

REPUBLIQUE ALGERIENNE DEMOCRATIQUE ET POPULAIRE

MINISTERE DE L'ENSEIGNEMENT SUPERIEUR
& DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

UNIVERSITE MENTOURI

FACULTE DES SCIENCES DE LA TERRE, DE GEOGRAPHIE
ET DE L'AMENAGEMENT DU TERRITOIRE

DEPARTEMENT D'ARCHITECTURE ET D'URBANISME

N° d'Ordre.....

Série.....

THESE

POUR L'OBTENTION DU DIPLOME DE DOCTORAT ES-SCIENCES

OPTION : URBANISME

Présentée par Siham BESTANDJI

**Rites thérapeutiques et bien-être spirituel.
Ancrages et résurgences.
Pour un projet urbain de tourisme pèlerin.**

Sous la direction de Dr. Belkacem LABII

Jury d'examen :

Président : Abdelhamid ABERKANE, professeur, Université Mentouri Constantine.

Rapporteur : Belkacem LABII, maître de conférences, Université Mentouri Constantine.

Membre : Salah Eddine CHERRAD, professeur, Université Mentouri Constantine.

Membre : Hamza ZEGHLACHE, professeur, Université Ferhat Abbas Sétif.

Membre : Abdellah FARHI, maître de conférences, Université Mohamed Khider Biskra.

Soutenue le 10 novembre 2008

Remerciements

- ❖ *Je remercie, en premier lieu, le Dr. Belkacem Labii pour avoir méticuleusement dirigé ce travail, pour sa confiance, sa patience et ses encouragements de tous les instants ;*
- ❖ *Je remercie le professeur Hamza Zeghlache pour son soutien moral et ses conseils précieux qui ont guidé mon parcours de recherche ;*
- ❖ *Mes remerciements vont à monsieur le professeur Abdelhamid Aberkane pour avoir semé en moi la graine du « bien-être spirituel » ;*
- ❖ *Je remercie chaleureusement messieurs les professeurs membres du jury d'évaluation pour m'avoir fait l'honneur d'expertiser ce travail ;*
- ❖ *Je remercie Cheikh el Hani Bestandji, mon père, pour ses témoignages qui ont fondé ce travail, et tous ceux qui ont contribué par leurs témoignages et leurs discussions à me donner de la matière pour cette thèse.*
- ❖ *Je remercie particulièrement monsieur le professeur Bouziane Semmoud, madame le professeur Françoise Plet du LADYSS, université Paris 8, pour toute l'aide dont j'ai bénéficié lors de mes passages à Paris ;*
- ❖ *Je remercie vivement messieurs le professeur Nadir Boumaza pour m'avoir accordé un long moment lorsque ce travail en était à certaines hésitations, de même que le Dr. Messaoud Aïche pour avoir pris tant à cœur ma thèse ;*
- ❖ *Je remercie enfin monsieur le directeur du Laboratoire Villes et Santé, Dr. Belkacem Labii, pour la prise en charge matérielle de cette thèse.*

A ma famille

A Hani

A Hamid

A mes amis

*A tous ceux qui oeuvrent pour la promotion
du Laboratoire Villes et Santé*

*A ceux qui portent en eux des bribes de patrimoine ;
Aux authentiques de Constantine et d'ailleurs ;
A tous les fidèles...*

**Rites thérapeutiques et bien-être spirituel.
Ancrages et résurgences.
Pour un projet urbain de tourisme pèlerin.**

S O M M A I R E

Introduction générale.	1
Problématique.	4
Méthodologie.	10
Première partie. <i>Médecine traditionnelle, poésie religieuse et tourisme pèlerin. Sources et ancrages.</i>	15
Introduction de la première partie.	15
Chapitre premier. De la médecine traditionnelle à travers la thèse de M.S. Belguedj.	17
Chapitre deuxième. Un répertoire liturgique et ludique chanté. Un tourisme pèlerin et thérapeutique virtuel.	32
Chapitre troisième. Le témoignage d'une ziara, la zaouïa Rahmaniya entre Constantine et Alger. Un exemple de tourisme pèlerin réel.	59
Conclusion de la première partie.	75
Deuxième partie. <i>De la zaouïa et des rites thérapeutiques.</i>	77
Introduction de la deuxième partie.	77
Chapitre premier. De la zaouïa.	78
Chapitre deuxième. Du soufisme.	90
Chapitre troisième. Du réformisme religieux et de la notion de marge.	116
Chapitre quatrième. Rites thérapeutiques et tourisme pèlerin.	139
Conclusion de la deuxième partie.	168
Troisième partie. <i>Vers un projet de tourisme pèlerin.</i>	170
Introduction de la troisième partie.	170
Chapitre premier. Du projet urbain. Définition et exemples.	171
Chapitre deuxième. Des compétences du projet urbain à travers l'enseignement et la formation universitaires.	196
Chapitre troisième. Une réalité de la pratique urbanistique en Algérie à travers les instruments d'urbanisme.	214
Chapitre quatrième. Pour la mise en place d'un projet urbain de tourisme pèlerin.	238
Conclusion de la troisième partie.	268
Conclusion générale.	270
Bibliographie.	276
Table des matières.	286
Annexes.	

INTRODUCTION GENERALE

Les pratiques d'essence religieuse sont encore existantes dans le contexte constantinois, plus largement, en Algérie et dans le monde. Le retour à la dimension spirituelle dans la vie quotidienne est d'actualité. Le travail que nous proposons dans le cadre de cette thèse s'amarre à cette observation subjective relativement objectivée à travers les médias et la publicité. Ainsi, nous nous inscrivons dans cette tendance pour tenter d'aborder l'actualité du phénomène dans l'environnement socio-spatial algérien, particulièrement Constantinois.

A cet effet, notre thèse est fortement tributaire des ancrages du fait spirituel à Constantine. Ces ancrages sont révélés par des sources qui se sont offertes à nous au gré des recherches, des lectures, des discussions dans un cadre spontané et intuitif.

Ces sources sont de trois ordres. D'abord une étude littéraire et sociologique qui s'est intéressée aux pratiques de la médecine traditionnelle dans le Constantinois. Thèse datant des années soixante, soutenue en France, elle révèle des permanences dans les pratiques pérennes d'une médecine parallèle, mais surtout des schémas de pensée dont ressortent une conception de la maladie, une conception de la thérapeutique, fondées sur la coexistence et la simultanéité nécessaires du monde des vivants et d'un monde invisible à travers une conception et une pratique de la transhistoricité. Ces pratiques mettent en corrélation personnes, lieux, espaces cosmiques et de l'intercession dans les territoires, dont la ville.

La transhistoricité ressort en filigrane dans la deuxième source qui est un répertoire chanté liturgique féminin et transmis par la tradition orale dans des cercles d'initiés. De vocation essentiellement thérapeutique spirituelle, son contenu poétique est assez élaboré et simplement narré. IL est fortement ancré dans la pratique pèlerine et revêt localement une dimension virtuelle par la reconstitution des étapes du voyage. La nawba invoque la nécessaire présence du monde invisible aux côtés du monde des vivants, en situation de cohabitation sereine. Le répertoire opère par la mise en place d'une situation pathologique d'ordre psychique et d'une situation thérapeutique d'ordre spirituel, reliées par la performance des chanteuses dans l'interpellation des forces occultes détentrices de remèdes.

Le virtuel du voyage chanté se confirme par la réalité d'un voyage pèlerin entrepris par la tarîqa Rahmaniya de Constantine. Maillon d'une chaîne dont nous suivrons le processus d'implantation

à Constantine, l'organisation verse dans le soufisme local dont la mission est l'expansion universelle. Le voyage ambitionne de réaffirmer la *silsila* (chaîne sacrée transhistorique) où le monde de la sainteté et du soufisme sont les tracés générateurs et régulateurs. Le voyage, présenté ici sur la base d'un témoignage, va réitérer l'irréfutable d'un monde invisible, d'un vécu spirituel transhistorique ; il va encore montrer des lieux, des pratiques et un territoire hagiographique que la zaouïa organise.

A travers certaines pratiques rituelles, se traduisent des formes de représentation de l'espace d'une part, et une conception du bien-être dans sa charge spirituelle d'autre part.

Cette forme d'observation et de lecture de l'objet réel de cette thèse va être confrontée à un corpus théorico conceptuel qui va la verser dans le monde disciplinaire et interdisciplinaire. A finalité urbanistique, elle va interroger d'autres disciplines pour mettre le sujet au diapason d'un objet d'étude. Ainsi la notion de rite reste-t-elle au cœur de l'investigation. Elle interpelle en amont la philosophie et le caractère religieux qui l'ont installée, le soufisme, ses différentes manifestations et réalisations, la zaouïa, en tant que cadre organisationnel de ces fondements, le territoire et l'espace urbain en tant que contenants fonctionnels et physiques, et la notion de marge dans son acception positive complémentaire et érudite de la norme institutionnalisée en référence absolue. Des rites thérapeutiques sont alors analysés impliquant désirs, processus et enchaînement des pratiques, espaces de ces pratiques. L'ensemble aboutira à une conception conjoncturelle de l'espace urbain en tant qu'espace pur, *provider* de guérison et de bien-être.

Enclenché dans les ancrages des pratiques et des représentations d'une situation de bien-être, notre travail propose de contribuer à un projet urbain par la démarche et la thématique d'un projet de tourisme pèlerin. Cette ambition est fortement confortée par la résurgence du phénomène confrérique en Algérie, à travers une volonté politique affichée de réhabilitation de l'institution zaouïa. Cette volonté vient en réponse locale à la montée d'un extrémisme religieux international qui a tant coûté à l'Algérie.

Une étape de familiarisation avec la notion de projet urbain est nécessaire, de même que l'abord de l'actualité de cette pratique notamment à Constantine à travers la formation pour la mise en place des compétences que cette nouvelle vision de l'espace urbain requiert. Le projet va se confiner dans les déterminants de la santé en son volet de bien-être spirituel d'une part, qui vont interpeller, en filigrane la ville et les territoires hagiographiques en ce qu'ils offrent comme espaces, actions, acteurs et ressources d'autre part.

Si ce projet de tourisme pèlerin s'ancrait d'abord dans le contexte Constantine, la démarche partirait des ancrages de pratiques observés pour les valoriser en eux-mêmes en tant que patrimoine immatériel. Sur cette base, notre projet propose la réactivation de ces ancrages en faveur d'un projet qui les porte vers un tourisme pèlerin dont l'envergure dépasserait le cadre local ou national, pour verser dans une dimension universelle de la spiritualité, et dans des pratiques mondiales de tourisme qualifié de pèlerin.

Seront alors réactivés leurs patrimoines propres : biens waqf, patrimoine archivistique et manifestations rituelles. Les acteurs de la ville seront dès lors mus par un projet fédérateur qui tentera de mettre en œuvre outils et moyens pour sa réalisation. La société civile participe inéluctablement à un processus de concertation qui mettra en équation des vœux de groupes sociaux déterminés et des moyens matériels, humains, législatifs et patrimoniaux pour une mise en scène du projet. Le volet sensibilisation s'adressera aussi bien à une population consommatrice de ce type de pratiques, à un groupe détenteur d'un pouvoir décisionnel, qu'aux personnes et groupes potentiellement pourvoyeurs de capitaux et d'investissements.

Fortement ancré dans le Constantinois, ce projet pourrait amorcer une dynamique de diffusion au diapason de celle déjà connue des zaouïas. Il revaloriserait lieux de sainteté et itinéraires pèlerins ; il réactiverait les réseaux dans un territoire national et supranational, au gré de la couverture territoriale du monde de la sainteté et du soufisme. Il revaloriserait, au-delà de ces lieux et itinéraires, la participation et l'adhésion d'une catégorie résurgente dans les processus de production et de gestion de l'espace.

L'ensemble verserait dans une optique actuelle d'intéressement au patrimoine en vue de la réconciliation d'une société avec ses racines sociologiques, religieuses, historiques et spatiales, et de sa propulsion dans un avenir sécurisé et guidé par les visions et les démarches d'un développement durable.

PROBLEMATIQUE

Les lieux de pratique spirituelle contribuent, aussi bien à l'échelon local qu'à l'échelon national, à l'échelle mondiale même, d'une quête de thérapie psychique et de renouement de liens avec certains tenants d'une histoire et d'une mémoire collective des individus et des groupes sociaux. La part de ces lieux est d'une grande importance dans l'imaginaire collectif, en ce sens qu'ils focalisent et organisent les schémas de pensée et les représentations des territoires hagiographiques à portée thérapeutique. Ces schémas participent d'une représentation du bien être dans une situation de complémentarité avec la médecine positive. Ils deviennent même dans certaines situations des palliatifs à cette dernière suite à un constat de *défaillance* des compétences et des structures médicales dans la guérison de certaines pathologies, notamment celles ayant trait aux aspects psychique et comportemental.

Les acceptions actuelles de la santé telles que cernées par l'Organisation Mondiale de la Santé (OMS) s'orientent vers l'intégration du volet spirituel comme un des déterminants de la santé. En ces termes l'OMS définit la santé : *La santé est un état complet de bien-être physique, mental et social elle ne consiste pas seulement en une absence de maladie ou d'infirmité*¹. Selon la même source, cette définition a servi depuis des années à élaborer des initiatives relatives à la santé sur la scène internationale, mais il n'y est pas encore question du concept spirituel. Ce dernier est perçu comme *élément important des soins holistiques et de la qualité de vie*. Le bien-être spirituel² est *l'affirmation de la vie... le spirituel n'est pas une des nombreuses dimensions de la vie : il transcende plutôt toute vie et lui donne un sens*. L'expression *bien-être spirituel indique donc la totalité*³ comparativement à la fragmentation et à l'isolement du psychologique, du physique...

Les pratiques thérapeutiques entrant dans le cadre de la médecine alternative font de plus en plus leurs preuves à l'échelle mondiale. Une nouvelle considération de la maladie, au-delà des actes

¹ Organisation mondiale de la santé. *Préambule de la Constitution de l'Organisation mondiale de la santé adoptée par la Conférence internationale sur la santé*. (Entrée en vigueur le 7 avril 1948). 2, p. 100. 1948. New York. Cité par l'Association des infirmières et infirmiers du Canada (AIIC), *Assemblées annuelles – Résolutions - Résolutions de l'AIIC – 2005*.

² The National Council on Ageing. Definition of Spiritual well-being. The National Council on Ageing . 2004. Ref Type: Electronic Citation. Cité par l'Association des infirmières et infirmiers du Canada (AIIC), op. cit.

³ Buijs R.,Olson J. Parish nurses influencing determinants of health. *Journal of Community Health Nursing* 2001;18:13-23. Draper P.,McSherry W. A critical view of spirituality and spiritual assessment. *Journal of Advanced Nursing* 2002;39:1-2. Armer J.,Conn J. Exploration of spirituality and health. *Journal of Gerontological Nursing* 2001;27:29-37. American Holistic Nurses' Association. Standards for holistic nursing care. Raleigh, NC: Author: 1986. cités par l'Association des infirmières et infirmiers du Canada (AIIC), op. cit.

de la médecine positive, fonde la guérison du patient, pour une large part et selon ses propres dispositions, sur sa prise en charge spirituelle. C'est le cas notamment du corps des infirmiers (par exemple) qui prend le relais de l'acte médical et complète le processus de la guérison.

L'engagement du corps des infirmiers et infirmières pour l'intégration du spirituel dans l'acceptation de la santé dans sa globalité est éloquent à plus d'un titre. D'abord du fait de la proximité et du contact que les membres de ce corps ont avec le patient au-delà, en amont et en aval de la prestation du médecin ou du chirurgien, ensuite du fait que la guérison est largement tributaire de dispositions psychologiques du patient, de sa volonté à dépasser son état de malade vers un état de bien-être physique, et enfin du rôle du spirituel dans ces mêmes dispositions par le recours à des valeurs religieuses ou autres à fondement spirituel.

En tant qu'association non gouvernementale, *l'Association des infirmières et infirmiers du Canada (AIIC)* adopte, dans son assemblée annuelle de 2005, la résolution 8 dont l'objectif consiste à *élargir la définition de la santé par l'OMS aux fins d'y inclure le concept du bien-être spirituel*. Dans ce cadre, il est résolu que *l'AIIC rassemble les intervenants intéressés afin de faire inclure le concept du « bien-être spirituel » dans la définition de la santé établie par l'Organisation mondiale de la Santé (OMS)*. Il est également résolu que *l'AIIC collabore avec le Conseil international des infirmières (CII) et les partenaires internationaux de la santé afin de faire pression sur les organismes gouvernementaux et non gouvernementaux pertinents au sujet de cette initiative*. Ce qui dénote de l'importance que revêt le volet spirituel dans le bien-être total et la santé des individus et des groupes, à l'échelle mondiale d'une part, et l'actualité de cet intéressement d'autre part.

En Algérie cette actualité apparaît au niveau de la politique de promotion des zaouïas en tant qu'élément indéniable de l'identité nationale et en tant que contre-volonté à l'extrémisme religieux qui fut dramatique pour le pays des années durant. La campagne présidentielle pour les élections du 08 Avril 2004 en faveur d'Abdelaziz Bouteflika s'est basée sur le soutien maintes fois affirmé des zaouïas d'Algérie. Le programme du président élu, traduit dans le programme du gouvernement, a intégré ce volet parmi les priorités et les fondements au même titre que la langue et d'autres paramètres de l'identité nationale⁴.

⁴ République Algérienne Démocratique et Populaire, Services du Chef du Gouvernement, *Programme du gouvernement*, Mai 2004. Ce document contient le programme du gouvernement algérien suite à l'élection présidentielle du 08 Avril 2004.

Depuis, des actions ont visé la mise en place d'institutions telles que l'Union Nationale des Zaouaya Algériennes d'une part, la promotion et la revalorisation des infrastructures de ce profil sur différents fronts d'autre part⁵ : celui des édifices dont certains ont connu des actions de restauration, de réhabilitation, de leur patrimoine archivistique avec le même intérêt, des personnages de sainteté ayant été à l'origine de l'émergence de ces institutions, et de la valorisation de pratiques pèlerines à ces lieux entreprises par certains ministres et le président de la république lui-même, lors de déplacements officiels.

Sur un autre chapitre et dans le même contexte, des rencontres scientifiques sont périodiquement organisées sur le thème de la zaouïa ou celui des personnages historiques et religieux en relation avec celle-ci : colloques, séminaires, journées d'étude dont la presse a assuré une large médiatisation, notamment depuis 2005. Ce sujet restera en apparence et en filigrane durant le mandat du président Abdelaziz Bouteflika.

Les lieux religieux et spirituels sont généralement indissociables de la ville. Les pratiques spirituelles atteignent le plus haut de leur complexité et de leur raffinement également en milieu urbain. Si les lieux, les espaces et les édifices connaissent une densité d'implantation à la mesure de la concentration de population agglomérée en milieu urbain, dans la ville, les pratiques spirituelles, notamment celles à caractère thérapeutique sont quant à elles synonymes d'ancrage, d'urbanité et de citoyenneté. Ces pratiques interpellent des espaces pour leur accomplissement, que la pratique soit mineure ou majeure, particulièrement celles fondées sur le pèlerinage. Elles contribuent à la formation d'un territoire hagiographique thérapeutique local qui intègre plusieurs profils d'espaces au gré de la diversité, de la complexité et de la multiplicité des rites.

A cet égard, la ville est également multiple. Les projets pour la ville sont aussi multiples au gré des thématiques urbaines. L'urbanisme vise le bien-être des populations urbaines par un développement adéquat basé sur l'équilibre des ressources de tout profil.

La ville est le cadre propice à l'expression culturelle et politique locale, nationale ou internationale. Elle est espace de représentation de ces valeurs ; elle est aussi le cadre de réalisation des projets.

⁵ Revalorisation du patrimoine bâti par des actions de réhabilitation et de restauration, intérêt au patrimoine archivistique, célébration d'événements divers, visites présidentielles et ministérielles, organisation de rencontres scientifiques sur la thématique de la zaouïa, ... Un suivi de la presse nationale relate ces actions qui ont fait l'actualité notamment durant l'année 2005.

De nos jours, la démarche de projet urbain est largement adoptée dans les contextes urbains. Le projet urbain est d'abord et fondamentalement fédérateur d'acteurs et générateur d'actions simultanées et ou successives. Il est encore unithématisé ou à thématique plurielle au gré de ses vertus fédératrices de ressources. La thématique du tourisme en général et du tourisme culturel en particulier est à l'ordre du jour dans les programmes de développement, en ce qu'ils sont porteurs et générateurs de richesses, à l'échelle mondiale, maghrébine et algérienne. Le projet urbain part aussi de déterminants locaux de développement.

Le travail que nous proposons dans le cadre de cette thèse tend à s'intégrer dans deux thématiques imbriquées :

- la santé, pour sa part de bien-être social et spirituel qui est une aspiration et un objectif de tout individu, d'une part ;
- le projet urbain en ce qu'il se présente comme démarche fédératrice d'acteurs, d'actions, de moyens et de territoires d'autre part.

Ainsi, ce travail sera-t-il basé sur l'actualité du phénomène spirituel en ce qu'il présente comme us et coutumes, structures et infrastructures, patrimoine matériel et immatériel en situation latente d'une part, et sur la dynamique de projets de développement que nous axons sur le volet culturel, par une volonté de réactivation des potentialités latentes en faveur d'un projet urbain thématique par un tourisme culturel et pèlerin local.

En fait ce travail vient en continuité d'un intéressement exprimé dans le cadre de notre magister intitulé *Intérieur – Extérieur. Pour une lecture de l'espace urbain à Constantine*⁶. Adoptant une méthode d'observation et de lecture de l'espace à différentes échelles, ce travail a fait ressortir la notion de sacré comme fondement de la perception et de la production de l'espace, notamment en ce qui concerne l'espace domestique qui constitue la sphère d'expression, d'épanouissement et d'affirmation de l'individu et du groupe familial. Cet espace incarne en outre les représentations du monde et s'érige en microcosme de l'univers. Il abrite des rites et des pratiques avec lesquels il est en adéquation.

⁶ Siham Bestandji, *Intérieur – Extérieur. Pour une lecture de l'espace urbain à Constantine*, mémoire de magister, Constantine, soutenu le 25 mai 2005.

Notre intérêt s'est poursuivi par la suite au gré des rencontres scientifiques auxquelles nous avons eu l'occasion de participer. Il s'est clairement orienté vers les espaces de pratique spirituelle, espaces et territoires constitués en marge de ceux de la Norme religieuse et en continuité de celle-ci. Il s'agira de la Zaouïa et des espaces de pratique thérapeutique d'obédience spirituelle. Des rites thérapeutiques en relation avec l'espace ont été abordés dans une logique de mise en relation de pratiques et d'espaces correspondants⁷.

Nous avons eu l'opportunité de participer également à l'étude de Plans d'Occupation des Sols qui va nous mettre en contact direct avec la réalité de l'aménagement et de l'action urbaine en Algérie, de par les difficultés et les inadéquations dont souffrent les outils d'urbanisme une fois confrontés à la réalité du terrain⁸. La question du foncier d'une part, et celle des partenaires devant être partie prenante du processus de concertation d'autre part, ont relevé justement des cas particuliers de blocage du processus d'élaboration des études de P.O.S. Il s'agit particulièrement du statut waqf (habous) des terrains et des immeubles, et des dévolutaires de ce patrimoine. Ce patrimoine foncier et immobilier nous a interpellés notamment dans la possibilité de sa mise en relation avec les institutions et les espaces de thérapie spirituelle support de pratiques rituelles et qui font l'objet de voyages pèlerins, en fait dans son implication déterminante dans un projet de tourisme pèlerin.

La motivation pour cette thématique s'inscrit enfin dans la thématique globale du *Laboratoire Villes et Santé* de l'université de Constantine dont nous faisons partie. Le laboratoire intègre en son sein plusieurs équipes traitant de profils particuliers de la santé et de la ville. Nous y avons contribué par un premier travail sur les lieux du sacré et le bien-être spirituel dans la ville. Ce projet a traité de plusieurs axes dont celui de la zaouïa, des cimetières chrétien et musulman à Constantine ; le corollaire en a été l'axe traitant du sacré et du spirituel. Le laboratoire a

⁷ Nous citerons ici particulièrement ces contributions à des rencontres scientifiques :

Siham Bestandji, « *La zaouïa, un territoire de la marge. Pour une réhabilitation socio-spatiale dans le projet urbain à Constantine* », Séminaire International *Villes et territoires : Mutations et enjeux actuels*, SiVIT 2005, Université Ferhat Abbas, Sétif 12, 13 et 14 Novembre 2005.

Siham Bestandji, « *Le rite citoyen de la Nechra à Constantine : une dimension cosmique des lieux, une image recomposée de la ville* », Colloque international *Images et citadinités*, Alger 29 – 30 nov. 01 déc. 2005 ;

Siham Bestandji, « *Espaces pèlerins et bien-être spirituel dans la Nawba des Fqirat à Constantine* », Université Mentouri Constantine, Faculté des Sciences de la Terre, de Géographie et d'Aménagement du Territoire, Laboratoire *Villes et Santé*, Séminaire *ville et santé*, Constantine, 9 & 10 décembre 2007 ;

⁸ Ces études de P.O.S ont été réalisées dans le cadre de la *Sarl Espaces*, bureau d'études d'urbanisme sis à El Khroub : P.O.S Sud Guelma 116 ha , P.O.S « C » Oum El Bouaghi 60 ha, P.O.S Aïn Tinn « UA » 28 ha, P.O.S n°2 Bir Bouhouche, Souk Ahras 15,34 ha, P.O.S Roknia Guelma 30 ha, P.O.S Bouhatem Mila 18,8 ha, P.O.S La Caroube Annaba 12 ha. C'est notamment pendant l'élaboration de ce P.O.S que les questions relatives au statut juridique waqf se sont posées.

également initié une formation post-graduée (magister) en projet urbain depuis 2005. La démarche adoptée dans le cadre de ses ateliers de projet urbain nous a particulièrement interpellée pour la mise en projet de notre intérêt de recherche.

Le contexte de motivation et d'intéressement a abouti à l'enracinement de l'intention de recherche et à la conversion de l'intention en questionnement.

D'abord sur un plan général, comment peut-on faire de l'urbanisme par la santé et quelle serait la contribution de la démarche du projet urbain dans ce sens. Plus particulièrement, peut-on réactiver un patrimoine, des pratiques et un rôle d'espaces culturels d'obédience spirituelle pour la mise en place d'un projet urbain de tourisme pèlerin. Un projet partagé, qui serait basé sur le renouveau de ces potentialités fortement ancrées dans la société et l'espace. L'objectif de ce projet serait la mise en place d'un cadre de bien-être social et spirituel, partant du postulat que la mission de la ville est d'abord le bien-être.

METHODOLOGIE.

D'un point de vue disciplinaire, notre sujet propose la mise en contact de l'anthropologie urbaine et de l'urbanisme, dans une visée de détection, de reconnaissance et de mise en place d'ingrédients de projet urbain fondé sur le sacré dans sa globalité, en son volet de santé et de bien-être particularisé par le bien être social et spirituel.

