيام بدراسات مونوغرافية لأولياء آخرين كالولي سيدي امحمد بو قبرين والولي سيدي الكتاني والولي داده التركي

⁵² أنظر: أبو القاسم، سعد الله، المرجع السابق، ص. 205-206.

وغيرهم، ومن ذلك أيضا دراسة التراث الشفهي المرتبط بهؤلاء الأولياء كالقصص الشعبي والشعر الملحون. وكل هذه الدراسات تتطلب التعاون العلمي الوثيق بين مختلف مؤسسات البحث ومختلف التخصصات الأكاديمية.

الببليوغرافيا

1. الكتب

- بن حموش، مصطفى (2010)، مساجد مدينة الجزائر وزواياها وأضرحتها في العهد العثماني من خلال مخطوط ديفولكس والوثائق العثمانية، الجزائر، دار الأمة، ط.02.
- خوجة، حمدان (1982)، المرأة، ترجمة وتحقيق محمد العربي الزبيري، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع.
- زيغور، علي (1979)، الكرامة الصوفية الأسطورة والحلم، لبنان، دار الطليعة.
- عزوق، عبد الكريم (1996)، القباب والمآذن في العمارة الإسلامية، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية.
- سامي، محمد نوار (2002)، الكامل في مصطلحات العمارة الإسلامية من بطون المعاجم اللغوية، مصر، دار الوفاء.
- سعد الله، أبو القاسم (1990)، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، بيروت، لبنان دار الغرب الإسلامي، ج.1.
- سعد الله، أبو القاسم، (2007)، تاريخ الجزائر الثقافي، الجزائر، دار البصائر، ج.04، ج.5، ج.02.
- صالح لمعي، مصطفى (د.ت)، القباب في العمارة الإسلامية، بيروت، دار البهجة.
- مروش، المنور (2009)، دراسات عن الجزائر في العهد العثماني: العملة، الأسعار والمداخيل، الجزائر، دار القصة للنشر، ج.01.
- منديب، عبد الغني (2006)، الدين والمجتمع: دراسة سوسولوجية للتدين في المغرب، دار إفريقيا الشرق.
- وولف جون ب (2009)، الجزائر وأروبا (1500-1830)، ترجمة وتعليق أبو القاسم سعد الله، عالم المعرفة، الجزائر، طبعة خاصة.

- Beraud, H. (1891), *La mosquée de Sidi Abderrahman*, Alger.
- Shaw, (1830), *Voyage dans la régence d'Alger*, Trad. J. Mac Carthy, Paris, éd. Merlin.
- De Paradis Venture, (1898), *Alger au XVIII^{ème} siècle*, Alger, éd. Adolphe Jourdan.
- Devoulx, A. (1870), *Les édifices religieux de l'ancien Alger*, Alger, éd. Typographie Bastide.
- Douté, E. (1900), *Notes sur l'islam maghrébin*, Paris, éd. Ernest Leroux.
- Golvin, L. (1988), *Palais et demeures d'Alger à la période ottomane*, Paris, éd. Édisud.
- Panzac, D. (1985), *La peste dans l'empire ottoman (1700-1850)*, Belgique, éd. PEETERS LOUVAIN.
- Rinn, L. (1884), *Marabouts et khouan : étude sur l'islam en Algérie*, Alger, éd. A. Jourdan.

2. المقالات

- بن احمد، أحمد (2001)، "الوعدة بين الضوابط الدينية والممارسات الشعبية"، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة تلمسان.
- بلحميسي، مولاي (1972)، "غارة شارل الخامس على مدينة الجزائر 948هـ/ 1541م بين المصادر الإسلامية والمصادر الغربية"، الأصالة، العدد. 08.
- بودريعة، ياسين (2013)، "المعتقدات في كرامات الأولياء بمدينة الجزائر في العهد العثماني"، مجلة العلوم الإنسانية، العدد 40، جامعة قسنطينة 01، (ديسمبر).
- عمارة، علاوة وموساوي، زينب (2009)، "مدينة الجزائر في العصر الوسيط"، إنسانيات، العدد. 44-45.
- القشاعي، فلة (2001)، "وباء الطاعون في الجزائر العثمانية: دوراته وسلم حدته وطرق انتقاله"، مجلة دراسات إنسانية، كلية العلوم الإنسانية، جامعة الجزائر، العدد. 12.

- Ben Choaïb, A.-A. (1907), « Les Marabouts Guérisseurs », in *Revue africaine*.
- Devoulx, A. (1863), « Les édifices religieux de l'ancien Alger, in *Revue africaine*.
- Devoulx, A. (1870), « Les édifices religieux de l'ancien Alger », in *Revue africaine*, V. 14, p. 292-298.
- Fagnan, E. (1894), « Un chant algérien du XVIII^{siècle} », in *Revue africaine*, t. 38.
- Filali, K. (1997), « Sainteté maraboutique et mysticisme (contribution à l'étude du mouvement maraboutique en Algérie sous la domination ottomane », in *Insaniyat*, n° 3.

3. الرسائل والأطروحات الجامعية

- بن بلة، خيرة (2008)، المنشآت الدينية بالجزائر خلال العهد العثماني، دكتوراه في الآثار الإسلامية، معهد الآثار بجامعة الجزائر.
- بوخضرة، معمر (2012)، الولي في المخيال الشعبي: الطريقة القادرية في الغرب الجزائري، دكتوراه في الأنثروبولوجيا، جامعة تلمسان.
- الزين، محمد (2010)، الأوضاع الاجتماعية والصحية في الجزائر العثمانية (1518-1830)، دكتوراه في التاريخ الحديث، جامعة سيدي بلعباس.
- القشاعي، فلة (2004)، الصحة والسكان في الجزائر أثناء العهد العثماني وأوائل الاحتلال الفرنسي (1518-1871)، دكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر، جامعة الجزائر 02، الجزائر.
- بن شامة، سعاد (2009)، المنشآت المعمارية الأثرية بمدينة البليدة في العهد العثماني (المساجد، الأضرحة، المساكن والحمامات)، ماجستير في الآثار الإسلامية، جامعة الجزائر.
- بن عون، بن عتو (2002)، الجذور التاريخية لظاهرة التبرك بالأولياء في المجتمع الجزائري، ماجستير في الأنثروبولوجيا، جامعة تلمسان.
- بوحجرة، عثمان (2015)، الطب والمجتمع في العهد العثماني (1519-1830م): مقارنة اجتماعية، ماجستير في التاريخ الحديث، جامعة وهران 01.
- حماش، خليفة (1988)، العلاقة بين الإيالة الجزائرية والباب العالي من 1798 إلى 1830، مذكرة ماجستير في التاريخ، جامعة الإسكندرية، مصر.
- دحماني، محمد (2006)، حكايات كرامات الأولياء في منطقة الشلف، ماجستير في الأدب الشعبي، كلية الآداب واللغات، جامعة الجزائر.

سراج، جيلالي (2015)، زيارة الأضرحة وأثرها في المعتقدات الشعبية: ضريح سيدي يوسف الشريف نموذجا، ماجستير في الأنثروبولوجيا، جامعة تلمسان.

السراج، خالد (2000)، المقدس ودلالته في المجتمع الجزائري: الضريح بمنطقة عين تموشنت نموذجا، ماجستير في الفنون الشعبية، جامعة تلمسان.

مقبرة سيدي بوجمعة ونساء عين الصفراء (النعامة-الجزائر)

علي نابتي⁽¹⁾

مقدمة

تعتبر ظاهرة التعلق البشري بالأمكنة من الرمزيات القوية في عالمنا المعاصر، ولئن اختلفت وظائفها وتعددت في الفضاء الواحد إلا أنّها تتقاطع في قدرتها الهائلة على جمع الناس وتجنيدهم حول قضية معينة. سبق وأن أثار هذا البعد علماء اجتماع مثل فيليب سان مارك Saint Marc Philippe الذي حاز السبق في إثارة فكرة التطويع الاجتماعي للفضاءات الطبيعية من خلال مظاهرها العمومية والسياسية¹. وفي السياق ذاته، اقترح لوي كيري Louis Quéré بعض الباراديجمات لتجديد تناول عبارة "الفضاء العمومي" وذلك بالتركيز على تجديد نماذج القراءة بالبحث عن موائمة بين البعد المفاهيمي والبعد الملموس والمحسوس للفضاء العمومي، وذلك بالانطلاق من سياق ظهوره².

أمّا الباحثتان جاكلين كاندو Jacqueline Candau وسوفي لوفلوش Sophie le Floch فقد أبديتا اهتماماً بأماكن الفضاء الريفي، خاصة تلك المتميّزة بالاختلاط الاجتماعي والمبادلات المدنية في ظلّ القيم المشتركة³. تكشف لنا هذه المقاربات عن

(1) Université Moulay el Taher, 20 000, Saïda, Algérie.

¹ Milton, S. (1997), *La nature de l'espace*, traduit par Marie-Hélène Tiercelin, Paris, Éd. L'Harmattan.

² Quéré, L. (1995), *L'espace public comme forme et comme évènement*, Paris, Éd. R. Plan Urbain, p. 93-110.

³ Berdoulay, V. (2004), *L'espace public à l'épreuve : régressions et émergences*, Éd. MSHA, p. 9-25.

تنوّع الأمكنة المؤهلة لأن تصبح فضاءات عمومية ذات اختصاصات، فالتنوع ناتج عن اتساع الفضاء العمومي بتعدد الشبكات والتحوّلات المرتبطة بفضاءات الحياة، أما التّخصّص فمرده للأشكال التي قد توظف فيها رموز اجتماعية وثقافية ودينية ذات تأثير قويّ على أفراد المجتمع.

ضمن هذا المنظور، تتناول هذه الدراسة البحث في العلاقة بين ظاهرة زيارة المقابر ودورها في تشكيل فضاء عموميّ من منطلق إعادة التفكير في الواقعة العموميّة (لقاء المكان والجمهور) بغية استكشاف وتفسير مختلف أوجه وكيفية إنجاز العمليات الاجتماعية في مختلف أبعادها والطرائق التي يتفاعل بها زوار المقابر، لاسيما جمهور النساء بوصفهن الأكثر ترددا على مثل هذه الأمكنة المقدّسة.

فزيارة المقابر تُعدّ من أقدم الممارسات الاجتماعية الدينية التي دأب الناس عليها إذ تعتبر المقبرة بؤرة التواصل الرّمزي والوجدانيّ بين الحيّ والميّت. ضمن هذا السياق أفضت ظاهرة التّردّد المستمر عليها إلى تناولها بوصفها من الأماكن العموميّة المختلطة التي تخضع زيارتها لتوقيت وتقسيم فضائي. وحيث يقضي الفقه الإسلامي إعفاء المرأة من المشي في المواكب الجنائزية وحضور مراسيم دفن الميّت مع الرجال في المقبرة، إلا أنّ حضور النساء في المقبرة يتدفق بقوة بداية من صبيحة اليوم الموالي للدفن ضمن أشكال اتصال تفاعلية رمزية، ومنذ ذلك الحين يصبح الأكثر ترددا على المقابر لزيارة تستمر لساعات، وبالأخص يوم الجمعة وفي المناسبات والأعياد الدينية.

انطلاقا من هذه الملاحظات الأولية نطرح الأسئلة التالية: هل أصبح تردد النساء على المقابر اليوم يعني مجرد زيارة الموتى؟ ثم ألا تؤشر ظاهرة مكوثهن المطول بها إلى وجود "إشباع" ذي منافع متعددة غير الوظائف الظاهرة للمقبرة؟ ضمن هذه الرؤية، تحاول هذه الدراسة الإجابة عن هذه التساؤلات وذلك بإجراء تحقيق ميداني بمقبرة سيدي بوجمعة الكائنة بمدينة عين الصفراء (ولاية النعامة)، حيث تُعتبر من المقابر العريقة في الجنوب الغربي الأعلى من الجزائر⁴. بعد عرض منهجية بحثنا وتقديم لمحة تاريخية عن مقبرة سيدي بوجمعة، سنقوم أولا بعرض من ملاحظتنا الميدانية في هذا الفضاء، ثم عرض أهم الأسباب

⁴ الدراسة موضوع المقال هي تحيين لدراسة ميدانية أجراها الباحث عام 2008 لنيل شهادة ماجستير في علم الاجتماع من جامعة مستغانم.

والدوافع الكامنة لمكوث نسوة مدينة عين الصفراء بمقبرة سيدي بوجمعة لنختم بذكر بعض "الفوائد العملية" كما صرحت هؤلاء النسوة. هذه المعطيات تبين لنا كيف أنه خلف الوظائف الظاهرة لهذا الفضاء (زيارة الموتى وضريح الولي) توجد وظائف أخرى، كامنة، ذات طابع "دنيوي".

في المنهجية

تم اختيار مقبرة سيدي بوجمعة كمجال للدراسة من منطلق تفرداها عن باقي مقابر المنطقة بثلاث ممارسات: الممارسة الأولى تبدأ بزيارة النساء لقبور موتاهن، ثم تليها زيارة قبة ضريح الولي سيدي بوجمعة، والممارسة الأخيرة تتمثل في حرص غالبية الزائرات على المكوث لأوقات مُتباينة بالفضاء المحيط بالمقبرة والقبة. تستهدف هذه الدراسة البحث عن العلاقة بين مكوث النساء بفضاء سيدي بوجمعة ومضامين التفاعل بينهن بوصفها مؤشرات قد تقودنا إلى تبيان خلفيات هذا الحضور الأنثوي العريق.

بدأ العمل الميداني خلال أيام الجمعة من كل شهر، بداية من شهر أكتوبر 2012 إلى غاية شهر أبريل 2013، حيث تم استخدام المقابلات الحرة والاستمارة⁵ كأداتين لجمع البيانات. ولضمان السير الحسن للدراسة الميدانية، تمت الاستعانة بفريق بحث مكون من عشر طالبات جامعيّات لمتابعة إجابة المبحوثات على الأسئلة من جهة، والملاحظة بالمشاركة من جهة أخرى.

بالنسبة لمجتمع البحث، فهو يتكون من جماعة النساء الموظبات على زيارة مقبرة سيدي بوجمعة وزيارة ضريح الولي والماكثات بالفضاء المحيط بها حيث بلغ عددهن 120 مبحوثة، 57,5% منهن ألفن التردد على قبة سيدي بوجمعة منذ أكثر من ثلاثة عشر عاما.

بالنسبة لخصائص مجتمع البحث، يمكن عرضها في النقاط التالية:

- السن: بالنظر إلى الحرج والتمنع الذي أبدته غالبية المبحوثات، فقد تم الاستعانة بالإخباريات والاعتماد على ملاحظات الباحثات الميدانيات في "كشف" سنهن، وقد تم تقدير الفئة العمرية الأكثر حضورا بين 30 و45 سنة.

⁵ تناولت الاستمارة ثلاثة محاور: تفاعل النساء الزائرات مع مقبرة سيدي بوجمعة والفضاء المحيط بها، أسباب ودوافع مكوثهن في هذا الفضاء والتعرف على الفوائد العملية المحققة من ذلك.

– **الحالة العائلية:** توضح البيانات في هذا المجال أنّ النساء المتزوجات كن على رأس القائمة بنسبة 35,83% تليهن النساء غير المتزوجات بنسبة 32,5%. أما المطلقات فقد وصلت نسبتهن إلى 22,5% والأرامل 9,16% من مجموع المبحوثات.

– **مستوى التعليم:** على الرغم من رسوخ سمة الأمية في ظاهرة التوافد الشعبي على قباب الأولياء، كما هي الحال في مجتمع الدراسة حيث بلغت نسبة الأميات 56,66%، إلا أن الجديد في البيانات هو وجود نساء متعلمات إلى جانب هذه الأغلبية الأمية إذ تم رصد وجود جامعيات بنسبة 6,66%، ثم نساء لهن مستوى الثانوي بنسبة 7,5%، في حين كانت نسبة النساء اللائي زاولن تعليماً متوسطاً 10%، أما نسبة النساء اللائي توقفن عند المرحلة الابتدائية فوصلت إلى 19,16%.

– **المهنة:** تنتمي غالبية المبحوثات إلى شريحة النساء الماكثات بالبيت والعاطلات عن العمل، حيث سجلت الدراسة وجود نسبة 62,5%. أما النساء العاملات فبلغت نسبتهن 37,5% يتوزعن على قطاعات الإدارة، التعليم، الصحة والتجارة.

