
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