Le questionnement de notre recherche s'intègre dans les corpus de l'architecture et de l'urbanisme en ce qu'ils sont potentiellement porteurs de projets de santé et de bien-être. La mission de l'architecture est de produire un cadre optimum pour le déroulement d'activités dans les meilleures conditions. Au-delà de son rôle purement utilitaire, elle incarne une dimension symbolique qui l'intègre aux caractéristiques culturelles d'une société dont elle est une expression tangible. L'intéressement actuel au patrimoine bâti sous sa forme architecturale ou urbanistique dénote de l'importance de ce volet dans l'identité algérienne et même au-delà, jusqu'à prendre une dimension universelle. L'urbanisme sous sa forme de production de ville et de réajustements, réaménagements, restructurations, vise le bien-être de son contenu humain et tend à réaliser ses aspirations sur les plans physique, mental, social, et...spirituel. Les formes de villes sont l'expression de formes de sociétés. Les outils, les instruments et les techniques de ces formations sont les bienvenus pour la mise place de la démarche du projet urbain, laquelle tente de réfléchir l'espace dans sa globalité, basée sur l'implication de tous les partenaires dans des actions multiples fédérées dans une logique de projet, au gré des données et des conjonctures physiques, politiques, sociologiques, humaines. Le projet fédère par la même les ressources et potentialités locales en vertu d'une compétitivité mondiale où le local doit être promu en tant que donnée pour cette compétitivité.

La géographie quant à elle sera interpellée en tant que discipline qui traite des relations de l'homme avec son milieu dans sa globalité. L'abord des lieux, de la toponymie, des itinéraires et des réseaux s'inscrit quant à la lui dans la branche de la géographie urbaine pour laquelle la ville est un espace géographique. *La ville est considérée comme un ensemble morphologique, physiologique, social et culturel différencié, fonctionnellement intégrée ans un réseau hiérarchisé de complémentarités, dans un système de villes*¹. Le lieu de culte et de pratique spirituelle est à son tour un sous-système dans un système de lieux de culte encadrant et polarisant un territoire hagiographique à tendance universelle. Ces lieux sont fortement ancrés

¹M. Cosinshi, J.B. Racine « Géographie et écologie urbaines », in A. Bailly et Al, *Les concepts de la géographie humaine*, Masson, Paris 1984, p. 85.

dans les mentalités et structurent les représentations collectives de l'espace ; irions-nous encore vers la géographie des représentations ?

L'histoire sera également interpellée. Une histoire contemporaine qui partirait de l'observation d'un phénomène d'actualité (la zaouïa), de pratiques ancestrales qui ont toujours cours même sous une forme parfois caricaturale, ou la survivance d'une poésie aux vertus thérapeutiques, de l'observation de mutations qui n'altèrent pas l'essence des phénomènes, d'une ambivalence culturelle qui a sa part dans les formes de mutation des comportements et des espaces, pour remonter à leurs origines probables et à leur ancrage dans les mentalités, les pratiques et les représentations de l'espace.

Le corpus épistémologique intègre les concepts clés qui vont à la fois préciser et baliser le champ théorique. Ces concepts seront conformes au cadre épistémologique et relèveront tantôt de l'anthropologie, tantôt de l'architecture, de l'urbanisme, de la géographie et de l'histoire, parfois de la littérature, nous orientant accessoirement vers la linguistique, la musicologie,...

La notion de rite reste au cœur de la recherche. Des pratiques rituelles en rapport avec un espace en adéquation avec ces pratiques, une ritualisation des espaces en fait. L'espace se révèle alors sous son acception *territoire* à différentes échelles. Les pratiques pèlerines regroupées sous la catégorie du tourisme pèlerin et du tourisme culturel en général, revêtent des spécificités, au gré des espaces pèlerins, des individus ou des groupes culturels, et de la finalité et du besoin à satisfaire. Ces espaces sont empreints d'une dimension cosmique qui les identifie en tant que lieux de rupture d'avec le quotidien dans des dimensions spatiale, sociale et temporelle. Ils sont une incarnation du monde ; ce qui les place sous la catégorie encore plus large du sacré qui touche toutes les sphères de l'individu depuis la bulle individuelle, jusqu'à la sphère sociale en passant par la sphère domestique qui reste le lieu de réalisation de l'être physique, mental, social et spirituel.

Appliquées au terrain de référence (Constantine) dont les tenants du choix ont été énoncés plus haut, ces données épistémologiques et théoriques trouvent leur réalisation dans les sources dont nous proposons l'étude. Celles-ci se trouvent dans les pratiques de la médecine traditionnelle, pratiques thérapeutiques physiques et mentales, spirituelles de surcroît. Elles se réalisent dans l'expression populaire à travers les chants sacrés et liturgiques qui interpellent un territoire sacré de tourisme pèlerin. Elles se trouvent enfin dans le témoignage d'une ziara au départ de

Constantine vers Alger. Entrepris par les adeptes de la tariqa Rahmaniya, ce voyage réalisé régulièrement tend à renouer les liens avec le pôle générateur de la confrérie, qui est incarné à la fois dans le personnage de sainteté, dans les dimensions architecturales, urbaines et géographiques du lieu et dans la matérialisation des réseaux.

Ainsi notre matériau de recherche est –il cerné. Nous proposons trois sources différentes et en situation de complémentarité dont le contexte est Constantine :

- La première traite de la médecine traditionnelle dans le Constantinois². Dans un travail de littérature, l’auteur aborde les pratiques thérapeutiques parallèles et complémentaires à la médecine positive, dont la prise en charge des pathologies d’ordre psychique par les rites thérapeutiques. Cet ordre des pratiques médicales ne jouit que d’une petite place dans la thèse, cependant que son abord s’avère incontournable pour présenter une situation la plus complète possible de ces pratiques thérapeutiques dans le Constantinois.
- La deuxième est une poésie chantée³ par des groupes de « musiciennes », les Fqirat de Constantine dont la cérémonie a une finalité de thérapie psychique. Cette poésie invoque un territoire pèlerin local polarisé par Constantine et s’intégrant dans le territoire universel de la sainteté
- La troisième est le témoignage d’un voyage pèlerin⁴ partant de Constantine et se dirigeant vers Alger et les montagnes du Djurdjura. Il est entrepris par les fidèles de la tariqa Rahmaniya pour renouer les liens avec le pôle générateur du réseau et le maître spirituel de l’ordre.

Ces trois sources se rencontrent pour asseoir une idée de projet pour Constantine. Sous forme de projet partagé, il est à même d’insuffler un projet territorial selon la logique du réseau mis en place et dont Constantine représente un maillon. Il se doit de fédérer des acteurs également dans un projet pluriel et partagé selon les thématiques et les actions.

Les trois sources proposées pour cette thèse interpellent la technique d’analyse de contenu.

² Mohamed Salah Belguedj, *La médecine traditionnelle dans le Constantinois*, Thèse principale de Doctorat d’Etat Es-Lettres, présentée à la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de l’Université de Strasbourg, Imprimerie Cultura – Wetteren, Belgique 1966, 279 p.

³ Le répertoire chanté des Fqirat de Constantine est recueilli à partir d’enregistrements familiaux.

⁴ Témoignage manuscrit d’un voyage pèlerin réalisé par les fidèles de la Tariqa Rahmaniya, de Cheïkh El Hani Bestandji, écrit à ma demande à l’occasion du Colloque international, *Alger. Lumières sur la ville*. E.P.A.U / C.C.F, Colloque international, *Alger. Lumières sur la ville*, Alger, 04 – 06 mai 2002.

La première, qui est une thèse de littérature produite dans les années 60, traite de la médecine traditionnelle dans le Constantinois. Elle sera appréhendée dans sa forme et son contenu. Si pour la forme, l'ensemble du travail sera traité, pour le contenu, une attention particulière sera accordée aux pratiques thérapeutiques d'ordre psychique. Elles seront retrouvées dans les deux autres sources : le témoignage de voyage pèlerin et la poésie chantée, toutes deux à finalité de bien-être spirituel.

Le témoignage de voyage pèlerin, manuscrit rédigé à notre demande à l'occasion d'une rencontre scientifique⁵, relate une pratique d'ordre spirituel dont le contenant est une zaouïa localisée dans le territoire selon une logique de diffusion de réseau, à partir d'un pôle générateur situé à Alger et dans les montagnes Kabyles, dans une démarche d'essence spirituelle de renouement de liens d'appartenance, de filiation et de parenté spirituelle. Une part identitaire des individus et des groupes se réalise par cet acte régulier, à périodicité annuelle, à la mesure du rite thérapeutique féminin confiné dans la *Nechra* dont le support spirituel est justement cette poésie chantée, répertoire local qui est notre troisième source.

Cette dernière, puisée dans les enregistrements privés réalisés lors de fêtes familiales, et accessoirement dans des enregistrements publics, consiste en la part poétique d'un répertoire chanté par les Fqirat à Constantine. Elle relate, à travers les paroles, à la fois une situation pathologique et une situation thérapeutique. Le tout en étroite relation avec un territoire hagiographique interpellé pour l'accomplissement de l'unisson entre la patiente en quête de guérison (part pathologique) et le monde de la sainteté polarisé par un personnage et ou un lieu, détenteur de vertus thérapeutiques tant convoitées et ouvertement exprimées dans une ambiance de solennité et d'humilité.

Le répertoire invoque la ziara, voyage pèlerin, qui devient, lors de la cérémonie thérapeutique (et accessoirement ludique) un véritable voyage virtuel, dont on aura fait le vœu. Il a, au même titre que le voyage pèlerin réel, la finalité de renouer les liens entre le monde des vivants et celui des morts, celui de la sainteté parentale.

L'étude de ces sources va nous permettre d'identifier des conditions probables de bien-être spirituel fondées sur des pratiques de territoires dont l'ancrage est avéré par la poursuite et la

⁵ Siham Bestandji, « *La zaouïa Rahmania et Alger* », in Naïma Chabbi-Chemrouk, Nadia Djellal Assari, Madani Safar Zeitoun, Rachid Sidi Boumedine, *Alger, lumières sur la ville*, Editions Dalimen, Alger 2004, pp. 66 – 71.

persistance du répertoire poétique et dont le fondement thérapeutique transparait dans les occasions festives.

Elle nous permet encore de postuler pour la capitalisation de ce patrimoine immatériel qui renvoie à un patrimoine matériel pour l'intégrer dans une démarche de projet urbain dont l'essence est la concertation et la fédération d'acteurs et d'actions autour d'une thématique de tourisme culturel qui devient pour nous tourisme pèlerin, de culte. Il serait alors question de raviver et de revitaliser ces ingrédients dans cette optique.

Techniquement, la thèse évoluera sur trois parties.

La première traitera des sources, leur présentation et leur rapport d'une part à l'enracinement du phénomène dans le contexte constantinois, et d'autre part, à ses origines et à ses territoires. Ce que les sources pourront nous révéler sur la base d'une analyse de leur contenu.

La deuxième partie tentera de suivre des pratiques culturelles à finalité thérapeutique ou commémorative. Les rites seront au cœur de cette partie, permettant de traiter de leurs contenus théorique, historique, géographique, urbanistique.

La troisième partie tentera quant à elle d'adopter la démarche de projet urbain pour mettre en place un projet de tourisme pèlerin. Celui-ci sera centré sur les pratiques et les lieux dans une logique de formation de réseau. Ici seront traités l'actualité du phénomène Zaouïa en Algérie, une expérience de projet pour Constantine basé sur la mobilisation de biens waqf (Salah Bey), le rôle de ce statut juridique foncier et immobilier dans la pratique urbanistique d'aujourd'hui, et les moyens de fédération d'acteurs autour d'un projet partagé et concerté, un projet de tourisme pèlerin où Constantine montrera les ancrages qui sont à même de promouvoir la diffusion du projet dans un territoire hagiographique selon une logique de réseau.

Un travail ultérieur pourrait se pencher sur les modalités réelles de mise en œuvre du projet au-delà de l'idée qui en est construite dans cette thèse. Il partirait d'un répertoire des lieux, des itinéraires et de leur patrimoine waqf pour propager le projet dans les territoires hagiographiques locaux, nationaux et supranationaux, vers le monde de la spiritualité.

PREMIERE PARTIE
MEDECINE TRADITIONNELLE, POESIE LITURGIQUE ET TOURISME PELERIN.
SOURCES ET ANCRAGES.

Introduction de la première partie.

Cette première partie met en place les matériaux de recherche de notre travail, à savoir : les sources qui l'on inspiré à travers lectures, participation aux évènements et entretiens ; ce qui constitue la phase de l'observation, et de l'objet réel de cette recherche pour la construction de l'objet d'étude.

Trois chapitres structurent cette partie:

- Le premier chapitre observe une étude académique, la thèse de Mohamed Salah Belguedj qui traite de la médecine traditionnelle dans le Constantinois et dont il sera présenté la forme et le contenu, nous renseignant sur les pratiques thérapeutiques traditionnelles dans le contexte sociologique et géographique qui nous intéresse. L'apport de cette thèse est qu'il existe des pratiques et des conceptions de la maladie, de même que le recours aux différentes thérapies qui sont encore observables de nos jours, et qui recourent au sacré dans les thérapies psychiques, mettant en exergue la simultanéité du monde des vivants et d'*un monde invisible* dont la présence est presque palpable à travers la *transhistoricité*. Ces pratiques impliquent des personnes, des lieux, des espaces cosmiques et de l'intercession dans la ville.

- Le deuxième chapitre rend compte d'un répertoire chanté, celui des *fqirat* à Constantine. Ce répertoire non écrit, transmis par tradition orale dans un cercle d'initiés, est de moins en moins connu. Patrimoine immatériel, il relève d'un art mineur dans son volet musicale dont n'est apprécié, de nos jours, que le caractère ludique au détriment de sa vocation spirituelle thérapeutique essentielle. De ce fait, il est chargé d'enseignements quant aux pratiques thérapeutiques relevant du domaine psychique, lesquelles auraient été relevées par M.S. Belguedj dans sa thèse. Il fait référence à la notion de pèlerinage qui est invoquée tout le long de la *nawba* à l'instar de la notion de présence d'un monde invisible transhistorique, également traitée par Belguedj. Ce répertoire, dans son volet poétique, est assez élaboré ; il transcrit des représentations de la cohabitation nécessaire du monde visible et du monde invisible ; il opère par des formes de diagnostic et de thérapies incarnées dans les voyages pèlerins.

- Le troisième chapitre développe un témoignage, qui va couronner ces sources du fait qu'il va retracer un voyage pèlerin, interrégional, partant de Constantine, inscrit dans le soufisme, transcrit dans la tariqa Rahmania, entrepris par ses adeptes aux fins de reconstituer une *silsila*, chaîne sacrée transhistorique, où la sainteté et le sacré sont fondements et saillances. Ce témoignage va révéler des lieux, des pratiques et un territoire hagiographique dont l'élément organisateur est la zaouïa.

Ces sources vont mettre en exergue des rites et pratiques qui traduisent des formes de représentation de l'espace d'une part et du bien-être d'autre part, à travers la mise en relation de dimensions multiples, spatiales, temporelles ou atemporelles, notamment les dimensions transhistorique et cosmique, qui constituent l'essence de l'objet d'étude.

CHAPITRE PREMIER.
DE LA MEDECINE TRADITIONNELLE
A TRAVERS LA THESE DE M. S. BELGUEDJ

Introduction

Ce chapitre propose une source que représente l'ouvrage de Mohamed Salah Belguedj¹. Ce document présente l'intérêt de traiter de pratiques thérapeutiques dans le Constantinois, pratiques qui relèvent simultanément de la médecine positive et d'une médecine alternative, parallèle, consensuelle, et basée sur l'expérimentation. Parmi ces pratiques se situent celles qui requièrent le recours à des forces occultes, à certaines représentations de la maladie et de la guérison, par le biais de pratiques rituelles qui fédèrent hommes et espaces, vivants et morts, génies du lieu, vers un équilibre qui fonde les situations de bien-être auxquelles tout être humain aspire. C'est un ouvrage matériau d'investigation qui permettrait une formalisation de l'objet de recherche du fait qu'il a touché à un territoire (Le Constantinois) et à une thématique (pratiques thérapeutiques d'essence traditionnelle) qui nous intéressent.

L'ouvrage sera abordé du point de vue de l'intéressement qui l'aurait sous-tendu, de sa forme et de son contenu. L'abord la forme nous donne une idée générale de la consistance du document en le situant dans le contexte de pensée des années 60 où prévalait l'esprit scientifique au lendemain de l'indépendance. A priori et relativement à cela, cet intéressement ne semble pas en adéquation, cependant que c'est ce regard critique même qui l'a inspiré. La légitimité de cette recherche vient d'une approche scientifique de recherche. Propos rigoureusement et finement annotés, partant de l'observation du terrain de la pratique de la médecine scientifique et du constat de pratiques parallèles, fruit d'expériences traditionnelles et consensuelles, en marge de cette médecine scientifique, qui ont fait preuve de *survivance*.

La construction théorique du travail en question passe par une approche historique et analytique et installe la recherche dans les domaines de l'histoire, de la médecine, de la sociologie, de l'ethnologie..., auxquelles les outils épistémologiques et méthodologiques feront référence. Elle oriente par la même notre recherche sur le plan épistémologique, tout en interpellant d'autres disciplines telle l'anthropologie, plus particulièrement l'anthropologie de l'habiter.

¹ Mohamed Salah Belguedj, *La médecine traditionnelle dans le Constantinois*, Thèse principale de Doctorat d'Etat Es-Lettres, présentée à la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de l'Université de Strasbourg, Strasbourg, Imprimerie Cultura – Wetteren, Belgique 1966, 279p.

Quant à l'approche du contenu du document, elle a la vertu de fournir une masse de connaissances indéniables sur les pratiques thérapeutiques et de prévention qui relèvent d'autre chose que la médecine scientifique et qui associent ces pratiques aux croyances et à l'espace à plusieurs échelles. La validité et la légitimité de cet ouvrage constitue, pour nous, un point de départ pour une légitimation de notre propre recherche.

1. Présentation de l'ouvrage.

L'ouvrage de Mohamed Salah Belguedj est intitulé *La Médecine traditionnelle dans le Constantinois*. L'auteur part de la remarque « naïve »¹ de pratiques de soins à peine compréhensibles, soins d'urgence, remèdes contre la douleur, les maladies ..., ou encore de manifestations telles *les danses curatives pratiquées par les femmes, ou les grimoires fournis par le Taleb contre certaines maladies*. C'est cependant à l'âge adulte que le regard critique du scientifique fit prendre conscience à l'auteur l'existence de *deux médecines juxtaposées : la médecine occidentale, officielle et scientifique, et la médecine arabe, populaire et empirique*.

Il précisera alors que la médecine populaire avait son « *personnel médical* » et même ses *spécialistes* sans être pour autant organisée en corps de métier, tels les métiers constitués de l'époque, et qu'elle n'avait par conséquent ni statut, ni serment, ni règles écrites. Elle se transmettait par la tradition orale et parfois reposait sur des documents écrits².

Le milieu constantinois intéressera l'auteur du fait qu'il présentait encore, au cours des années vingt, des *vestiges assez considérables de la société musulmane traditionnelle*. Elle se révélait dans les pratiques vestimentaires, dans les métiers, le vocabulaire et les coutumes ; elle survivait dans la poésie locale, dans la chanson ..., et dans la médecine populaire dont il fallait *essayer de garder trace*. Pour l'auteur, les multiples manifestations de ces pratiques exprimaient *une conception traditionnelle de la santé et de la maladie, des croyances religieuses ou magiques*. Il entreprendra des recherches complétées et étayées par des compléments d'enquêtes de terrain, non point pour épuiser la question, mais pour *susciter d'autres recherches dans le même sens*.

¹ Cette remarque est relatée par l'auteur en introduction. Elle est « naïve » du fait que c'était un regard d'enfant. Idem, p.1.

² L'auteur cite en particulier le *Canon* d'Avicenne en médecine, la *Tadkira* de Antarien pharmacologie, de même qu'un manuel connu sous le nom de la *Haruniyya* ; ce dernier était en possession de certains *Tobba* (pulriel de *Tbib* : médecin) en campagne, dont on disait qu'il *contenait des recettes introuvables*, qui leur permettait de *soigner aisément des cas réputés difficiles pour la médecine moderne*. L'auteur découvrit par la suite l'existence d'exemplaires de ce manuel à la Bibliothèque Nationale de Paris, de même que des versions à Rome, Berlin, Munich et Istanbul. Il consacra une part de son ouvrage à l'étude de ce manuel. Ibid., pp.1-2.

2. Forme et contenu de l'ouvrage.

2.1. De la forme de l'ouvrage.

L'ouvrage de M.S. Belguedj se déploie sur 279 pages développant cinq idées maîtresses:

- *La médecine chez les Arabes et les Berbères : son évolution ;*
- *Le « personnel médical » ;*
- *Recettes familiales ;*
- *Régimes, correctifs et hygiène alimentaires ;*
- *L'hygiène dans les autres domaines ;*
- *La médecine traditionnelle et l'Homme.*

Ces idées, sous forme de chapitres¹ qui se succèdent sont d'inégale consistance morphologique. En effet, une place d'honneur est réservée au « *personnel médical* » (55 pages) suivi des *Recettes familiales* (46 pages) et de *La médecine chez les Arabes et les Berbères : son évolution* (38 pages), puis *La médecine traditionnelle et l'Homme* (28 pages). Viennent enfin *L'hygiène dans les autres domaines* (16 pages) et *Régimes, correctifs et hygiène alimentaires* (10 pages).

Le travail est encadré par une introduction et une conclusion générale ; le tout assorti d'un *Index des mots et expressions arabes*² et d'une *bibliographie* consistante³ d'ouvrages généraux et d'autres traitant d'histoire de l'islam et de la médecine, de pharmacologie, d'hygiène et de magie.

2.2. Du contenu de l'ouvrage.

Tel qu'annoncé plus haut, l'ouvrage de M.S. Belguedj développe cinq idées maîtresses. Quant à leur contenu il se présente ainsi⁴ :

¹ Nous disons « chapitres » justement du fait de cette consistance variable dans la forme. En effet, ils leur volume varie de 55 pages à dix pages.

² L'*Index des mots et expressions arabes* définit 479 vocables classés dans l'ordre alphabétique français.

³ La bibliographie de l'ouvrage contient 166 titres répartis en :

- Ouvrages généraux et dictionnaires (32 titres)
- Histoire de l'islam et de l'Afrique du Nord (17 titres)
- Histoire des Sciences et de la Médecine (32 titres)
- Botanique et pharmacologie (21 titres)
- Médecine, hygiène et magie médicale (24 titres) ;
- Ethnologie et Sociologie (40 titres)

⁴ Pour plus de détails, voir l'annexe 1 : *table des matières de l'ouvrage de M.S. BELGUEDJ* en fin de thèse.

2.2.1. *La médecine chez les Arabes et les Berbères : son évolution.*

La part de recherche sur l'évolution de la médecine révèle des haltes contextuelles (historiques et géographiques) particulières de *la science médicale d'expression arabe*. Adoptant une démarche plutôt diachronique, la première halte s'effectue en Arabie avant l'Islam et à l'époque du prophète. Il s'ensuit un faisceau lumineux sur l'Afrique du Nord, mais plus loin sur l'axe temporel : vers l'Antiquité jusqu'à la veille de la conquête musulmane.

L'auteur continue son voyage chez les Arabes après les conquêtes pour marquer la médecine en Afrique du sceau de l'école de Kairouan. La suite suppose que sur cet axe spatio-temporel et jusque là, la médecine connut ses « lettres de noblesse » puisqu'il annoncera les signes de décadence dont le manifeste est la magie. Le couronnement de cette approche en est les manuels usités que sont la « *Médecine du Prophète* »¹ et les fameuses « *Haruniyya* » dans leurs diverses versions. Pour les premiers, le premier recueil vit le jour fin 10^{ème} début 11^{ème} siècle. Première tentative d'extraire du Hadith des recommandations d'ordre thérapeutique, elle fut initiée par *Abu Nu'aym al-Isfahani* (948-1038) sous l'intitulé *Kitab Tibb al-Nabi*².

Pour les seconds, les *Haruniyya*, leur dénomination vient probablement du fait que la première version fut mise au point par *Masih ibn Hakam* pour *el khalifa Haroun al-Rashid*. Parmi les versions ultérieures, la plus fiable demeure celle du Vatican, relativement aux autres (celles d'Istanbul, de Berlin et de Paris)³. Pour l'auteur, les *Haruniyya* représentent *une partie du patrimoine médical de la société traditionnelle*⁴, auxquelles il aura consacré un bon moment.

D'autres écrits parurent à la même époque, faisant tantôt place aux éléments surnaturels, considérant tantôt la médecine exclusivement sous son aspect positif. Ici sont évoqués nombre de médecins, chirurgiens, théologiens connus pour leur habileté et leur savoir.

2.2.2. *Le « personnel médical ».*

Le personnel médical couvre les pathologies physiologiques et psychiques. Le personnel est sédentaire et nomade, masculin et féminin. **Le nomade** (*bédouin en transhumance*) est le

¹ Ces manuels intitulés *Médecine du Prophète* ont proliféré au bas Moyen Age (11^{ème} – 13^{ème} siècles). *Ce sont des manuels d'hygiène et de thérapeutique où sont réunies des traditions médicales touchant de près ou de loin le fondateur de l'Islam.*

² C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, 2 vol. et 3 suppl., Leyde, 1937-1949, pp. 616-617; cité par M.S.Belguedj, op. cit p.40.

³ *les autres, c'est à dire celle d'Istanbul, celle de Berlin, celle de Paris [...] ne sont que des compilations abrégées où se rencontrent pêle-mêle des opinions prêtées à des médecins « rationalistes », des traditions tirées du terroir ou de quelque « Médecine du Prophète » [...], tantôt les vertus de passages coraniques ou de formules magiques.*, ibid.

⁴ ibid.

pourvoyeur des villes en plantes médicinales qu'il aura recueillies sur son parcours du sud vers le nord, sous des climats et des reliefs diversifiés, favorisant la diversité de ces ingrédients médicinaux ou magiques. Il écoulera sa marchandise au gré des aléas du marché et des itinérants, mais approvisionnera également les points fixes que sont les **droguistes – herboristes** qui sont considérés comme les *dépositaires attirés de la pharmacologie populaire*¹.

A Constantine, ce personnel n'est pas véritablement lettré et pratique ce commerce par accident ou par succession familiale. Dans le marché, il s'installe toujours au même endroit ; le reste sera assuré par les plantes elles-mêmes qui orienteront le client par leurs odeurs. L'épicier – droguiste partage le commerce des plantes avec le droguiste – herboriste ; et pratiquement l'exclusive de commerce était entre les mains de *Mozabites* ou de *Djerbiens*².

En cas de besoin de denrées rares ou réputées pour leurs bienfaits, d'autres agents entrent en jeu. Ce sont un intermédiaire entre le malade et le producteur ou le soignant, ou un hadj qui ramène avec lui des ingrédients ou même de l'eau du puits de la Mecque ou encore ce globe-trotter qui sillonne la terre et qui se munit de temps à autre de la commande d'un patient. Ceux-là même dont le portrait a été dessiné par l'auteur, qu'il a classé sous la rubrique des *auxiliaires de la médecine traditionnelle*³ participant du *colportage de spécialités*⁴.