مقبرة سيدي بوجمعة: موقع، ذاكرة وتاريخ

تقع مقبرة سيدي بوجمعة على امتداد الضاحية الغربية لإقليم قصر "سيدي بو دخيل" وتتوسط مجرى وادي "البريج" ووادي "المويلح". كما يمتد جسرٌ ليسهل التواصل وحركة المرور بين قصر "سيدي بو دخيل" وحيّ "سيدي بوجمعة" وحيّ "بو مريفق". تستمد مقبرة سيدي بوجمعة أهميتها من حيث كونها ثاني أعرق مقبرة بمدينة عين الصفراء بعد مقبرة قصر "سيدي بو دخيل" التي تمت إزالتها مطلع سبعينيات القرن الماضي. ويمكن القول أنّ مقبرة سيدي بوجمعة يتخطى عمرها ما يزيد عن قرن من الزمن وهو ما جعلها حاضنة تاريخية ووجدانية لأجيال تخطت عتبة القرن بالنظر إلى مساحتها الشاسعة التي تكاد تغطيها القبور، ولا يزال يدفن فيها الموتى إلى اليوم. تبرز الأهمية الثانية لهذه المقبرة في احتضانها لمزارقبة ضريح الولي سيدي بوجمعة خلف سورها الشرقي حيث يعرف الإقبال الشعبي عليه تواصلاً مستمراً منذ أواخر القرن 19م. أما

الأهمية الثالثة فتتلخص في المناظر الطبيعية التي يمتاز بها الفضاء المحيط بالمقبرة والتي أهلته ليُدرج ضمن القائمة الوطنية لمناطق التوسع السياحي إذ يتربع على مساحة 52,5 هكتارا⁶.

بالنسبة للوثائق التاريخية التي تناولت مقبرة سيدي بوجمعة وقبة الولي، لا توجد سوى نصوص يعود تاريخها إلى مطلع القرن العشرين، وهي للصحفية والأديبة إيزابيل إيبرهاردت⁷، إلا أن الرواية الشعبية تؤكد على عراققتها.

لقد ذكرت إيزابيل إيبرهاردت مقبرة سيدي بوجمعة عندما كانت في طريقها إلى قصر الصيفيصة (60 كلم غرب عين الصفراء). واستعرضت في مقال موسوم بـ "موت إسلامي"⁸ مراسيم دفن ميّت، ونقلت لنا مشهدا لتوافد زوار على قبة سيدي بوجمعة ركّزت فيه على النساء بقولها: "تنتصب قبة سيدي بوجمعة الصغيرة على طريق بن يعو والصفيصيفة".

لقد توقفت واقتربت من القبة ونقلت لنا هذا المشهد: "يقف عرب حول القبة، زوار جاؤوا من بعيد طلبا لحماية الولي الكبير، تجمعوا منذ طلوع النهار، صلوا مطولا بحركات جميلة رخيمة من الشعيرة الإسلامية، تجعل المتواضعين عظاما". ثم تخبرنا الكاتبة بأن هؤلاء الزوار كانوا من البدو: "خلف السور الصغير المحيط بالقبة، تحيط نسوة حول نار قد خبا جمرها، يتبادلن أطراف الحديث،

⁶ Monographie de la Wilaya de Naâma (2005), situation des zones à expansion touristique, p. 118.

⁷ هي إيزابيل ولهيلمين ماري إيبرهارت Isabelle Wilhelmine Marie Eberhardt. ولدت بالقرب من جنيف السويسرية في 17 فبراير 1877. حلّت بمدينة عين الصفراء نهاية سبتمبر 1903، في الأعوام الأخيرة لثورة الشيخ بوعمامة. لتغطية حصيلة معركة "المنقار" لفائدة جريدة الأخبار. تكشف اهتماماتها الصحفية والأدبية عن شغفها بدراسة حياة الجزائريين عن قرب. توفيت إيزابيل إثر فيضان وادي عين الصفراء في 21 أكتوبر 1904 ودُفنت بمقبرة سيدي بوجمعة. لم تنشر قط كتاباتها بالمطبعة خلال حياتها حيث لا توجد أي طبعة أصلية. تعرف القراء عن كتاباتها الأصلية لأول مرة بفضل جهود ومساعي الصحفيان الفرنسيان ماري أوديل دي لاکور Marie-Odile Delacour وجان روني إيلو Jean-René Huleu بالرجوع إلى مخطوطاتها المحفوظة بمركز الأرشيف بمدينة أكس آن بروفانس الفرنسية ولقالاتها الصادرة بالصحافة الكولونيبالية قبل وفاتها. صدرت سنة 2003 موزعة في أربعة كتب بمناسبة مرور مائة عام على رحيلها (1904-2004) عن دار جويل لوسفيد Joëlle Losfed. حول سيرتها مُفصلة أنظر:

Roux, Ch. (2003), *Isabelle du désert*, Paris, Grasset Edmonde.

⁸ Eberhardt, I. (2002), *Sud Oranais*, Composées par Marie Odile Delacour et Jean-René Huleu, Paris, Éd. Joëlle Losfed, p. 174-176.

هن بدويات جنن مع رجال من قبيلتهن، إنهن متسترات وبالكاد يُظهرن وجوههن".

أما بخصوص شخصية سيدي بوجمعة، فهناك فقط معلومة مقتضبة في مونوغرافيا دائرة عين الصفراء لسنة 1949: "يوجد بمغرار الفوقاني قبتان في شكل عمران رديء. إحداهما خاصة بسيدي عبد القادر الجاللي، أما الأخرى فتحمل اسم سيدي راشد، ولي جاء من قورارة رفقة إخوانه الستة، أولياء مثله. وافته المنية بمغرار الفوقاني ودُفن فيها. فيما توزعت قباب إخوته على نقاط مختلفة: سيدي معمر بالصفيفيصة، سيدي بوجمعة بعين الصفراء، سيدي عبد الله في إيش، سيدي مولاي مكتوبة بدرمل، سيدي عيسى بقصر بني ونيف سيدي مومن في جبل بشار"⁹.

وفي ظلّ شح المعلومات حول سيدي بوجمعة، جاز لنا تصنيفه في خانة "الأولياء المجهولين" على حد تعبير أ. درمنغهم E. Dermenghem¹⁰.

ملاحظات ميدانية في فضاء سيدي بوجمعة

سنعرض في هذا الجزء بعض الملاحظات الميدانية تتعلق بمكوث النساء بفضاء سيدي بوجمعة. يبدأ توافد النساء على مقبرة سيدي بوجمعة عقب صلاة كل يوم الجمعة، فمجيئهن أثناء هذا الموعد يكون بعد تقديم وجبة الغداء للأسرة. ولوحظ تردد نساء من مختلف الأعمار، معظمهن لا يتجاوز سنهن الأربعين والخمسين سنة، جنن ضمن ثنائيات وضمن أفواج يفوق عدد أفراد بعضها الثمانية، جاءت غالبيتهن راجلات على الرّغم من بُعد أحيائهن عن المقبرة والمزار. ولوحظ أنّ أكثرهن بحوزتهن هواتف خلوية كما أحضر بعضهن آلات تصوير (شابات في العشرينيات والثلاثينيات من العمر). وهؤلاء النسوة تجتمعن إما علاقات القرابة والمصاهرة، أو الصداقة والجيرة. وتعتبر زيارة مقبرة سيدي بوجمعة أهم فرصة للقائهن قبل توغلهن خلف سكنات العائلة المشرفة على القبّة، للوقوف على ضريح الولي. وبينما كان لباس "الحايك" سائدا في الماضي، انتشر حاليا الحجاب بمختلف أنواعه و"الجلابة المغربية" والألبسة العصرية ناهيك عن استخدام وسائل

⁹ Monographie du Cercle d'Ain Séfra (1949), *le culte à Moghrar Fougani*, p. 32.

¹⁰ Dermenghem, É. (1954), *le culte des saints dans l'islam maghrébin*, Paris, Éd. Gallimard.

اتصال حديثة، مما جعل النساء المسنات يبيدين تذرهن من "تمرد الشابات" و"جموح بنات اليوم".

تفيد السيدة (ز) بوابة ضريح سيدي بوجمعة وبعض الإخباريات من النساء المسنات بأن مكوث النساء بهذا الفضاء بعد زيارة القبور لم يكن في الماضي بهذا الشكل الملفت للانتباه، لقد كان مرتبطاً بإحياء الحضرة النسائية في المناسبات الدينية أو الخاصة، وكان خاضعاً للضبط الاجتماعي. أما اليوم فالملاحظ هو انتشار مجموعات من النساء، مباشرة بعد خروجهن من المقبرة وفراغهن من طقوس زيارة ضريح الولي، إذ يتجمعن في فناء القبة فيما تتجه أخريات صوب الكتيب الرملي الواقع خلفها، نساء أعمارهن متباينة تتراوح ما بين الثلاثين والأربعين سنة، مع تسجيل حضور ضئيل للرجال والفنية المرافقين لبعض النساء. فما الذي يدفعهن للبقاء في هذا الفضاء المحلي؟

مكوث النسوة بفضاء سيدي بوجمعة: الأسباب والدوافع

توحي ظاهرة المكوث المؤقت لأعداد معتبرة من نساء البلدة بفضاء سيدي بوجمعة عقب زيارة القبور وزيارة ضريح الولي بوجود دوافع وأسباب تختفي وراء إصرارهن على البقاء فيه لفترات زمنية متباينة. ومن الواضح بجلاء أن استقرارهن المؤقت في هذا الفضاء المحلي يعتبر استثماراً ثميناً للحظات تواجدهن خارج منازلهن، وتبدو غاية الترفيه والترويح عن الذات الأنثوية كأهم دافع معلن أجبن به عن سؤالنا الافتتاحي: "رَأَا قَاعِدِينَ نُفُوجُو" (نحن جالسات للترويح). هذا ما يمكن اعتباره الوظيفة الظاهرة لهذا المكان العتيق.

لكن إجابات المبحوثات عن أسئلة الاستمارة كشفت عن جملة من الدوافع الأخرى للبقاء في فضاء سيدي بوجمعة أولها معرفة ماذا يحدث في المدينة؟ (33,38%). لكن نسوق في البداية مضمون "إجابات أخرى" من الاستمارة:

- "حتى أبتعد عن تلك الوجوه القذرة"؛
- "أجد فيه راحتي، يساعدني على تفريغ الغيظ الذي يسكنني"؛
- "كلما جئت هنا، أطمئن بأنني لن أصبح مجنونة"؛
- "المكان جد ملائم لألقى فيه من أرتبط به"؛
- "تمضية الوقت"؛
- "أقلد الأخريات".

هذه الإجابات هي لمبحوثات يعبرن عن معاناة نفسية ناجمة عن ظروف ومشاكل متعددة (الغنوسة، ضغط الزوج،...)، ويمكن أن نفسر هذه الإفشاءات، وبخاصة الأسباب الثلاثة الأولى مجتمعة، على أن المكوث بسيدي بوجمعة يمنح لهؤلاء النسوة راحة نفسية من مختلف الضغوط الاجتماعية، فهذا المكان يمنحهن القدرة على ضبط المزاج بالترويح على الذات المعذبة، وهو ما يُشعرهن بالراحة ويساعدهن على مواجهة الضغوطات من خلال التفاعل مع بقية الزائرات أو بالنظر فقط إلى الطبيعة.

تسهم هذه الوظيفة السيكولوجية في تلطيف الجو النفسي الاجتماعي إذ هي عملية تشبه "وضع الزيت في الدواليب" فتجعل النساء يحافظن على توازنهن العقلي والنفسي، ولنتأمل في تصريح تلك المرأة الشابة التي رأت في مكوثها وجلوسها على رمال سيدي بوجمعة وقاية لها من الجنون...
يحدد الجدول رقم 01 أهم الأسباب والدوافع فيما يتعلق بمكوث النساء بفضاء سيدي بوجمعة مرتبة تنازليا حسب عدد مرات تكرارها بين أكثر من سبب واحد:

جدول 01: أسباب ودوافع مكوث النساء بمقبرة سيدي بوجمعة

النسبة الكلية للمبحوثات	%	أسباب ودوافع مكوث النساء
100%	38,33	معرفة الأخبار المحلية
100%	35	مكان جد مناسب لتجمع الأسر
100%	33,33	ألتقي بقريباتي وجاراتي القديمات
100%	26,66	الاستراحة من أعباء البيت
100%	25	يلعب أطفالى ويمرحون
100%	17,5	أبحث عن فرصة للزواج
100%	12,5	ليس لى أقارب في المدينة

- معرفة الأخبار المحلية

من الملاحظ أن المكوث المؤقت للنساء بفضاء سيدي بوجمعة أضحي نشاطاً اجتماعيا مهماً لهنّ من خلال رغبتهن في استطلاع أخبار المدينة وكذلك باعتباره فرصة سانحة لتحصيل عدد من أشكال المنفعة الشخصية كمعرفة مواعيد تلقيح

الأطفال، وأهمية بعض السلع الاستهلاكية من أطعمة وأدوية ناهيك عن أخبار الوفيات أو الموالييد وما إلى ذلك من الأحداث الهامة في حياة المدينة، وغيرها من الحوادث الصعبة والمؤثرة. فسعي النساء المتواصل إلى استقصاء الأخبار واستقاء المعلومات من ناحية، وتفاعلهن إثر مختلف الموضوعات المثارة من ناحية أخرى لا ينفصلان عن وجود تأثيرات التوجيه والإقناع التي يمارسها بعض النساء، وبخاصة ذوات المستوى التعليمي والمهن المتصلة بشؤون حساسة كالصحة والشؤون الإدارية وغيرها، فمثل هذه الخصائص تُثري ثقافة النساء بالمعلومات الجديدة. لقد أصبح فضاء سيدي بوجمعة في ظل تطور هذه الخاصية الإخبارية مصدراً محلياً للإعلام، تُثار فيه موضوعات يلتفت حولها النسوة للحديث والمناقشة، لكن متى كان الموضوع متخصصاً يكتفي أغلب النساء بطرح الأسئلة ثم الإمعان في الاستماع إلى الأجوبة والتوجيهات. وهناك مواضيع توحد انفعالهن فتتحول الدوائر والثنائيات، معنوياً ورمزياً، إلى جماعة أكثر تماثلاً وتجانساً¹¹ بل ووحدة يجمعها نفس الشعور، لاسيما عند إثارة أحاديث حول الوفيات أو الجرائم والفضائح وغيرها.

- تعزيز الألفة والروابط الاجتماعية

تُحضّر النساء ضمن مجموعات صغيرة غالبيتها تكون تحت قيادة امرأة من الكبيرات أو المسنات. لقد خرجن من بيوتهن في سياق ألفة اجتماعية تدعى محلياً "رفاقة" وهي مجموعة أو زمرة من القريبات أو الجارات أو الصديقات، يأتين عادة من نفس الحي. لوحظ كذلك أن الروتين والآلية الطبيعية هي ما يطبع الالتقاء النسائي بالمقبرة أو خارجها ثم تسري حرارة التفاعلات شيئاً فشيئاً، بدءاً بالعناق والتقبيل والسؤال عن الحال، ثم تشرع النسوة في بناء الشكل الاجتماعي من خلال أخذ مكان في فضاء سيدي بوجمعة ومباشرة الحديث. وعلى صعيد آخر رصدت الدراسة وجود حالات نسائية انفرادية بأعداد قليلة يُفضّل الخلوة وتأمل الطبيعة (10%). لكن بالنسبة لعموم النسوة الزائرات، يعتبر المكوث بفضاء سيدي بوجمعة خلال هذه الفترة الزمنية أمراً حيويًا بالنسبة لهن،

¹¹ Voir Goffman, E. (2008), *Les Rites d'Interaction*, (rééd.) (1974), traduit par Alain Kihm, Éd. de Minuit.

فلقد اعتبرت إحدى المبحوثات أنّ يوم الجمعة ليس يوم زيارة وراحة فحسب، بل كذلك "يوم حرية" بالنسبة للنساء الماكثات في البيوت.

- نزهة للأطفال

تمتد التفاعلات الاجتماعية في فضاء سيدي بوجمعة لمنح فئة ترافق عادة أفواج النساء فرصة تأكيد وجودها بكل عفوية وبراءة، إنهم الأطفال، ذكورا وإناثا، إذ تمت ملاحظة تواجدهم بأعداد مهمة. ويبدو أن إحصار الأطفال لفضاء سيدي بوجمعة للنزهة أصبح عنصرا أساسيا في الحياة الأسرية المحلية. تصرح إحدى الأمهات: "كنت في الماضي أمكث في سيدي بوجمعة لذاتي، ولكن عندما تزوجت وأنجبت أطفالاً أصبحت أفعل ذلك من أجلهم، رغم أنني أكون متعبة أو مشغولة، أجتهد في الحضور والمجيء بهم للعب والمرح. إنّ سعادتني هي أن أرى الأطفال سعداء".