L'on recourt par ailleurs aux *techniciens* pour des avis avertis (ce sont les « médecins ») dont le **magicien médecin** - qui existe encore de nos jours -. Ce dernier se construit un mythe par des propos peu intelligibles et des gestes peu ordinaires. Il s'installe en ville ou en campagne et use fréquemment d'un manuel (sorte d'aide-mémoire) qu'il consulte pour valider diagnostics et traitements. Le *taleb* se spécialise dans des cures particulières et, pour mettre un grain de mystère dans ses actes, il attend l'*autorisation* pour déterminer le moment propice à l'action. Ce profil de personnel médical peut devenir dangereux lorsqu'il est *malfaisant et antipathique*, ou *inoffensif et sympathique dans ses manifestations charitables et désintéressées*⁵.

Lorsque le mal ne semble pas avoir de raison mystérieuse, il est fait appel au **Médecin (Tbib)** qui peut quelquefois user de magie, sauf lorsqu'il est *maître de ses connaissances médicales*⁶. Il

¹ idem p. 55

² *Les Djerbiens sont des Tunisiens originaires de l'île de Djerba, et pratiquant presque exclusivement le commerce d'épicerie dans l'est algérien. Ils étaient 1719 en 1954, dans le Constantinois.* Idem p.58 (note de bas de page).

³ Idem p.67.

⁴ idem pp. 65-68.

⁵ Idem p. 75

⁶ idem p.84

prépare des potions et possède des connaissances en pharmacologie ; ce qui le différencie du *taleb*.

La catégorie des médecins présente également les **spécialistes**, et parmi ces derniers, les uns se réclament de la notion de « *don* », en cela ils sont similaires aux *talebs*. Il est fait appel à ce profil de thérapeute lorsqu'il est question de *maladies d'ordre surnaturel*¹. Les actions sont accompagnées d'invocations magiques, et le traitement peut être cyclique². Les spécialistes comptent également le profil de « rebouteux », l'expérience et l'habileté sont reconnues dans son domaine de prédilection. Ses services restent non rémunérés, son gagne pain étant généralement une occupation différente. L'arrachage des dents est pris en charge par le barbier dentiste; les céphalalgies et l'hypertension par le *Hadjam*³.

D'autres maux en appellent à la cautérisation et au tatouage qui sont largement pratiqués en campagne. Les pratiques curatives des spécialistes se basent moins sur une connaissance médicale que sur des pratiques d'ordre magique, sur une expérience.

L'ensemble de ces profils de personnel médical est à dominante masculine. Rares sont les femmes qui s'adonnent à ces pratiques mis à part dans la cueillette de plantes ou de racines médicinales où même les enfants sont parfois impliqués.

Un profil est cependant exclusivement représenté par la femme, c'est la pratique de l'accouchement et des soins donnés à l'accouchée. **L'accoucheuse** occupe une place importante dans la société. On lui reconnaît le sens du *devoir médical* et une grande piété⁴, et on lui exige un *âge canonique* et une *réputation irréprochable*⁵. L'accoucheuse représente l'*élément éclairé et*

¹ idem p.85

² certains traitements peuvent nécessiter trois samedis consécutifs : c'est le cas de la sciatique, idem, p.86

³ un spécialiste moins rare et plus efficace dans son travail est le « rebouteux », *elli yejbur* (selui qui répare. Son activité se limite à s'occuper de fractures, de luxations, de foulures à la rigueur ; *el Hadjam* : « ventouseur », soin qui lutte contre les céphalalgies et l'hypertension. On le pratique par des incisions sur la nuque et l'application d'une ventouse pour extraire du sang. idem p.87 et p.91

⁴ ne dit-on pas, en effet, que l'enfantement est le « *gihad* » (guerre sainte) des femmes, pour en marquer la gravité ?[...] ce respect dont l'accoucheuse est entourée prend sa source, la plus sûre peut-être, dans les notions de confiance et de loyauté. Idem, p. 95.

⁵ L'auteur précise (en note) qu'à Constantine, elles (les accoucheuses) avaient l'habitude de se ceindre en cordelettes de laine rappelant celle de l'ordre des cordeliers, au lieu d'user à cet effet d'un foulard ou d'une ceinture de tissu armé de carton, et avec fermoir d'argent ou d'or. [...] On peut se demander si ces accoucheuses ne se recrutaient pas, à l'origine, dans les ordres religieux. En effet, les musiciennes appelées « *fqirât* » (pauvresses) portent traditionnellement cette même ceinture [...]. Or leur nom de *fqirât* indique leur appartenance à des confréries religieuses. Idem, p.96.

Au sujet de l'ordre des cordeliers, serait-ce le cordelier tel que défini comme étant un religieux de l'ordre des franciscains, portant pour ceinture une corde à trois nœuds. Club des cordeliers, [...] club fondé par Danton [...] en

relativement instruit de la société féminine. Ses soins s'enclenchent dès les premiers signes de l'accouchement et continuent jusqu'à la purification de l'accouchée par un bain également thérapeutique à l'issue de ses quarante jours de convalescence. Les liens entre la famille et l'accoucheuse seront mutuellement entretenus, et elle jouera un rôle similaire à celui de la marraine dans les cultures occidentales.

L'autre élément féminin présenté par l'auteur, c'est la **sorcière** (*Sahhara*), antithèse de l'accoucheuse. Elle est redoutée par la société notamment par les hommes. Cette femme pratique toutes sortes de sorcellerie sans le moindre scrupule ; elle est familiarisée avec un monde invisible peuplé de démons et vit de la misère des gens, considérés par eux-mêmes comme une *maladie surnaturelle*¹ ; l'espoir faisant vivre et croire en un lendemain meilleur. S'y adjoint (selon l'auteur toujours) une condition féminine défavorable dans une société patriarcale où le pouvoir est exclusivement de représentation masculine. La sorcière est de ce fait messagère d'espoir et ses conclusions thérapeutiques sont toujours d'ordre surnaturel.

La sorcellerie peut procéder par la pratique de rites thérapeutiques qui ont une influence psychologique sur la patiente. C'est le rite de la *nechra* (ou *nesra* ou *nusra* avec accent circonflexe renversé sur le s) qui est en fait un *remède inoffensif à influence bienfaisante sur l'état psychologique de la consultante*². Si la sorcellerie adopte des procédés dangereux et néfastes tels que l'avortement, l'envoûtement ou l'administration de drogues, elle devient condamnable et ses résultats peuvent nuire à tout le groupe et à la société, qui risque de sombrer dans l'ignorance et la déraison.

1790, il se fonda bientôt avec celui des jacobins. On donnait le nom de cordeliers aux franciscains établis à Paris depuis 1217 [...]. En 1789, ils possédaient 284 couvents [...].

Quant au franciscain (du lat. *Franciscus*, François), c'est un *religieux de l'ordre fondé en 1209 par Saint François d'Assise. Les franciscains étaient communément appelés en France cordeliers. [...] (Ils) doivent observer une pauvreté absolue, vivre d'aumônes, et prêcher l'Évangile aux pauvres. Vêtus d'une robe grise, ou plus ou moins foncée suivant les observances, ceints à la taille d'une corde munie de nœuds, [...]. Léon XIII ramena les observances à une unité complète, sous le nom de frères mineurs [...]*, Paul Augé (dir.), Nouveau Larousse Universel, Librairie Larousse, Paris 1948, tome 1.

Le dictionnaire Robert n'intègre pas ce terme ; cependant il définit *cordelière* : *corde à plusieurs nœuds servant de ceinture*. Le Robert définit également le *franciscain (aine)*, *religieux, religieuse de l'ordre fondé par Saint François d'Assise*. Le Micro-Robert, Alain Rey (dir.), Dictionnaires Le Robert, Paris, édition mise à jour 1993.

Voir également André Duval, *Cordeliers* ; Jean Massin, *Club des cordeliers* ; idem, *Club des Jacobins*, in *Encyclopaedia Universalis 2000*, version 5.1.2., CD2.

¹ Idem p. 100.

² Idem p.103.

Cependant M.S. Belguedj va distinguer dans le monde de la magie ce qu'il conviendra d'appeler la *Médecine psychique*. Celle-ci a également ses spécialistes *dépositaires d'une science ou initiés à un « mystère »*¹, qui procèdent par des cures relevant du domaine médical public, à la fois de la médecine, de l'hygiène et de la sorcellerie, notamment de la *croyance religieuse que représente la notion d'intercession*². Une des spécificités de ce type de thérapie c'est qu'elle compose étroitement avec la notion de surnaturel et se manifeste par l'accomplissement de rites à travers des actes et des cérémoniaux.

La médecine psychique est en étroite relation avec l'espace sacré dans ses diverses formes (lieu cosmique, de sainteté,...). Le cérémonial peut être à caractère héréditaire et préventif et s'inscrit généralement dans une tradition familiale. Il est des rites qui concernent les enfants (la *tufiha*, ou le *chbir*, rites thérapeutiques mineurs et d'urgence contre un malaise soudain et incompréhensible ou le mauvais œil); d'autres plus complexes sont ceux des adultes tels que la *nechra*. Cette dernière participe tantôt des rites thérapeutiques, tantôt des rites préventifs débordant souvent le domaine magique pour s'inscrire dans celui de la psychiatrie et de la médecine thermale. Parmi les rites préventifs se situe la catégorie des gestes contre le mauvais œil dont la finalité peut être individuelle, familiale ou sociale³.

2.2.3. Recettes familiales

Le chapitre *recettes familiales*, présente le contexte et les outils d'une *médecine familiale* qui précède dans la plupart des cas tout recours à un professionnel (médecin, un taleb ou un magicien). La médecine familiale dispose de connaissances anatomiques et physiologiques qui visent surtout à déterminer la participation des fonctions anatomiques dans la constitution de la personnalité affective ou intellectuelle. Le cerveau en est le siège de *l'intelligence et de la mémoire* ; le cœur celui de *l'affectivité générale, de l'amour-propre, le courage et la conscience des réalités*⁴. L'ensemble de ces connaissances va fonder une certaine conception de l'organothérapie qui concernera les êtres humains depuis le nourrisson et même avant la naissance. Ainsi, et dès sa naissance, l'enfant sera-t-il pris en charge par la sage-femme

¹ M.S. Belguedj, op.cit. p. 106.

² Ibid.

³ Certains rites thérapeutiques intégrés à la médecine psychique feront l'objet d'une approche descriptive dans la partie suivante.

⁴ Le cœur est aussi l'organe de la volonté [...] le foie, quant à lui, est le lieu électif des sentiments paternels et maternels [...] les reins influent sur la qualité de la transpiration [...] le sang participe au caractère de l'individu par sa température [...] les os, par leur température et la moelle qu'ils contiennent sont le siège de la vitalité ; ... M.S. Belguedj, op. Cit. pp.120-123.

(l'accoucheuse dont il a été question plus haut), par la grand-mère et par d'autres femmes, pour en éloigner le mauvais œil. Ensuite seront également pris en charge sa poussée dentaire, ses premiers pas, ses accidents et affections, son alimentation dans des situations spécifiques,...

Ces pratiques s'adressent indifféremment au garçon et à la fille. Si le premier quitte progressivement le monde féminin pour intégrer le monde masculin, la seconde est encore prise en charge jusqu'à sa puberté et même plus tard.

La médecine familiale s'intéresse également aux affections graves telles que les maladies épidémiques et autres¹. Elle brasse donc des domaines tellement variés qui, selon l'auteur, font qu'elle était déjà *plus développée que son homologue d'Europe*².

2.2.4. Régimes, correctifs et hygiène alimentaires et L'hygiène dans les autres domaines.

Quant aux *Régimes, correctifs et hygiène alimentaires* et *L'hygiène dans les autres domaines*, ils vont traiter des recettes et méthodes qui s'adressent à l'enfant depuis la période de gestation, à la mère dès l'accouchement et pendant l'allaitement, le sevrage et l'apprentissage alimentaire de son enfant. Des régimes concernent également les adultes en tant que correctifs d'une maladie ou à titre préventif aux fins d'amélioration de l'état général de santé. Cependant la pratique des régimes et la conception de l'hygiène alimentaire restent peu développés relativement à la médecine traditionnelle. Il est des pratiques alimentaires et d'hygiène qui relèvent du religieux, tel que le jeûne, dont les enseignements se répercutent sur un mode d'être, favorisant la sobriété, la simplicité, bannissant les excès.

Sous l'intitulé *l'hygiène dans les autres domaines*, l'auteur regroupe différents thèmes relevant de pratiques et d'espaces. Ainsi, après avoir traité des maladies et des moyens « *positifs* » ou magiques qui les combattent, il avance que *tout [...] est subordonné à la volonté divine* et relève d'un ordre religieux où la purification corporelle est aussi celle de l'âme ; que *dans la société de mœurs traditionnelles*, (l'hygiène et ses manifestations) *se rattachent essentiellement aux croyances et pratiques religieuses, accessoirement à des croyances et des pratiques magiques*.

Aussi, les ablutions, le hammam, les sources thermales, les soins de beauté et même les vêtements et bijoux, le logement, le lieu de travail, les lieux publics...,¹ sont-ils autant de

¹ Il s'agit du typhus, du paludisme, la syphilis, la tuberculose, les polyuries, ...), les rhumatismes, la sciatique, la vigueur génitale et les maladies génito-urinaires, les maladies cutanées, ... idem. pp. 145- 165.

² Idem. p. 166.

pratiques et de lieux de pratique dont le fondement est éminemment religieux ou magique, même si certaines sont édictées par une utilité immédiate.

La sublimation de la pratique et son insertion dans l'ordre magique ou religieux la maintient telle quelle, la préserve d'un côté et la confine en l'état de l'autre.

2.2.5. Synthèse des investigations : *la médecine traditionnelle et l'homme.*

L'auteur synthétise les investigations de terrain en un chapitre intitulé *la médecine traditionnelle et l'homme*, dans lequel il teste ses hypothèses et les confirme en tant que *schémas de pensée*. Il précise alors que ces schémas de pensée sous-tendent les gestes et les attitudes de l'homme qui constitue la population de l'Est algérien. L'approche historique aura mis le doigt sur la responsabilité de toute l'antiquité sémitique et méditerranéenne dans la *mise en place de certaines croyances et pratiques encore vivantes de nos jours*². L'apport islamique reste incontestable en matière d'hygiène dont les rites relèvent d'une essence religieuse. Il est également incontestable quant aux références aux règles canoniques dictées par le *Hadith* et la *Sunna*³, de même quant aux notions puisées dans les connaissances et les savoir-faire des médecins musulmans⁴. Ces apports de connaissances et de pratiques sont alors d'ordre historique.

Géographiquement, les ingrédients de cette accumulation en patrimoine local viendraient d'horizons plus lointains que les abords de la Méditerranée. Il est question de l'Amérique dont la découverte a amené des pathologies et des thérapies inconnues jusqu'alors en Afrique du Nord⁵.

¹ Le logement, le hammam, les sources thermales, sont autant d'espaces sur lesquels nous reviendrons en tant que lieux du sacré que les rites intègrent dans une logique spatiale particulière, de recomposition de l'image mentale de la ville.

² M.S. Belguedj, op. cit. p. 200

³ *Hadit* ou *Hadith* : n.m. (mot arabe signif. Récit). *Seconde source de législation coranique, recueil de traditions autrefois orales relatives aux paroles et actions du prophète. Le Hadith est le document de la Sunna (tradition) ; transmis verbalement, il est parfois discuté, mais six recueils de Hadith sont officiellement admis, le plus connu étant celui de Bokhari, théologien du IXème siècle.* Quant à la Sunna, elle est ainsi définie : n.f. (de l'arabe *Sunnah*, tradition). *Tradition rapportant les faits, gestes et paroles (hadith) du prophète, considéré comme un modèle complétant le Coran et source de la loi immédiatement après lui.* Dictionnaire pratique Quillet, Librairie Aristide Quillet, Paris, 1974.

La Sunna, dans la terminologie des juristes musulmans (al-fuqaha'), désigne l'usage en vigueur dans la communauté musulmane concernant un point de droit ou de religion, qu'il y ait eu ou non à ce sujet communication orale du Prophète; la sunna, dans ce sens, s'oppose à la bid'a (innovation hérétique), Khalifa Soua, « Hadith », in *Encyclopaedia Universalis 2000*, version 5.1.2, CD 2. Voir également les sources auxquelles renvoie le même article de l'encyclopédie.

⁴ *Lorsqu'il arrive que la médecine traditionnelle identifie et soigne la verrue maligne d'après le Taysir d'Avenzoar, elle utilise un apport de l'Islam.* M.S. Belguedj, op. cit., p. 201.

⁵ Il s'agit de la syphilis par exemple, des traitements de la sphère bucco-dentaires, de la fièvre, de la dysenterie. Ici l'auteur cite M. Rouyer, *Notices sur les médicaments usuels des Egyptiens*, in *Description de l'Egypte ou Recueil des observations ou des recherches qui ont été faites par l'armée française, T. XI*, Paris 1822.

Le contact des Français a également contribué à la formation de ce capital par l'usage de médicaments dont certains ont été intégrés dans les pratiques traditionnelles dont l'huile de foie de morue, ...¹.

La conception et les pratiques de la médecine traditionnelle sont fondées sur une foi et des schémas de pensée communs, où domine l'omniprésence d'un *monde invisible*, qui peut être un **marabout**, l'**ancêtre** ou encore les **forces** connues dans la **terre** et les **astres**. La terre est synonyme d'abondance et de fécondité; Elle produit les ingrédients (plantes) de thérapies avérées, elle est porteuse de santé. L'homme y est attaché par des liens affectifs et contractuels². C'est ainsi que la terre est inspiratrice de rites y afférant. L'année de la terre commence à la mort des céréales, c'est-à-dire à la moisson. L'auteur, en citant J.Servier, aura confirmé le début de ce cycle à la moisson : *la moisson est un commencement parce que la mort des céréales est le premier terme d'un cycle évolutif qui passe après différents épisodes, par l'enfouissement dans le champ labouré pour aboutir à la résurrection du printemps*³.

Autre signe d'abondance, celui de certains mets préparés dans des moments particuliers de l'année. Ici il s'agit de *M'fermsa* que l'auteur présente comme des *crêpes à feuilles multiples* servies avec une sauce particulière, tradition qui reste de rigueur notamment à Achoura⁴.

La femme voue au monde invisible un intérêt encore plus soutenu du fait qu'elle craint, plus que tout, les atteintes qui peuvent en provenir. Par sa fidélité aux rites ancestraux, ses comportements

¹ M.S. Belguedj, op. cit., p. 202.

² *C'est certainement là une des raisons pour lesquelles, encore aujourd'hui, on préfère recouvrer la santé par les plantes avant d'essayer les produits modernes du pharmacien. [...] on mange encore, même à la ville, du blé cuit à l'eau, à l'époque où commencent les moissons. La consommation de ce grain gonflé est un appel à l'abondance des récoltes, et ce rite porte encore le nom de « Bedwa » (commencement) . M.S. Belguedj, idem, p. 203.*

Le terme de *Bedwa*, nous allons le rencontrer dans la source suivante (un répertoire liturgique et ludique chanté) où il focalisera le commencement de la nouba chantée de la transe thérapeutique ; voir infra. *Deuxième source un répertoire chanté, structure de la nawba des fqirat à Constantine.*

³ M.S. Belguedj cite J. Servier, *Les portes de l'année* (référence inexistante dans sa bibliographie). Il doit s'agir de J. Servier, *Les portes de l'année*, Ed. Laffont, Paris 1963, cité en bibliographie par Gilbert Durand, « *Symbolisme du ciel* », in *Encyclopaedia Universalis 2000*, version 5.1.2, CD 2.

⁴ *M'fermsa*, mets composé d'une sorte de crêpes à feuilles multiples (*Trida*) servi avec une sauce salée sucrée préparée à base de pâte de dattes et d'abricots séchés (*Fermès*) d'où son nom. Aujourd'hui encore, ce mets est de rigueur à la veillée de l'*Achoura* dont l'une des significations relève et confirme à juste titre cette idée d'abondance, de reconnaissance pour l'abondance ou encore de vœu d'abondance. Achoura est le moment de la *zakat*, aumône légale musulmane, 2^{ème} précepte de l'islam, qui consiste en le prélèvement d'une part institutionnalisée des biens bénéfiques du patrimoine de l'année (*haoul*). Le terme de *zakat* comporte en filigrane un signe d'abondance. *Achoura* correspond au 10^{ème} jour de *Moharram* (premier mois de l'année lunaire). Ce jour correspond à la mort d'El Hossein, fils de Ali (4^{ème} calife, successeur du prophète) assassiné à Karbala le 10 *moharram* 61 (correspondant au 10 octobre 680). Ce jour est principalement célébré par les chiites. Voir à ce sujet Jean Calmard, « *Ta'ziè* », in *Encyclopaedia Universalis 2000*, version 5.1.2, CD 2.

visent à apprivoiser les forces surnaturelles et à se prémunir ainsi que son entourage de leurs éventuelles offenses. Son rapport à la terre est relaté à travers les gestes de mise en terre de tout ce qui pourrait être fluide ou médiateur de maléfice¹.

La femme (de même que l'homme) ne fait pas de distinction entre l'esprit invisible de la terre et les esprits qui y habitent : jinn, esprits des marabouts, esprits des ancêtres. Elle usera de fumigations pour écarter les jinns malfaisants, de coups frappés à la porte pour éveiller l'attention du marabout, de bougies pour symboliser les esprits du seuil, de la source et du foyer ; avec la conviction profonde que ces forces ont les mêmes comportements que ceux des humains. Les rites sont scrupuleusement respectés lorsqu'il s'agit d'invoquer la puissance d'un saint dans des circonstances de rude épreuve. Car la mort veille en quelque sorte sur la vie, et les morts sur les vivants, notamment les ancêtres sur la lignée.

La société est ainsi faite de vivants (monde réel et palpable) et de morts et d'invisibles avec lesquels on est familier. Le monde invisible est encore plus large que le monde visible dans la mesure où il englobe les esprits maîtres des lieux, les ancêtres, les saints, les compagnons du prophète², et tout être spirituel détenteur d'un pouvoir de protection et pourvoyeur d'abondance, envers lequel on est redevable de loyauté.

La pratique thérapeutique traditionnelle implique un patient et un traitant qui ont l'un comme l'autre un schéma de pensée. Si pour le patient, la présence d'un monde invisible est avérée, pour les thérapeutes, le schéma de pensée est basé sur la conciliation des pratiques positives et traditionnelles, ce qui donne lieu à un *mélange des genres* par une *double thérapeutique*³. Cependant les praticiens se distinguent par leur niveau de connaissance et leur conviction quant à l'efficacité de certains remèdes qui ne relèvent pas exclusivement de la pratique empirique.

Il reste que les médecins traditionnels ne sont pas véritablement des expérimentateurs ni des analystes. Ils procèdent par constatation de l'efficacité des thérapeutiques et se confinent dans les

¹ C'est ainsi que des paroles porteuses de superstition sont enterrées par la prononciation de la phrase *Sem'at l-ard à bel'at* (*puisse la terre entendre et engloutir*), ou encore lorsqu'elle mettra le prépuce de l'enfant après circoncision dans une terre prélevée au tombeau d'un marabout, le placenta du nouveau-né, ..., M.S. Belguedj, idem pp.204-205.

² [...] *les Prophètes interviennent, chacun pour adoucir les peines infligées à son peuple, les saints interviennent pour témoigner en faveur de leurs dévoués serviteurs. Et là aussi, la notion de contrat d'honneur joue dans les deux sens. On s'attend au contre-don, puisqu'on a donné ce que l'on devait donner en cette vie, et la miséricorde divine, qui compte dix mérites pour une bonne action est bien l'exemple du contre-don très supérieur, incitant à la générosité.* M.S. Belguedj, op. cit. p.209.

³ M.S. Belguedj, idem p. 220.

limites de ces constatations. Le Taleb quant à lui se réfère au Coran et aux *Beaux Noms de Dieu*¹, à des textes sacrés transmis par la tradition orale. Il peut faire appel à des images magiques, et traite avec les êtres invisibles (jinn) en seigneur. Ce n'est pas le cas de la sorcière qui leur est asservie et qui ne peut avoir les mêmes atouts que le magicien, probablement plus du fait de son manque d'instruction que du fait qu'elle est femme.

En définitive, les schémas de pensée des thérapeutes composent avec la nature de la maladie et surtout son origine. Si celle-ci est identifiable l'on recourra à la science que l'on renforcera par des rudiments de magie. Si au contraire, l'origine est occulte, c'est le procédé inverse où les pratiques magiques et spirituelles, païennes, seront assorties de potions médicinales.

M.S. Belguedj procèdera par la suite au classement des *châtiments et des maux divers* d'une part, et des *thérapeutiques* d'autre part. Pour les premiers comme pour les seconds, il se dégage deux rubriques correspondantes : l'une qui relève du matériel et du saisissable et pour laquelle on aura recours à ce qui est communément connu comme *méthodes positives* ; l'autre, alors du ressort de l'invisible et de l'immatériel et pour laquelle l'identification de la source du mal imposera la pratique d'un rite thérapeutique spécifique.

L'autre classification existant dans le schéma de pensée de l'homme du Constantinois est celle qui distingue *le propre et le sale*. La saleté présente trois caractères : la crasse, l'impureté et la malpropreté². La crasse n'est pas obligatoirement repoussante ou source de maladie surtout lorsqu'elle provient de la terre. L'impureté quant à elle est associée à la foi et aux rites de propreté édictés par la religion (ablutions). Sont classés dans cette catégorie les sources nécessitant l'ablution canonique qui mènent vers le monde de Satan. La malpropreté est alors le type de saleté qui prédispose l'individu à toute sorte de maladie.

La thérapeutique traditionnelle est personnalisée. Elle adopte les méthodes correspondant à des individus et non à des cas ; d'où la difficulté de généralisation. Par ailleurs, les thérapeutes sont des vecteurs de valeurs morales et sociales. Ils sont disponibles et investis d'un devoir de disponibilité qui leur donne tout leur crédit. Forts de ces acquis, les patients s'en remettent, dans

¹ Le Coran présente 99 noms attribués à Dieu que l'on a classés sous l'intitulé *Asma' Allah el Housna* : Beaux Noms d'Allah. Cf. annexe 3.

² Il y a trois sortes de saleté : le *Wsakh* (crasse), la *ngasa* (prononcée n'jassa : impureté) et le *'fen* (malpropreté) M.S. Belguedj, idem p.224.

leur vulnérabilité, à leur guérisseur, médecin ou taleb, confiants de ce minimum de morale et de compétence. La présence de l'invisible mettra en confiance le patient du fait des aptitudes du guérisseur à le réunir en tant que force de guérison. L'acte de guérison est ainsi personnalisé et non mécanisé, même dans les cas de rationalité poussée. Le patient est d'abord replacé dans son milieu social, affectif et spirituel, ce qui le met progressivement en confiance et le retire de sa solitude dans le monde matériel. Il est recentré dans une *continuité et une solidarité immédiates et transhistoriques*¹.

La médecine traditionnelle dans le Constantinois est fondée sur des éléments médico-magiques et médico-religieux. Elle est diversifiée dans ses formes et ses pratiques, cependant qu'un dénominateur commun l'unifie en corpus avéré : l'empirisme d'une part et le recours à un monde invisible où *les éléments islamiques se mêlent à d'autres, plus ou moins païens, pour expliquer la genèse des maux et formuler les moyens de guérison*² d'autre part. Elle adopte l'usage des thérapeutiques doubles dont les conséquences sont la stabilité des remèdes, le préalable initiatique, de permission et de don du guérisseur et la tradition orale qui permet la persistance des actes et des schémas de pensée. Elle procède par le rituel qui concourt au maintien d'un type humain pour lequel se juxtaposent deux mondes : le réel et l'invisible. Les pratiques de la médecine traditionnelle sont, de ce fait, partie intégrante du patrimoine de l'homme du Constantinois ; elles sont en conformité avec sa conception traditionnelle du monde. M.S. Belguedj affirmera à la fin qu'il restera toujours quelque chose de la médecine traditionnelle tant qu'il restera quelque chose du style de vie de l'islam nord-africain.

Conclusion.

Les apports de la thèse de M.S. Belguedj à notre travail – comme énoncé en introduction de la source – sont d'ordre épistémologique en ce sens qu'ils révèlent des concepts à définir et à développer. Ces concepts sont : médecine traditionnelle, magie, rite, rite thérapeutique et cérémonial, médecine psychique, schémas de pensée et monde invisible, culte des saints, culte des ancêtres, symbolisme de la terre, symbolisme de l'espace domestique, symbolisme de la

¹ *Enraciné dans sa terre, dans sa famille ancestrale, dans ses traditions et dans son type de civilisation, il [l'homme du Constantinois] continuera d'y être enraciné après sa mort. Il reviendra parmi les siens pour veiller sur eux et leur prêter assistance, pour conserver les traditions d'honneur et de loyauté dans les engagements, pour maintenir debout l'édifice dont il fut l'une des pierres et affirmer, par-delà la mort, sa propre permanence et celle de son univers.* M.S. Belguedj, op. cit. p.230.

² M.S. Belguedj, idem p.231.

mort, représentation du propre et du sale, initiation et processus initiatique, pratiques et territoires de la marge, pratiques et territoires du sacré.

Ces concepts interpellent des disciplines telles que l'anthropologie et l'anthropologie de l'habiter, la géographie des représentations, la sociologie, la médecine traditionnelle et la psychiatrie. Ce qui marque la vastitude du champ théorique interpellé par le sujet et nécessite de se situer pour réduire, dans la mesure du possible, les investigations théoriques.

Par ailleurs, il ressort des conclusions de l'étude la permanence de schémas de pensée chez l'habitant de l'Est algérien qui juxtaposent deux mondes : le réel et l'invisible, de même que le besoin persistant de la présence des morts (saint ou ancêtre et plus loin encore les amis du prophète et le prophète lui-même). D'où un caractère éminemment religieux de continuité et de solidarité transhistoriques dans la conception du monde, de la vie, de la mort, de l'espace et des pratiques de celui-ci. Ce sont là les fondements théoriques, pratiques et contextuels de la construction de notre sujet. Ils seront confortés par la deuxième source qui abordera les notions du transhistorique, de l'identité et du monde invisible dans lequel se reconnaissent les individus et les groupes à travers les espaces sacrés à Constantine, notre terrain d'étude, pour lequel nous ambitionnons de contribuer à la définition d'un projet de tourisme pèlerin, participant d'un projet urbain plus global.

CHAPITRE DEUXIEME :
UN REPERTOIRE LITURGIQUE ET LUDIQUE CHANTE.
UN TOURISME PELERIN ET THERAPEUTIQUE VIRTUEL.

Introduction.

L'étude de la première source a révélé en particulier un schéma de pensée chez la population de l'Est algérien (le Constantinois) fondée sur la cohabitation du monde réel et d'un monde invisible qui compose avec les forces de la terre et du ciel, en ce qu'ils contiennent comme symboles de solidarité transhistorique. Les survivances de ce schéma de pensée se révèlent de nos jours à travers un cérémonial particulier, thérapeutique et ludique, organisé lors de fêtes ou à l'occasion du rite thérapeutique de la *nechra*, et animé par un groupe de musiciennes appelées *Fqirat*.

Ce cérémonial, pour sa part, est exclusivement féminin. Son répertoire est composé de poésie liturgique en grande partie. Il invoque les saints et santons de la région et affirme la filiation à l'un ou à l'autre en guise de reconnaissance et d'expectative du contre-don de présence et de protection. Sont cités les figures de sainteté isolées et les chefs de confréries religieuses assortis généralement d'espaces sacrés. Le répertoire est un plaidoyer pour un bien-être mental et spirituel, en contre partie d'un vœu de voyage spirituel (pèlerin) appelé *ziara*, dont les vertus sont également de thérapie mentale et spirituelle.

Cette deuxième source nous permettra d'identifier des actes pèlerins, des espaces pèlerins, des itinéraires pèlerins, situés dans un vaste territoire, à Constantine, à Annaba, dans la région constantinoise, un territoire pèlerin encore plus vaste.

Le répertoire est appelé *Naouba* (ou *nouba*, *nawba*) dont nous présenterons la structure et le contenu, en nous inspirant de l'étude menée par Pascale Guitton-Lanquest, intitulée *Charles Chaynes : A la recherche du sacré... Le sacré perdu, le sacré retrouvé ?*¹

¹ Pascale Guitton-Lanquest, « Charles Chaynes: A la recherche du sacré... Le sacré perdu, le sacré retrouvé ? », in *Intemporel*, Bulletin de la Société Nationale de Musique, n° 16, octobre – décembre 1995.

1. Une référence pour la source, Charles Chaynes : A la recherche du sacré... Le sacré perdu, le sacré retrouvé ?

La référence à l'œuvre musicale de Charles Chaynes est pour nous une orientation d'approche d'un répertoire chanté en ce qu'elle fait comme renvoi saillant à l'espace sacré et au temps sacré à travers les fondements et la structure de l'œuvre. Pascale Guitton-Lanquest réalise la publication d'une série d'articles à travers lesquels elle se propose d'étudier *la relation entre le musicien et le sacré*. Son intéressement est sous-tendu par l'observation de *signes de resacralisation, de retour au divin après une longue ère de laïcisation et de sécularisation* ? Cinq compositeurs français sont ciblés¹, parmi lesquels Charles Chaynes, compositeur natif de Toulouse, est l'objet du premier article qui propose trois thématiques: *l'homme et le sacré, l'espace sacré, le temps sacré*. L'œuvre musicale est une suite pour orgue, commandée par le Festival de Saint-Bertrand de Comminges², et créée dans son église en 1983.

1.1. Préliminaire :

L'auteur aborde en préliminaire :

- la notion de **sacré** (l'univers du surhumain, celui du divin ou du religieux) par opposition au **profane** (l'univers du quotidien, de l'humain, de l'ordinaire) situé dans la sphère de la **transcendance**;
- le sacré d'un point de vue linguistique qui recouvre deux champs sémantiques (à travers les termes de **saint** et de **sacré**), et qui propose deux possibilités de sens : la manifestation du divin d'une part, et l'institution humaine de lieux ou d'objets sacrés, par un acte de séparation qui implique une médiation d'autre part ;
- c'est alors à partir de la relation entre l'homme et le sacré que seront abordés l'espace sacré et le temps sacré dans l'œuvre musicale de Chaynes. Cette relation est transcrite par le parcours du compositeur lui-même et par ses souvenirs musicaux qui sont liés à l'orgue³ et à l'église en tant que *lieu d'une primordiale expérience du sacré*. Ses sentiments sont admiration et crainte, terreur et fascination devant le sublime et le grandiose. L'orgue *contribue puissamment à créer un espace sacré, suscitant tour à tour l'effroi et l'admiration*.

¹ Charles Chaynes, Jean-Louis Florentz, Jacques Castérède, Claude Ballif, Edith Canat de Chizy

² La ville de Saint-Bertrand-De-Comminges constituait une étape sur la voie gallo-romaine qui menait de Toulouse à Luchon. Les fouilles archéologiques ont mis au jour une ville antique, forum, théâtre, thermes et surtout sa fameuse église qui date vraisemblablement du IV^{ème} ou du V^{ème} siècle. Alain Erlande-Brandenburg, « Saint-Bertrand-De-Comminges », in *Encyclopaedia Universalis 2000*, version 5.1.2, CD 2.

³ Charles Chaynes est de père violoniste et de mère organiste et pianiste ; Pascale Guitton-Lanquest, op. cit.

1.2. L'espace sacré dans l'œuvre de Ch. Chaynes.

L'espace sacré est présenté selon deux démarches : la première est celle qui traite des références spatiales de l'œuvre : *De la colline sacrée à l'orgue sacré*; la seconde est celle qui aborde la structure de l'œuvre musicale en tant que reproduction de l'histoire de l'humanité en quête du sacré : *Quatre parties, quatre strates du sacré*.

Le thème de l'espace sacré renvoie donc d'abord aux sources de l'œuvre qui sont les souvenirs d'un espace symboliquement déterminant : la colline sur laquelle est perchée la cité de Saint Bertrand de Comminges. Homologuée à une *colline sacrée*, elle est passionnément décrite par le compositeur lui-même : *Vous connaissez? C'est superbe... Imaginez une majestueuse basilique romane perchée sur un piton rocheux, dominant le joyau médiéval serti de remparts; telle une colline sacrée, où l'esprit a de tous temps soufflé, le rocher escarpé nourrit ce lieu de souvenirs chargés d'histoire. Les lieux me marquent, car je suis un passionné d'histoire: quand je vois un lieu, je revis l'époque concernée.*

Ch. Chaynes fait référence à Marcel Proust en avançant que le passé trouve sa substance dans la nourriture du présent, dont il est la matière première, et qu'un lieu chargé d'histoire peut se revivre aujourd'hui grâce à la musique qui incarne **un espace et un temps ressurgis**. Le renvoi aux grottes préhistoriques se trouvant à proximité de Saint Bertrand interpelle et réincarne les cultes préhistoriques célébrés ailleurs tels que ceux de Lascaux par exemple. La recherche du sacré a, chez le compositeur, l'importance de la création d'une unité de lieu, de temps et d'action. Un lieu de spiritualité engendre une musique qui recouvre l'évolution de la notion de sacré à travers les siècles¹.

Le thème de l'espace sacré aborde ensuite la structure de l'œuvre pour orgue en quatre parties par correspondance aux quatre manifestations du sacré dans l'histoire de l'humanité : **le rituel, le culte, le mysticisme, et la communion**. Est alors émise l'hypothèse d'une valeur symbolique du nombre quatre, incarnant *l'équilibre entre les points du monde et symbolisant la Terre* (ses quatre éléments). L'œuvre musicale adopte le nombre pour relater quatre types de lieux sacrés, dans une succession historique qui s'enclenche à la préhistoire (les grottes préhistoriques), en passant par l'antiquité (les temples antiques) et la civilisation romane (les cloîtres romans), pour

¹ *Une pièce pour orgue en quatre parties suit l'évolution de la recherche du sacré qui, au travers des civilisations et des époques est liée à la vie de l'esprit.* Pascale Guitton-Lanquest, op. cit.

aboutir à l'époque contemporaine (l'Eglise contemporaine). Chaque mouvement retracerait un côté du carré, *figure close et image de l'équilibre*.

La première partie est une musique qui invoque la quête du sacré perdu. Issu peu à peu de la *matière s'organisant*, son premier mouvement est celui d'une musique qui cherche et se dégage peu à peu du chaos originel. Œuvre atonale, registre grave, rythme amesuré mettent en place un climat de *gestation souterraine ; cosmisation des origines où la naissance du monde est un acte sacré qui organise l'espace*.

La musique ainsi conçue donne à l'espace la *verticalité de sa profondeur, sa quatrième dimension*. Elle suggère *l'universalité dans l'expérience humaine du sacré* à travers la transhistoricité dans sa forme énoncée plus haut (rites primitifs, cultes romains, prière chrétienne médiévale, *communion retrouvée* de l'Eglise contemporaine. L'espace musical ainsi décrypté se présente comme une *unité de lieu et d'action*. Le rythme et la mesure vont y définir le *temps sacré*.

1.3. Le temps sacré dans l'œuvre de Ch. Chaynes.

P. Guitton-Lanquest poursuit l'étude du temps sacré dans l'œuvre musicale à travers *le rôle structurel des thèmes et rythme et tempo*. A l'espace sacré dans l'œuvre de Chaynes s'adjoint en simultanéité le temps sacré reconstitué, un temps sacré *circulaire et réversible*, totalité close où le thème incantatoire se répète dans les quatre mouvements, un temps *sacré mythique*. Les mouvements correspondent aux espaces sacrés simultanés : enchantement des rites primitifs, magnificence des cultes romains, ferveur silencieuse des cloîtres romans et synthèse de toute l'œuvre au 4^{ème} mouvement par la jubilation de l'œcuménisme universel.

Le rythme est amesuré et improvisé. Les silences y sont déterminants de mouvement et d'immobilité créant les *contrastes d'attaques et de nuances*, et insufflant cette *vitalité neuve* du sacré. Les détails descriptifs de la rythmique chez Chaynes mettent en place une temporalité sacrée où se côtoient et se fusionnent le passé et le présent en une unité spatiotemporelle.

Le rythme est une organisation déterminée du temps par la synchronisation des pleins et des vides. Il est porteur et stimulant d'états psychologiques, nervosité, contemplation, entraînement,... La structure rythmée d'une œuvre musicale obéit à l'objectif qui l'a sous-tendue. Le rythme restructure le temps présent (le moment où on l'écoute). Il installe par cette action une atemporalité momentanée, que le sacré interpelle.

L'objet de toute œuvre en quête du sacré est de réaliser cette communion entre l'esprit et le sacré à un moment donné et en un lieu donné. L'action de la quête du sacré consiste en la mise en place du cérémonial de communion, de présence de dimensions aspatiales et atemporelles pourtant dans des espaces et en un temps réels qui produisent le **lieu de l'extraordinaire**.

Pour notre part, l'approche d'un répertoire chanté procèdera de l'abord de la structure de ce qui est appelé Nawba dans ce répertoire éminemment sacré et d'obédience thérapeutique. La nawba nous intéresse non point pour en faire une étude musicologique, mais plutôt pour en extraire ce qui interpelle l'espace sacré, le temps sacré, et les modes d'intercession entre les vivants et le divin, en fait quelques éléments qui nous permettraient de frôler ce monde invisible dont la présence dans la mémoire et les représentations collectives sont indéniables.

2. La nawba dans le répertoire des *fqirat* à Constantine

Après avoir suivi quelque peu P. Guitton-Lanquest dans son étude de l'œuvre de Ch. Chaynes en quête du sacré, nous tenterons ici d'observer comment et en quoi consiste la nawba des *Fqirat* à Constantine en ce qu'elle constitue pour sa part une quête du sacré dans une visée thérapeutique impliquant un territoire du sacré dans le Constantinois.

Pourquoi disons-nous la nawba dans le répertoire et non pas la nawba du répertoire ? Ceci simplement du fait que le répertoire contient d'autres formes que celles présentées dans la nawba et qui font essentiellement référence au temps et à l'itinéraire pèlerin : ce sont notamment la *Idda* et le *Sbohi* que nous aborderons plus loin.

2.1. Présentation de la source¹.

Le travail sur la nawba des *Fqirat* à Constantine a été fondé sur des enregistrements familiaux qui ont été réalisés lors de fêtes privées. Il s'agit d'enregistrements anciens sur bobines et sur cassettes audio d'une part, et sur cassettes vidéo plus récentes confrontées à d'autres enregistrements audio actuels d'autre part. Temporellement, les premiers enregistrements écoutés et exploités datent de juillet 1979 et sont contenus sur trois cassettes audio de 90 minutes chacune ; un total enregistré de 270 minutes. Le même enregistrement est copié sur une bobine audio.

¹ cf. Annexe n°2.

Les enregistrements plus récents sont :

- une cassette du « *Fqira Malek* »¹, lors d'une occasion privée organisée par lui-même, de 60 minutes ;
- l'enregistrement vidéo d'une fête organisée à l'occasion d'une réussite au baccalauréat sur deux cassettes vidéo de quatre heures.

L'écoute des enregistrements a mis en exergue la complexité du répertoire, sa richesse et la difficulté de son entière transcription pour ce travail. A cet effet, seules des bribes de la part poétique ont été écrites. Ces bribes sont tantôt sous forme de strophes entières, tantôt sous forme de mots ou termes isolés. Les notes ont alors été confrontées aux savoirs de certaines femmes âgées de ma propre famille. Certains termes ont été validés, d'autres corrigés.

Il aurait certainement été plus judicieux de recueillir l'information auprès des Fqirat elles-mêmes, mais ces professionnelles du répertoire considèrent qu'il est sous le sceau du secret dont elles ont la mission de protection. Il ne peut se transmettre qu'oralement dans un cadre initiatique, et que sa divulgation à de tierces personnes l'altérerait et le profanerait. Il serait cependant intéressant de se pencher sur ce répertoire, de transcrire sa part poétique en document écrit, d'y investir les compétences et les disciplines nécessaires pour en faire une référence potentiellement complète qui relate une représentation de la vie, de l'espace et du bien-être spirituel... des individus et des groupes.

L'intéressement à la part poétique d'un point de vue de connaissance littéraire aurait certainement mis en évidence une dimension spirituelle contenue dans la forme poétique. En effet, le texte verse dans le *malhoun* local où domine une connotation féminine dans sa composition. Il se présente sous forme de courtes strophes dont le nombre de syllabes s'enchaîne dans une mesure déterminée². L'interprétation chantée procède par répétition de certains termes clés, comme pour les graver dans la mémoire des personnes vivantes concernées par le rite thérapeutique d'une part, et comme pour interpeller les sources thérapeutiques incarnées dans les personnages de sainteté d'autre part.

¹ *Malek*, jeune homme converti en femme *fqira*, cheftaine d'un groupe de quatre chanteuses (lui-même inclus). Après une longue période d'exclusion des familles constantinoises, il les a progressivement conquises à l'exception de certaines familles conservatrices qui continuent de refuser la mixité lors des occasions festives d'obédience féminine.

² L'on dénombre souvent cinq syllabes dans une strophe, il existe également des strophes à six syllabes.

La répétition joue parfois un rôle de réajustement de la mesure aux fins de compléter le nombre de syllabes requis pour les exigences harmoniques de la prestation. Une lecture par *Fenn el Aroudh*, l'art de la mesure poétique, aurait révélé ce que véhicule cette forme de production poétique sur le plan de la thérapeutique par le spirituel. L'investissement de littéraires et musicologues sur ce répertoire permettrait de le déchiffrer sur ces deux registres, de le préserver en tant que patrimoine immatériel ; à l'instar de l'architecture vernaculaire qui a versé pendant longtemps dans l'anarchique, jusqu'à ce qu'on ait pu en déchiffrer l'ordre caché, dans une acception d'architecture mineure.

Dans notre intéressement à ce répertoire, nous insisterons sur le contenu de la poésie plutôt que sur sa forme et sa structure.

2.2. Les *fqirat*, entre confrérie religieuse et groupe musical.

Les *fqirat* sont un groupe de femmes généralement affiliées à l'un ou l'autres des ordres confrériques locaux ou de représentation locale. Leur dénomination *Fqirat* vient de pauvreté (pauvresses)¹ ; elles prônent le dénuement et l'éloignement des fastes de la vie quotidienne. Elles sont pour la plupart vêtues et ceintes sobrement. M.S. Belguedj a fait allusion à ce groupe de musiciennes en faisant la description de l'accoucheuse dans le personnel médical dans la médecine traditionnelle. La ceinture est un atout de représentation du fait qu'il les intègre dans la catégorie des personnes pieuses au premier chef, investies d'une mission d'abord thérapeutique et puis ludique. Nous y avons déjà fait référence plus haut² lors de notre annonce du rite de la *nechra*.

Socialement, ce groupe a une place incontestée. Lors d'une célébration quelconque en milieu urbain, dans une famille à Constantine, ce groupe est soit sollicité pour animer l'évènement lorsqu'il est heureux, soit il se présente au même titre que les parents et alliés pour présenter ses vœux de bonheur. Elles se déplacent également pour participer au deuil de familles en cas de rude épreuve. Elles fonctionnent en tant que groupe où les individus ne sont pas représentatifs, à l'image des associations à caractère civil de nos jours. Elles présentent un visage de l'organisation de la société civile et épousent localement le profil des corps de métiers, en corporation sexuée, féminine, qui prend sa plus simple expression dans les espaces féminins ou à dominante féminine. Leurs lieux d'expression sont essentiellement la sphère domestique d'une part, et les

¹ M.S. Belguedj, op. cit. p. 96.

² Voir *supra*, première source, personnel médical, en note de bas de page.

lieux du sacré d'autre part lors de l'organisation du cérémonial de la nechra qui va impliquer des lieux cosmiques naturels, des lieux de sainteté. Ces fonctions leur confèrent l'attribut confrérique religieux.

Par ailleurs, les *fqirat*, de par leur dénomination spécifique de *Djaouq*, qui signifie groupe musical à caractère ludique fédéré par l'instrument musical *Djaouaq*, les intègre dans la sphère de la musique « andalouse », du « malouf ? Cet instrument *Djaouaq* est une petite flûte, instrument à vent, spécifiquement de la région constantinoise et usité exclusivement par les musiciens hommes. Serait-ce une manière de légitimation de la pratique par similitude à celle des hommes qui restent socialement la référence en la matière. En fait le qualificatif *Djaouq* est employé pour différencier les groupes locaux en les polarisant par leur cheftaine respective. La version dans le domaine musical (de l'andalou ou du malouf local) reste accessoire par rapport au caractère confrérique qui reste saillant ; cependant que des termes du vocabulaire musical masculin sont de mise pour caractériser l'œuvre des *fqirat* : la *nawba* en l'occurrence et subsidiairement quelques modes de l'andalou constantinois, le *mahdjouz*, quelques fois le *haouzi*, ... La *nawba* dans sa structure reflète justement cette ambivalence du sacré et du profane, avec la prévalence du sacré dès son commencement.

2.3. La *nawba* des *fqirat*.

La *nawba* des *fqirat* est issue de celle des musiciens de l'arabo-andalou¹ ; ce qui suppose que cette dernière l'a précédée et en est devenue le répertoire référence.

Nous ne prétendons pas traiter ici de toutes les acceptions du terme *Nawba* ou *nouba*, ceci relève d'autres compétences. Il est cependant nécessaire d'en aborder quelque définition pour nous éclairer sur le sujet aux fins de situer la *nawba* des *fqirat*.

À Constantine, le répertoire masculin est appelé *El Ala*², terme qui désigne à la fois la prestation et le groupe qui est de fait masculin. *El Ala* désigne l'instrument de musique, non pas celui de la percussion mais celui de la corde. Les groupes musicaux profanes utilisent principalement ces

¹ Maya Saïdani, lors de son approche des appellations et des termes utilisés pour désigner la musique dite andalouse de Constantine fait un état des différentes dénominations de cette musique. Elle précise que cette musique a été désignée par arabo-andalouse à l'époque coloniale et qu'en 1922 on l'appellera *musique arabo-musulmane*, puis *classique* (ce qui interpellait un classement à l'échelle universelle), et enfin *arabe classique du Maghreb*. L'auteur renoncera à toutes ces appellations pour adopter le qualificatif local de *Malouf*. Maya Saïdani « Appellations de la musique « andalouse » de Constantine », communication, Association Maqam, *Musique savante maghrébine*, Forum 2000, Constantine, 27, 28 et 29 septembre 2000, Conférences 2, vol. 11, (CD audio).

² Au Maroc, on l'appelle également *El Ala* ou *Tarab El Ala*, Marie Capgras, « Les musiques du Maroc », Copyright, 1998, http://membres.lycos.fr/discographies/musique_arabe.htm, 05.01.07.

instruments et accessoirement la percussion (indispensable), ce qui les différencie des groupes de *Khouanes* (ordres confrériques, cérémonial religieux) qui manipulent exclusivement la percussion. El Ala anime les événements à caractère profane, notamment les noces (fiançailles, mariages, même parfois leur préalable, la Fatha¹.

2.3.1. De la nawba: quelque définition et histoire.

La nawba (*nouba* dans les manuels, les textes de musique et les dictionnaires) est par définition *tour de rôle*² dans la musique, du fait qu'elle est interprétée successivement par changement de mode. S. Khaznadar, dans son approche du *fondement modal du maqam*³ la définit comme étant essentiellement une *séance musicale*, une *suite* (pour emprunter le langage de la musique classique occidentale), une *succession de pièces musicales* qui se développe sur quatre mouvements. Marie Capgras la définit également comme une *suite chantée et instrumentée de différents poèmes entrecoupés de pièces musicales* ... Elle juxtapose une série de mouvements et est fondée sur la notion de *mode* dénommé localement *Tab'* ; dénomination que l'on retrouve également à Constantine et dont on parlera plus loin.

Historiquement, cette forme de musique a été introduite à *El Andalous*⁴ par son grand maître *Ziryab* (grand lettré, astronome, géographe), après avoir été le disciple d'*Ishaq El Mawsili* à Bagdad. Ses vertus en la matière (musique) lui valurent l'obligation de départ de Bagdad pour se retrouver à Cordoue en 822⁵, où se développa une vie de cour sous le règne Omeyyade. La musique arabo-andalouse se développa en Andalousie sept siècles durant, à l'instar d'autres arts (architecture, poésie, ...). Elle parvint au Maghreb à la chute de Grenade en 1492 ; les réfugiés ayant drainé avec eux leur patrimoine culturel, savoirs et savoir-faire, qu'ils développèrent en l'imprégnant des caractéristiques locales. *Ziryab* inventa le système des noubas, autant de formes, de modes et de genres qui sont pratiqués encore de nos jours.

¹ Certaines familles à Constantine célèbrent leurs heureux événements (fiançailles, mariages) par l'invitation d'un orchestre musical qui animera la journée, l'après-midi ou la nuit. Les circoncisions sont généralement fêtées par les *khouanes* de même que les retours de pèlerinages, en fait les occasions qui relèvent de pratiques religieuses. La Fatha (Fatiha) est le mariage religieux. La lecture de Sourate et Fatiha incarne l'union selon les règles de l'islam. C'est un acte religieux mais sa célébration verse dans le profane par le biais de la Ala.

² *Dictionnaire Pratique Quillet*, Librairie Aristide Quillet, Paris, 1974. Aujourd'hui, le terme Nouba est entré dans le vocabulaire pour signifier *la noce*.

³ Salim Khaznadar, « *Fondement modal du maqam* », communication, Association Maqam, *Musique savante maghrébine*, Forum 2000, Constantine, 27, 28 et 29 septembre 2000, Conférences 1, vol. 10, (CD audio).

⁴ El Andalous, nom donné par les Arabes à la péninsule ibérique qui fut occupée par les Omeyyades

⁵ Marie Capgras, op. cit.

La nouba relève du *tarab* qui est une représentation musicale impliquant simultanément le chanteur ou l'instrumentiste et son auditoire. Ce dernier constitue la partie évaluatrice et stimulante de la prestation du musicien. En impliquant le concept de *tarab*, la nouba *définit une théorie de l'écoute*, à l'inverse de la musique classique (occidentale) qui *ignore les conditions d'écoute*¹.