- البحث عن زوج

عبرت نسبة مهمة من المبحوثات (17,5%) أن الغرض من تواجدهن بفضاء سيدي بوجمعة هو البحث عن زوج. ومن الملاحظ أنّ صاحبات هذا الدافع لا يدخرن أي جهد قصد "الترويج" لمواصفاتهن الشخصية وإمعانهن في التفاعل المباشر مع باقي النساء مما قد يجعلهن محط أنظار وإعجاب واهتمام بعض أمهات أو أخوات الرجال. تقول إحدى الجامعيات في مقابلة حرة: "بعد الزواج تكون المرأة خلف الرجل لتساهم في بناء عظمته، ولكن السؤال المطروح: أين يكون الرجل قبل الزواج؟ أعتقد أنّ الأجدد بنا البحث عنه في سيدي بوجمعة، قد منح لغيرنا من النساء أزواجاً، إننا نرى ذلك الرجل الفرصة من خلال أمه أو أخته!".

وتصرح امرأة أخرى (غير متزوجة) شرعت في التردد على فضاء سيدي بوجمعة منذ عامين: "لم أكن أخرج إلا نادراً لأنّ عائلتي محافظة، يبدو أنّ الإفراط في تقييدي ودعاء المرحوم والدي علي بالستر هما السبب في عنوستي، استجاب الله فسترني فلم يرني الناس في أيام شبابي اليانع، ولكنني لم أفقد الأمل".

تعكس هذه التصريحات بجلاء نوعاً آخر من الوظائف الكامنة وراء مكوث بعض النساء في سيدي بوجمعة، في حين أنّ نساء الأمس لم يكن بوسعهن البوح بمثل هذا السبب المصنف ضمن خانة طابوهات النظام الاجتماعي التقليدي.

- الإدماج الاجتماعي في المدينة

من بين المترددات على فضاء سيدي بوجمعة نساء غريبات عن المدينة (12,5%)، جئن مع أزواجهن في إطار العمل وفقدن الاتصال العائلي المباشر، فرحن يبحثن عن بدائل للتخفيف من آثار هذا الانقطاع الاجتماعي. لقد كانت فرحتهن عارمة عند اكتشافهن فضاء سيدي بوجمعة، ونسوق في هذا المقام تصريحاً لإحدى هؤلاء النسوة وهي من الجزائر العاصمة: "كنت خلال الأشهر الأولى من إقامتي في عين الصفراء مع زوجي (...) جد متأثرة بالابتعاد عن أهلي، ولكن سرعان ما علمت بوجود قبة سيدي بوجمعة بفضل جارتني، فلقد تغلبت على ذلك الأسى منذ ثلاث سنوات عندما تعرفت على نساء خلال مكوثي بسيدي بوجمعة وصرن من أعز صديقاتي".

لقد أصبح توافد النساء على سيدي بوجمعة والمكوث بفضائه فعلاً ومظهراً ملفتاً ومثيراً للانتباه، وهو ما تعكسه تلك الأسباب والدوافع بل أضحى حضاناً للمقدّس والدينيويّ معاً. وفي إطار تفاعلات الوظائف الكامنة لهذا الفضاء، والتي تجد ديناميكيته من التطوير الذي أبدعه زائرات اليوم على استخداماته المعهودة، فإنّ القيم والاهتمامات والروابط والأدوار الاجتماعية في هذا الوسط النسائي بامتياز تحوّلت إلى عوامل أساسية مكنتهن من التصرف اجتماعياً ليس بالخضوع لاعتباطية الظروف، ولكن أيضاً بالقدرة على اختيار وانتقاء ما يتسق مع اهتماماتهن ومصالحهن. هذا ما سنبيّنه في الجزء الموالي من المقال.

فوائد عملية

يعرض الجدول التالي جملة من الفوائد العملية من وراء مكوث مجموعة من المبحوثات (89 مبحوثة) بفضاء سيدي بوجمعة:

جدول 02: فوائد عملية

النسبة الكلية للمبحوثات	%	الفوائد العملية
100%	85,39	مزاولة مواعيد تلقيح الأطفال بانتظام
100%	77,52	الإفادة من نصائح تنظيم صحة الأم والطفل
100%	61,79	علمت بترشح أحد أبناء منطقتنا
100%	34,83	تشجعت على الانضمام إلى دروس محو الأمية
100%	15,73	حققت روابط صداقة ومصاهرة
100%	8,98	أجري وأستقبل مكالمات بهاتفى الخلوي في جو هادئ
100%	3,37	أجنى ربحاً من بيع مناديل وعلطور وملابس وأحذية النساء
100%	2,24	أجنى ربحاً من بيع مواد الزينة التقليدية وأعشاب الطبخ والطب

ترى هؤلاء المبحوثات أنهن لمسن شخصياً فوائد من خلال مكوثهن المؤقت بفضاء سيدي بوجمعة، وبخاصة حول موضوعين هاميين: الصحة والتعليم. فبالنسبة للموضوع الأول، تندرج فوائد العلم بمواعيد تلقيح الأطفال والإلمام بالثقافة الصحية خاصة ما تعلق منها بالأم والطفل ضمن أهم أهداف الحملات الإعلامية للقائمين على الاتصال الاجتماعي في ميدان الصحة، حيث تجند الدولة إمكانيات مالية ولوجيستية مهمة حتى يتكيف المواطنون مع خطط التنمية الاجتماعية الصحية، فتصبح الوقاية سبيلهم للحد من انتشار الأمراض والوفاة الناجمة عن الإهمال أو الجهل بمزايا الإفادة من تلك الحملات في مواعيدها المحددة. ومن منطلق هذه الأهداف السامية، ومن حيث ارتكازها الأساسي على الإعلام والاتصال، يتجلى لنا مدى أهمية شيوعها في أوساط النساء المترددات على فضاء سيدي بوجمعة، ولقد أوضحت البيانات الواردة ضمن الجدول السابق كيف أن غالبية المبحوثات يقصدن من مكوثهن بهذا الفضاء استقصاء الأخبار واستقاء المعلومات.

وتوضح البيانات أن النسبة الغالبة من المبحوثات المعنيات بالإفادة من موضوعات تلقيح الأطفال وصحة الأم والطفل، هن من المتزوجات ومن المطلقات ليليهما عدد قليل من الشباب المقبلات على الزواج إذ يعتبرن ذلك ضرورة تنقيفية تدخل ضمن تأمين سلامة الصحة في مستقبلهن الزوجي.

وعلى صعيد آخر تشير البيانات إلى أن تلك الغالبية من النساء ينتمين إلى فئة الأميات وذوات المستوى التعليمي المنخفض، ومعظمهن من العائلات الفقيرة، حيث أن مواظبة النساء على زيارة مقبرة سيدي بوجمعة وحرصهن على المكوث بفنائها يجعلهن يتعرضن لمواقف متباينة عند إثارة المحادثات الجادة، ويكفي أن نشير إلى أن اعتماد النساء على فضاء سيدي بوجمعة بوصفه مصدراً من مصادر المعلومات يمثل قناعة مشتركة بالنسبة لغالبية المبحوثات.

لقد كشفت الدراسة وجود موضوع ثان من صنف موضوعات الاتصال الاجتماعي، إذ يتعلق الأمر بالالتحاق بدروس محو الأمية (34,83% من النسوة المعنيات بالإفادة). فهذا المسعى التنموي الاجتماعي لا يقل أهمية عن موضوع صحة الأم والطفل خاصة بوجود برامج للدولة لمحو الأمية من خلال المركز الجزائري لمحو الأمية وتعليم الكبار، وبالتنسيق مع الجمعية الوطنية "اقرأ". لقد ألقى هذا الاهتمام الرسمي والجمعي بمحو الأمية بظلاله على اهتمامات النساء في فضاء سيدي بوجمعة من حيث إثارته ليس كمعلومة عابرة، وإنما باعتباره حيويًا بالنسبة للنساء المبحوثات رغم تردد بعضهن في الانخراط في هذا المسعى ("تشجعت للانضمام...") تقول إحدى المبحوثات)، ورغم اقتصاره على ما يبدو على نسوة ينتمين إلى فئات اجتماعية متوسطة.

خاتمة

لقد حاولت هذه الدراسة تقديم صورة عن تجمع نسائي أسبوعي (كل يوم الجمعة) في مقبرة عريقة مع تفاعلاته الاجتماعية المختلفة، كما حاولت الكشف عن بعض خصوصياته وبعض تفاصيل المعاش الاجتماعي والثقافي المحلي. لقد بينت أيضا مدى عمق الروابط الاجتماعية النسائية المتجذرة وعلى كيفية تأكيدها معياريا ووظيفيا ضمن مناخ اجتماعي يعج بالحركة ومفتوح على استغلال الحيز المكاني، أي فضاء سيدي بوجمعة، ليس من خلال وظائفه التقليدية الظاهرة (زيارة الموتى وضريح الولي)، بل من خلال وظائف أخرى، كأمنة، تلبية حاجات أخرى لهؤلاء النسوة، حاجات نفسية، اجتماعية بل واقتصادية أيضا. بينت هذه الدراسة أيضا أهمية الأخذ بعين الاعتبار السياقات المحلية عند تناول مفاهيم مثل مفهوم "الفضاء العمومي". هذه السياقات لها خصائص تاريخية، اجتماعية وثقافية لا يمكن تجاهلها من أجل فهم أفكار وسلوكيات

الأفراد المنخرطين في تشكيل هذا الفضاء العمومي. وهذا ما حاولنا عرضه من خلال وصف تجمّع النسوة بفضاء سيدي بوجمعة. أخيرا تعبر هذه الحالة المدروسة عن جانب من التغيرات الاجتماعية التي يشهدها المجتمع الجزائري اليوم. ففضاء سيدي بوجمعة مثال عن حقل اجتماعي يجمع بين ممارسات اجتماعية تقليدية وأخرى معاصرة للنسوة المترددات على هذا الفضاء، لكن دائما ضمن التقسيم الاجتماعي السائد للزمان والمكان بين الرجال والنساء.

ببليوغرافيا

1. باللغة العربية

نابتي، علي (2008)، أشكال الاتصال النسوي في الفضاء المقدّس بمنطقة عين الصفاء، رسالة ماجستير، قسم علم الاجتماع، جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم.

2. باللغة الفرنسية

- Berdoulay, V. (2004), *L'espace public à l'épreuve : régressions et émergences*, Pessac, France, Éd. MSHA.
- Dermenghem, É. (1954), *le culte des saints dans l'islam maghrébin*, Paris, Éd. Gallimard.
- Eberhardt, I. (2002), *Sud Oranais*, Composées par Marie Odile Delacour et Jean-René Huleu, Paris, Éd. Joëlle Losfed.
- Goffman, E. (2008), *Les Rites d'Interaction*, (rééd.) (1974), traduit par Alain Kihm, Paris, Éd. de Minuit.
- Milton, S. (1997), *La nature de l'espace*, traduit par Marie-Hélène Tiercelin, Paris, Éd. L'Harmattan.
- Monographie de la Wilaya de Naâma (2005), *situation des zones à expansion touristique*.
- Monographie du Cercle d'Ain Séfra (1949), *le culte à Moghrar Fougani*.
- Quérel, L. (1995), *L'espace public comme forme et comme évènement*, Paris, Éd. R. Plan Urbain.
- Roux, Ch. (2003), *Isabelle du désert*, Paris, Grasset Edmonde.

مقالات متنوعة

الشباب المغربي والعمل الجمعي: تحديث البنيات وتقليدية العلاقات والقيم

هنا شريك⁽¹⁾

مقدمة

شكّلت مشاركة الشباب المغربي في الشأن العمومي، ومنذ عقود، إشكالا سوسيلوجيا حقيقيا شغل العديد من الدارسين¹. فمنهم من ذهب للقول بوجود حالة من العزوف عن هذه المشاركة، نتيجة انعدام الثقة في التنظيمات الجموعية والنقابية والمؤسسات الحزبية، وتعبيرا عن عدم الرضى عن آدائها²، بينما اعتبر آخرون أنّ الشباب يعيش حالة من "التمزق والإحباط"³ لأنّ النسق الاجتماعي والسياسي بالمجتمع المغربي لم يُمكنهم من تحقيق انتظاراتهم وتطلعاتهم.

⁽¹⁾ Université Chouaib Doukkali, Faculté des lettres et sciences humaines, 24000, El Jadida, Maroc.

¹ Exemples :

- Bennani-Chraïbi, M. (1994), *Soumis et Rebelles. Les Jeunes au Maroc*, Paris, Éd. du CNRS.
- Bourqia, R., EL Harras, M., Bensaid, D. (1995), *Jeunesse Etudiante Marocaine. Valeurs et Stratégies*, Rabat, Fondation Konrad Adenauer.
- Bourqia, R., El Ayyadi, M., El Harras, M., Rachik, H. (2000), *Jeunes et Valeurs Religieuses*, Casablanca, Eddif-CODESRIA.
- *Consultation Nationale des Jeunes*. Ministère de la Jeunesse et des Sports, (2001).
- Rachik, H. (2005), *Rapport de Synthèse de l'Enquête Nationale sur les Valeurs*, Cinquantaire de l'Indépendance du Royaume du Maroc.

² Rachik, H. (2005), *op.cit.*, p. 55.

³ Bourqia, R., El Ayadi, M., El Harras, M., Rachik, H., (2000), *op.cit.*, p. 24.

El Ayadi, M., Rachik, H., Tozy, M. (2007), *op.cit.*, p. 140-143.

أدت فورة "الربيع العربي"، التي شهدتها بعض مجتمعات المنطقة العربية، ودينامية "20 فبراير"⁴ التي عرفها المجتمع المغربي وما ترتب عنها من مشاركة فعلية وفاعلة في صفوف الشباب المغربي، إلى جعل إعادة التفكير في حصيلة الدراسات السابقة أمراً ضرورياً، كما اعتبر هذا الظرف أيضاً فرصة لمساءلة مختلف المؤسسات السياسية وفاعلي المجتمع المدني عن أدوارها في تأطير الشباب واستيعابهم. وفي هذا الصدد، تعدّ التنظيمات الجموعية من بين أهمّ المؤسسات التي تلعب هذا الدور التنشؤي، وعليه تبدو دراسة العلاقة بين الشاب والجمعية أمراً بالغ الأهمية لفهم جزء من إشكالية مشاركة الشباب في الشأن العمومي من خلال تحليل آليات الاشتغال الواقعي للتنظيمات الجموعية بالمغرب؛ كما يبدو أيضاً أنه من الضروري الوقوف على المنظومة القيمية التي تشتغل وفقها الجمعية بالمغرب ومعرفة درجة تماهياها مع القيم التي أنشئت من أجلها والمتمثلة، في جزء منها، في قيم الديمقراطية، المشاركة والمساواة.

تطرح الورقة البحثية تساؤلين محوريين. يحيل السؤال الأول إلى بحث القيم التي يُروّج لها العمل الجموعي بالمغرب ومدى تأرجح مكانتها بين وصفها مجالاً لإنتاج منظومة قيمية خاصة أو مجرد آلية تُكرّس القيم الاجتماعية السائدة والغالبة، تنسجم أو تتباعد قيمها مع القيم المرجعية. بمعنى آخر: ألا يمكن اعتبار الجمعية إسمًا جديداً وامتداداً لتنظيم قديم؟ ألا يمكن اعتبار الإصلاحات التي مسّت "الجماعة"، نقطة تحوّل من شكلها التقليدي إلى "الجمعية" في شكلها الحديث؟ أم أن الجمعية هي بالفعل تنظيم حديث، تأثر عن طريق الفاعلين فيه

⁴ ظهرت "حركة 20 فبراير" بالمغرب عقب أحداث ما سمي بـ "الربيع العربي"، إذ قامت بعض الجمعيات الحقوقية المغربية بتنظيم وقفات احتجاجية أمام كل من سفارتي تونس ومصر بالعاصمة الرباط تضامناً مع الشعبين (التونسي والمصري)؛ وبعد أسابيع قليلة من تنظيم هذه الوقفات، عبّر بعض "شباب الفيسبوك"، والذي توجد نواته الصلبة ضمن الشباب المشارك بوقفات ديسمبر ويناير التضامنية، عن فعل مطلبين من خلال إحداث صفحة بالموقع الاجتماعي يدعو من خلاله إلى فتح نقاش مع ملك المغرب تحت شعار "مغاربة يودون التحوار مع الملك"؛ شعار أدى إلى تعبئة "افتراضية" واسعة لتتخذ الدعوة "للتحوار مع الملك" بعداً آخرًا، تمثل في بلورة وصياغة بيان مطلبين عبّرت خلاله مكوّنات الحراك الذي كان إلى حدود تلك اللحظة افتراضياً، عن أهم مطالبها ليتم الانتقال بعد ذلك من العالم الافتراضي إلى الفضاء العمومي من خلال تقديم فحوى البلاغ المطلبين بمؤتمر صحفي عقد بمقر الجمعية المغربية لحقوق الإنسان بالرباط، يوم 17 من فبراير 2011، أعقبته الدعوة لتنظيم مظاهرات سلمية بتاريخ 20 فبراير، والتي عمّت مجموعة من المدن والمراكز الحضرية، كما ضمّت فصائل إيديولوجية وسياسية متعددة.