2.3.2. La nawba, maqam et tab'.

Si la nouba représente communément le volet profane de la musique arabo-andalouse, elle aurait une essence religieuse si on la rapportait aux modes de la musique savante orientale : le *maqam*, qui signifie *Séance* et peut-être *plaisir de salon*². Le terme de maqam, apparu au XIV^{ème} siècle, fait également partie du répertoire soufi, en ce qu'il véhicule comme états de contemplation et d'ascension³. Au Maghreb, l'équivalent du maqam est le Tab' (annoncé plus haut), qui, lui, inspire l'humeur. S. Khaznadar fait l'association entre l'humeur, le tab' (le mode) et la note fondamentale qui leur correspond : aux *dispositions physiologiques* correspond une *incarnation musicale*⁴. A travers cette acception de la nawba, il ressort que localement la pratique de la musique est étroitement liée aux hommes et à leur état psychologique. Elle est un moyen d'expression des dispositions du moment. Une fois interprétée, elle devient compagne de telle disposition ou de telle autre, à travers laquelle on partage l'intensité du moment, heureux soit-il ou fâcheux, enchantement ou blues, extase ou deuil.

M. Abderrezak⁵ fait quant à lui l'autre association entre les modes et le temps. Cette dimension temporelle se réalise à travers les dénominations des modes qui correspondent à des moments déterminés de la journée, dont le commencement est à l'aube et l'achèvement au coucher de soleil. Un fin découpage y est effectué dans la mesure où la matinée telle que conçue de nos jours est décomposée en trois tranches distinctes de l'aube jusqu'au midi ; il en est de même pour l'après-midi.

¹ Salim Khaznadar, op. cit.

² Idem.

³ Idem.

⁴ Idem.

⁵ Mohamed Abderrezak, « *Origines de la composition de la musique savante maghrébine* », Association Maqam, *Musique savante maghrébine*, Forum 2000, Constantine, 27, 28 et 29 septembre 2000, Conférences 1, vol. 10, (CD audio).

2.3.3. La nawba et le texte.

La musique arabo-andalouse et le malouf sont fondés sur la parole, le texte. A l'origine, la poésie (donc le texte) a préexisté à la musique et au chant. La période préislamique a connu d'illustres poètes dont les noms sont restés légendaires. Le prophète avait également son poète attitré.

Plus tard, le rythme de la poésie inspira la mélodie correspondante qu'elle soit du type poème d'amour ou encore religieux où proémine la poésie louant le prophète, puis celle des khalifes et des émirs..., et celle des hommes saints de l'islam qui se présentent en lignée de sainteté remontant alors jusqu'à son éminence le prophète. La lecture de la poésie, respectant la structure strophique est une forme de mise en rythme vocale. Pour le Coran, il est recommandé de parfaire la lecture ; des règles ont été perfectionnées jusqu'à ce qu'elles adoptent les mouvements de la nouba à Constantine, à l'instar d'autres textes poétiques tels que *El Barzandji*, texte récité pour célébrer la naissance du prophète¹.

Le texte prend donc toute son importance dans le répertoire culturel qu'il soit masculin ou féminin. Et nous verrons que pour ce dernier (le répertoire des *fqirat*), la percussion est un moyen d'entraînement ; les airs étant rendus exclusivement par la voix. Nous verrons également, à travers la structure de la nawba des *fqirat*, comment se réalise le rite thérapeutique d'une part et comment l'on parvient à fédérer les conditions nécessaires pour ce qu'on appelle la Hadhra, ou la présence d'un monde invisible incarné dans les personnages de sainteté et les lieux cosmiques interpellés pour l'occasion et rassemblés dans une logique de voyage spirituel pèlerin, aux fins de rétablir l'équilibre entre la vie et la mort, entre le monde visible et le monde invisible.

2.3.4. Structure de la nawba des *fqirat* à Constantine.

Après avoir traité quelque peu de la notion de nawba, de ses origines et de son rapport à l'homme dans son acception ensemble de toubou' (pluriel de tab') et succession logique de modes dont la finalité est celle d'une totalité faisant l'œuvre musicale, nous allons aborder la nawba de par sa structure dans le répertoire local des *Fqirat* à Constantine. Cet abord vient du fait que la structure de nawba véhicule un processus thérapeutique, par la mise en présence d'un monde invisible nécessaire à un équilibre individuel et de groupe, une psychothérapie qui

¹ *El Barzandji* est une poésie récitée le plus souvent dans les zaouïas le jour de la célébration du *mawlid ennabaoui echarif*. Cette cérémonie a lieu à Constantine le jour d'anniversaire et le septième jour de la naissance appelé Sabaâ. De nos jours, la zaouïa Rahamania continue d'organiser ce cérémonial bien qu'il n'ait plus toute la grandeur de jadis.

s'effectue par l'éveil des sens et par la transe. La danse et son corollaire la transe sont la finalité de l'exécution du cérémonial.

La différence entre la nawba des *Fqirat* et celle de l'andalou est d'abord que la première relève d'un répertoire local et a une finalité plus thérapeutique, alors que la seconde est d'abord savante et ludique où les virtuosités sont éprouvées tant sur la prestation instrumentale que vocale. La nawba des *fqirat* compose avec l'engagement des chanteuses et leur profonde conviction de même que leur niveau initiatique, à l'instar des confréries religieuses et du soufisme. Son essence est éminemment religieuse ; la prestation est évaluée par rapport à l'expression et le pouvoir d'entraînement et de prise en charge des danseuses (les patientes).

La différence réside aussi dans le type de musique qui n'est pas de l'andalou mais s'affilie plutôt au *malhoun*, d'où son caractère populaire, qui n'est pas élitiste, où le texte poétique prédomine sur la mise en musique¹. M. Capgras relève deux dimensions dans ce type de musique : l'une est d'obédience populaire du fait de la langue de chant qui est l'arabe dialectal local, l'autre est savante du fait de ses thématiques et de ses imageries poétiques. Dans ce répertoire, la thématique est l'invocation du monde invisible, le monde de la sainteté, l'affirmation de l'allégeance et de la filiation spirituelle, du vœu de don par le pèlerinage (*ziara*) et la quémante de contre don (la protection spirituelle et thérapeutique).

La nawba des *fqirat* a un commencement et une fin ; elle est conçue en cinq « modes » différenciés principalement par le rythme qui les accompagne. La nawba est une invitation au voyage spirituel. Elle invoque en toutes ses parties la *ziara*, pèlerinage, et sollicite le monde de la sainteté. Elle se compose, dans sa structure, de cinq parties « canoniques » : la *Bedwa*, le *Fezza'y*, le *Darz*, le *Gh'na*, les *H'dhary*. Nous allons aborder ces éléments de la structure de la nawba pour en présenter seulement quelques aspects d'un point de vue étymologique et chronologique.

Les composants de la nawba des *fqirat* ne figurent pas sur les enregistrements. Ce sont des personnes familiarisées avec le répertoire qui en connaissent les déterminants qui nous ont communiqué les appellations et certaines de leurs attributs et finalités. Signalons que l'ensemble

¹ Marie Capgras, « *Les musiques du Maroc* », op. cit.

du monde confrérique à Constantine et sur le territoire national compose avec une des étapes saillantes, *el Hadhra*, qui existe dans le vocabulaire de leur prestation chantée¹.

2.3.4.1. *El-Bedwa*, le commencement.

El-Bedwa est le commencement du cérémonial. Nous avons déjà annoncé ce terme précédemment lors de la présentation de la première source, la thèse de M.S. Belguedj. En effet, par *Bedwa*, l'auteur présentait le commencement temporel et la conception d'un temps cyclique dont le début ne se situait pas au printemps mais à la fin du cycle biologique des récoltes, à la mort des grains. La mort y est le début de la vie. La *bedwa* par son rythme profond et ses paroles lourdes, invoquant presque exclusivement le prophète, met la patiente dans une ambiance de profondeur transhistorique, où le présent devient une infime partie de la vie qui, elle, est transcendante et spirituelle ; elle se rattache à la personne mystique, symbolique et spirituelle du prophète, à la sainteté suprême.

Le monde invisible prend le dessus sur le monde réel, et la situation devient relative, de même que les maux qui ont suscité le rite thérapeutique. La *bedwa* reste l'apanage des doyennes (danseuses), les plus jeunes n'y sont pas autorisées lors des fêtes profanes telles que le mariage ou les fiançailles par exemple. Dans le cas de la *nechra*, rite thérapeutique majeur, la patiente est la seule concernée par l'ensemble de la *nawba*, particulière dans son commencement. Accessoirement sont autorisées d'autres femmes, au titre d'accompagnatrices de la transe.

2.3.4.2. *El-Fezza'y*, l'interpellation.

El-Fezza'y est le mode qui compose la deuxième partie de la *nawba*. Etymologiquement, la racine du termes est *faza'a*, qui signifie « accourir, bondir d'inquiétude ». Son expression au masculin interpelle la fermeté et la puissance de l'action et son fait irréversible, à l'inverse de la *bedwa* qui est transcrite au féminin. En fait, ici sont invoqués instamment les saints de la région, même si celle-ci reste géographiquement de peu d'importance relativement à un territoire de sainteté.

¹ Il s'agit des *tourouq soufiya* (ordres soufis) *Rahamaniya*, particulièrement *el İssawiya* du fait qu'*El-Hadhra* de cette dernière est plus élaborée que celle des *Fqirat* et des *Rahamaniya*, qu'elle intègre une part d'*istikhar* puisée dans son mode musical de l'andalou dont les paroles versent dans la liturgie, et qu'elle anime son stade ultime par une percussion très forte réalisée par les *Bneder*, le *tar*, et les *naghrat* (naqirat).

Le rythme de ce mode commence brutalement par des cadences accélérées, telles les coups de tambours qui attirent l'attention d'un auditoire, pour l'heure, le monde de la sainteté transhistorique. Ici l'on fait part des maux spirituels, tels que l'éloignement, la séparation, le sentiment de solitude et surtout le besoin de protection, enfin le désir instant de réaliser le voyage pèlerin pour rendre visite au saint interpellé et avoir l'occasion de se ressourcer dans ses origines spirituelles. En fait ce sont les ingrédients d'une histoire d'amour filial en quête d'ascendance.

2.3.4.3. *El-Darz*, la force des liens.

El-Darz est le troisième stade de la transe thérapeutique. Il est entamé par un mouvement profond de la percussion. Les *bneider*¹ sont renversés prenant appui sur les genoux, en position verticale. Cette position de l'instrument produit des sons sourds et étouffés, d'où la profondeur de cette étape de la transe.

D'un point de vue linguistique, l'appellation « Darz » renvoie au terme arabe « daraza » qui signifie réaliser une couture serrée et extrêmement appliquée. Tel que prononcé, ce vocable englobe le corps de métier des couturiers, en signifiant le couturier. Par extension, il indique la prééminence obtenue par l'assemblage des deux lisières tu tissu une fois assemblées par une couture très étroite. L'autre extension encore plus large, désigne l'« ici-bas », « el dounia » par l'association « oum darza »².

Le rapport entre cette première référence et la place de ce mode dans la nawba des *fqirat* serait-il une sorte de préparatif pour la phase ultime de la transe qui est la Hadhra, par la métaphore de la couture serrée, soudant les liens d'une sainteté transhistorique, serrant étroitement deux rangs, où chaque individu représente un point sur la ligne de suture entre le monde visible et le monde invisible ; le monde des vivants et celui des morts ? Ou encore, cette notion « darz » n'interpellerait-elle pas « Druzes » ou « Druses », cette communauté religieuse de Syrie et du Liban, qui se distingue des sémites par des similitudes plus orientées vers certains iraniens. Les Druzes affichent une apparence musulmane et gardent leurs spécificités religieuses³.

¹ pluriel de bendeïr, instrument à percussion composé d'une peau tendue sur un cadre rond en bois, possédant deux à trois boyaux tendus également au contact de la peau et fixés sur le cadre en deux points diamétralement opposés. Ces cordes vibrent lorsque la membrane est frappée. Les *bneider* revêtent pour la plupart un caractère cérémonial et sacré. Leur existence semble remonter à environ 6000 ans av. J.C. in Encyclopédie *Encarta 2000 de Luxe*, Microsoft, CD 1.

² Dictionnaire *Moundjid ettalib*, Dar El Mashreq Publishers, 25^{ème} édition, Beyrouth, Liban 1975.

³ Nouveau Larousse Universel 1, Librairie Larousse, Paris 1948. voir encore à ce sujet les encyclopédies *Encarta*, *encyclopaedia universalis*, ...

L'hypothèse de renvoi à cette communauté serait fondée sur le caractère minoritaire d'un groupe soudé, adoptant une organisation de secte, où le consensus s'érige en loi. Serait-ce à ce modèle d'homogénéité et de solidarité du groupe qu'on ferait allusion ? l'une ou l'autre des notions installent l'ambiance de solidarité, de rangs serrés, de rétablissement de liens et de contact et de protection d'un groupe en quête de bien être mental et spirituel. Ce mode est suivi de celui du Gh'na qui constitue une sorte de pause dans la transe, ou alors un temps de deuxième souffle?

2.3.4.4. *El-Gh'na*, le chant.

El-Gh'na est le quatrième moment de la transe. Ce mode marque relativement un temps de pause et de transition entre des modes profondément religieux que la dernière partie de la nawba va synthétiser. Le Gh'na signifie « le chant » ; ici il s'opère une conversion du profane en sacré du fait que le mode emprunte largement au répertoire masculin dans son expression andalouse.

Il emprunte également au répertoire des *Benoutat*, groupe féminin constantinois qui constitue l'élément féminin des formations musicales professionnelles. Ce groupe associe les instruments à cordes et à percussion à l'exclusion des instruments à vent¹.

Lorsque les *Fqirat* interprètent ce répertoire, elles ne le font pas de la même manière que les *Benoutat*, du fait de l'exclusivité des instruments à percussion d'une part, et du contenu poétique d'autre part.

Sous le mode *hawzi* et *mahdjouz* sont révélées des paroles à dominante religieuse même si elles relèvent d'une poésie amoureuse dénonçant des séparations prolongées et le désir de rencontres renouvelées. Nous en aborderons quelques passages plus loin. Cette forme d'interprétation réalise la transition entre le *malouf*, le *mahdjouz* et le *hawzi* d'une part et le répertoire d'obédience soufie d'autre part ; en fait une forme de transition entre le profane et le sacré par l'appropriation du premier et son intégration par conversion dans le second.

¹ *Les Benoutat : diminutif de Bent, fille, Benouta, Benoutat. [...] Les benoutat se produisent à l'occasion des cérémonies de mariage et se sont, depuis l'indépendance, orientées vers la scène où elles donnent des spectacles réservés aux femmes. Le répertoire des benoutat comporte très peu de malouf et fait plus de place au Hawzi et au Mahdjuz. Les prestations des benoutat sont rétribuées.* Zineb Benazzouz, « *Fqirat et Benoutat de Constantine* », in Nadir Marouf (dir), *Le chant arabo-andalou. Essai sur le rurbain ou la topique de la norme et de la marge dans le patrimoine musical arabe*, colloque international, Lille 6-8 décembre 1991, Editions L'Harmattan, Paris 1995, pp. 165-167.

2.3.4.5. *El-H'dhary*, les Présences.

El-H'dhary, pluriel de *Hadhra*, est la dernière phase de la nawba des *Fqirat*. Cette étape suppose comme préalable le passage par les quatre étapes précédentes, qui restent localement facultatives dans leur intégralité. Ainsi la patientes (ou les patientes, les danseuses) ne sont pas tenues d'assurer tous les modes et la totalité de chaque mode. La *Hadhra* signifie la Présence. Dans sa formulation plurielle, elle signifie la réunion de toutes les conditions requises pour les Présences. La *Hadhra* nécessite un espace déterminé, une forme de sphère polarisée par les chanteuses (musiciennes) et confinée dans une auréole, sous l'influence de la prestation des *Fqirat*.

L'espace de la transe est l'espace sacré de par sa dénomination *Dywan*, registre sacré. Le registre est à la fois le répertoire, les personnes, l'espace, les instruments, le feu, les senteurs (fumigations et parfums ambrés). Le *dywan* opère une distinction dans l'espace en sacré et profane par la mise en rapport des notions pôles pur – impur. Cette distinction se réalise par l'acte de se déchausser pour pénétrer dans cet espace qui est le plus souvent simplement matérialisé par un tapis sur le sol. Le cas échéant, en l'absence de tapis, une aire d'influence, une bulle psychologique, se forme du simple fait de la place qu'occupent les *Fqirat*, mettant en place un phénomène de définition et de délimitation d'un espace (champ dynamique du sacré) semi ouvert, par le fait polarisant.

Pour revenir à la *Hadhra*, celle-ci va gérer la présence des forces occultes interpellées tout le long des modes précédents. En fait il se réalise la fusion des deux mondes visible et invisible par une forme de réconciliation transhistorique. Un lieu et des conditions thérapeutiques sont mis en place, où la lignée de sainteté qui devient une lignée parentale spirituelle est fédérée pour apporter réconfort, sécurité et confort à la patiente (aux patientes) qui les auraient sollicitées par le biais du cérémonial. En fait il s'opère une transmutation de l'espace du cérémonial en un lieu thérapeutique de l'intercession.

La nawba constitue le plus clair du répertoire des *Fqirat*. Cependant, il existe d'autres prestations qui viennent soit en amont de la nawba, soit en aval. Il s'agit par exemple des 'ded, pluriel de *Idda* qui signifie l'outillage, l'équipement, le bagage. Comme pour un voyage, ici il est nécessaire de se munir d'un outillage spirituel, fait de poèmes en arabe dialectal, récités en fin de cérémonial pour confirmer la filiation spirituelle à un saint ou un autre, réaffirmer l'allégeance et surtout réitérer le vœu de *ziara*.

L'autre caractéristique des *Fqirat* se situe dans *el-Dakhla* (l'entrée en matière) qui est exécutée différemment de la *nawba*. L'ensemble du groupe interprète *el-dakhla* en position debout. Lorsque le cérémonial se passe dans le domicile (espace domestique, la maison famille), l'« entrée en matière » a lieu au centre de la maison (*west ed-dar*). Musiciennes et danseuses organisent un spectacle où les premières simulent une scène aux abords du mur faisant face la porte d'entrée ; les autres se positionneront en rangs successifs plus ou moins réguliers à l'image d'une piste de danse où le premier rang est occupé par les plus âgées, les doyennes. L'espace est ainsi hiérarchisé du sacré au profane, de la situation des *fqirat* à la périphérie où se dandineront les plus jeunes, pour lesquelles le ludique prend le pas sur le thérapeutique. Des fumigations au benjoin et un rythme rapide annoncent le début de *el-Dakhla*.

Lorsqu'il y a un *madjen*¹ dans la maison, *el-Dakhla* est suivie d'une catégorie de chant dont la visée est d'appriivoiser le monde invisible qui aurait élu domicile dans ce point d'eau, les djinns, qu'il ne faut en aucun cas contrarier par l'oubli ou la négligence, du fait de leur grandes dispositions au préjudice.

Le temps qui sépare *El-Dakhla* de la *Nawba* est animé par ce qui est communément appelé *Tzendyl*, mode particulier dont la finalité est divertissante sur un rythme lent mais pas lourd, assorti de paroles qui invoquent le voyage spirituel, un voyage serein et moyennement solennel. Les danseuses y participent également dans la sérénité, du fait que les exigences de ce mode ne sont pas strictes et ne nécessitent pas un engagement total. D'ailleurs, sa dénomination *Tzendyl* vient de *Zendali*, type de musique locale destiné au divertissement et exécuté par des groupes masculins de malouf ou autre.

Tous ces modes, aussi bien ceux de la *nawba* que ceux des préliminaires et des étapes finales, sont exécutés sur la base de rythmes spécifiques et exigent la maîtrise d'un large répertoire poétique qui fait référence à une multitude de personnages de la sainteté culturelle locale, de même que l'interpellation d'un large territoire hagiographique qui lui correspond. La place de la parole et de la poésie est déterminante dans le répertoire pour l'efficacité du rite thérapeutique.

¹ Le Madjen est un point d'eau dans la maison traditionnelle à Constantine. Ses eaux proviennent de la récupération des eaux pluviales drainées par les descentes d'eau et accumulées dans une sorte de réservoir souterrain. Dans le temps, ces eaux étaient puisées par des méthodes rudimentaires (seau, corde) ou par pompage mécanique, pour les commodités quotidiennes, lavages, nettoyages, pour être déversées dans le réseau d'assainissement. Le volume d'eau accumulé dans le madjen satisfaisait les besoins des habitants en la matière pendant toute l'année.

2.4. La part poétique dans le répertoire des *fqirat* à Constantine.

Comme annoncé plus haut, le répertoire des *Fqirat* à Constantine, dans sa part poétique, relève d'une part de la catégorie artistique du Malhoun, du fait que la parole est *Dardja*, dont la racine est le terme arabe *Daridja* qui signifie langage local courant. D'autre part, il est d'obédience religieuse faisant référence à la sainteté hiérarchisée dans l'Islam, ceci pour la partie personnage, et aux lieux du sacré, aussi hiérarchisés et où culminent les lieux saints de l'Islam, la Mecque et Médine, suivis des territoires hagiographiques de la sainteté, pays de grands chefs de confréries religieuses ; enfin, les territoires plus proches itinéraires où pays d'initiateurs de tourouq soufies locales. Ces pays sont plus ou moins lointains ; ils peuvent être très proches, et sont fédérés dans ce que l'on appellerait un territoire hagiographique et thérapeutique de reconnaissance, de projection et d'affiliation.

La part poétique du répertoire est fondée sur d'abord un état psychologique de détresse avec ses multiples expressions, descriptions des pressions psychologiques, de l'état de stress et de désarroi et le désir de s'en sortir par l'interpellation de remèdes psychologiques contenus dans le monde invisible de la sainteté. La poésie met en place un rapport de force entre les vivants souffrants et le monde invisible ; les premiers en position de demandeurs, les seconds en force potentielle d'action thérapeutique, si la sollicitation répond aux règles requises dans sa formulation, son contenu d'humilité et son insistance.

En contrepartie, l'expression du contre don se réalise à travers les formes de fidélité, de filiation affirmée et réaffirmée et le vœu de pèlerinage spirituel. Don et contre don réalisent l'équilibre pour un bien être mental et spirituel, une vie harmonieuse dans laquelle se réconcilient les deux mondes.

Le répertoire présente alors trois thématiques : les personnages, les lieux, le vœu de voyage pèlerin. Ces thématiques sont le plus souvent simultanées et peuvent s'enchevêtrer dans un même poème, parfois dans une même strophe.

2.4.1. Le thème des personnages.

Dans le thème des personnages sont loués la beauté, la puissance, la souveraineté et l'influence, le courage et la bravoure, le savoir et l'érudition.

2.4.1.1. La beauté.

Suprême elle est lorsqu'il s'agit du Prophète Mohamed. Il culmine sur tous les personnages de sainteté par l'image *badr el oucchaq* (lune des amoureux éperdus). Les atours du prophète sont décrits par référence aux nobles étoffes et aux dorures : *zain el hella* (la plus belle des merveilles), et *El amama Dahbia* (coiffe dorée). Le qualificatif *boulanouar* vient asseoir le prophète dans la sphère du sublime, par sa conversion imagée en « être de lumière » doté d'une force de rayonnement et d'orientation du chemin du bien-être.

La beauté est attribuée également aux autres niveaux de personnages de sainteté. Des qualificatifs communs leur sont assortis tels que *bouchelghouma* (l'homme à la moustache), symbole de virilité, de maturité et de protection. Les figures féminines de sainteté sont également belles dans cette poésie. Un intérêt particulier est accordé aux yeux : *el ain el kahla* (yeux noirs), *moulet el Ain el khadhra* (la femme aux yeux verts), *El magdoua* (la femme aux traits fins), *El adra* (la vierge, la beauté et la fraîcheur).

2.4.1.2. La puissance, la souveraineté et l'influence.

Dès *el-dakhla*, est cité *Sid El Mabrouk*, en guise d'introduction de la baraka dans le domicile qui contiendra le cérémonial. Ce saint de la région de Constantine, nom ancien et actuel d'un quartier de la ville, est interpellé en termes de sollicitation pour l'orientation de son regard vers soi, aux fins de provoquer son intéressement et ses vertus de protection thérapeutique. La *Inaya* (le soin, l'attention, la prise en charge, l'entretien et l'application) sont associés à *Sidi Abdelmoumène*, autre saint de Constantine qui qualifie encore en tant que nom de lieu une partie du vieux Constantine sis sur le Rocher.

La puissance ressort dans l'apologie du lion, le lion des lions : *essayd, sayd essayod*, métaphore de puissance, de pouvoir, d'autorité et de règne..., de territorialité également. Cette métaphore se retrouve encore dans la prière adressée à *Tidjani*, cheïkh de la tariqa Tidjaniya implantée à Témacine (Touggourt) de par sa qualification de *Soltane* (sultan, souverain). La zaouïa Tidjaniya est représentée à Constantine ; deux de ses lieux sont situés dans la vieille ville.

Le cheïkh de la tariqa Rahmania est largement cité, *Benabderrahmane, chayeb baba, baba m'hamed moul el inaya*, son apparition est assortie du Djebel Djardjara, son lieu de résidence. D'autres figures de sainteté sont également présentes tel que le long poème dédié à *Cheïkh*

Zouaoui, fondateur de la tariqa Hansaliya, ordre typiquement constantinois ; il aurait élu domicile et fut enterré à Djebel Zouaoui (dans la chaîne de Chattaba).

On retrouve par ailleurs des personnages de sainteté masculine et féminine : *hadj el arbi*, **Baba Barhoum** (*Sidi Brahim*¹ *Benmaïza* ?), **Baba Hammou**, **Benaraïbi Boutaïba**, **El Madjdoub**, **Sidi Slimane**, **Sidi M'Hamed El ghorab**, **Bouledjbel**, **Sidi H'Meïda**,... **Aïcha**, **Bent Bellahmar**, Outre les dénominations spécifiques, l'ensemble du monde de la sainteté est interpellé en tant que *H'bab Rabbi* (les proches de Dieu), *Redjel Oumiya* (Hommes Analphabètes peut-être par référence au nom du Prophète El Oummi, ou encore à la dynastie Omeyyade ? *El Bouhala* (?), *Awlia* (prometteurs d'allégeance), *Awlia'a Allah* (sujets de Dieu),...

2.4.1.3. Le courage et la bravoure.

Des qualificatifs pour illustrer le courage et la bravoure des figures de sainteté sont en termes de *farés* par exemple, pour interpellier les vertus d'un cavalier (prince charmant ?) ; *sayd el haouma* (lion de l'espace territorialisé), *sayyad sakan lebaad* (pêcheur, habitant des contrées lointaines), par référence à la bravoure face aux aléas de la mer et à la maîtrise des longues distances pouvant rayonner sur un territoire très large par une protection, par une invariance de polarisation.

L'autre formulation *tayr m'rabbi* (volatile apprivoisé) ne fait-elle pas appel à l'image du faucon, oiseau planeur et protecteur d'un territoire, partant d'un point (son maître) et revenant vers lui.

Les qualités de courage et de maîtrise des choses sont également assorties à la composante féminine notamment par El Harbaouiya, (femme de terrain, batailleuse, meneuse de troupes) ; la racine étant Harb qui signifie guerre, bataille, victoire. La sainte ainsi qualifiée est sollicitée pour

¹ S'agit-il de Sidi Brahim que Habib Tengour compte parmi les quatre personnages qui rayonnent d'une aura particulièrement chargée chez les Beni Zerwal de la plaine du Chélif : Sidi Brahim, Sidi Mbarek, Sidi el-Wazzaâ et Sidi ben Saâ, qui font l'objet de frairies annuelles de la fin de l'été, occasionnant le regroupement de la tribu dans son ensemble et de ses alliés... ici Sidi Brahim est le patronyme des Ouled Sidi Brahim. Il est considéré chez les Beni Zerwal comme le saint le plus anciennement installé dans la tribu. Sidi Brahim n'est ni m'rabet ni chrif mais wali ayant atteint la walaya grâce à sa connaissance du Coran, sa fonction d'éducateur, son dévouement aux autres et à sa vie simple, retirée, une vie faite d'adoration et d'humilité. Habib Tengour, « *Espaces hagiographiques des Beni Zerwal de la plaine du Chélif* », in *Espaces maghrébins. Pratiques et enjeux*, actes du colloque de Taghit, 23-26 novembre 1987, organisé par l'atelier *Sémiologie Spatiale* du Laboratoire sur les Etablissements humains et les Modes d'Organisation de l'Espace, ENAG/Éditions-URASC, Oran 1989, pp. 169-181 ; pour Sidi Brahim, pp. 171-172.

Ou alors s'agirait-il de Sidi Brahim Benmaïza, saint enterré à Constantine aux abords de la rue Larbi Ben M'hidi, vers les gorges du Rhumel. Le nom (Benmaïza) est patronyme d'une famille ; il a été question de la restauration ou de la réhabilitation du sanctuaire qui a été endommagé lors d'un incendie qui s'est déclaré dans un hôtel mitoyen.

promouvoir celle qui la sollicite (la patiente) au rang d'intouchable ; *Dirili Horma. Moulet el borma*, est une désignation de la maîtresse de l'eau, *el borma* ici est une piscine sacrée où a lieu une partie du rite thérapeutique de la nechra qui nécessite le contact de l'eau sacrée. El borma est aussi la métaphore de l'âtre, du foyer, par extension cette femme est désignée en tant que maîtresse du foyer.

2.4.1.4. Le savoir et l'érudition.

Ils se traduisent dans la maîtrise d'un répertoire le plus large possible qui englobe nombre de figures de sainteté assorties d'un territoire hagiographique le plus vaste possible. La sainteté est invoquée dans son entièreté. L'oubli de l'une d'elle peut provoquer son désagrément et son désintérêt vis-à-vis de son fidèle qui aurait manqué à sa mission de souvenir et de présence permanente. D'ailleurs la poésie bannit l'oubli par l'excessive expression *Koll hin aâtihoum saâ* (à chaque instant accordons-leur une heure).

La puissance de la sainteté réside par ailleurs dans ses capacités d'intercession et de médiation entre la personne toute faible et Dieu tout puissant. Ces vertus sont étroitement tributaires de l'engagement de la sainteté dans la voie de la pureté et du sublime *El horr*, qui mettent le personnage en situation d'apesanteur entre l'humain et le divin. Les saints sont reconnus en tant que chouyoukh, pluriel de cheïkh. Le rapport est alors de maître à élève, d'initiateur à élève, impétrant, notamment en ce qui concerne les tourouq soufies, qui ont leurs propres voies de la *haqiqa* (vérité absolue) qui se situe au plus proche de la dimension divine. Ce type de savoir peut rayonner sur un territoire identifié par son influence ; tel est le cas de Cheïkh el Djebbas (El Djebbas, situé dans la périphérie de Constantine) qui renvoie vers le personnage reconnu localement, Sidi Slimane.

Il est entendu que le maître suprême de l'ensemble de la lignée de sainteté reste le Prophète, Premier et ultime acteur de la médiation entre l'humain et le Divin. Il est *Chafû el Oumma* et *sahab el chafaâ* (médiateur pour la clémence de Dieu), *El Hadi* (le guide dans la voie juste), *Boulanouar* (le rayonnant de lumière, phare, personnage de lumière).

2.4.2. Le thème des lieux.

Dans le thème des lieux, sont décrits les reliefs proéminents, fortifications, lieux de sainteté, les pays, les points d'eau, les distances.

2.4.2.1. Reliefs proéminents, fortifications et lieux de sainteté.

Les reliefs proéminents, fortifications et lieux de sainteté structurent le territoire hagiographique. Plus les reliefs sont escarpés et tourmentés, moins l'accessibilité au lieu sacré est évidente, plus la peine est grande. Les promontoires sont dans le texte *El W'aâr*, ou *aâli ân koul awtan* (les difficultés, les hauteurs : plus haut que tous les pays). Le saint est alors l'habitant de ces inaccessibilités du relief : *saken lew'aâr*. Il est aussi l'habitant des éloignements et des contrées lointaines : *saken lebâad*.

Quant aux fortifications et places fortes, elles figurent dans la poésie, narrées en Qalaâ, sour el Haçine (enceinte fortifiée), El bordj el aâli (fort situé sur les hauteurs, ou bien un fort de grande hauteur ?), *bordj fel m'dina* (un fort dans la ville). Les fortifications véhiculent les notions d'inaccessibilité, de sécurité et d'inviolabilité.

El qorraba est le qualificatif de l'édifice physique de sainteté. Espace construit, à l'instar des fortifications qui sont l'œuvre de l'homme, le différenciant des espaces naturels, il suppose contenir une ou plusieurs sépultures de la même lignée de sainteté ; cette lignée pouvant être biologique ou spirituelle. Le contenu du terme *qorraba* est chargé de médiation ; il est, d'un point de vue linguistique et étymologique, pure intercession par le rapprochement entre les deux mondes qu'il est tenu de réaliser (du verbe *qarraba* – *youqarribou* : rapprocher, relier). La *qorraba* peut également être *qobba* (coupole), forme de couverture symbolique adoptée dans nombre de lieux sacrés. La coupole véhicule pour sa part la symbolique du ciel. Ciel et terre sont mis en rapport de médiation en l'humain et le divin. Une cosmogonie localement réalisée. Constantine pour sa part est identifiée par un lieu naturel, *Koudiat Aty*, par référence à *Sidi Aty* associé dans la poésie à *sidi S'aïd*. Sous forme de butte, elle contient les extensions de la ville coloniale au-delà de la Brèche, point par lequel la ville a été prise lors de l'assaut Français de 1837, suite à un siège de sept années durant.

Les lieux construits sont les zaouïas de *Sidi Rached*, *Sidi Benabderrahmane*, *El hansaliya*, *El Issaouiya*, *El Qadriya*. Ces lieux sont les centres de confréries religieuses, à l'exception de *Sidi Rached* dont la filiation n'est pas révélée dans le répertoire. *Sidi M'hamed El ghorab* est un lieu plus complexe dans la mesure où il est construit par l'association eau et sainteté. Les reliefs proéminents, les fortifications et les lieux de sainteté sont autant de lieux cosmiques construits dans l'imaginaire populaire ; ils sont de fait convertis en schémas de représentation, en tant que

pôles et repères d'identification, potentiellement lieux centraux d'encadrement et de définition d'un territoire hagiographique et pèlerin.

2.4.2.2. Les pays.

C'est ce qui est fédéré sous le vocable *Watan* ou *Awtan*. Le répertoire relate une multitude de noms de pays qui encadrent en fait un territoire de sainteté. Depuis *Bit Allah*, *El kaâba* (la rotule d'articulation du monde de sainteté), la *Qaâba*, également dénommée *El Baqî* (le Lieu qui peut identifier également Médine qualifiée par ailleurs de *Raoudha* : petit jardin sublime, à l'image de ceux du paradis), ou encore *El Qabla* (*Qibla*), point focal d'orientation du monde musulman.

Baghdad est cité par référence à Sidi Abdelkader, cheikh de la tariqa *El Qadriaya* (dont une représentation existe à Constantine), initiée à Baghdad dont le nom est transposé sur le personnage (*El Baghdadi*, *Farès Baghdad*). Cette figure emblématique est largement sollicitée par les femmes lors de grands tourments, de maladies graves, d'accouchements, ... Viennent plus loin *bled yhoud*, *bled n'sara* (le pays des juifs et celui des chrétiens) en invocation de la composante de sainteté affiliée à l'autre branche sémite et au christianisme, dans le but d'adoucir leurs mœurs et de les apprivoiser pour une cohabitation sereine. Ces pays sont aussi ceux des *Djinns* qui, à l'image des *Ins*, peuvent embrasser une religion ou une autre et qui peuvent porter un préjudice moral à toute personne, en tout lieu. Par cette allusion, le monde invisible s'élargit pour englober toutes les sensibilités et les affiliations monothéistes.

Plus proche de nous, *Meknas*, pays du chef de la confrérie *El Issaouiya*, *El Andalous*, image de prospérité et de sublimation artistique, de raffinement de mœurs ; origine du répertoire andalous. Localement, Annaba, pays de *Sidi H'meïda*, dont *Ras El Hamra* et *Aïn Achir* représentent les pôles du littoral sur cette partie de la côte, les gardiens et les protecteurs de la terre des aléas de la mer. *Djardjara* est le pays de Sidi M'hamed Benabderrahmane, également connu sous le nom *Bougabraïn*, dont nous relaterons la légende des deux tombeaux plus loin. La ville est narrée *M'dina*. Constantine figure dans le répertoire pour qualifier une figure de sainteté féminine (*Aïcha ou Aouacha*¹, *Bent Q'somtina* : fille de Constantine). Ses lieux sont *Coudiat Âty*, *Bouledjbel*, *Sidi M'hamed El Ghorab*, qui sont autant de lieux dans une couronne plus ou moins

¹ Serait-ce Aïcha al-Mannûbiyya (m. 665/1267), illustre figure de sainteté tunisienne ? Nelly Amri, « Femmes, sainteté et discours hagiographique au Maghreb médiéval : Naissance à la sainteté, naissance à l'histoire. Le cas d'une sainte de Tunis, 'Â'isha al-Mannûbiyya (m. 665/1267) », in M. Monkachi (dir.), *Histoire des femmes au Maghreb : Réponses à l'exclusion*, Publication de la Faculté des Lettres de Kénitra, Série Histoire, n° 5, 1999, p. 253-274.

proche de la ville. Outre ces lieux qui sont clairement désignés, la plupart des noms de sainteté s'appliquent également aux lieux. Les noms rayonnent simultanément sur les lieux.

2.4.2.3. Les points d'eau.

La symbolique de l'eau est remarquable dans le répertoire des *Fqirat*. Ce sont la mer et les mers, les sources d'eau douce (point de jaillissement d'eau chaude ou froide).

El Bhar (la mer) est synonyme de force, de risque et de bravoure. Le personnage de sainteté est qualifié de dompteur des mers. La mer, et donc l'eau de cette nature et de cette ampleur, est potentiellement porteuse de maléfices du fait de son habitation par les Djinns marins. Des vertus spécifiques du personnage de sainteté visent à prémunir de ces maléfices. Est cité *Bahr Roumi* : mer des romains ? La Méditerranée ? *Ras El Hamra* (Annaba) est sollicité comme lieu porteur de protection par sa maîtrise des mers les dominant à partir de son promontoire.

Lorsque l'eau est point de jaillissement d'esu chaude, on décrit *Elghaba* et *Sidi Meymoun* situés dans les tourments du relief de la vallée du Rhumel à Constantine. Ces deux lieux concernent la scène partielle du rite thérapeutique de la *Nechra*. *El Aïn* et *Aïn Achir* culminent dans le répertoire, en tant que sources d'eau sacrée et guérissante. *El Borma*, bassin partiellement fermé comme l'illustre celui de *Sidi M'Hamed El Ghorab*, à *Salah Bey* à Constantine, est une autre scène du rite thérapeutique de *nechra* ; l'on y accomplit la nage sacrée au rythme de la prestation des *fqirat*.

2.4.2.4. Les distances.

Plus elles sont longues plus le pèlerinage est virtuellement efficace. L'endurance est un élément de taille pour la mesure de la volonté de l'effectuer. L'épreuve du corps est partie intégrante de la thérapie spirituelle.

Les distances sont également exprimées en termes de séparation et d'éloignement, par la formulation *El Biaâd*, ou *El Bouaâd*, la séparation des amants éperdus qui devient une question de haute importance et de grande difficulté. Ici s'enchevêtrent la passion pour la sainteté et l'ivresse de l'amour fou des personnes. La figure de sainteté devient l'amour platonique et impossible, le grand amour. Notons l'ambiguïté de ces sentiments qui réaffirment non seulement le besoin de présence de ce monde invisible, mais encore sa proximité du monde réel dans l'imaginaire populaire.

2.4.3. Le thème du voyage pèlerin.

Sous le thème du voyage pèlerin sont relatés le vœu d'accomplissement du voyage, de même que l'origine et la finalité de l'invocation:

2.4.3.1. Le vœu d'accomplissement du voyage.

C'est le vœu en lui-même qui est relaté à travers la *niya*, intention solennelle (religieuse) d'accomplir un acte. La *ziara* qualifie quant à elle le voyage proprement dit, pour lequel un cérémonial et des règles sont de rigueur. Le voyage peut être initié par un individu ou un groupe restreint. Il atteint son apogée lorsqu'il est organisé en *Rakb* (cortège sacré). Ce dernier qualifiera la file de personnes autant que l'itinéraire de *ziara* ; nous nous proposons d'en suivre celui de la *tariqa Rahmaniya* partant de Constantine vers son Maître à Alger plus loin, dans la troisième source.

L'allusion au *Rakb* s'est faite par sa qualification de *Ghali* (*Errakb El Ghali*), le Cher, Le Cher aux cœurs, Le hautement valeureux. La composante humaine est alors appelée *Zayrine* (pèlerins), par moments *Aâchqine* (ravis, enchantés, fervents). L'amour et l'attachement aux lieux sacrés et de sainteté sont réels. Ils s'affirment en tant que quête de sources et de ressourcement dans la terre qui contient le corps pur de la figure de sainteté : lien à la terre que nous avons déjà rencontré lors de l'approche de la thèse de M.S. Belguedj, en tant que première source de ce travail.

Le ressourcement est aussi réaffirmation du lien de filiation spirituelle et d'allégeance. Les moyens du voyage sont quant à eux d'abord d'ordre spirituel, ce qui constitue la *Idda* présentée plus haut dans les autres composantes de la *nawba*, complémentaires du répertoire des *Fqirat* à Constantine. Outillage spirituel, il est souvent assorti de moyens matériels dont il est question dans les préliminaires du répertoire, lorsqu'on loue les vertus et les charmes de la Mecque en disant, s'adressant au lieu comme on le ferait à une souveraine : *ya Mekka ya lella koun ândi l'mal n'djik* (ô Mecque, ma souveraine, si j'avais les moyens -matériels cela s'entend ici – je te viendrais). La complexité du don de la part des vivants garantit potentiellement le contre don de la part du monde des morts de la sainteté, ancêtres spirituels.

2.4.3.2. L'origine et la finalité de l'invocation, un état de détresse et la quête de guérison.

El-dakhla est enclenchée par ces propos s'adressant à Sid El Mabrouk, *Djitek Ayyan Men El Fedjoudj El Khliya*, *Nebki wa nouh wa dmouiy djarraya*, ... : je te viens épuisé des hauts reliefs déserts, ... avec mes pleurs et mes plaintes ; mes larmes coulant à flots. Le pèlerin aura surmonté avec succès les aléas et périples du voyage. Il arrivera à son maître épuisé et fatigué, armé justement de son épuisement en guise de préalable à sa requête. Sa peine constitue son patrimoine et son offrande à la sainteté. Informant sa sainteté de son état qu'il prononcera en terme de *Dhorr* (mal profond, atteinte), il l'implorera d'accepter sa doléance, sa fragilité et son excuse : *Djitek Dharir waqbel outhri*. Une autre strophe dénote de la nécessité de l'espoir : *Madamni nardja fardj Allah Baqi* (tant que j'espère, délivrance sera).

Plus loin, dans le mode que l'on a présenté comme *Ghna* dans la *nawba* des *Fqirat*, le chant est qualifié de *Nachid* (hymne), et revêt une connotation solennelle et sacrée à la mesure des hymnes qui traduisent un attachement certain au pays et un patriotisme assorti d'engagement et d'enchantement. La souffrance dans le silence figure dans l'auto-sanction qui se révèle à travers les propos : *El hemm yestahel el ghamm et nekoui l'djorh beddem, nebra wenouelli s'hiha* (le malheur doit être tu, en cautérisant ma blessure par le sang, je guérirai et deviendrai saine). Enfin le remède est requis auprès du Taleb, élément du corps médical qui exerce en simultanéité avec le médecin (Tbib) dans la pratique de la médecine traditionnelle (M.S. Belguedj, *supra*, le personnel médical) : *weïn douak ya ettaleb, ghab douak sid ettaleb* (j'attends ton remède ô taleb, ton remède est absent maître taleb).

Conclusion.

Nous parvenant d'Andalousie où les arts dont la musique auraient atteint leur apogée, le répertoire de *Fqirat* est une expression locale et populaire, d'obédience féminine, de cet héritage. Son essence demeure plus profonde et s'enracine dans le soufisme.

Notre approche du répertoire des *Fqirat* à Constantine est partie du postulat de la richesse de son contenu en matière d'orientation et de confirmation de schémas de pensée déjà vérifiés par M.S. Belguedj dans notre première source. Il s'avère que le contenu de ce répertoire recèle une trilogie mise en place : un corpus pathologique (mal-être mental et spirituel) ressenti et exprimé par le monde visible des vivants d'une part, et un corpus thérapeutique dont dispose le monde invisible, notamment celui de la lointaine lignée de sainteté d'autre part. Ces deux termes de la trilogie sont mis en rapport par le rite et le cérémonial que maîtrise une catégorie de population, les

Fqirat. D'obédience plus confrérique qu'artistique, ce groupe constitue en soi un acteur de l'intercession et de la transhistoricité. La part poétique de leur répertoire est active dans la mise en rapport du patient avec les sources de remèdes.

S'inspirant des toubou' locaux et composant étroitement avec une situation psychologique diagnostiquée du patient qui se reconnaît dans sa situation de mal-être, ils rétablissent des liens et régènèrent la protection exercée par le monde de la sainteté sur le monde des vivants.

La thérapie opère par don et contre don. Le premier étant la vigilance contre l'oubli et le second par la présence et la médiation dans la prière entre l'homme (la femme) et Dieu. L'exécution solennelle du répertoire installe un cadre où s'associent personnages et lieux sacrés en guise de part thérapeutique, et le patient émettant un vœu de voyage et d'accomplissement de l'autre part spirituellement contractuelle.

Le répertoire met en exergue une dimension spatiale et une dimension temporelle. Pour la première, un territoire organisé par des lieux sacrés cosmiques et religieux, pénibles d'accès, et polarisants. Pour la seconde, le temps est transhistorique d'une part et atemporel d'autre part : un temps ressurgi et régénéré à chaque instant à cheval contre l'oubli. Le don est focalisé par la ziara, périple pèlerin, acte individuel ou de groupe, rigoureusement codifié, il atteindra son niveau sublime une fois organisé en Rakb, dont un exemple sera décrit ci-après concernant la tariqa Rahmaniya de Constantine et Alger.

**CHAPITRE TROISIEME.
LE TEMOIGNAGE D'UNE ZIARA, LA ZAOUÏA RAHMANIYA ENTRE
CONSTANTINE ET ALGER. UN EXEMPLE DE TOURISME PELERIN REEL.**

Introduction.

Après avoir parcouru deux sources à travers lesquelles nous avons mis en place d'abord des pratiques thérapeutiques relevant de la médecine traditionnelle dans le Constantinois, notamment dans leur prise en charge des pathologiques d'ordre psychique, ensuite l'organisation d'un cadre thérapeutique par le biais d'un rituel qui accorde une place d'honneur au voyage pèlerin, la troisième source, témoignage d'un exemple de voyage pèlerin, va nous permettre de suivre quelque peu ce voyage accompli par la tariqa Rahmaniya de Constantine, organisé en *Rakb*, cortège sacré, aux fins de perpétuer les liens et de réaffirmer l'allégeance à la zaouïa mère sise à Alger pour une part de la légende assortie à son maître, son *Qoth*, son pôle.

1. Présentation de la source¹.

La source qui nous a permis d'élaborer le travail sur le voyage pèlerin de la tariqa Rahmaniya est fortement assis sur un témoignage écrit par Cheikh el Hani Bestandji, mon père, suite à ma sollicitation à l'occasion d'une rencontre scientifique organisée à Alger en 2001².

Ce document manuscrit développe le témoignage sur quatre pages au format A4 (21x29.7), dont trois s'enchaînent dans la description du voyage. La quatrième page est un complément d'information qui concerne un aspect de la vie de Cheikh Abdelhamid ben Badis en rapport avec la tariqa Rahmaniya.

Il est à noter que le document est transcrit dans forme dense et peu aérée. Il ne laisse pas de marge, donc pas de possibilité d'annotation ou de rajout d'information. Les pages sont numérotées de un à trois, et en chaque bas de page et à gauche figure le mot qui suit dans la page suivante. Cette forme d'écriture est le plus souvent rencontrée dans le Livre Saint (le Coran). Elle est sciemment adoptée dans un souci de continuité de lecture au moment de tourner la page. Le mot annonciateur de la suite permet l'enchaînement de la lecture surtout lorsqu'il s'agit du *Tadjwid*, lecture codifiée du Coran.

¹ Cf. Annexe n° 5.

² Ecole Polytechnique d'Architecture et d'Urbanisme, Colloque international *Alger, lumières sur la ville*, Alger, 4, 5 et 6 mai 2001.

Si le document ne comporte pas de préambule et entre directement dans le vif du sujet, il introduit par des généralités sur la zaouïa dans le contexte algérien. Il développe le témoignage d'une manière continue. C'est cependant à la fin que le témoignage sort de l'anonymat pour revêtir le caractère d'une correspondance entre un père et sa fille. Il s'achève par une sorte de *douâ*, vœu de succès, dans le travail entrepris.

La forme de rédaction du document enveloppe ce témoignage d'un caractère solennel qui l'apparente aux écrits religieux, qu'ils soient de transcription ou d'interprétation du Coran, ou d'autres documents manuscrits emprunt du sceau religieux.

Pour notre part, nous avons pris l'information sur la tariqa Rahmaniya et le Rakb (cortège sacré) que nous avons enrobée dans les notions de polarisation et de réseau, de culte des saints et de pôles d'identification, avant de transcrire le plus fidèlement possible l'information relative à la double polarisation représentative d'Alger, à la fondation de la tariqa Rahmaniya, à la mise en place de son maillon Constantinois ; enfin à la légende des deux tombeaux dont est assorti le maître de l'ordre confrérique religieux.

2. Polarisation et réseau.

La polarisation s'installe progressivement dans l'espace et dans un territoire par stratification et accumulation de facteurs et d'éléments polarisants. Elle compose étroitement avec l'espace et le temps et s'accomplit par un pouvoir d'influence d'un point sur un territoire. Elle procède par l'installation d'un réseau hiérarchisé selon une logique de distribution de matières, de personnes et de flux. Progressivement, la polarisation s'installe en invariant spatio-temporel.

Mais la polarisation a une finalité d'organisation d'un territoire aux fins de diffusion, pour le cas des zaouïas, des différentes tourouq. C'est en fait une mise en réseau de points différenciés. *En organisant, le réseau distingue des points singuliers, des éléments différenciables, des lieux divers, selon des règles qui sont siennes*¹. Les zaouïas ont leurs règles d'installation d'un réseau. La diffusion étant leur principale finalité, celle-ci est prise en charge, comme nous le verrons pour la tariqa Rhamaniya et le processus de son implantation à Constantine, par les maîtres du savoir spécifique qui se convertiront en personnages de sainteté. Les spécificités locales des implantations font les différences des éléments du réseau. Une même tariqa verra ses expressions

¹ <http://andre.font.free.fr/Font/sociologie.html>

s'adapter au contexte dans lequel elle naît. La zaouïa Rahmaniya, par exemple, se réalise dans la différenciation locale tout en préservant ses fondements, de même que pour la *Tidjaniya* qui est d'obédience saharienne et dont il existe une ramification à Constantine. Des contextes géographiques et sociologiques clairement différenciés. De même ces différenciations sont observables selon que les infrastructures sont implantées en milieu rural ou urbain. Ainsi le territoire sera encadré par une simultanéité de réseaux en interconnexion, même si une territorialité relative reste observable. Le réseau confrérique est organisateur des différences, créant aussitôt les liens entre ce qu'il a différencié¹ ; dans notre cas, ces liens sont entretenus et perpétués justement par le voyage pèlerin, la ziara. Les itinéraires sont les lignes qui s'étendent et se ramifient dans le réseau. Itinéraires de biens matériels, d'idées, de spiritualité et d'hommes.

Selon la même source, le réseau fait émerger de l'anonymat des individus qui ont entre eux certaines affinités. Ces affinités sont d'ordre spirituel et thérapeutique de bien-être dans un milieu. Elles sont également d'organisation communautaire mettant en place une solidarité de groupes organisés en micro-sociétés, étant donné les différences qui existent au sein du groupe lui-même. Le seul critère d'intégration en est l'adhésion aux principes et logiques de la tariqa, et l'adoption de la Voie dans la forme proposée.

Par ailleurs, les réseaux les plus récents font appel au concept de fractale². Branche de la géométrie, celle-ci fait que l'ensemble a les mêmes propriétés de l'élément primaire et générateur, tel que l'ensemble de la neige et du flocon de neige microscopique. Dans la différenciation, les propriétés de base restent constantes ; les adaptations locales sont recherchées. Le réseau met en liaison les points et les éléments qui en font partie. Il se caractérise par ses mailles, ses boucles et ses redondances de toutes sortes³. La configuration organique du réseau fait sa flexibilité, contrairement à ce qui est connu de la structure qui est rigide, et ses articulations sont nodalités dans le réseau. L'encadrement d'un territoire confrérique relève plutôt du réseau que de la structure. Il a tendance à diffuser les pratiques et à installer les infrastructures culturelles de référence. Différenciées selon les confréries, elles deviennent un premier échelon de maillage. Les lieux locaux d'expression de ces dernières sont un deuxième niveau de maillage. Ce territoire hagiographique de sainteté est polarisé et organisé en réseau.

¹ idem

² <http://andre.font.free.fr/Font/sociologie.html>

³ idem

L'espace algérien et principalement encadré par les trois métropoles du Nord : Oran pour l'Ouest, Alger pour le centre (en deçà de ses caractéristiques de capitale qui encadre l'ensemble du territoire Algérien) et Constantine pour l'Est. Les faits de l'histoire et de la géographie ont consacré ces points en tant que métropoles sur les plans économique, politique, administratif, culturel et cultuel. C'est sur ces deux dernières thématiques que la polarisation nous intéresse, de surcroît sur le plan identitaire et de représentation, du fait que les trois métropoles possèdent des « pseudonymes » qui leur sont connus autant que les noms communément usités pour les désigner. On parle de *Bled Sidi El Houari* qui renvoie à la région de l'Oranie, de *Bled Sidi Rached* pour le Constantinois et de *Bled Sidi Abderrahmane* pour qualifier indéniablement l'Algérois. Une superposition des pôles spatiaux et des pôles mystiques afférents aux personnages de sainteté de l'Algérie est ainsi réalisée.