بالمنظومة القيمية المسيرة للمجالس الجماعية التقليدية؟⁵ ويحيل السؤال الثاني إلى البحث في موقع الشباب داخل العمل الجمعي والمكانة التي يتمتع بها ضمن هذا المشهد من خلال تحليل مهامه وهياكل تواجده.

قبل التطرق لهذا الشق من التحليل، سنقوم باستحضار نشأة وتطور العمل الجمعي-الجماعي بالمغرب من جهة، والوقوف من جهة أخرى عند بعض النتائج والخلاصات الإمبريقية المرتبطة بالعمل الميداني حول إشكالية الاستمرار أو القطيعة الموجودة بين المنظومة القيمية المسيرة للعمل الجمعي والقيم التي يحملها الشباب المنخرط في التنظيمات الجموعية⁶.

1. المجتمع المدني في المغرب: من الأشكال التقليدية-العنقودية إلى التنظيمات الجموعية

إنّ التفكير في العمل الجماعي، مهيكلا كان أو غير مهيكلا، ليس واقعا جديدا بالنسبة للمجتمع المغربي، فالحركة الجموعية بالخصوص ليست أمرا مستجداً بالنسبة له بحيث عرف أنماطا عديدة من المشاركة الاجتماعية، ولهذا فإنّه ليس من قبيل المجازفة القول بوجود "تجريب اجتماعي واسع النطاق ومترسخ في النسيج الجمعي..."⁷. ما يؤكد تجربة المجتمع المغربي في العمل الجماعي-الجمعي هو وجود العديد من أشكال التنظيمات في تجلياتها التقليدية ك"التويزة"، "الجماعة"، "الحنطة"...، أو في أشكالها الحديثة المتمثلة في الجمعيات، النقابات، الأحزاب، التعاونيات... والملاحظات المسجلة في العقود الأخيرة تبرز دينامية جموعية لا يمكن الاستهانة بها والمتمثلة في تزايد عدد

⁵ شريكي، هناء (2011)، الشباب والجمعيات التنموية: بين التحولات الاجتماعية والمنظومة القيمية. دراسة ميدانية بجهة الرباط-سلا-زمور-زعيير، أطروحة دكتوراه في علم الاجتماع، تحت إشراف د. علي أمهان، جامعة محمد الخامس الرباط-أكادال، كلية الآداب والعلوم الإنسانية.

⁶ يندرج هذا العمل الميداني داخل إطار استكشافي وتساؤلي حول دور تنظيمات المجتمع المدني، مع العمل على دراسة مدى الاستمرار أو القطيعة الموجودة بين المنظومة القيمية المسيرة للعمل الجمعي وتلك القيم التي يحملها الشباب المنخرط في التنظيمات الجموعية. شمل هذا البحث عشرين جمعية تنموية بالمغرب (وطنية-جهوية-محلية) بجهة الرباط-سلا-زمور-زعيير (الوسط الحضري-القروي-شبه حضري)، وهو ميدان أطروحة الدكتوراه المذكورة سابقا.

⁷ Roque, M.-A. (2004), (dir.), *La société civile au Maroc : l'émergence de nouveaux acteurs de développement*, Barcelone, Éd. Publisud. p. 14.

الجمعيات⁸، وكذا تأييد هذه المبادرات ومحاولة هيكلتها من طرف أعلى مؤسسة في الدولة.

في هذا السياق، وجب التساؤل حول "الهوية الحقيقية" للتنظيم الجمعي، هل هو فعلا تقليد مترسخ في الثقافة المغربية وبنياتها التقليدية باعتبار أن الغاية الاجتماعية أو الاقتصادية أو الثقافية، وذلك عن طريق آليات التضامن والتآزر الاجتماعيين أو عن طريق بعض التنظيمات التقليدية مثل "الجماعة"؟ أم أنّ الجمعية تنظيم حديث بالمجتمع المغربي، لم ير النور إلا في عهد قريب باعتباره، في شقه القانوني، شكلا تنظيميا مستوحى، في جزء كبير منه، من القانون الفرنسي لسنة 1901؟

يعتبر قانون 1901 بمثابة محطة حاسمة في تقنين عمل المجتمع المدني في فرنسا، كما أنّ عددا كبيرا من الدول، ومن بينها المغرب، استلهمت من روح هذا القانون ونصّه في صياغة القوانين المتعلقة بالعمل الجمعي، ومن بينها ظهور الحريات العامة لسنة 1958، والذي اعتبر آنذاك من طرف الحركة التقدمية الناشئة خطوة أساسية في بناء المجتمع الديمقراطي ودولة المؤسسات. لقد خضع هذا القانون، فيما بعد، لعدد من التعديلات التي تعكس التراجع أو التقدم في هامش الحرية المتروك لهذه التنظيمات. فالتعديل الأساسي مثلا لهذا الظهير الموافق لسنة 1973، وهي لحظة حاسمة في احتداد الصراع بين الدولة والحركات السياسية غير المنظمة خاصة في أوساط الشباب الجامعي بعدما انتهت بحلّ الاتحاد الوطني لطلبة المغرب في السنة نفسها، أوجد تراجعات كبيرة عن عدد من الحريات العامة التي كانت تعتبر إلى ذلك الحين مكسبا للمجتمع المدني.

تستدعي الإجابة عن هذه الأسئلة رفع جزء من اللبس المرتبط بنشأة العمل الجمعي بالمجتمع المغربي، والرجوع إلى تطور الأشكال التقليدية سابقة الذكر، والوقوف أيضا على أوجه التشابه والاختلاف الموجودة بينها وبين الجمعية الحديثة. فقد اشتغلت آليات التضامن الجماعي على مستوى الجماعات عبر

⁸ حسب دراسة قامت بها المندوبية السامية للتخطيط بالمغرب (2011)، يصل عدد الجمعيات بالمغرب إلى 44771 جمعية (إلى حدود سنة 2007).

Voir : *Enquête Nationale auprès des Institutions Sans But Lucratif (ISBL)*, (Exercice 2007), Rapport de Synthèse, Décembre 2011, Royaume du Maroc, Haut-Commissariat des Plans, Direction de la Statistique.

مجموعة من التنظيمات التي لم تكن فقط حركا على الوسط القروي، فعلى سبيل المثال تعدّ "الحنطة" شكلا من أشكال التنظيمات الجماعية التقليدية التي كانت تسند لها في المدن مهمة تنظيم العلاقات بين الحرفيين. أما "التوزيعة" فهي نوع من العمل الجماعي الذي يركز على مبدأ العمل الجماعي والتضامن الاجتماعي⁹، والمتمثلة أنشطتها في بناء الطرق، إصلاح المساجد وغيرها، لكن أيضا تقوم ببعض الأعمال الجماعية كالحرث والزرع لفائدة الأشخاص المعوزين أو الأشخاص المسنين، بينما تمثل "الجماعة" داخل الدوّار دعامة أساسية للتضامن الجماعي، وتعمل هذه الأشكال من التنظيمات على المساهمة في مساعدة المحتاجين والأشخاص المصنفين في وضعية صعبة¹⁰.

غير أنّه لا يمكن إغفال نقطة أساسية مثّلت، حسب تقديرنا، منعطفا هاما في انتقال بعض "الجماعات" من شكلها التقليدي وغير الرسمي إلى شكل من أشكال التنظيمات التي يسيورها القانون بدل العرف، وبالتالي مرورها من دورها الاجتماعي والسياسي المحلي إلى مجال التخصص. فقد عملت الإدارة الكولونيالية، في بداية الحماية الفرنسية مع ليوطي¹¹ وبعد إصدار ظهير 1916¹²، إلى تحويل العديد من "المجالس الجماعية التقليدية القروية" إلى "جماعات رسمية" تتمتع بوضعية قانونية. وبعد سنوات من ذلك بدأت تظهر أشكال من "الجماعات" ذات تخصصات محدّدة حيث كانت مهمة "الجماعة القانونية" تتمثل في البتّ في الشؤون ذات الارتباط بالسرقة، القتل، إلخ (الجريمة)، في حين أسندت لـ"الجماعة الإدارية"، وهي أكبر حجما من سابقتها، مهمة الاهتمام بالشؤون المحلية، والتي كانت تتكوّن من رؤساء القرى تحت مراقبة الإدارة الكولونيالية. وخلال أربعينيات القرن العشرين أصبحت "الجماعة" مدعوة

⁹ Roque, M.-A. p. 270.

¹⁰ Bourqia, R. (2005), p. 25.

¹¹ المارشال لويس هوبير ليوطي، أول مقيم عام فرنسي في المغرب (بين سنتي 1912 و1926). كانت استراتيجيته العسكرية تركز، من جهة، على "سياسية التهذنة"، وذلك بإخضاع القبائل المتمردة على السلطان. ومن جهة ثانية، كان يرى في المؤسسات التقليدية (الدين، القبيلة، المخزن، الزوايا...) الوسيلة الأمثل لفهم آليات اشتغال المجتمع وبالتالي تمكين المستعمر من التحكم بزمام الأمور. لذا كانت استراتيجيته التوسعية مبنية أساسا على التدخل العلمي، الذي أوكله للعلماء.

¹² صدرت مراسيم عن الإقامة العامة توضح كيفية تشكيل واشتغال "المحاكم العرفية" أو "المحاكم الجماعية" (les Jmaâ-judiciaires) المتميزة عن الجماعات الإدارية (les Jmaâ - administratives) التي ظهرت بمقتضى ظهير 21 نوفمبر 1916 لتسيير الممتلكات الجماعية للقبائل.

إلى لعب دور جديد في إطار مشروع تحديث الوسط القروي، وكان ذلك يهدف إلى حثّ القرويين على تدبير وتسيير الضيعات الفلاحية الجماعية، وبذلك كانت "الجماعة" مكونة من مجموعة من الأعيان الذين تمّ تعيينهم من طرف المستعمر الفرنسي. أمّا في نهاية فترة الحماية، فإنّ إدارة المقيم العام وجدت في "الجماعة" وسيلة لتطبيق اللامركزية الإدارية. بالمقابل، استمالت الإدارة بعض "الجماعات" إلى صفها، وتمّ تشكيل جمعيات قانونية انطلاقاً من التنظيم الجماعي التقليدي لإضفاء الشرعية القانونية عليها، فقامت بإنجاز مجموعة من المشاريع المتعلقة بإمداد بعض القرى بشبكة الكهرباء والماء الصالح للشرب¹³.

فتح تحوّل الأشكال التي عرفتها "الجماعة" بالمجتمع المغربي عبر مراحل تاريخه المجال لنقاش المشتغلين بالعلوم الاجتماعية، إذ ذهب البعض إلى القول بأنّ هذه الأشكال ما هي إلا مؤسسات مختلفة لا تشترك مع "الجماعة" إلا من حيث التسمية، لذا تمّ، حسب هذا التوجّه، اعتبار التنظيمات سابقة الذكر لا تعمل سوى على "المحافظة على اسم قديم من أجل تنظيم جديد"¹⁴؛ وفي المقابل بنى الطرح الآخر مشروعية خطابه اعتماداً على مشروعية استمرار "الجماعة" تماشياً مع الفكرة القائلة بأنّ هذا التنظيم وعلى الرغم من اعتباره "تنظيماً ميتاً وعقيماً"¹⁵، إلا أنّ "مجلس الجماعة" لا يزال يتّبع بحيويته.

يرتكز الطرح المدافع عن حيوية وحياء "الجماعة" على فكرة تشكيل "الدوّار" وفق المعنى الإداري للكلمة والمتداول في فترة الحماية، المرتبطة بتشكيل "الجماعة القروية" بعد الاستقلال، ضمن سياق التدابير الهادفة إلى تشديد المراقبة السياسية على المستوى المحلي بهدف القضاء على التنظيمات الموجودة سلفاً (من بينها "الجماعة") أو ضمّها إلى صف النظام القائم.

¹³ Rachik, H. (2001), « Jmà'a, tradition et politique », *Hespéris-Tamuda*, Publications de la faculté des lettres et des sciences humaines de Rabat, Vol. XXXIX, p. 148.

¹⁴ *Ibid.*, p. 149.

¹⁵ تبني هذا الطرح، أي عقم وعدم جدوى "الجماعة" في شكلها التقليدي، الإدارة الكولونيالية، وذلك من وجهة نظر العقلانية البيروقراطية، فكان الحل، بالنسبة لهذه الجهة، هو العمل على تحديث هذا التنظيم وفق الإصلاحات المشار إليها.

2. الجمعية التنموية والشباب المغربي

يشكل البناء النظري لمفهوم الشباب تحديًا في حد ذاته، إذ لم تستفد سوسولوجيا الشباب من تراكم أكاديمي كاف لتظل في غالب الأحيان اختصاصا "متنازعا عنه أو تيمة جانبية"¹⁶ يتم التطرق إليها كلما تعلق الأمر بالأسرة، التربية، الانحراف... من هنا تأتي مشروعية السؤال حول ما إذا كان "الشباب" موجودا بالفعل كواقع اجتماعي. إن تباين محدّدات الشباب وظروفه الاجتماعية والثقافية يجعل منه مفهوما متعدّد الأبعاد انطلاقا من تعدّد واختلاف المقاربات المفاهيمية التي تتناولها.

يشدّد بورديو¹⁷ على أنّ ملامح الشباب تتحدّد تبعا للمواقع الاجتماعية ومقتضياتها وفق سياق الخيط الناظم لنظريته السوسولوجية حول الـ "هابيتوس"¹⁸، بعبارة أخرى، فإنّ هذه الملامح تتشكّل وفق اختلاف أنواع الرأسمال المدرسي، الثقافي، الاقتصادي والعلائقي التي يتمتّع بها مالكوها، وهنا يصبح رأس المال موضوع الرهان (الاجتماعي) هو الذي ينظم، بل ويحدّد وضعيتهم بصفقتهم شبابا. وحسب هذه النظرة، لا وجود للشباب (بصيغة التجريد) مادامت هذه الوضعية نتاج متغيّر ومبنيّ ساهمت في تكوينه أنواع من الرساميل والرهانات التي تؤطرها. فالتراكم الذي يعرفه هذا الرأسمال باختلافه وتعدّده هو الذي من شأنه رسم معالم الشباب وتحديده كمفهوم اجتماعي وثقافي.

يفرض التعامل مع مفهوم الشباب في الواقع المغربي أخذ الحذر الضروري. فإذا كان هذا مفهوما جديدا بالنسبة للمجتمعات الأوروبية والأمريكية، فإنّه يعتبر أكثر جدّة في المجتمع المغربي، وإذا كان الشباب بالمجتمعات السابقة الذكر فئة أكثر تجانسا، فإنّ الأمر قد يختلف بالنسبة لواقع الشباب المغربي. تبين هذه المعطيات بأنّه لا يمكن اختزال الشباب في بعده الديموغرافي أو القانوني، إذ يبدو جليا تأثير وانعكاس هذا التعدّد على البناء الاجتماعي والثقافي للمراحل العمرية،

¹⁶ Teles, N. (1999), « Une réflexion sur les théories de la jeunesse », in Gauthier, M., Guillaume, J.-F., (dir.), *Définir la jeunesse ? D'un bout à l'autre monde*, Les presses de l'Université Laval, p. 45.

¹⁷ Hamel, J. « La Jeunesse n'est qu'un mot... petit essai d'épistémologie pratique » in Gauthier, M., Guillaume, J.-F. (dir.), *op.cit.*, p. 29-30.

¹⁸ Bourdieu, P. (1972), *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Librairie Droz.

الأمر الذي يحثّ على تبني الفكرة القائلة بارتباط مكانة الشباب بالتردد والشك¹⁹، حيث يصبح من الصعب الحسم في حدود ومميزات هذه المكانة.