Les métaphores persistent notamment dans les chants et la poésie que ces lieux et leur symbolique inspirent ; elles sont le corollaire d'un ancrage profond du mythe de la sainteté dans l'imaginaire et les représentations des Algériens. Les figures de sainteté furent des hommes de savoir et de grande piété, des chefs de confréries religieuses, elles-mêmes ancrées à l'image de leurs représentants spirituels.

Nous traiterons ici de la zaouïa Rahmaniya, ordre confrérique authentique, et de ses liens à Alger dans un contexte de culte des saints, de *Aqtab El Djazair* notamment le fondateur de la tariqa Rahmaniya Sidi M'Hamed Benabderrahmane, et de la manière dont la *silsila* est perpétuée, du mythe Sidi Benabderrahmane légendaire de ses deux tombeaux, enfin de la *ziara* à Alger, moyen et rituel d'entretien des liens et de régénération de la *Baraka*.

3. Culte des saints et pôles d'identification.

Population fortement imprégnée des valeurs religieuses de l'Islam et de ses productions ultérieures à travers ses trois traditions dont le soufisme¹, elle installe ses repères et ses pôles

¹ La notion de sainteté en Islam peut être considérée selon une triple perspective : le sunnisme, le shi'isme et le sufisme [...] seules les traditions sufi (mystiques) font directement appel à une notion de sainteté définie comme un état spirituel d'union à Dieu, qui va jusqu'à « l'identification » (Ittihad), et auquel le mystique se prépare par ascèse et renoncement. La recherche et l'amour de Dieu jalonnent la voie. [...] A chaque époque se trouve, au sommet, le pôle (Qutb ou Ghawth) unique [...] (des hiérarchies, sensiblement différentes, seront proposées au gré des confréries et des régions. L. Gardet, « L'Islam – Les trois traditions », in *Encyclopaedia Universalis* 2000, version 5.1.2, CD2.

d'identification, par la vénération et le culte des saints, qui est désigné depuis la colonisation française par le terme générique *maraboutisme*. Ce sont *Awliya' Allah Es Salihine*.

Le culte des saints va d'une conception largement spirituelle des rapports de l'homme avec Dieu jusqu'à une certaine taumatologie (pouvoir de faire des miracles) relativement vulgaire et largement entretenue par la colonisation, qui fut d'ailleurs parmi les raisons du soulèvement des Ouléma réformistes s'insurgeant contre le maraboutisme, non pas contre le soufisme.

Fondamentalement religieuse, la notion de sainteté se construit autour de modèles spirituels qui sont le reflet d'un type de société. Lorsqu'un personnage est affirmé en tant que figure de sainteté, après avoir fait avérer ses preuves (*Borhane*, démonstration), il continuera de remplir ses fonctions de sainteté dans la société surtout après sa mort. Le culte du mort lui sera attribué et sa sépulture (*Dharikh*) deviendra monument funéraire, source de diffusion de la *Baraka* qui fut sienne et prendra la relève de l'être vivant. Le personnage de sainteté devenu point fixe, sanctuaire, chargé de symbolique et de fluide spirituel, s'appellera *zaouïa*.

La zaouïa est une des expressions linguistiques et conceptuelles d'un profil de lieu de culte, lequel est multiforme et dont les pratiques sont souvent simultanées du fait de leur complémentarité.

La langue arabe fait correspondre le vocable zaouïa à « angle », « coin ». Elle suppose donc un point générateur (sommet de l'angle) et une ouverture, plus ou moins large, partant de ce dernier et lui obéissant, tel que la géométrie le configure. Sur le plan sémantique, le terme est issu du vocable *Inzaoua* qui propose le retrait, l'isolement.

L'ascétisme religieux suppose le retrait de la personne des choses de la vie courante. Elle suppose l'éloignement et la recherche de lieux de méditation qu'ils élisent en domiciles ; ce qui est largement relaté dans le répertoire chanté notamment en ce qui relève des difficultés de l'accessibilité à ces demeures.

Le terme désignera indifféremment l'édifice, le lieu, l'ordre confrérique qu'il incarne¹. Il s'étend parfois jusqu'à se confondre avec le personnage lui-même qui devient un repère et subit la conversion en institution à part entière. Plus loin dans le processus, la zaouïa deviendra lieu de

¹ S. Bestandji, « *La zaouïa Rahmania et Alger* », in Naïma Chabbi – Chemrouk & al., *Alger, lumières sur la ville*, Editions Dalimen, Alger 2004, pp. 66-71.

rencontre et de réunion des adeptes et dévots de la tariqa, voie vers le sublime, vers Dieu. La Tariqa, chemin du voyage vers la dimension divine, désigne dans la pratique l'ensemble du corpus initiatique qui lui est propre. Ce sont les rites d'entraînement scrupuleusement élaborés et transmis dans la congrégation. Les fidèles sont appelés *Khwen*, contraction partielle du qualificatif *Ikhwen* (frères).

La zaouïa, siège de l'ordre soufi (la sépulture de personnages de sainteté n'y est pas toujours lorsqu'elle est réalisation d'une ramification dans la hiérarchie du réseau) devient alors pôle d'identification et de fédération des populations de même sensibilité. Par extension, elle peut rayonner sur un vaste territoire, notamment sa représentation au sommet de la hiérarchie de l'organisation de la chaîne de diffusion, comme c'est le cas de l'influence et de l'encadrement du Nord Algérien par les trois pôles de sainteté.

4. Alger ou la double polarisation : *Aqtab El Djazaïr*.

Par double polarisation d'Alger nous entendons l'effet de *Sidi Abderrahmane El Thaâlibi* et de *Sidi M'hamed Benabderrahmane*. Dans le langage courant, on parle de Sidi Abderrahmane pour qualifier Alger. Les deux figures de sainteté partagent en effet cette désignation ; l'un la porte en prénom (*Abderrahmane*), l'autre en patronyme désignant la filiation (*Ben Abderrahmane*, fils de Abderrahmane). Si *Sidi Abderrahmane El Thaâlibi* culmine en tant que métaphore de protection et d'identification sur l'Algérois, c'est à travers la tariqa Rahmaniya que nous nous proposons de traiter des rapports entre Constantine et Alger, par son Qotb Sidi Ben Abderrahmane ; cependant que le rite de ziara d'Alger (partant de Constantine) impose d'abord la visite au premier saint, avant de se rendre et de marquer et de prolonger quelque peu la pause spirituelle auprès du Cheïkh de la tariqa.

Connu sous le nom de *Sidi M'hamed Ben Abderrahmane « Bougabrain »* - nous verrons l'origine de cette partie complémentaire de la dénomination plus loin – ce personnage est né en 1715, 1716 dit-on (1126 de l'Hégire) au sein du Arch des Aït Smaïl, une des tribus du Djurdjura. Il est issu d'une famille de savoir et de grande piété venue du Maghrib, d'une lignée de noblesse. Il commença ses études auprès de la zaouïa du cheïkh Esseddiq ben Aârab à Aït Irathen. En 1739, il décida de quitter sa tribu et se dirigea vers Alger pour approfondir ses connaissances. Quelque temps plus tard et à son retour du Hidjaz où il entreprit un pèlerinage aux Lieux Saints, il s'installa en Egypte trente années durant lesquelles il passa le plus clair de son temps auprès

d'El Djamaâ El Azhar côtoyant maîtres et machaïkh¹. Sa permanente fréquentation d'El Azhar lui valut le qualificatif d'El Azhari.

Alger représentera pour l'homme le premier lien de connaissances, par l'opportunité qu'elle aura été en la matière. Il y reviendra plus tard chargé de la mission d'implanter un ordre soufi.

5. Fondation de la tarîqa Rahmaniya à Alger.

Abderrahmane « El Azhari » adhéra à la tariqa soufie connue sous le nom d'El Khalwatiya dont le fondateur était un de ses maîtres Cheïkh Mohamed Ibn Salem el Hafnaoui. Son dévouement et son sérieux dans le travail au sein de l'ordre, la confiance que ses maîtres eurent en lui, lui valurent d'être chargé de missions religieuses dans des territoires lointains, jusqu'à Biled el Hind (Indes), pour s'installer plus tard au Soudan où il résidera plus longuement.

En 1770 (1769 ?)², après une absence d'environ trente années, il revient en Algérie suite aux conseils de son maître lui suggérant de continuer sa mission dans son pays natal. Il y revint chargé des préceptes de la tariqa dont il était fervent dévot d'une part et de la mission de sa diffusion en Algérie, localement dans la région de Kabylie d'autre part. Il s'installa dans sa tribu en compagnie de son épouse et de deux serviteurs qui l'auraient suivi du Soudan³.

Dans un premier temps, il va s'évertuer à diffuser la tariqa au sein de sa tribu. Ses cours et ses prêches connaîtront un écho et un intéressement tels qu'il réussira à réunir autour de lui d'autres tribus avoisinantes et de Kabylie, lui permettant de constituer sur place la zaouïa el Khalouatiya et d'installer un nouveau maillon dans le réseau. Cette réussite aura le revers de la médaille des jalousies qu'afficheront d'autres chefs de confréries religieuses locales de la région. La pression s'exerçant sur lui de plus en plus fort, ses activités se sont réduites de plus en plus, sans compromettre pour autant l'ordre en lui-même.

Fort de l'ancrage de ses enseignements et de sa cause dans la région, il la quittera pour se rendre de nouveau à Alger. Ses activités reprendront de plus belle à El Hamma, localité avec laquelle

¹ Parmi ses maîtres on cite Salem el Nafraoui, Aâmir el Tahlaoui, Haçan el Djadi, El cheïkh el Amrouçi. Mohamed Nacib, *Zaouaya el Îlm wa el Qor'ane fi el Djaza'ir* (zaouaya du savoir et du Coran en Algérie), Ed. Dar el Fikr, Damas – Alger (date inexistante), p. 151, ouvrage en langue arabe. Egaleme nt à ce sujet : Abderrahmane ben Mohamed el Djilali, *Tarikh en Djaza'ir el a'mm* (Histoire générale de l'Algérie), OPU, Alger 1994, volume 4, pp. 47 – 51, ouvrage en langue arabe.

² M. Nacib avance la date de 1770 alors que el Djilali affirme que le retour de ben Abderrahmane à Alger aurait eu lieu en 1769 (1183 H.). M. Nacib, op. cit. p. 152 ; A. el Djilali, op. cit. p. 47.

³ M. Nacib, op. cit. p. 152.

(par le biais de sa mosquée) il aura déjà entretenu au préalable des liens privilégiés. Cependant, son séjour à Alger ne fut pas de tout repos. Ses activités et ses prêches dans le cadre de la tariqa el Khalouatiya dérangerent les « Hommes du Savoir et de la Fatwa¹ », organisation qui va jouer un rôle décisif dans le parcours du personnage. Deux versions des périples du cheikh sont rencontrées.

La première version stipule que les machaïkh de l'organisation constituèrent un conseil spécial dont le président était el Hadj Ali ben Amin connu pour son large savoir, sa piété et sa droiture. Le conseil émit alors une « fatwa » condamnant les prêches et les enseignements de Mohamed ben Abderrahmane les qualifiant de contraires à la Sunna. Soutenu par le pouvoir en place, le conseil exigea le départ de ben Abderrahmane d'Alger.

Dès que la nouvelle de l'« expulsion » parvint à Qachtoula, sa terre natale, les tribus se soulevèrent organisant des marches qui eurent l'écho escompté. Les auteurs de la fatwa se rétractèrent alors par l'annulation de cette dernière et par une affirmation de la conformité des prêches et des enseignements de ben Abderrahmane avec les principes de la Sunna.

La deuxième version confirme la réaction de certains machaïkh d'Alger causant de sérieux désagréments à ben Abderrahmane. Elle affirme cependant que le conseil des Hommes de Savoir et de Fatwa se réunit et invita le cheïkh pour émettre une Fatwa validant ses dires et leur conformité avec la Sunna. Le conseil étant sous l'égide du Wali d'Alger, ce dernier étendit sa protection au cheïkh lui-même, l'invitant à se rapprocher de son lieu de résidence où il continuerait à mener ses activités dans la sérénité.

Cette version semble le plus plausible du fait que suite à cela Sidi M'Hamed mit en place un ordre dérivé de la tariqa el Khalwatiya : la tariqa Rahmaniya, empruntée et adaptée aux conditions locales, dont la diffusion couvrira un vaste territoire irradiant jusque vers l'Afrique.

Pressentant une mort prochaine, Sidi M'Hamed retourne à sa tribu, décidant six mois plus tard, dans une réunion de ses adeptes de la succession pour perpétuer la mission. Cheïkh Ali ben Aïssa el Maghribi fut désigné successeur dans une cérémonie et par des propos d'une grande solennité :

¹ La Fatwa relève du thème de l'Idjtihad dans l'Islam. Ce dernier est le propre du profil des muftis (pluriel de mufti), titre donné dans les pays musulmans aux théoriciens et interprètes du droit canonique musulman, qui, sur demande, conseillent les juges quant à l'application des lois canoniques appelées Fatwas ... En théorie, tout homme instruit et respecté peut créer une Fatwa si on le lui demande. Encyclopédie Microsoft Encarta de Luxe 2000, mot-clé : Fatwa in Mufti.

Soyez témoins que je lui lègue ma place et toutes mes prérogatives.

Vous lui devez désormais fidélité et obéissance ;

Il représente mon être et mes dires¹

Le cheikh ben Abderrahmane décèdera peu de temps après en 1793, à environ 78 ans. Parmi ses élèves les plus proches étaient Cheïkh Ahmed el Tidjani, fondateur de la tariqa Tidjania en Algérie et le Cheikh Abderrahmane Bachtarzi, fondateur de la zaouïa Rahmaniya à Constantine. C'est ainsi que la Silsila (suite, chaîne) fut enrichie d'un nouveau maillon implanté à Constantine, ramifiant le réseau et étendant l'organisation vers le pôle de l'Est.

6. Perpétuer la Silsila Rahmaniya à Constantine.

La maille du réseau (la *Silsila*) sera installée à Constantine par le disciple du défunt, Abderrahmane ben Hammouda ben Mameche qui édifia deux zaouïas Rahmaniya². Les deux édifices abriteront les tombeaux de la famille Bachtarzi et l'une d'elles est continuellement entretenue et préservée (la construction), ce qui lui permet de continuer d'exister jusqu'à ce jour, abritant des activités épisodiques et régulières.

Des enseignements y furent dispensés selon la Voie tracée par Sidi M'Hamed, dans la continuité de la Khalwatiya. Au-delà de ses deux dénominations, on accordait à l'ordre l'identifiant Voie de *La Ilah Illa Allah* (il n'y a de dieu qu'Allah) ; sa Hadhra (Présence, rite d'entraînement) est une litanie faite d'une succession de la formule *La Ilah Illa Allah*, qui semble infinie. Le cérémonial de la Hadhra est organisé tous les vendredis, avant la prière d'el Acer au siège de la zaouïa. Les fidèles se rejoignent sur place et récitent des poèmes liturgiques (*Dhikr*, litanies), puisés dans le répertoire du soufisme local. La hadhra a lieu avant la prière. Les fidèles s'organisent en cercle, diminuant la lumière dans les lieux (le rite est accompli dans la pénombre, presque dans le noir). La récitation de la formule s'enclenche lentement et s'accélère progressivement jusqu'à en arriver à ne plus déchiffrer les mots mais seulement la cadence de répétition. L'accélération a pour finalité l'entraînement et la mise en transe du fidèle pour accéder à un degré de purification

¹ M. Nacib, op. cit. p.153.

² L'une des zaouïas Rahmaniya de Constantine (connues localement aussi sous la dénomination Zaouiyet Bachtarzi) est située au niveau du Derb faisant face à Rahbet es-sof dans la partie sud-Est de la ville ; l'autre est sise au Charaâ à proximité de l'ancien quartier juif. Mohamed el Mehdi ben Ali Cheghayeb, *Oummou l'haouahir fi'l madhi wa'l hadhir* (mère des civilisations passé et présent), Ed. El Baâth, Constantine 1980, p. 256, (ouvrage en langue arabe). Egalement une note manuscrite rédigée par Cheïkh el Hani Bestandji, constantinois (mon père) suite à ma propre demande et à l'occasion du colloque international Alger, lumières sur la ville, organisé par l'EPAU à Alger du 4 au 6 mai 2002. la plus clair des événements relatés dans cette troisième source de notre thèse est basée sur les propos recueillis dans cette note manuscrite.

et de rapprochement de la sainteté d'origine qui, elle intercèdera auprès de Dieu. La Hadhra est le rite d'interpellation pour une présence permanente du monde invisible. Dans le cas de la Rahmaniya, c'est celui de la lignée de sainteté de la tariqa.

L'identification de l'organisation est triple, les personnages, les lieux et le répertoire :

- par la Rahmaniya, par référence à son fondateur Sidi Ben Abderrahmane ; le personnage est constitué en pôle d'identification ;
- par zaouïet Bachtarzi, encore par renvoi au fondateur de la tariqa à Constantine, ramification dans le réseau qui, dès qu'il met en place son premier maillon il devient de dimension universelle. Bachtarzi révèle également le statut privé de la tariqa et des édifices, patrimoine de la famille Bachtarzi ;
- par *La Ilah Illa Allah*, pour interpellier son répertoire et sa Hadhra, donc la discipline et une morale¹ dont les valeurs sont construites en corpus inaccessible aux communs, scrupuleusement gardé par une élite consensuelles, pour atteindre les aspirations spirituelles des individus membres de l'ordre.

Dans la ville d'aujourd'hui, la zaouïa Rahmaniya voit sa place se réduire relativement aux extensions du tissu et aux différentes nouvelles implantations de mosquées et de lieux culturels. Cependant, et suite à l'essor qui lui est politiquement insufflé depuis peu, la zaouïa reprend certaines de ses activités, même si quelque difficulté reste ressentie quant à la fédération de ses adeptes et leur recentrage sur la tariqa, ses pratiques et ses lieux. Ces derniers auront bénéficié d'aides conséquentes, notamment pour l'entreprise de travaux de revalorisation², de restauration et de réhabilitation.

La grande mosquée el Emir Abdelkader rayonne actuellement sur l'ensemble urbain. Paradoxalement, les citoyens de Constantine ne s'identifient pas généralement à cette grande mosquée. Ceci apparaît surtout lors des cérémonies de la *Fatiha* unissant deux familles constantinoises qui élisent la zaouïa comme lieu de légitimité et d'expression de cette minorité

¹ La différence entre le religieux et le mythique réside dans cette construction d'une morale et d'une ligne de conduite. Cette discipline régule même les aspirations de l'être humain et ses représentations de l'au-delà. *La religion*, écrivait le sociologue Durkheim qui a été jusqu'à y voir la source même de la moralité, oblige l'homme à « des sacrifices, petits ou grands, qui lui coûtent », et, à vrai dire, la vie religieuse tout entière « est faite d'abnégation et de désintéressement ». Armand Cuvillier, « Les religions. La pensée humaine. Introduction », in *Encyclopédie Larousse Méthodique 1*, Augé, Gillion, Hollier-Larousse, Moreau et Cie (Librairie Larousse) Editeurs, Paris 1955, p.530.

² cf. annexe n°6.

sociale dans le Constantine d'aujourd'hui. Fuyant l'anonymat de la grande mosquée, expression d'un prestige qui n'est pas tout à fait le leur, ils se réapproprient la zaouïa Rahmaniya.

La zaouïa continue de célébrer la soirée du mawlid en nabaoui (anniversaire de la naissance du prophète) de même que son *Sabaâ* (7^{ème} jour). Après une éclipse relative, d'autres organisations à caractère confrérique se sont ralliées dans la célébration du *Mawlid*.

Durant sa vie confrérique, le cheïkh Abderrahmane Bachtarzi accomplissait le rituel de la ziara à son maître Sidi M'Hamed. Après la mort de ce dernier, il continua à lui rendre visite, à son *Dharîh* (tombeau) à Alger de même qu'à son autre *Dharîh* à Qachtoula des Aït Ismaïl. Il perpétuait ainsi par cet acte cyclique, généralement annuel, les liens au chef, aux lieux et à Alger. Sidi M'Hamed Benabderrahmane aurait de ce fait deux tombeaux ! D'où son autre dénomination *Bougabraïn* (l'homme au deux tombeaux), autour de laquelle s'est construite la légende.

7. Sidi M'Hamed Bougabraïn ou la légende des deux tombeaux.

Dans l'histoire de l'Islam, nombre de personnages de sainteté ont fait l'objet, après leur mort, d'un transfert de corps après une première inhumation. El Djilali relate deux cas connus au Maghreb qui se rapportent au monde du soufisme. *Cela*, dit-il à propos de transfert de corps, nous rappelle ce qui est arrivé au corps du cheïkh Abou Moussa El Doukkali dont le tombeau est sis au Maroc, de même que le transfert du corps du Cheïkh el Djazouli de son *Dharîh* d'Afghal vers Marrakech¹.

Plusieurs versions content la légende des deux tombeaux de Sidi M'Hamed Bougabraïn. Les sources, dans leur majorité², s'accordent sur d'une part l'existence de deux tombeaux supposés contenir le corps du cheïkh, et d'autre part sur la l'authenticité de son premier enterrement dans son pays natal. Elles divergent cependant quant à la manière du transfert du corps vers Alger et à l'idée et le but qui auraient sous-tendu cet acte.

Une version des faits proclame que le transfert a eu lieu sous l'instigation de l'autorité turque. Le pouvoir en place appréhendait le renforcement de la zaouïa déjà existante – constituée en pôle - en Kabylie par le *Dharîh* du personnage confrérique, converti de fait par sa mort en figure de

¹ A. el Djilali, op. cit. p. 51. le texte d'origine est en langue arabe, la traduction a été réalisée par nous-même.

² Il est cependant une source qui met en cause le fait même de son enterrement dans son pays natal. Elle stipule l'inverse de ce que rapportent les autres, en ce sens que le maître aurait été d'abord enterré à Alger, puis transféré vers son pays natal. A. el Djilali, ibid.

sainteté. Ce jumelage zaouïa-corps pouvait potentiellement fédérer et solidariser encore plus les populations et les tribus en place, ayant fait leurs preuves en matière de résistance et de rébellion.

Il semble alors qu'à peine la nouvelle du décès de Sidi M'Hamed propagée, les autorités turques pensèrent à son enterrement à Alger afin de prévenir la conversion de son dharîh en Qibla pour les zouar (visiteurs) de toutes contrées. Ils entreprirent alors l'organisation de l'« enlèvement » du corps. Deux groupes de personnes furent dépêchés pour participer à l'enterrement du cheïkh dans son pays natal. Ces groupes étaient constitués d'éléments qui affichaient leur sympathie pour la tariqa. Un groupe avait pour mission de participer à l'ensemble du rituel (cortège mortuaire et autre) pendant que l'autre devait exhumer le corps après le départ du cortège et le ramener à Alger. Informée du complot, la population locale intercepta les groupes sur le chemin, déjoua le stratagème et vérifia que le corps était à sa place et n'aura subi aucun transfert. Selon cette version, le corps n'aurait subi aucun transfert malgré la rumeur qui attestait du contraire.

L'autre version rejoint la précédente dans ses traits majeurs. Elle diverge néanmoins quant aux tenants de l'acte de transfert. Le wali d'Alger, ayant été très proche de Sidi M'Hamed, l'ayant protégé, permettant ainsi la propagation et l'extension du réseau aux « confins de l'Afrique ! », voulait que le saint soit aussi proche de lui dans sa mort. Il ordonna alors le transfert du corps pour l'enterrer à Alger (El Hamma) où il activa longtemps.

Cette version n'exclut nullement la stratégie (même inavouée) du transfert du pôle fédérateur des tribus de Kabylie vers Alger, d'où il rayonnera au même titre que les autres pôles d'identification à caractère confrérique sur l'ensemble du territoire algérien et plus loin vers le Sud.

Le résultat en est qu'aujourd'hui on s'adresse indifféremment aux tombeaux de Sidi M'Hamed ben Abderrahmane d'Alger et de *Djardjara* (Djurdjura, Kabylie).

L'une version, ou l'autre, révèlent un rôle politique éminent que jouait le monde du soufisme de par l'ancrage de ses réseaux dans l'organisation des territoires, dans la diffusion du pouvoir et la mobilisation des populations. Un pouvoir local et des capacités de fédération, des enjeux politiques certains avec lesquels il fallait composer.

Le rituel de la ziara institué par les maîtres et suivi par les fidèles de la tariqa Rahmaniya procède d'ailleurs par deux étapes, la première à Alger : visite des Dharihs de Sidi ben Abderrahmane et celui de Sidi Abderrahmane el Thaâlibi, et la seconde, celle du Dharîh et de la zaouïa de Qachtoula sur la montagne de Djardjara.

8. La ziara : entretenir les liens et régénérer la *Baraka*.

Dans la culture musulmane, la ziara est recommandée à plusieurs niveaux. Elle est de rigueur à l'échelon familial considéré comme maillon de base dans l'organisation sociale ; elle atteint l'apogée de son importance et de sa valeur lorsqu'elle est visite du prophète et des lieux saints de l'Islam. Ce type de ziara a largement alimenté le répertoire poétique religieux dans tous les temps de l'Islam. Localement, elle est une des thématiques de base des répertoires poétiques locaux, notamment ceux à finalité extatique religieuse, tel qu'il a été décrit plus haut dans le répertoire des *Fqirat* à Constantine.

Ziarat awlia' Allah Es-salihine (la visite des figures de sainteté de l'Islam : hommes de bien, proches d'Allah) se situe à l'échelon intermédiaire. Elle est également chantée et narrée par nombre d'interprètes dans tous les modes ; ci-après des extraits :

- Sidi Boumediène : *Sidi Boumediène djitek zayar, adjini bel djwab nebra* (Sidi Boumediène je te viens pèlerin, donne moi la réponse que je guérisse). L'enjeu thérapeutique est clairement exprimé en guise de contre don au don (sacrifice) concrétisé par la ziara.
- El Issaouiya : *Djinekoum ziar ya h'la et-tariqa ez-zeyna, men ând sidna, djinekoum ziar ya h'la et-tariqa ez-zeyna* (nous vous venons pèlerins, ô lignée de la Belle Voie, envoyés par notre Maître, nous vous venons pèlerins, ô lignée de la Belle Voie). Ici les visiteurs sont pèlerins ; ils rendent visite à un maillon de la chaîne de sainteté, un élément du réseau constitué, qui pourrait être une famille en milieu urbain, citadin ou rural, comme cela pourrait être une zaouïa. Le commandement du pôle générateur de la tariqa est avéré sur l'ensemble du réseau et du territoire qu'il encadre, par la visite il intègre même la maison famille concernée par cette cérémonie.
- La Rahmaniya : *Hayaw ya ziar, hayaw ya lekhwan, hayaw n'zoro babana ben Abderrahmane* (Allons pèlerins, allons confrères, allons rendre visite à notre père ben Abderrahmane). Dans ce cas, c'est d'abord l'incitation permanente au voyage pèlerin et au sacrifice de la peine de ce voyage. C'est aussi le renouvellement et la réaffirmation d'une filiation spirituelle consensuelle, de la garance d'une lignée toujours présente et d'une vigilance extrême quant aux liens identitaires.
- Et tant d'autres, qui chantent l'ultime ziara au prophète, située au plus haut dans la hiérarchie de l'entreprise pèlerine...