● حضور الشباب من خلال مهمة الجمعية

لعلّ من بين مؤشرات التغيّر الاجتماعي التي عرفها المغرب هو التزايد الكبير الذي شهدته الديموغرافية الجمعية منذ الاستقلال إلى يومنا هذا مصحوبا بالارتفاع المهم في "نسبة خصوبة العمل الجمعي"²⁰، غير أنّ اهتمامات القطاع الجمعي بالمغرب لا تعكس فعليا حجم التحوّلات الاجتماعية التي عرفتها المجتمع، خصوصا التحوّلات التي عرفتها التركيبة العمرية²¹.

يتضح جزء من هذه المفارقة، في شقها الأول، من خلال ميادين تدخل الجمعيات بالمغرب²² إذ تهتمّ 15741 جمعية من أصل 44771 جمعية (35.2%) بالمجالات ذات الصلة بالتنمية والسكن، وتشغل 12134 جمعية (27.1%) على المواضيع المرتبطة بالثقافة والرياضة والهويات، أما الباقي فتظلّ مجالات اهتماماتها متصلة بمواضيع مختلفة مثل البيئة، التعليم، الأنشطة الخيرية... وهذه الحصيلة تعكس شبه غياب للتنظيمات الجمعية التي تُعنى بشكل مباشر بالشباب. وفي الشق الثاني، تتضح ملامح هذه المفارقة من خلال الاشتغال الواقعي لبعض التنظيمات الجمعية²³، والتي تركز مجموعة من القيم التقليدية المتعلقة بالسنّ و"أفضلية الكبار على الصغار"؛ قيم ما تزال حاضرة بقوة داخل هذه

¹⁹ Evant, K., Furlong, A. (2000), « Niches, transitions, trajectoires... De quelques théories et représentations des passages à la jeunesse », *Lien social et Politiques-RIAC*, 43, Printemps. p. 45.

²⁰ منذ سنة 1956 إلى حدود منتصف ثمانينيات القرن الماضي، كان المجتمع المغربي يعيش حركة جمعية ساكنة، لتعرف الدينامية الجمعية، ومنذ منتصف ثمانينيات القرن العشرين، تطورا متصاعدا إذ انتقلت هاته النسبة، في ظرف عقد واحد فقط، من 0.1% إلى 13%، لتقفز إلى 33.2% ما بين سنة 2000 و2004، ولتعرف في ظرف خمس سنوات فقط (2005-2000) زيادة بنسبة تفوق 10%.

Voir : *Etude sur les associations marocaines de développement : diagnostic, Analyse et perspectives*. Etude diagnostic des associations de développement au Maroc – Rapport d'analyse – Novembre 2008, p. 37

²¹ تبلغ نسبة الساكنة المتراوحة أعمارها ما بين 15-44 سنة: 47.5%، وذلك حسب إحصاء السكاني والسكان لسنة 2014.

²² *Enquête Nationale auprès des Institutions Sans But Lucratif (ISBL)*, (Exercice 2007), Rapport de Synthèse. *op.cit.*, p 23.

²³ شريكي، هنا (2011)، الشباب والجمعيات التنموية، مرجع سابق.

التنظيمات، إذ أنّ الجمعيات المدروسة، من خلال تصريحات المبحوثين الذين شملهم التحقيق الميداني المشار إليه، تعمل بالأساس على إعادة إنتاج القيم نفسها ونقلها من المستوى الاجتماعي العفوي إلى المستوى المؤسساتي المنظم، وهنا تعتبر فئة الشباب بمثابة الغائب الأكبر في جلّ مكاتب الجمعيات المدروسة خاصة في مواقع اتخاذ القرار، وهو ما سيجعل من البديهي استمرار ملاحظة غياب وعزوف الشباب، بوصفهم فاعلي العمل الجماعي، في كل الدراسات السابقة، ما يجعل الجمعيات أنساقاً تميل إلى الانغلاق على ذاتها وتسعى لإعادة إنتاج ذاتها من خلال القيم والاستراتيجيات التي لا يتقاسمها الشباب معها ولا يقنع بها.

نفضّل فيما يلي هذه النتائج العامة بغية التعرف على هامش الحرية المتاح للشباب داخل التنظيم الجماعي انطلاقاً من بعض المؤشرات السوسيولوجية، وسنقوم بالوقوف على درجة تفاوض الشباب الجماعي حول مشاركته داخل الجمعية: هل يقف موقف الحياد أم يحاول التغيير والاقتراح في ظل افتقار النسيج الجماعي وافتقاره للبعد الاستراتيجي والتنظيمي؟ سنتساءل على ضوء ذلك عن مكامن الخلل التي تشكو منها جلّ الجمعيات المبحوثة.

ففيما يخص الشق المتعلق بمهمة الجمعية، نجد أنّ رسالتها قد عبّرت عن اهتمامات أخرى إلى جانب اهتمامها بالمجال التنموي، كما لو كانت التنمية بالنسبة لها منفصلة عن المواطنة مثلاً أو التحسيس والتوعية. أمّا الجانب المتعلق بالفئات المستهدفة، فقد تبين أنّ تسع عشرة جمعية من بين عشرين تستهدف الشباب، كما تحتل المرأة مكانة مهمّة داخل الاهتمامات الجمعية، إذ أنّ سبع عشرة جمعية تستهدف المرأة تليها فئة الأطفال. هذه المعطيات الكمية لا تعكس المكانة الحقيقية للشباب ولا للمرأة داخل اهتمام النسيج الجماعي، ولا تكفي لاعتبار الشباب مركز الاهتمام بالنسبة لها، ويبدو هذا الأمر جلياً في مشاريع وأنشطة الجمعيات المدروسة، وأيضاً في الدور الذي يلعبه الشباب داخل هذه المشاريع. وعلى الرغم من أنّ بعض الجمعيات المدروسة تقوم بمشاريع وأنشطة خاصة بالشباب والمتمثلة في توفيرها على فضاء للمطالعة ونادي للأنترنيت وتنظيمها لمسرحيات يقوم بتنشيطها شباب الحي الهواة، إلا أنّ ذلك لا ينم عن وجود مجال حقيقي يعكس مكانة وموقع هذه الفئة داخل عمل الجمعية بقدر ما يمكن اعتبارها أنشطة ترفيهية وثقافية بإمكان الشباب الحصول عليها في فضاءات أخرى.

ترتبط فكرة تأسيس الجمعيات المبحوثة بدوافع موضوعية تارة، وذاتية وتارة أخرى، تعكسها المهام المسطرة لهذه الجمعيات. فعلى الرغم من أنها تعتبر نفسها جمعيات تنموية إلا أن فهمها وإدراكها لمعاني التنمية ودور الجمعية التنموي يختلف حسب درجة هيكلتها والإطار التاريخي الذي لازم نشأتها علاوة على الدوافع التي ارتبطت بظهورها. وعليه، وأخذاً بالاعتبار المؤشرات سابقة الذكر، يتم تحديد الفئات المستهدفة بالنشاط التنموي من طرف الجمعية بشكل اعتباطي وغير مدروس، ومنا هنا يتضح أن الشباب شبه غائب لدى هذه الجمعيات، على الرغم من حضوره الرقمي القوي.

● حضور الشباب داخل الهياكل الجمعوية

تكشف الدراسة الميدانية المنجزة أن ثلاثة عشر جمعية من بين عشرين جمعية يتأسسها الشخص نفسه منذ فترة التأسيس، كما أن معدل سنّ الرئيس حسب كل جمعية يصل إلى 43.75 سنة²⁴، إضافة إلى ذلك، لا يمثل معدل تواجد الشباب في المكتب المنتخب لكل جمعية سوى 2.9% من التركيبة البشرية له.

لا يعكس تعداد الفريق المداوم الوضعية نفسها، حيث أن معدل عدد المستخدمين بالجمعية يصل إلى أربعة مستخدمين في كل جمعية²⁵. وينطبق الأمر نفسه على نسبة تمثيل المرأة داخل الهياكل الجمعوية. علاوة على ذلك، فإن جميع قيادات الجمعيات المدروسة، وبدون استثناء، مرؤوسة من قبل العنصر الذكوري، في حين أن هذه النسبة داخل المكاتب المنتخبة للجمعيات المستجوبة لا تتجاوز ما معدله 1.9% بالنسبة لكل تنظيم، وتُسجل تمثيلية الإناث بالفريق المداوم ما نسبته 3.64% لكل تنظيم جمعي. في حين نسجل حضوراً أقوى للشباب إناثاً وذكوراً عندما يتعلق الأمر بالمكوّن البشري (المستخدمين) للجمعيات المبحوثة.

يفضي الفرق بين معدل المسجل بين فئة المستخدمين وفئة قيادات الجمعيات، وفق مؤشري السن والجنس الاجتماعي، إلى وجود مفارقة هامة، حسب تقديرنا،

²⁴ حساب المعدل: مجموع أعمار رؤساء الجمعيات/عدد الجمعيات (20).

²⁵ تم حساب هذا المعدل بجمع عدد الفريق المداوم لكل جمعية وتقسيمه على عدد الجمعيات المتوفرة على المستخدمين.

تتمثل في محاولة إبعاد الشباب (وخصوصا الإناث)²⁶ عن مراكز القرار بالمشهد الجماعي، في حين تسعى هذه التنظيمات وراء تشبيب (وبالخصوص تأنيث) المكوّن البشري المتمثل في الفريق المداوم الذي يقتصر دوره على البعد التنفيذي والتنظيمي للجمعية. وعلى الرغم من حضور إرادة ورغبة لدى بعض الجمعيات، موضوع الدراسة، في تشبيب قياداتها، إلا أنّ الواقع الجماعي بالجهة المدروسة (الرباط-سلا-زمور-زعير) يُفرز تناقضات بين الممارسة والخطاب.

لقد أبدى قياديو بعض الجمعيات المدروسة رغبتهم في التغيير من خلال "تشبيب" قيادات التنظيمات الجمعوية التي ينتمون إليها و"تحديث" هياكلها لإتاحة الفرصة للشباب في أخذ مراكز الزعامة و"تجديد دماء" القيادات الجمعوية، إلا أنّهم غيّبوا، من خلال خطابهم، الشباب بصيغة المؤنث. كما أنّنا نجد في الطرف الآخر من المعادلة تنظيمات تتمسك بقياداتها "المسنّة" بحجّة أنّ القانون الأساسي لهذه الجمعية ينصّ على عدم انتخاب الرئيس المؤسس حسب تصريحات أحد مسيري الجمعيات المدروسة. الشيء نفسه الذي ذهب إليه ممثل جمعية أخرى والذي صرّح قائلاً: "لا أوّمن بفكرة أن يترك الرئيس رئاسة الجمعية بمجرد انقضاء ولايته، فصحيح أنّ الديمقراطية شيء جميل، لكن لماذا نغيّر الرئيس مادام قادراً على تسيير الجمعية؟".

تتيح لنا هذه المعطيات أيضاً الوقوف بكيفية واضحة على المقاومة الاجتماعية داخل التنظيمات المدروسة للقيم المؤسساتية المرتبطة بالنوع الاجتماعي، خصوصاً أنّنا لم نقف خلال عيّنة الدراسة على أية امرأة ترأس جمعية تنمية. هذا الغياب اللافت للنظر لتجليّ قيم النوع الاجتماعي يعتبر، في نظرنا، مشخفاً لأعراض الاضطراب القيمي الكبير لجمعيات تجعل من التنمية هدفاً لها، وتمنع بواسطة هذه القيم بروز المرأة كمكوّن ضروري تنبني عليه قيم التنمية البشرية. إضافة إلى كل هذا أوضح مسيرو الجمعيات المستجوبة أنّ ما يقومون به، ورغم صلته بفئة الشباب، أنّ ذلك لا يدفعهم للتمييز بين الأنشطة أو المشاريع الخاصة بالإناث والذكور على اعتبار أنّ ما يرمج يتلاءم، على حد قولهم، مع "الجنسين معاً". ومن هذا المنطلق برّر رئيس جمعية محلية، بالرباط، هذا الموقف انطلاقاً من

²⁶ تصل تمثيلية الإناث بالفريق المداوم للجمعيات المدروسة: (مجموعة الإناث بالفريق المداوم/11 عدد) الجمعيات المتوفرة على مستخدمين).

الاعتبار التالي: "ليس هناك فرق بين الذكور والإناث، حيث يجب على كل فئة أن تُبرز نفسها بواسطة ما تمتلكه من كفاءة، بغض النظر عن نوع النشاط"، وهذا يتوافق مع ما صرّح به شاب جمعي-قروي مستجوب: "لا توجد كلمة المساواة داخل قاموسي... إنّ المجتمع يكرّس دونية المرأة، وبالتالي يمنعها من الانخراط في العمل الجمعي".

إلى جانب فكرة التشبّث بالقيادات، هناك نوع من التفاوض حول قيمة الديمقراطية والمساواة إذ تحضر بقوة على مستوى خطاب الفاعلين، إلا أنّها غير مستساغة على مستوى التطبيق والتفعيل، الأمر الذي عبّر عنه أحد مسيري إحدى الجمعيات بقوله: "نحن سجناء القانون الذي سطرناه، لذلك فالديمقراطية تظلّ بدورها سجيناً هذه المساطر. يمكننا أن نكون ديمقراطيين في اختياراتنا، إلا أنّه من الممكن أخذ معايير أخرى بالاعتبار في اتخاذ القرار إلى جانب الديمقراطية"، كما ينفي البعض الآخر وجود الديمقراطية تماماً إذ جاء في تصريح هذا الشاب الجمعي: "ليست هناك ديمقراطية... في فرنسا توجد الديمقراطية". وإذا نفى البعض وجود الديمقراطية بالمجتمع المغربي، فهناك من نفى وجوهاً كلياً كقيمة إنسانية، وقد عبّر عن ذلك عدد معتبر من الشباب المستجوب عندما صرّحوا أنّ "الديمقراطية صفة إلهية" (الديمقراطية عند الله). ويذهب، في السياق نفسه، أحد الفاعلين الجمعيين إلى القول بأنّ الجمعية ليست مجالاً لتحقيق المساواة (بين الذكور والإناث، الأصغر والأكبر سناً...)، وهذا الطرح يكشف في طياته عن واقع الممارسة الديمقراطية والمساواة بوصفهما قيمتين مسيرتين للعمل الجمعي: "إذا كانت الجمعية، بالفعل، مجالاً لتحقيق الديمقراطية والمساواة، فلماذا ظهرت جمعيات موضوعاتية تهتم بالمرأة والشباب؟".

يعكس هذا التفاوض حول الديمقراطية والمساواة بين الأكبر والأصغر سناً الرقابة التي تفرضها بعض الجمعيات على الشباب المنخرط. فإذا كانت بعض القيادات الجموعية وزعاماتها تؤكد أنّ سلطة الرئيس سلطة أبوية. وبالتالي، فتمديد ولايته لعدّة سنوات أمر صحي، خصوصاً إذا كان هو المؤسس للجمعية، فإنّ الشباب يدبّر غالباً هذه المسألة بالانتقال من منظومة قيم المؤسسة الجموعية إلى منظومة القيم الأسرية، وهذا ينعكس بكيفية جلية على طبيعة خطاب الفاعل الجمعي داخل هذا التنظيم، إذ غالباً ما يتمّ تدبير هذه المسألة بمناداة الرئيس بـ "عمي، أستاذ، الشّاف (Le chef)".

يكشف هذا الحديث عن مستويين من الفاعلين الجمعيين: المستوى الأول تمثله القيادات الجمعية التي تتمكن عبر تراكم التجارب من تقييم مكانتها داخل التنظيم الذي تقوده وتفاوض على موقعها وحيز السلطة لديها في اتخاذ القرار من خلال الهامش الكبير من الحرية التي تتوفر عليه؛ وفي المستوى الثاني نجد الشباب، المنخرط في مثل هاته الجمعيات، راضياً عن الخدمات المقدمة له ويعتبرها كافية بالنسبة إليه. علينا أن نشير أيضاً إلى تواتر مسألة هامة لدى بعض الجمعيات المدروسة، والمتجسدة في أن مؤسسيها لا يستطيعون مغادرة قياداتها، مبرهم فيما يذهبون إليه ارتباطهم بها وخوفهم عليها من الضياع بمجرد تخليهم عن مناصب القيادة، وهذا المبرر يتجانس مع حالة رفض الخلف تقلد المسؤوليات (الرئاسة) داخل هذه الجمعيات بدعوى أن المؤسسين هم الأولى والأنجع في تولي هذه المهام والمحافظة على تاريخ الجمعية.

وفي مثل هذا الوضع تدفع الزعامات، بشكل غير المعلن، للتشبث بمكانتها داخل الهياكل الجمعية، وفي الوقت ذاته يتجلى للعيان عدم قدرة الشباب على التفاوض حول إمكانية توليهم مناصب القيادة بالتنظيم الجمعي لكونه مجالاً يُعيد إنتاج صورة التنظيمات التقليدية بما توجهه من قيم الطاعة والولاء والاحترام اتجاه الأكبر سناً والأوفر جاهاً ونفوذاً. وعليه، إذا كان العمل الجمعي فضاءً يجسّد، إلى حد كبير، الافتقار لقيم الديمقراطية والمساواة، إلا أنه من جهة أخرى يكرّس آليات التضامن في شكل يكون تارة شبيهاً بالأعمال التي يقوم بها "المجلس التقليدي الجماعي"، وتارة في أشكال حديثة على مستوى الشكل لكن تقليدية على مستوى المبدأ والغاية، ما يجعل الشباب صاحب المرتبة الثانية بعد القيادات "المسيئة" في لائحة الانتظار لتحمل مسؤولية التسيير وممارسة فعل الزعامة. فسين الرشد عندهم "مؤجل" لكن هذه المرة ليس على مستوى أعمار الحياة بل على مستوى أعمار العمل الجمعي.

يؤدي تأجيل تقلد المسؤولية ولعب دور الزعامة إلى تأجيل المسؤولية واكتفاء الشاب بالتدبير التنظيمي واللوجستيكي اليومي داخل الجمعية، ويدفعه للاكتفاء بهذا القدر من التكليف مع رضاه عن أدائه وأداء قياداته.

3. مواقف وتمثلات الشباب للعمل الجمعي

قبل الخوض في تحديد مواقف الشباب من العمل الجمعي، وبعد التعرّف على بعض الجوانب المرتبطة بمشاركته داخل التنظيمات الجمعية موضوع الدراسة، وتحليل الدور والمكانة التي يحتلّهما هذا الأخير بالمشهد الجمعي، ارتأينا انطلاقاً من هذا الشقّ الوقوف عند التمثلات التي يحملها الشباب المغربي عن العمل الجمعي والحزبي، وعلى هذا الأساس كان تحليل فكرة انخراط الشباب الجمعي في التنظيمات الجمعية فرصة لمعرفة الدوافع وراء هذا الانضمام والقيام بتصنيفها على ضوء آراء وتجارب الباحثين.

● الشباب، فكرة الانخراط في الجمعية والعمل الجمعي

تتأثر فكرة انخراط الشباب في العمل الجمعي بثلاثة محددات، على الأقل، تتمثل في " تأثير الأسرة والمحيط الاجتماعي"، ودرجة "وجود استعداد عند بعض الشباب للعمل الجماعي" و"الرغبة في البحث عن فضاء متميز". فإذا شكّلت هذه الدوافع الأسباب التي كانت وراء انخراط الشباب المستجوب في العمل الجمعي، فما هو موقفهم منها بعد اشتغالهم فيها؟ كيف ينظرون إلى حصيلة تجربتهم تلك؟ وما هو موقف الشباب غير الجمعي من العمل الجمعي على الرغم من عدم خوضه التجربة بشكل مباشر؟

يرى بعض مسيري الجمعيات المدروسة أنّه لا مجال للقول بوجود عزوف عن العمل الجمعي لدى الشباب، بل يمكن الحديث عن نوع آخر من الانشغالات لدى هذه الفئة التي لا تبتعد كثيراً عن انشغال "جماعي"، ولكن ليس لها صفة النشاط الجمعي، فهذا الانشغال غير المهيكّل معبر عنه في الفيسبوك والبلوك (Facebook وblog) بوصفهما فضاءات يعبر من خلالها الشباب وبكل حرية وكثافة عن آرائهم ومواقفهم، وهذا الأمر الذي لا يستطيعون القيام به داخل الجمعية، وهو الخطاب الذي أكدّه بالفعل بعض المستجوبين غير الجمعيين والذين يرون في "التشبيك الإلكتروني" فضاءً أرحب وأريح للتعبير عن مواقفهم دون أي وساطة أو رقابة. إنّ ما يمكن أن نعتبره "تصريفًا" للرغبة في العمل الجمعي، عبر انشغال الشباب بالعمل "الجماعي" غير المهيكّل، راجع إلى "غياب استراتيجية خاصة بالشباب"، لذا فإنّ بلورة استراتيجية خاصة بالشباب تواكب تطلعاتهم من أجل تحديد أولوياتهم بات ضرورة ملحة.

تقودنا إجابات الشباب المستجوب حول رأيه بخصوص العمل الجماعي وسبب عدم انخراطه في هذا التنظيم إلى التصنيفات التالية:

– **التصنيف الأول**، يترجمه موقف عدم الثقة في العمل الجماعي، وينطبق الأمر نفسه على العمل في الأحزاب السياسية.

– **التصنيف الثاني**، يرتبط أساسا بموقف الشباب من الجمعيات المحلية وخاصة بالأفراد المسيرين لهذه الأخيرة، خصوصا إذا ما أخذنا بالاعتبار التداخل الصّارخ بين العمل الجماعي والمشاركة السياسية بالقرى مجال الدراسة، إذ أن أغلب الناشطين الحزبيين يحاولون توظيف الجمعيات من أجل تعبئة أكبر قدر من الأصوات في فترة الانتخابات، كما أنّهم يستغلون موقعهم داخل المجالس القروية كأعضاء لإعطاء منح ومساعدات مادية ومالية لبعض الجمعيات دون سواها.

– **التصنيف الثالث**، يرتبط ببعض المستجوبين الذين حاولوا الانخراط في تنظيم جماعي غير أنّهم لم يجدوا ما يبحثون عنه واصطدموا بواقع لا يستجيب لطموحاتهم، وهذه الفئة لها نظرة مثالية عن العمل الجماعي، كما أنّ هناك آخرين يجهلون وجود جمعيات بالمنطقة وليست لديهم أي فكرة عن العمل الجماعي وأغلبهم من الفتيات.

– **التصنيف الرابع**، يتعلق ببعض الشباب الذين لا ينتمون لأيّ توجّه من التوجّهات سألقة الذكر، فرغم معرفتهم بالجمعيات وأهمية العمل الجماعي، غير أنّهم ليست لهم الرغبة في العمل التطوعي، ويرون أنّ الدراسة أو العمل أولوية الأولويات بالنسبة لهم وبذلك يعتبرون العمل الجماعي أو الحزبي مضيعة للوقت، وأنّ إمكانية انخراطهم في هذه التنظيمات قد تكون في مرحلة لاحقة.

● **موقف الشباب غير الجماعي من المشاركة السياسية**

تعكس إجابات المستجوبين بخصوص المشاركة السياسية تباينا واختلافا واضحين في المواقف والأسباب التي أدّت بهم إلى تبني رأي دون سواه، والتي يمكن تصنيفها على النحو الآتي:

– رفض ناجم عن تجربة، عاش العديد من الشباب الجماعي المستجوب التجربة السياسية عبر الانخراط في حزب معين، إلا أنّهم انسحبوا من "اللعبة"

بعدها لم تسنح لهم الفرصة لأخذ مكانهم داخلها، وعلى هذا الأساس لم تحتفظ ذاكرتهم إلا بأساليب الإقصاء والاستغلال التي مورست عليهم بهذا التنظيم.

– الرفض دون خوض التجربة، إذا كان بعض الشباب ينتقدون الحزب ويرفضون الانضمام إليه انطلاقاً من معيش واقعي وتجربة فعلية، فقد اختصر البعض الآخر مشاق الرحلة وبنوا تمثلاتهم حول التنظيم الحزبي من خلال "الانتخابات وعود المنتخبين الكاذبة".

– رفض "مبرر"، إذ فضل بعض الشباب تأجيل انخراطهم الحزبي لأجل مسمى، راهنين ذلك بالحصول على عمل أو إتمام دراستهم. يضيف هذا الاختيار على نفسه صفة المشروعية من خلال الانتظارات التي عبر عنها جل المستجوبين حول رأيهم بخصوص أولويات الشباب.

– تجربة مشروطة، ينتقد شباب آخرون التنظيم الحزبي من الداخل، حيث ورغم انخراطهم في أحزاب مختلفة إلا أنهم يبدون، وبكل صراحة، رأيهم فيها؛ قبول "مشروط" في انتظار التغيير الذي يراهنون عليه، وهذا موقف يعكس توجهها آخر عند بعض الشباب الذين لا يرون في عزوفهم مبرراً سوى السلبية والعدمية، بينما يعتقدون أنّ التغيير لا يمكن أن يكون إلا من الداخل.

وإن اختلف الشباب بخصوص تقييم العمل الجمعي، فإنهم اتفقوا، شاباً جمعياً وغير جمعي، على إلصاق جميع النعوت القذحية للعمل السياسي، والذي لا يمثل بالنسبة لهم مجرد حرب فقط، بل هو كذب ونفاق وخداع وغدر... وهنا يعتبر الشباب المستجوب أنّ الحزب مؤسسة "متعالية عن الأفراد"، حيث إنّها لا تناسبهم ولا تتلاءم مع متطلباتهم و انتظاراتهم ("لبس قَدك يَواتيك")، كما يعدّ الانخراط في حزب معين من "قبيل الدخول في حرب"، بقول إحدى الشابات الجمعويات: "الحزب كبير علينا وأنا ما قَاداشُ عليه".

4. القيم: بين إشكالية التنمية وموقع الشباب داخل العمل الجمعي

تفضي المقارنة بين بعض الجوانب التنظيمية والعلائقية بين "الجماعة" والجمعية²⁷ إلى وجود نقاط اختلاف وتشابه بينهما. تتجلى نقاط الاختلاف في أن "مجلس الجماعة" لا يخضع لهيكل تنظيمي قانوني، إذ أن الجانب الثقافي

²⁷ من خلال الاشتغال الواقعي للجمعيات المستجوبة وذلك استناداً إلى المعطيات المتوصل إليها ميدانياً.

المتمثل في العرف والتقليد، والجانب الاجتماعي المتجلي في حل المشاكل الاجتماعية الآنية والنزاعات، آليات مسؤولة على هيكلته وتأطيره حيث "لا يجتمع مجلس الجماعة إلا إذا دعت الضرورة إلى ذلك. كما أن الجماعة لا تتشكل بالضرورة من الأعضاء أنفسهم، غير أنها تتكوّن من أعيان كل قرية يتم انتدابهم"²⁸، يتدارسون القضايا الجماعية ويحاولون تدبيرها، وعليه يغيب في تشكيل المجلس معيار الانتخاب الذي يمثل أحد أهم دعائم الديمقراطية.

أما نقاط التشابه، فتتمثل في اقتصار تشكيل "المجلس الجماعي" على الأشخاص الأكبر سنا والذكور فقط، كما أننا نلاحظ أيضا بالنسبة للجمعية الحضور القوي للذكور والقيادات غير الشابة. إضافة إلى ذلك، يسجل حضور معيار "وَلَد البلاد" داخل بعض الجمعيات، والذي يتم التعبير عنه بشكل معلن أو غير معلن، ما يعكس تشابها والتقاء بين التنظيم الجمعي في اشتغاله الواقعي و"الجماعة". حيث أن هذه الأخيرة "تظل فضاء عموميا تقليديا لا يشارك في اجتماعاته سوى أرباب الأسر الذكور"²⁹. تحيل، إذن، كلمة "أرباب الأسر" إلى السن الافتراضي لأعضاء "المجلس الجماعي" لما تعرفه البنية الاجتماعية للوسط القروي تحديدا، والمجتمع المغربي عموما، من هيمنة الأكبر سنا على الأصغر سنا، وعليه تظل الجماعة مجالا للأعيان، الذكور منهم والأكبر سنا لممارسة الفعل "الجماعي" (نسبة للجماعة).

إن الجمعية، ورغم هيكلتها وتأطيرها في إطار قانوني "حديث" مستوحى في جزء كبير من مضامينه من القانون الفرنسي لسنة 1901، إلا أن ممارساتها ومظاهر اشتغالها الواقعي أكثر قربا من الأشكال التقليدية، خصوصا عندما يتعلق الأمر بالأنشطة ذات الطابع الاحساني، وبآليات التضامن المحلية عبر حضورهم خدمة لـ"وَلَد البلاد"، وفكرة التأسيس المبنية على البعد المحلي والجهوي "وَلَاذ الدرب، الحومة، المدينة، القبيلة...". علاوة على المعايير المتخذة في تشكيل المكتب والتي تنبني في أحيان كثيرة على النسب، الواجهة والسن، وهنا "لا يتعلق الأمر في نظرنا بأزمة أو بقطيعة، بل باستمرار العمل الجمعي"³⁰، ومحاولة للبحث عن ذاته، فعلى الرغم من إخفاقاته وأخطائه، إلا أنه عمل يندرج في إطار

²⁸ Rachik, H. (2001), *op.cit.*, p. 147.

²⁹ Rachik, H. (2001), *op.cit.*, p. 153.

³⁰ Melyani, M. (2006), (dir.), *Ingénierie du lien social*, Paris, L'Harmattan, p. 279.

منظومة قيمية، أما الجديد فيها فهو إعادة بناء "القديم" في شكل حديث، وهذا ما يسمى بعملية "إعادة أقدلة" الفضاء الجمعي (Retraditionalisation)³¹. لا يمكن إذن الحسم في اعتبار الجمعية تنظيماً حديثاً نشأ، إلا أنه يحاول بالتأكيد بناء صرح حديث لنفسه، مبني على مبدأ العقلانية، الشيء الذي يؤدي إلى القول بأن الجمعيات التنموية بالجهة المدروسة، شأنها في ذلك شأن الشباب، تعيش بدورها انفصلاً بين ما يجب أن يكون وما هو موجود بالفعل، وعليه فإنها لا تستطيع إلى حد كبير الاستجابة لانتظارات الشباب لأنها لا تملك القدرة على ذلك، إذ تنقصها الخبرة والمهنية وبعده النظر والرؤية الاستراتيجية الواضحة، وكذا تداخل الدوافع الشخصية والذاتية مع مشروع تأسيس الجمعية. زد على ذلك ارتباط التنظيم الجمعي بالأفراد وبصورة الأسرة والحي والقبيلة؛ امتدادات تقليدية لا تخدم التنظيم في شيء، سوى في الحكم عليه بتكريس الثقافة "المتعارف عليها" والتي تجعل الشباب في حالة فرار دائم منها. ففي الوقت الذي شكّلت فيه أحداث من تاريخ المغرب (1965، 1981...) مواجهة الشباب للنظام من أجل التغيير وأملًا في وجود مكانتهم الحقيقية في مغرب ما بعد الاستقلال، وبعد أن كان الشباب في فترة الاستعمار النخبة المسيرة للمجتمع، نجدهم الآن في وضعية "إحباط واستياء"، الأمر الذي عبر عنه مختلف المستجوبين الشباب خلال هذه الدراسة.

إن حالة الإحباط هاته ما هي إلا نتيجة "تعليق طموحاتهم وتأجيلها"³² ليفضل بعضهم العيش، حالياً، في حالة من الكمون التي يتم ترجمتها بالعزوف عن أشكال عديدة من العمل الجماعي، ونخص بالذكر في هذا الشق من التحليل المشاركة السياسية والجموعية، بينما يكتفي البعض الآخر بشرف محاولة الإنخراط في الحزب السياسي أو التنظيم الجمعي، غير أن طبيعة المشاركة في مثل هاته التنظيمات لا تعكس على مستوى الكم أو الكيف واقع مشاركة فعلية وفعالة للشباب بها.

³¹ بخصوص مفهوم "إعادة الأقدلة"، أنظر المرجع التالي:

Brahim Salhi, M. (1999), « Modernisation et retraditionalisation à travers les champs associatif et politique : le cas de la Kabylie », *Insaniyat*, N°8 mai - août (Vol. III, 2), p. 21-42.

³² Bennani-Chraïbi, M. (1998), « Les jeunes comme acteurs sociaux. Le cas du Maroc », in M. Kilani (dir.), *Islam et changement social*, Lausanne, Dijon- Quetigny, Éd. Payot p. 235.

يمكن إرجاع ذلك إلى سببين اثنين بناء على ما توصلت إليه هذه الدراسة: السبب الأول: يرتبط بالبناء الاجتماعي والثقافي للأعمار والذي يجعل من الشباب مرحلة تتخللها العديد من "الظواهر التأجيلية" التي لا تقتصر على العمل، الزواج والاستقلالية... بل أيضا تأجيل تقلدهم لمراكز الزعامة، وبالتالي يعمل التنظيم الجمعي، بالنسبة لأغلب الجمعيات المدروسة، على إعادة إنتاج التمثل الاجتماعي للأعمار، ليعطي للأكبر سنا "حقّ الزعامة والقيادة" وحرية أكبر في اتخاذ القرار. تعدّ التمثلات الاجتماعية للأعمار بشكل عام، والبناء الثقافي لمرحلة الشباب تحديدا، تجليات "إيديولوجيات بطيركية" تحاول الاحتفاظ بدور الريادة والزعامة لفائدة الأكبر سنا والذكور فقط. ولهذا لا تختلف الجمعية التنموية، بالجهة موضوع البحث، كثيرا عن التنظيم الاجتماعي التقليدي (الأسرة، العائلة، القبيلة...)، الشيء الذي تواتر بشكل كبير في خطاب كل من مسيري الجمعية والشباب المبحوثين الذين عبّروا على أنّ العلاقات التي تجمع بينهم كأعضاء ومنخرطين داخل الجمعية "علاقات أُسرية"، كما تكررت عبارات مثل: "وَلَاذَ الْبِلَادَ، وَلَاذَ الْحَوْمَةَ..." هي دوافع وراء تأسيس الجمعية واستمرارها، ومعايير يتم اتخاذها في تشكيل المكتب.

السبب الثاني: إذا كان السبب الأول يتعلق بالبناء الاجتماعي والثقافي للأعمار، فإنّ السبب الثاني يرتبط بدوره في "البناء الاجتماعي والثقافي" للتنظيم الجمعي، حيث أنّ الجمعيات التنموية المدروسة لم تستطع بعدّ إحداث القطيعة مع التنظيمات التقليدية، لهذا تعيش ازدواجية في الرّوى وثنائية في منطق الاشتغال. فإذا كانت مختلف الجمعيات المدروسة تواظب على عقد اجتماعاتها العامة بانتظام، إلا أنّها في الوقت ذاته تحتفظ بالقيادات نفسها، وإذا كانت تعمل على إدماج الشباب داخل هياكلها التنظيمية، إلا أنّ دورهم يبقى مقتصرًا على تنفيذ قرارات "الأكبر سنا".

خاتمة

إن الجمعيات التنموية بجهة الرباط-سلا-زمور-زعيير ما تزال في مرحلة البحث عن هويتها الحقيقية وفي حالة من المدّ والجزر بين الحديث والتقليدي. يتمثل البحث عن الهوية في محاولتها تحديد أهدافها ومهامها وتوجهاتها الاستراتيجية. أما "المدّ والجزر" فيتجلى أساساً في حالات الاتصال والقطيعة بينها وبين التنظيمات التقليدية. يتوطد الاتصال بـ "التنظيمات التقليدية" كلما تعلق الأمر بتشبيب القيادات ومراكز اتخاذ القرار لتظهر مجموعة من ميكانيزمات مقاومة التغيير، كما تبدو بوادر القطيعة بين التنظيم الجمعي والتنظيمات الأخرى على مستوى القوانين المسيرة للجمعية والخطاب الذي تنتجه قياداتها، بخصوص إدماج الشباب وفلسفة التنمية والنوع الاجتماعي.

يمكن القول بأنّ الجمعية التنموية (بالجهة) قد استطاعت أن تستجيب لمقتضيات التغيير الاجتماعي من خلال هياكلها التنظيمية وقوانينها الأساسية، غير أنّها لم تصل إلى المرحلة التي تتمكن فيها من تغيير منظومتها القيمية التي مازالت أقرب لمنطق اشتغال العائلة منه إلى منطق التنظيم الحديث. وإذا كان هذا المقال قد استند بالأساس على نتائج دراسة ميدانية جهوية، فإنّ شساعة المنطقة وتنوع نسيجها الديموغرافي والإيكولوجي وتنوع أنشطتها الإنتاجية يفرض الحذر العلمي من إمكانية تعميم هذه النتائج على مناطق وجهات أخرى.

المراجع باللغة العربية

شريكي، هناء (2011). الشباب والجمعيات التنموية: بين التحولات الاجتماعية والمنظومة القيمية. دراسة ميدانية بجهة الرباط-سلا-زمور-زعيير، أطروحة الدكتوراه بعلم الاجتماع، تحت اشراف د. علي أمهان، جامعة محمد الخامس الرباط-أكادال، كلية الآداب والعلوم الإنسانية.

المراجع باللغة الفرنسية

Livres

Bennani-Chraïbi, M. (1994), *Soumis et rebelles : les jeunes au Maroc*, Paris, Éd. du CNRS.

Bourdieu, P. (1972), *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Librairie Droz.

Bourqia, R., El Ayadi, M., El Herras, M., Rachik, H. (2000), *Les jeunes et les valeurs religieuses*, Casablanca, Eddif-CODESRIA.

Bourqia, R., El Harras, M., Bensaid, D. (1995), *Jeunesse Estudiantine Marocaine. Valeurs et stratégies*, Rabat, Fondation Konrad Adenauer.

El Aoufi, N. (1992), (dir.), *La société civile au Maroc. Signes de présent*, Rabat, Sociétés Marocaines des Editeurs Réunis (SMER).

El Ayadi, M., Rachik, H., Tozy, M., (2007), *l'islam au quotidien- Enquête sur les valeurs et les pratiques religieuses au Maroc*, Casablanca, Éd. Prologues,

Gauthier, M. Guillaume, J.-F. (1999), (dir.), *Définir la jeunesse ? D'un bout à l'autre monde*, Québec, Les presses de l'université Laval.

Kilani, M. (1998), (dir.), *Islam et changement social*, Dijon- Quetigny, Éd. Payot Lausanne.

Melyani, M. (2006), (dir.), *Ingénierie du lien social*, Paris, L'Harmattan.

Rachik, H. (2005), *Rapport de Synthèse de l'Enquête Nationale Sur les Valeurs*. Rapport de la Cinquantenaire de l'Indépendance du Royaume du Maroc.

Roque, M.-A. (2004), *La société civile au Maroc : l'émergence de nouveaux acteurs de développement*, Paris, Éd. Publisud.

Articles

Evant, K.-F., Niches, A. (2000), « transitions, trajectoires... De quelques théories et représentations des passages à la jeunesse », *Lien social et Politiques-RIAC*. 43, Printemps, p. 41-48.

Rachik, H. (2001), « Jmà'a, tradition et politique », *Hespéris-Tamuda*, Vol. XXXIX. Publications de la faculté des lettres et des sciences humaines de Rabat.

Brahim Salhi, M. (1999), « Modernisation et retraditionalisation à travers les champs associatif et politique : le cas de la Kabylie ». *Insaniyat*, N°8 Mai - Aout, (Vol. III, 2). p. 21-42.

Rapports et Enquêtes

Consultation Nationale Des Jeunes, Ministère De La Jeunesse Et Des Sports, 2001.

Enquête Nationale auprès des Institutions Sans But Lucratif (ISBL), (Exercice 2007), Rapport de Synthèse, Décembre 2011, Royaume du Maroc, Haut-Commissariat des Plans, Direction de la Statistique.

Etude sur les associations marocaines de développement : diagnostic, Analyse et perspectives. Etude diagnostic des associations de développement au Maroc – Rapport d'analyse- Novembre, 2008.

Recensement Général de la Population et de l'Habitat 2014 - Caractéristiques Démographiques et Socio-Economiques de la Population. Rapport National. Haut-Commissariat du Plan.

عروض كتب

علاء الدين عبد العال عبد الحميد، شواهد القبور الأيوبية والمملوكية في مصر، مكتبة الاسكندرية، 2013، عدد الصفحات 364

يحتوي كتاب "شواهد القبور الأيوبية والمملوكية في مصر" على مقدمة، أربعة فصول رئيسية، خاتمة وقائمة مصادر ومراجع باللغة العربية والأجنبية. تطرّق الفصل الأول إلى نشأة شواهد القبور الاسلامية وتطوّرها حتى العصر المملوكي. وتضمّن الفصل الثاني نشأة الخطوط العربية وتطوّرها منذ بداية العصر الإسلامي وحتى نهاية العصر المملوكي. وتناول الفصل الثالث شواهد القبور في العصرين الأيوبي والمملوكي. وخصّص المؤلف الفصل الرابع لمضمون كتابات الشواهد لقد عالج المؤلف مجموعة من الممارسات الجنائزية، مقدما لنا عددا من شواهد القبور والتوابيت الخاصة بالخلفاء العباسيين المستقرين في مصر. واستعرض أيضا شواهد قبور سلاطين بني أيوب وتوابيتهم وتراكيب السلاطين المماليك ومن عاصرهم من فقهاء وعلماء ومتصوفة وقضاة وأرباب حرف.

وقد أثبتت هذه الشواهد، بما احتوته من كتابات وزخارف، مستوى فنيا وجماليا، كما احتوت قيمة تاريخية وفنية واجتماعية واقتصادية وحضارية. لقد توقّف المؤلف عند موضوع تطوّر الخط العربي وكيفية كتابته وأسلوب تنفيذه على شتى المواد. واحتوت النصوص العناصر الآتية: البسملة وبعض الآيات القرآنية، ثمّ التعريف بالشخص المتوفى، شهادة التوحيد والرسالة المحمدية، ذكر الله وتعظيم الرسول (ص)، الاعتقاد بالساعة والبعث والجنة والنار. وأخيرا، تاريخ الوفاة والترحم على المتوفى وطلب المغفرة له، إلى جانب معلومات أخرى تختلف من شاهد لآخر.

واحتوى الكتاب كذلك صورا لشواهد القبور على شكل لوحات مرقّمة تشير إلى الأبعاد الهندسية لكل شاهد (طول، عرض) ومادة الصنع. وغالبا ما تكون هذه الشواهد موضوع الدراسة محفوظة بمتحف الفن الإسلامي بالقاهرة. كما عرض الباحث جداول عديدة وتحليلاً أبجدياً للنصوص بإعطاء الصورة المركبة أولاً، وثانيا، الصورة المفصلة من حيث: الحرف، الصورة المفردة، حالة الابتداء، حالة التوسط، حالة الانتهاء.

واعتمدت شواهد القبور في نقوشها على تقنية الحفر الغائر والحفر البارز. واتخذ الشاهد شكلا مستطيلا، ثمّ ظهر الشكل الأسطواني (عمود من الحجر

أو الرخام) ثم توالفت لاحقاً شواهد على شكل محراب. وكتبت الشواهد بالخط الكوفي (التذكري) وهذا منذ القرون الستة الأولى للهجرة. ثم جاء استخدام خط الثلث في القرن السادس الهجري (الثاني عشر ميلادي) الذي أخذ في الانتشار. وقلّ استعمال الخط الكوفي تدريجياً. وتدلّ الكتابات، عند التدقيق في الأسماء الواردة فيها، على هجرات القبائل العربية والأقوام الأخرى نحو مصر، كما تثبت هذه الممارسات الكتابية تطوّر الخط العربي عبر العصور.

ويجب الإشارة أنّ الشواهد الأيوبية كتبت بالخط الكوفي ووجد بعضها الآخر مكتوباً بخط الثلث. وكان الشاهد مثبتاً إما في مؤخرة القبر عند قدم الميت "شاهد قدم"، أو مثبتاً في مقدمة القبر وبالتحديد عند رأس المتوفى "شاهد الرأس". فالخطاط والحرفي حاول إبراز البسملة بكتابتها بخط أكبر حجماً عن بقية الكلمات، كما خصّص لها سطراً كاملاً في قمة الشاهد. وتمت كتابة الآيات القرآنية بحجم أكبر من بقية الكلمات الأخرى، ووضع فاصلاً بينها بزخارف نباتية في نهاية الآيات القرآنية. وأبرز الخطاط تاريخ الوفاة بحجم كبير. وفي بعض الأحيان قد نجد اسم الخطاط مدرجاً ضمن الصيغة العامة للكتابات الجنائزية.

واتضح أنّه في العصرين الأيوبي والمملوكي، تنوّعت زخارف الشواهد وتعدّدت ما بين زخارف معمارية وهندسية ونباتية وخطية ومنها: شكل المحراب الذي نجده في عدة شواهد، وأيضاً ظهور زخرفة المشكاة وشكل العنصر الكأسي وأشكال الشرافات المدرجة.

استخدمت مواد خام في عمل الشواهد في العصر المملوكي، وهي الحجر الجيري الأكثر انتشاراً ثمّ مادة الرخام والحجر الرملي ومادة الخشب. ومن الزخارف الهندسية في العصر الأيوبي نجد شكل ربع دائرة ومثلث، كما نجد في الزخارف النباتية الورقة النباتية الثلاثية والمراوح النخيلية، الأشربة الزخرفية النباتية، زخرفة السنبله، شكل البرعم النباتي (السنبله)، العروق المزدوجة المقسومة بخط رفيع وزخارف التوريق، أمّا بخصوص الزخارف، فنجد زخرفة الميزان والظفر والقلوب ونصف دائرة على شكل قوس وشكل هلال.

وفي الأخير، لا بدّ أن نشير إلى أنّ الكاتب اعتمد على مصادر ومراجع عربية وأجنبية ومن أهمها مؤلف ابن بطوطة في "تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار" ومقدمة ابن خلدون و"سير أعلام النبلاء" للذهبي، وصف

قلعة القاهرة للكاتب بول كازانوف و"حضارة العرب" للباحث غوستاف لوبون والمواد والصناعات عند قدماء المصريين للمؤلف ألفريد لوكاس.
من هنا يعتبر هذا الكتاب جدّ مهم في الدراسات الأثرية لأنه يرجع بنا إلى قرابة أربعة عشر قرناً من الزمن أي مع بداية العهد الإسلامي، ويكشف لنا مختلف المراحل التي عرفتتها الكتابات على شواهد القبور في مصر.

زواوي بن كروم

عمارة كحلي، تجربة الكتابة عند مالك حداد، دار ميم للنشر الطبعة الأولى سنة 2015، الجزائر، عدد الصفحات 292

تتطرق الكاتبة في مؤلفها تجربة الكتابة عند مالك حداد إلى مسألة جمالية التلقي في "النص الحدّادي" انطلاقاً من مفاهيم الإنتاج والاستهلاك والتواصل، حيث تركز قراءتها على جمالية الذوق والتأويل أثناء تعامل القارئ مع النص. وعليه، جاءت إشكالية الدراسة انطلاقاً من معطيات التساؤل الموجود بين النص والتلقي، فالمقاربة الجمالية تنطلق من الأفق الأدبي والمرجعي اللذين تكوّن فيهما النص فنّياً وجمالياً. وقد قسّمت الباحثة موضوعها إلى مدخل وأربعة فصول، حيث تمثّل المدخل في مقاربة نقدية ومنهجية لأهم أطروحات مدرسة كونستانس konstanzschule، وذلك لتقفي بعض المفاهيم التي تبنتها جمالية التلقي منهجياً وإجرائياً. أمّا الفصل الأوّل فرصت فيه المقاربات النقدية التي اهتمت بأعمال الأديب، وذلك من أجل الوصول إلى بناء السؤال الذي شغل أفق انتظار المتلقي.

ويعرض الفصل الثاني أسلوب العنونة عند مالك حداد من خلال نسيج العنوان نفسه وقربنه المجاور له ضمن النصوص الروائية والشعرية عنده. وقامت المؤلفة بتوضيح التميّز العنواني لدى الروائي من خلال ما تميّز به من طول جملي أو ديباجة شعرية خالصة. ومن الأمثلة عن ذلك روايته ساهبك غزالة. تقول المؤلفة: "إن أول ما يباغت المتلقي لرواية ساهبك غزالة هو صياغة الجملة في عنوانها. وقد يكون لهذا التشكيل الأدبي وجاهته التقنية والأدبية في تصدير رواية بهذا الحجم من الانزياح، خاصة إذا ما راعينا السّياق الزمني الذي نشرت فيه (1959). إذ نتصور أن هذه الرواية قد أحدثت شبه صدمة عند تلقيها آنذاك [من طرف] المتلقي المنشغل بيوميات الحرب وبقضايا الأدب الملتمزم بالقضية الوطنية (استقلال الجزائر وحرّيتها)" (ص. 120). أمّا الفصل الثالث فكان قراءة في فواتح

الجمال وخرجاتها، وكانت الدراسة نقدية جمالية تهتم بتلقي أشكال البداية والنهاية في نصوصه.

بينما اهتم الفصل الرابع بالتشكيلات الجمالية ومستويات تلقيها، من حيث بناء الجملة وتنقيطها وبياضها، بالإضافة إلى الصورة الروائية والتقنية السردية. وعرضت المؤلفة مقاطع سردية مختلفة، كما درست تنقيط الجملة من حيث تشكيل النقطة في الرسم الإملائي للتنقيط الفرنسي، وعلاقته في تشكيل بياض الصفحة وتوزيع القراءة في أبعاد الصفحة كلها. تقول في ذلك: "...تنقيط الجملة مثير وغامض في الوقت نفسه- على الرغم مما تبدو عليه الجملة، من كونها تلتزم بقواعد الرسم الإملائي للتنقيط الفرنسي في بعض الأحيان. فتشكيل النقطة مثل الفاصلة والنقط المتتالية، يدخل في صمت السرد وفي استراتيجيات السارد... الغرض منه إثارة المتلقي وتركيز انتباهه أو تشتيته اتجاه تركيب الجملة ومعناها" (ص. 202)

واتبعت المؤلفة منهجا وصفيا تحليليا، وذلك بعرض الجهود النظرية لجمالية التلقي عند أقطاب مدرسة كونسطانس، والتي تركز على فعل القراءة حينما يعيش القارئ تجربته الجمالية ضمن أفق النص. كما اعتمدت الإجراء الإحصائي في تحليل النصوص الروائية، بدءاً من العناوين إلى المتون من أجل تحديد آليات الكتابة وشكلها. وركزت الباحثة على مسار هذه المدرسة والخلفيات الاستراتيجية التي تحملها، ومن أهم المحطات الرئيسة التي توقفت عندها ما أسمته بالانتقال "من التطهير إلى التأويل" وفق نظرية علاقة التطهير بالمتلقي عند أرسطو، و"جدلية القراءة بين النسق والنص وسياقه"، انطلاقاً من جهود الشكلايين الروس ومشروع "القراءة النسقية إلى القيمة السيميوطيقية للفن" عند موكاروفسكي.

وفي الأخير، ونسبة إلى تلك التشكيلات الجمالية التي حدّتها الكاتبة انطلاقاً من نصوص مالك حداد، ترى أنّ قصر الجملة وبساطتها يعكسان الكيفية التي ينتج بها الأديب جملة، والتي تظلّ تتلبس الشعر وأحواله في مختلف أطوار تشكيلها، وكذلك خصوصية توزّعها في البياض إنّ تشكيلاً طباعياً أو تشكيلاً بصرياً. إنّ هذه العناصر الشعرية تجعل من البناء الروائي الحدّادي بناءً أسلوبياً بالدرجة الأولى، كما أنّ تلك العناصر تفترض "متلقياً نوعياً يتحاور فعلاً [مع أسئلة النص الحدّادي] على نحو يعيد معه صنع النص" (ص. 272).

حورية كريدات

ملخصات

سليم دريسي: نشأة واستمرارية الممارسات الجنائزية من فترة ما قبل التاريخ إلى الفترة القديمة بشمال إفريقيا

يقترح المقال تحليلاً لنشأة الممارسات الجنائزية واستمرارها في شمال إفريقيا وذلك في الفترة الممتدة بين ما قبل التاريخ إلى الفترة القديمة منه. ويعتمد صاحب المقال على نتائج الأبحاث والحفريات الأركيولوجية التي تمت في العديد من المناطق. ويعتقد الباحث أن القصدية الكامنة وراء ما تكشفه بعض الحفريات تؤكد وجود الطقوس الجنائزية؛ وإذا تم تأكيد وجود هذه القبور في فلسطين والعراق قبل مائة ألف سنة، فإن مدافن بلاد المغرب تكشف هي الأخرى قدم هذه الطقوس.

الكلمات المفتاحية: ما قبل التاريخ - طقوس جنائزية - الموت - القرابين - المعتقدات - الأثاث الجنائزي.

نفيسة دويذة: المعتقدات والطقوس الخاصة بالأضرحة في الجزائر خلال الفترة العثمانية

نتناول في هذا المقال دور وأهمية الأضرحة في الجزائر باعتبارها أماكن للدفن ومبعثاً للحياة في بعدها اللامادي والروحي، على مستوى الحياة الاجتماعية والدينية. تسمح قراءة بعض الطقوس والاعتقادات من تحليل نموذج ضريح سيدي عبد الرحمان الثعالبي (مدينة الجزائر العاصمة). لقد عرفت الجزائر في العهد العثماني تعدداً وتنوعاً في مرافقها الحضارية والاجتماعية والاقتصادية والدينية والعمرانية، مما انعكس على المنشآت الدينية مثل المساجد والزوايا والمدارس والأضرحة التي استفادت هي الأخرى من محيط الانفتاح الديني والتعايش المذهبي والعقائدي السائد آنذاك.

الكلمات المفتاحية: ضريح - طقوس - معتقدات - العهد العثماني - سيدي عبد الرحمان الثعالبي - الجزائر.

حمزة زغلاش ومنية بوسنينة: الفضاء المقدّس والممارسات الطقوسية بسيدي الخير (سطيف-الجزائر)

يقترح الباحث ضريح سيدي الخير بسطيف موضوعا لهذه الدراسة، ويعتقد أن السكان المحليين يسعون من خلال معتقداتهم لإعادة تحيين حدث مقدس يكون قد وقع في زمن أسطوري، وبهذا يعود المجتمع إلى بنيته الفكرية التقليدية، بشكل دوري، من خلال استمرارية الممارسة الطقسية. تتعايش هذه الممارسات مع الإسلام الذي، دون أن يمحيها، قام بإعطائها مكانة دينية فعلية ومعترفا بها بوصفها عاملا للانسجام الاجتماعي. لقد تم تأطير هذه الممارسات القديمة، والتي يمكن أن يعود البعض منها إلى فترة ما قبل الإسلام، من طرف الطرق الصوفية التي أعطتها مكانة اجتماعية بارزة من خلال "أماكن رمزية" ليست في الواقع إلا الأضرحة.

الكلمات المفتاحية: فضاء مقدس - ضريح - طقوس - طريقة صوفية - سيدي الخير - سطيف.

علي نابتي: مقبرة سيدي بو جمعة ونساء عين الصفراء (النعامة-الجزائر)

تحلّل هذه الدراسة راهن بعض الممارسات لجماعة نسائية تتردّد على مقبرة بمدينة عين الصفراء (ولاية النعامة) والتي تحمل اسم الولي سيدي بوجمعة. تحوّل الحضور النسائي المتكرّر في هذا المجال إلى ظاهرة تستدعي قراءة لمضامين هذا الزيارات، خصوصا أنّ غالبية النساء الزائرات يمكنن بالفضاء المحيط بالمقبرة لساعات طوال، وهو ما يحيل على وجود تفاعلات اجتماعية ذات أبعاد مختلفة. وبما أنّ الأماكن المقدّسة عند هؤلاء النسوة تجمع بين قيمتها التذكارية المرتبطة بالماضي والتأسيس لفضاء المعاش اليومي، فإنّ الغاية من هذه الدراسة هي التساؤل حول مكانة هذه المقبرة بوصفها فضاء عمومياً ذا وظائف كامنة ورمزيات متنوعة.

الكلمات المفتاحية: مقبرة - نساء - ذاكرة - معاش يومي - فضاء عمومي - سيدي بوجمعة - عين الصفراء (النعامة).

محمد حيرش بغداد: الأربعينية: مقاربات أنثروبولوجية - فلسفية

ترتبط الطقوس الاجتماعية بآجال ومواعيد زمنية دقيقة. وقد لاحظ الباحث أنّ طقس "الأربعينية" مُحْتَفَل به في مناسبتين متباينتين هما مناسبة الوفاة ومناسبة الولادة. يرافق حدث الولادة خوف دائم وقلق على صحة الأم ولا يزول ذلك إلّا بعد

مرور أربعين يوماً. أما بالنسبة لحدث الموت، فهناك قلق آخر يلازم أقارب الميت، قلق من مصير المتوفى ومدى "مفارقته الفعلية" لعالم الأحياء. وتُسجل بالأربعينية بداية التعافي وتقبل الفراق والإقبال على الحياة كما يتم "التأكد فعلياً" من أنه لا مجال لعودة الميت. في هذا المقال عدد من الأدلة تُبرز أن "الأربعينية" ليست مختارة بطريقة عشوائية، بل تتوافق مع اعتبارات نفسية وطبية وتتأثر بالسياق الاجتماعي والاقتصادي كما يدل على ذلك تقليص الأزمنة المخصصة لها اليوم.

الكلمات المفتاحية: الجزائر - الأربعينية - الطقوس - الولادة - الوفاة.

صادق بن قادة: المقابر والتوسع الحضري في الوضع الاستعماري: حالة المقبرة الإسلامية بوهران (1868)

يعالج الباحث في هذا المقال حدث إزالة مقبرة المسلمين بوهران سنة 1868 ويعتبرها دليلاً على منطقتي اشتغال السياسات الحضرية سواء في فرنسا أو في جزائر الفترة الكولونيالية. بالنسبة للباحث، إن إزالة مقبرة وهران ما هي إلا استنساخ لمخطط البارون هوسمان Haussmann الذي جعل إبعاد بعض المقابر، وإزالتها، من أولويات سياسته الحضرية في توسيع مدينة باريس.

فأياً كانت الفكرة التي نكونها إذن عن المقابر، تبقى هذه الأخيرة بعيدة عن كونها عنصراً محايداً في سياسات توسيع المدن، بل يمكننا القول بأنها تشكل إحدى أهم محركاتها. ومهما كان النظام السياسي، رأساليا أو كولونيالياً، فإن مسألة إزالة المقابر المتواجدة داخل المدن كانت تطرح دوماً بحدة على أصحاب القرار المحليين.

الكلمات المفتاحية: مقابر إسلامية - تغيير المواقع - توسع عمراني - مضاربات عقارية - وهران.

ريجيس برتراند: أصول ومميزات المقبرة الفرنسية المعاصرة

يعود تنظيم المقابر في فرنسا إلى الاعلان الملكي الصادر سنة 1776 وكذلك إلى القرار الصادر يوم 12 جوان 1804. في هذا السياق تعتبر مقبرة الأب لاشيز Père-Lachaise التي افتتحت سنة 1804 نموذجاً ومكاناً للتجريب إذ تم التمييز بين فضاءات الدفن وفضاءات غرس الأشجار والطرق. كما سمح التنازل عن الأراضي، "بشكل دائم" أو لفترة محددة، بظهور أماكن دفن عائلية. لقد نتج عن ذلك بروز طقوس جديدة مثل زيارة القبور ووضع الزهور، إلخ. إن المقبرة تمثل مكاناً لهداية وتهذيب الزوار الذين عليهم الالتزام فيها بسلوك محترم. فالصليبان، الرموز الدينية والتماثيل تجعل من المقبرة الفضاء الحضري الأكثر انطباعاً بالدين، حتى بعد علمنته، نسبياً، سنة 1881.

لقد جمعت المقبرة خلال القرن التاسع عشر قبورا ذات أشكال أفقية أو عمودية، وذات مواد وأساليب وأبعاد متنوعة، كما أنها كانت منقوشة في بعض الأحيان. خلال القرن العشرين هيمن الطابع الصناعي على إنجاز المدافن، كما تقلصت الكتابات الشاهدية وأصبح النقش نادرا. كما تطلب تحريق الموتى، والذي انتشر بفعل الفكر الحر، إنشاء أفران وأبنية خاصة لحفظ رماد الموتى. وفي نهاية القرن العشرين عرفت بعض المدافن الحضرية تجديدا في البحوث النظرية.

الكلمات المفتاحية: تشريعات جنائزية - طقوس - الأب لاشيز - نمط القبور - تحريق الموتى - فرنسا.

مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية و الثقافية

القطب الجامعي - USTO - بئر الجير - وهران - الجزائر

CRASC - ص.ب. 1955 - وهران المنور

الهاتف 213 41 72.06.95 / 213 41 72.07.03 + فاكس 213 41 72.06.98

البريد الإلكتروني <http://www.crasc.dz> insaniyat@crasc.dz revues@crasc.dz

طلبة

الإسم أو المؤسسة.....

العنوان.....

التلکس.....

المجلد X، 2006

- * العدد 31: الدين، السلطة و المجتمع (ناقد)
- * العددان 32-33: الامتيازات المغاربية
- * العدد 34: الرياضة. ظاهرة و ممارسات

المجلد XI، 2007

- * العددان 35-36: قسنطينة. مدينة في تحول
- * العدد 37: المعيش، التمثيلات و الثقافة
- * العدد 38: الحتمي في تحول

المجلد XII، 2008

- * العددان 39-40: رؤى حول الماضي و رهانات الذاكرة في الحاضر (ناقد)
- * العدد 41: الطفولة و التنشئة الاجتماعية (ناقد)
- * العدد 42: الأقاليم الحضرية بالبلدان المغاربية

المجلد XIII، 2009

- * العدد 43: الخطاب الأدبي و الدّيني في الفضاء المغاربي
- * العددان 44-45: مدينة الجزائر: ميتروبول في تحول (ناقد)
- * العدد 46: السنة و ممارسات خطابية

المجلد XIV، 2010

- * العددان 47-48: جماعات، هويات و تاريخ (ناقد)
- * العدد 49: معرفة و ديناميات اجتماعية
- * العدد 50: عدد متنوع

المجلد XV، 2011

- * العددان 51-52: الصحراء و هوامشها (ناقد)
- * العدد 53: الجبل: سكان و ثقافات
- * العدد 54: تمييز و زور و منطقة القبائل: تحولات اجتماعية و ثقافية

المجلد XVI، 2012

- * العددان 55-56: الشباب بين الحياة اليومية و البحث عن الهوية
- * العددان 57-58: الجزائر خمسون سنة بعد الاستقلال: (1962-2012) بين الاستمرارية و التغير

المجلد XVII، 2013

- * العدد 59: الأسرة، ممارسات و رهانات مجتمعية
- * العددان 60-61: المدرسة رهانات مؤسساتية و اجتماعية
- * العدد 62: عدد متنوع

المجلد XVIII، 2014

- * العددان 63-64: الحتم في البلدان المتوسطية
- * العددان 65-66: الجزائر 1962

المجلد XIX، 2015

- * العدد 67: تنوعات ثقافية

المجلد I، 1997

- * العدد 1: العمل (ناقد)
- * العدد 2: الفضاء المسكون (ناقد)
- * العدد 3: ذاكرة و تاريخ (ناقد)

المجلد II، 1998

- * العدد 4: الأسرة الأمس و اليوم (ناقد)
- * العدد 5: المدن الجزائرية (ناقد)
- * العدد 6: المدرسة: مقاربات متعددة

المجلد III، 1999

- * العدد 7: فلاحون جزائريون؟
- * العدد 8: الحركات الاجتماعية و الحركات الجمعوية (ناقد)
- * العدد 9: المغرب: ثقافة، غيرة

المجلد IV، 2000

- * العدد 10: العنف: مساهمات في النقاش
- * العدد 11: المقدس و السياسي
- * العدد 12: إشكالية التراث

المجلد V، 2001

- * العدد 13: بحوث عمرانية
- * العدد الخاص 14/15: أبحاث أولية 1

المجلد VI، 2002

- * العدد 16: وقائع، ممثلون، و تمثيلات المحلي في الجزائر
- * العددان 17/18: لغات و مجتمع

المجلد VII، 2003

- * العددان 19/20: الإسطوريوغرافيا المغاربية: حقوق و ممارسات
- * العدد 21: المخيال/الأدب-الأنثروبولوجيا
- * العدد 22: ممارسات مغاربية للمدينة

المجلد VIII، 2004

- * العددان 23/24: وهران: مدينة من الجزائر
- * العددان 25/26: الجزائر قبل و بعد 1954 مقاربات ايستوغرافية و تمثيلات (ناقد)

المجلد IX، 2005

- * العدد 27: السوسيو-أنثروبولوجيا في تحول (ناقد)
- * العدد 28: المجال - التفاعلات الاجتماعية - الغيرية (ناقد)
- * العددان 29/30: أبحاث أولى 2

أسعار جديدة ابتداء من العددين 23-24 (2004)

الاشتراك السنوي			سعر النسخة		تعريف
مؤسسة	خاص	طالب	عدد مزدوج	عدد واحد	مجلة إنسانيات
2000,00 دج	1200,00 دج	800,00 دج	500,00 دج	350,00 دج	
80 €	50 €	30 €	25 €	15 €	

☛ يتعهد بدفع ثمن :

يتم الدفع :

نقدا

صك بنكي

الدفع لحساب

CRASC. CPA Hai Es Salem Oran 004 00 402 401 70 433 02 14

بالدينار الجزائري :

CRASC. CPA Hai Es Salem Oran 004 00 402 520 433 02 90 02 SWIFT CPA LDZAL XXX : بالعملة الأجنبية (€) :

التاريخ و الإمضاء