La dernière strophe de la Rahmaniya est le chant prélude et commencement du rituel de la ziara que réalisaient cycliquement les confrères (hommes) de sensibilité Rahmaniya à Alger. C'est l'invitation aux voyages concret et spirituel (une sorte de mise en condition, préliminaire), car la poésie est chantée par les *Fqirat* (version femmes) à l'occasion de l'invocation des figures de sainteté dans leur répertoire.

La ziara à Sidi M'Hamed fut initiée par cheïkh Abderrahmane Bachtarzi qui témoignait par cet acte de sa fidélité et de son allégeance à son maître, par l'entretien du réseau en son maillon constantinois, et des liens par des visites régulières de son vivant. Après la mort du maître, le disciple persévéra dans sa tradition de pèlerinage.

Bachtarzi décédé, les confrères de la tariqa adoptèrent la ziara en rite intégré aux principes de la Voie. Ils décideront alors d'un moment précis et appèleront les confrères au *Rakb* (cortège sacré). Ce dernier partait de la zaouïa située au quartier Charâa adoptant le chemin vers la gare de chemin de fer de Constantine. Les fidèles sont munis des divers *snedjeq* (pluriel de *sendjeq* : étendard sacrés) suspendus habituellement aux coins de la zaouïa Rahmaniya, récitant des *Mada'ih* (litanies, cantiques) proclamant la marche du Rakb vers Alger. Ils prenaient le train qui leur était réservé¹, salués par les accompagnateurs du Rakb sur les quais de la gare, implorant une *fatiha* et la *baraka* du maître d'Alger et de Djardjara.

L'itinéraire est jalonné de stations et chacune d'elles représente une halte pour recueillir plus de pèlerins, jusqu'à la station terminale où ce sont alors les hôtes algérois qui accueillent *Rakb Sidi Abderrahmane Bachtarzi*.

Le Rakb se dirigera vers le mausolée de Sidi Abderrahmane El Thaâlibi où il passera le premier jour, rendant hommage d'abord au premier *Qotb El Djazair* (pôle d'Alger). Le deuxième jour, les confrères se rendent à la zaouïa de Sidi M'Hamed Bougabraïn à El Hamma où ils passent toute la nuit.

Le troisième jour, on le passera chez le Cadi d'Alger, et c'est là que la fête atteint le sublime du fait qu'elle va regrouper des personnages et des artistes de tout bord : des hommes de religion et

¹ Cheïkh el Hani Bestandji, op. cit.

des savants¹, des hommes politiques, des notables, des artistes, chanteurs de *Chaâbi* (populaire), d'andalou, de *bedwi* (rural),... la ziara d'Alger s'achèvera entre le quatrième et le cinquième jours ; la plupart des pèlerins rentrent alors chez eux. Le caractère festif prend le pas sur le mystique, en guise de récompense et de moment de repos et de divertissement avant d'entamer l'étape suivant qui sera relativement sélective. Une minorité (élite engagée ?) va couronner l'évènement par la poursuite de l'itinéraire vers la zaouïa du saint à Djardjara (dans la montagne), ressuscitant par ce corollaire la légende des deux tombeaux !

Ce rituel de la ziara qui entretenait les liens et régénérait la baraka cessa avec le début de la deuxième guerre mondiale. Il perdure dans l'imaginaire et les représentations populaires. Chaque fois que l'occasion se présente, on le chante encore...

Conclusion.

Cette troisième source vient d'illustrer le voyage auquel aspire tout « patient » en quête de thérapie psychique dont l'une des formes est justement la mise en contact avec les forces d'un monde invisible, ici l'univers de la sainteté, mais une sainteté particulière avec laquelle les liens sont particuliers. Ce sont ceux de la tariqa Rahmaniya, et la manière dont se tissent les liens dans un réseau. La ziara ainsi présentée diffère de la précédente (dans la nawba des *Fqirat*) par son caractère exclusivement masculin d'une part, et réel d'autre part. Elle a les caractéristiques d'un rite et d'un cérémonial. Nous en avons suivi le processus entre Constantine et Alger depuis la naissance de la tariqa dans la tribu des Aït Ismaïl sur les hauteurs du Djurdjura et sa diffusion à travers le parcours de son initiateur Sidi M'Hamed ben Abderrahmane, appelé El Azhari (par rapport à el Azhar el Charif), et après son décès, Bougabraïn, autour duquel s'est construite la légende des deux tombeaux. Après moult périples le confrontant au pouvoir et aux instances religieuses d'Alger sous les Ottomans, il réussit à créer et à mettre en place la tariqa Rahmaniya, ordre soufi typiquement algérien, issu de la tariqa Khalwatiya.

Les ramifications du réseau s'ancrent à Constantine dont la relève est prise en charge par cheïkh Bachtarzi qui initia l'expression de l'allégeance au pôle (le maître de la tariqa) par une ziara à Alger du vivant du maître et après sa mort. La relève a été assurée, réglementée et instaurée de manière cyclique par les fidèles qui l'instituèrent en rite thérapeutique spirituel. Le rakb véhicule

¹ Il semble que cheïkh Abdelhamid ibn Badis, avant son engagement dans le réformisme moderne, eut participé au Rakb de la tariqa Rahmaniya et à la ziara d'Alger. Cheïkh el Hani Bestandji, op. cit.

l'entretien des liens, du réseau, la présence perpétuelle du monde de la sainteté qui règle la vie courante des individus par des haltes dans l'extraordinaire. Dans cette partie les territoires ont une importance capitale. Ils sont le support de réseaux de sainteté qu'encadrent les tourouq soufies. Les pôles sont d'obédience physique (ville, village, région) auxquels se superpose une composante humaine fédérée autour d'une philosophie de l'existence dont le fondement est religieux, inscrit dans la Norme musulmane. Leur expression est alors celle de la Marge, une marge organisée est constituée dans le cadre du soufisme, avec les adaptations locales requises, territoriales, géographiques et humaines. Cette marge consensuelle et reconnue requiert un pouvoir religieux et politique avec lequel l'on composa longtemps ; l'un des paramètres révélateurs en est la symbolique des sépultures et des tombeaux et leur pouvoir fédérateur dont la situation devient parfois un enjeu politique d'envergure.

Conclusion de la première partie.

Le chapitre premier de ce travail se décompose en trois sous-chapitres différenciés. Ils se sont attelés simultanément à mettre en exergue une dimension du sacré qui coexiste dans le monde des vivants, révélée dans la conception et la nécessité de présence d'un monde invisible ; nécessité d'ordre thérapeutique. La thèse de M.S. Belguedj vient à point pour décrypter des pratiques thérapeutiques intégrées à la thématique de la médecine traditionnelle ; pratiques fortement ancrées et localisées dans le Constantinois. Le répertoire chanté des *Fqirat* de Constantine vient asseoir et confirmer la nécessité de présence et de cohabitation sereine des deux mondes, à travers une forme active d'interpellation du monde invisible par la nécessité, le souhait et la promesse de visite au monde de la sainteté, dans l'objectif solennel de maintien et d'entretien du lien.

A travers ce répertoire, une trilogie est mise en place : celle d'un corpus pathologique exprimé par le patient en situation de quémandeur, un corpus thérapeutique certain situé entre les mains du monde invisible en situation de pouvoir de guérison, de protection et d'omniprésence selon sa bonne volonté d'une part. D'autre part, les deux situations sont activées par le cérémonial de la transe thérapeutique qui met en collaboration le patient et l'agent de liaison que sont les musiciennes et leur prestation dont est étroitement tributaire le résultat de l'entreprise thérapeutique. Si la structure musicale de la Nawba des *Fqirat* est basée essentiellement sur le rythme et la percussion qui varie le long des alternances qui la caractérisent, du lourd au léger, sa part poétique est riche en métaphores de ziaras virtuelles et spirituelles. Elle traite des thématiques des personnages de sainteté plaçant le Prophète au plus haut de la hiérarchie meublant de manière grandiose la Bedoua, commencement de la transe thérapeutique. Lui succèdent les figures de sainteté de l'histoire du soufisme qui ont une expression locale. Enfin viennent les figures de sainteté territorialement plus proches et surtout à ancrage local. Les personnages de sainteté sont assortis de lieux sacrés qui sont des lieux cosmiques de rupture de relief, de points de jaillissement d'eau chaude ou froide, les constructions et les expressions architecturales les révélant telles que les sanctuaires ou les coupoles (qoubba) assortis de couleur verte dans la majorité, expression de paix paradisiaque, idéal de l'établissement humain. Personnages et lieux sont fédérés dans l'intension du voyage pèlerin, troisième thématique de la poésie du répertoire chanté. Le voyage est assorti de l'image de péripétie où le danger présente de multiples facettes, aventure où le patient, dans une situation de dépouillement fait don de ses

forces physiques, jusqu'à l'exténuation, condition de toute entreprise pèlerine, dans une logique de don préalable d'une doléance de contre-don.

L'illustration d'un type de voyage pèlerin est le témoignage d'une ziara entreprise par la zaouïa Rahmaniya et son maillon constantinois en vue d'entretenir les liens avec le pôle originel simultanément incarné en la figure de sainteté du fondateur de la tariqa et les deux lieux supposés de sa sépulture. Le mythe de sainteté est doublement entretenu par à la fois le doute et la certitude du lieu de son enterrement. Pour lever l'équivoque, il devient consensuel que le corps est présent dans les deux lieux auxquels les adeptes rendent visite de manière cyclique : Alger et la Kabylie représentée par sa chaîne de montagnes, Djardjara. Le rituel de la ziara ambitionne l'entretien d'un lien filial, d'un maillon dans la chaîne confrérique et par conséquent du pôle pour lequel on se constitue en organe en situation d'obéissance des hommes, des lieux situés et des territoires d'influence. Il ambitionne également, dans un élan prospectif, de régénérer la protection du pôle et sa baraka.

Ces pratiques, relevant de thérapie psychique et puisant dans des considérations d'ordre religieux musulman, ne s'inscrivent pas dans la Norme religieuse telle que cadrée dans les Références du Texte Sacré et du Hadith. Elles relèvent d'une logique de Marge religieuse puisée dans ces Références majeures. Elles sont d'obéissance consensuelle d'expression locale d'un mouvement issu de la Norme, connu sous le générique soufisme qui part d'une situation volontaire de retrait pour se développer sa propre Voie vers l'Absolu. Le soufisme fédère des communautés minoritaires, à forte solidarité basée sur ce sentiment d'adhésion à une philosophie de l'existence spirituelle. Ses plus claires expressions sont les zaouïas qui s'organisent en réseaux spécifiques dont l'ambition est d'encadrer l'ensemble du monde des vivants. Elles composent non point avec la logique de l'armature mais avec celle des réseaux dont le rôle est éminemment la diffusion. Les zaouïas ont chacune pour sa part et dans son propre réseau une hiérarchie à deux rangs : celui du pôle générateur et originel qui jouit de la suprématie et de l'unicité, et celui des mailles générées qui deviennent des micro pôles locaux. La Voie, Tariqa, adopte ses propres rites initiatiques. C'est ce que nous nous proposons d'aborder dans ce qui suit.

DEUXIEME PARTIE.
DE LA ZAOUIA ET DES RITES THERAPEUTIQUES.

Introduction de la deuxième partie.

La première partie de ce travail s'est amarrée à des sources différenciées et complémentaires : une thèse, un répertoire poétique et le témoignage d'un voyage pèlerin. Ces références nous ont révélé des pratiques thérapeutiques d'ordre psychologique versant dans la dimension spirituelle du bien-être, l'ancrage de certaines pratiques thérapeutiques intégrées au domaine de la médecine traditionnelle, une conception de modes thérapeutiques véhiculés par les pratiques de ziaras aux fins de réinstallation d'un équilibre entre le monde réel et ses déterminants invisibles, en fait des schémas de pensée ancrés dans la société et étroitement tributaires de territoires hagiographiques assez vastes.

La deuxième partie vient continuer la première pour aborder les assises autant théoriques qu'analytiques de faits urbains liés aux thérapeutiques psychiques d'ordre spirituel. Ces faits associent étroitement pratiques, institutions et espaces. Ils relèvent du religieux, ou sont assortis d'une dimension religieuse. Ils s'inscrivent également dans une certaine conception de la marge, émergeant de la norme religieuse, dont nous traiterons quelques aspects.

La zaouïa est une des institutions qui favorisent le bien-être spirituel par l'organisation de fidèles en microsociétés particulières, avec des manières et des conceptions de l'être rigoureusement codifiées dans des processus initiatiques. La notion de rite prend alors toute son importance dans la structuration théorique du sujet, dans le contexte algérien et dans le contexte constantinois, où les rites sont à portée thérapeutique spirituelle, empreints d'une forte religiosité puisée dans l'Islam, et dans ses ramifications philosophiques ; le soufisme en l'occurrence, malgré des manifestations parfois païennes. Ces pratiques sont organisées en rite et le moment de leur exécution est solennel.

CHAPITRE PREMIER. DE LA ZAOUÏA.

Introduction.

Les sociétés musulmanes sont empreintes d'une spiritualité qu'elles ont constamment spatialisée par l'édification de lieux religieux et de pratique culturelle. La civilisation musulmane est illustrée par ces formes de spatialisation aussi bien dans une organisation socio-spatiale des groupes sociaux (espace urbain) que par la ponctuation et la centration de l'espace par les lieux et les édifices culturels.

Le corollaire en est la centration du monde musulman par la Mecque, point de rayonnement, d'unification, et phare de recueillement de la société. A une échelle plus fine (un espace urbain déterminé, algérien en l'occurrence), les lieux de culte font l'objet de controverse au sein d'une société de culture ambivalente du fait d'une conjoncture historique spécifique, où persiste une image de culture traditionnelle par la répétition cyclique de rites dont le support spatial demeure les lieux culturels tels que les *Zaouaya* qui ont résisté tant et si bien aux aléas de l'histoire.

Les *Zaouaya* de profil confrérique (et les autres) ont fini par s'éclipser à l'égard de leur mission originelle du fait de pressions, de conflits de conjonctures. Elles ont cependant persisté dans la mémoire populaire, non traduites dans les conceptions des projets dans la ville depuis l'indépendance et jusqu'aux années 2000, où l'institution fait l'objet d'un intérêt politique particulier.

Nous traiterons dans ce chapitre de la part de la Grille théorique des Equipements dans la production de l'espace urbain d'aujourd'hui, dans le sens où cette dernière a stéréotypé cet espace, particulièrement par la non prise en charge de la fonction culturelle multiforme, dont la seule expression est la mosquée. L'une des expressions de cette fonction est la zaouïa dont l'ancrage dans les territoires est profond, débordant le territoire national, vers un monde hagiographique vaste et diversifié. La zaouïa est elle-même multiforme cependant que sa forme confrérique est saillante, marquant l'histoire de l'Islam de manière déterminante.

1. La Grille Théorique des Equipements, référent de programmation de l'espace urbain.

L'espace d'aujourd'hui est le produit d'une planification prise en charge par les instruments d'urbanisme successifs, depuis les Plans d'Urbanisme Directeur (P.U.D) auxquels ont succédé, dans les années 1990, les Plans Directeurs d'Aménagement et d'Urbanisme (P.D.A.U)

d'obédience territoriale communale, et les Plans d'Occupation des Sols (P.O.S) dont le caractère est localement urbain.

Ces derniers ambitionnaient une maîtrise de l'espace urbain par un développement de l'ensemble du territoire communal. Ils auraient de par leur caractère réglementaire figé l'espace urbain dans des compositions peu malléables qui ne laissaient rien au hasard, même si certains d'entre eux ont préconisé des réserves foncières dont l'affectation a été déterminée du point de vue thématique (équipement culturel, sportif, ...).

Le dispositif réglementaire et technique relatif à la production et la gestion de l'espace n'est pas tout à fait en adéquation avec les dynamiques socio-spatiales en place. La maîtrise de la croissance urbaine, de l'étalement des villes, la maîtrise de l'espace urbain en Algérie, demeurent des questions épineuses, thématissant moult rencontres scientifiques, auxquelles on voudrait remédier par d'autres dispositifs tels que le plan de cohérence urbaine ou encore les démarches du projet urbain.

Le produit urbain a été typifié par une base programmatique représentée par la Grille Théorique des Equipements (G.T.E) qui fut une tentative de programmation des *actions* en milieu urbain. Cette dernière aura regroupé sous une même appellation générique *mosquée* l'ensemble des équipements culturels ; manière de faire qui aura ouvert grande la voie de l'uniformisation et du stéréotype.

Les études d'urbanisme se sont longtemps basées sur une programmation qui, si elle n'est pas orientée par les directives d'une grille d'équipements quelque peu dépassée par la conjoncture de l'heure, était laissée à l'initiative du maître d'oeuvre. A cet effet, une initiative d'homogénéisation des interventions sur l'espace a été prise par le CNERU¹ en vue d'unifier les différentes propositions de grilles sectorielles élaborées par les ministères concernés et d'intégrer les différents projets en un projet global de l'espace urbain algérien.

Cette grille, appelée *Grille Théorique des Equipements* (GTE), s'est largement inspirée des perspectives du Schéma National d'Aménagement du Territoire pour l'échéance 2000².

¹ CNERU: Centre National d'Etudes et de Recherches Appliquées en Urbanisme.

² Centre National d'Etudes et de Recherches Appliquées en Urbanisme, *Grille Théorique des Equipements (Projet)*. Janvier 1989.

La GTE ayant pour objectifs d'assurer la meilleure desserte possible de la population, a opéré par hiérarchisation des centres urbains en fonction de leur taille et du volume de population y afférent. Des ratios et des seuils d'apparition sont ainsi déterminés à partir de normes sectorielles et de *pratiques urbanistiques nationales ou internationales, ou encore de propositions, de normes et d'indices étrangers*¹. Les villes Algériennes sont alors regroupées en cinq catégories selon la taille de la population agglomérée.

Les équipements proposés sont certes divers et nombreux; ils répondent de fait aux besoins statistiquement évalués d'une population et d'une société en formation à l'image de son espace inscrivant diverses facettes et niveaux du secteur tertiaire éminemment par les services et échanges de toutes sortes.

Il est cependant un déterminant de la conception de l'espace qui demeure celui de l'appropriation de celui-ci par la population dont il est l'assise; en l'occurrence une société qui demeure traditionnelle dans l'élaboration de ses représentations du monde et de la pratique de son type de territorialité spatio-temporel. L'espace est ainsi approprié selon des schémas mentaux préétablis, certes dynamiques dans leur dialectique espace réel / schéma mental, mais fondamentalement assis sur les déterminants et les expressions d'une *religiosité* manifestés par des repères socio-spatiaux.

Si la Grille Théorique des Equipements a intégré l'élément *mosquée* dans la programmation des équipements à partir d'un seuil de ville de 12000 habitants, ce vocable reste général dans un contexte algérien où justement les lieux de culte et leur vocabulaire se sont affinés au fil du temps. C'est ainsi que sous la catégorie spatiale *mosquée* sont confondus *Djamaâ*, *Mesdjed*, *Mossalla*, *Zaouïa*². Le dernier terme offre à lui seul trois profils particuliers, aussi complexes l'un que l'autre, comme nous le verrons plus loin.

Le thème de la Zaouïa est particulièrement intéressant à notre point de vue du fait de son ancrage profond dans l'environnement culturel, spatial, mental et social, par son implantation à la fois en

¹ Centre National d'Etudes et de Recherches Appliquées en Urbanisme, *Grille Théorique des Equipements*, op. cit. p.3.

² Il est vrai que la Grille Théorique des Equipements devait être le reflet d'un espace urbain lui-même reflet d'une idéologie où prédominait la suprématie de ce lieu de culte en tant qu'expression de la religion de l'Etat qui est l'Islam. La logique de normalisation devait réaliser ce profil de l'identité nationale focalisé sur la Norme religieuse en tant que seule détentrice du pouvoir religieux. La zaouïa restait une pratique et une institution de la marge qui allait périr si ses valeurs, ses structures et ses patrimoines n'étaient pas aux soins de ses fidèles et adeptes, ou ses propriétaires. Le statut juridique des institutions est déterminant dans sa préservation ou son déclin.

milieu urbain et rural, par la diversité des rôles que l'institution joue dans le contexte socio-spatial, et par sa couverture et son large encadrement territorial, tel que nous l'avons perçu dans la première partie.

2. Ancrage des Zaouaya dans l'espace Sud Méditerranéen.

En effet, les Zaouaya ne sont pas exclusivement algériennes, elles sont implantées dans l'ensemble de la région Sud Méditerranéenne avec des extensions vers l'Orient et vers l'Afrique. D'ailleurs le répertoire poétique chanté des Fqirat de Constantine, que nous avons abordé en première partie, nous a révélé la vastitude du territoire hagiographique focalisé par la sainteté et la zaouïa, en fait des territoires et espaces-souches¹ de dimension spirituelle.

Au Maghreb, la Zaouïa est principalement confrérique². Aussi verra-t-on culminer la Zaouïa *Senoussiya* en Libye, *Dalaïya* au Maroc et *Tidjaniya*, *Qadriya*, *Îssaouiya*, *Rahmaniya*..., en Algérie. Les limites territoriales ne sont pas précises puisqu'une même confrérie religieuse peut être implantée aussi bien en Algérie, au Maroc, en Tunisie et même au-delà vers l'Est et vers le Sud.

L'ancrage des Zaouaya en Algérie est illustré par leur prolifération dans le territoire. L'on a dénombré 349 zaouaya et 295 000 fidèles (période 1931 - 1945)³; dont 79 sont, dans leur majorité, implantées en Grande et Petite Kabylie⁴. Constantine en comptait une quinzaine dont n'avaient survécu que huit durant la décennie 1930 -1940⁵.

Un autre indicateur de l'imminence des Zaouaya confrériques est relaté à travers une *Note* adressée au Préfet de Constantine en 1941 faisant état des groupements et associations en place⁶.

¹ La notion d'*espace souche* nous semble en adéquation avec l'attachement qu'expriment les individus et les groupes aux lieux et personnages de sainteté. Camille Lacoste-Dujardin, « *Paroles de femmes à la conquête d'espace* », in *Espaces Maghrébins. Pratiques et enjeux*, Actes du colloque de Taghit, 23 – 26 novembre 1987, organisé par l'atelier Sémiologie Spatiale du Laboratoire sur les Etablissements humains et les Modes d'Organisation de l'Espace, ENAG / Editions – URASC, Oran 1989, p. 128.

² Mohamed Nacib, *Zaouaya El Îlm wa El Qor'ân Fi El Djaza'ir*, (Les Zaouaya du Savoir et du Coran en Algérie). Ed. Dar El Fikr, Alger, année inexistante, ouvrage en langue arabe.

³ Abdelkrim Boussafsaf, *Djamiyyat el oulama' el mouslimine el djaza'iriyine (1931 – 1945)*, (L'association des Ouléma Musulmans Algériens (1931 - 1945), El Baâth, Constantine, 1981. (ouvrage en langue arabe), p.186.

⁴ M. Nacib, Op. Cit: Annexe liste de certaine Zaouaya d'Algérie.

⁵ S. Bestandji, *Intérieur - Extérieur, pour une lecture de l'espace urbain à Constantine*, Mémoire de magister, Université de Constantine, Mai 1995. P 157.

Une étude sur l'histoire de Constantine en dénombre sept. Voir Mohamed Cheghaïeb, *Oummou el hawadhir fil madhi wal hadir*, (*Mère des civilisations, passé et présent*), El Baâth, Constantine 1980, pp.255 - 258.

⁶ Note établie à Constantine le 04 Décembre 1941, intitulée: *Les différents Groupements en Algérie. Leur origine, leur histoire succincte, leur position actuelle*. C'est une étude sommaire établie à l'intention du Général Valin, Préfet de Constantine pour sa prise de fonctions, dans le but de lui faciliter les premiers temps, la

Parmi eux figurait *l'Association des Chefs de Confréries Religieuses*. Il y est fait une présentation de son activité, des leaders spirituels et des différents ordres qu'elle représente, dont les Zaouïas *Rahmaniya, Tidjaniya, El Hamel...*

L'ancrage des Zaouaya dans l'espace maghrébin est tel que ce type de lieu a été à l'origine d'un établissement humain. Ce fut le cas de *Ouazzane* au Maroc qui s'est développée vers 1727 autour d'une zaouïa confrérique¹.

En Algérie la toponymie révèle la persistance de la dimension sacrée dans les dénominations des établissements humains. Une recherche dans le cadre du projet *Etymologie*² a procédé au classement des noms de lieux en huit premières catégories qui sont le relief, l'hydrologie, l'hydrographie, le culte, l'économie, l'ethnie, le rôle et la fonction.

Le départ de ce travail est un bilan toponymique des agglomérations algériennes de plus de 3000 habitants, d'après le Recensement Général de la Population et de l'Habitat (RGPH) effectué par l'Office National des Statistiques (ONS) en 1998. Il en résulte 1056 agglomérations, parmi lesquels il a été opéré un choix de noms composés dont le premier terme est relatif à la nature de l'implantation humaine et donne lieu à une interprétation étymologique de langue arabe³.

Les lieux dont le nom revêt une connotation sacrée sont ceux qui se rapportent à la sainteté exprimée par *Sidi*, ceux qui contiennent la dimension de l'eau *Aïn* et enfin ceux qui véhiculent une appartenance ethnique *Beni, Ouled*.

L'échantillon d'agglomérations choisi (510 sur 1056, soit environ 48%) est relativement représentatif de la part des catégories sus-citées dans l'ensemble de la toponymie. Il ressort de cette étude la prédominance des points d'eau (Aïn) avec 97 toponymes, suivis des noms composés de Sidi en premier terme avec 58 éléments. Viennent ensuite les toponymes relevant des ethnies (ouled...) avec 32 éléments et (beni...) avec 29 éléments. Notons que la thématique de l'eau englobe les toponymes composés de Oued, Bir, hammam.

compréhension des hommes et des choses dans ce pays, au point de vue musulman. In A. Boussafsaf, op. Cit. Annexe p.1.

¹ Jaouad Msefer, *Villes islamiques. Cités d'hier et d'aujourd'hui*. Conseil International de la Langue Française. Paris, 1984.

² Khédidja Boufenara (dir.), *Projet de recherche Etymologie de l'habitat en Algérie*, projet CNEPRU J2301/04/01/2000, rapport final 01/01/2003 – 31/12/2003, Université Badji Mokhtar – Annaba, Faculté des Sciences de la Terre, Département d'Architecture, octobre 2003, pp. 11-34.

³ Khédidja Boufenara (dir.), *Projet de recherche Etymologie de l'habitat en Algérie*, op. cit. p. 11. cf. annexe n°7, « *Etymologie géographique et toponymie dans la problématique de l'eau* ».

Outre la caractère sacré relevant du religieux et son ancrage dans le vaste territoire du soufisme et de la spiritualité, la zaouïa est multiforme et son abord interpelle une philosophie de l'être et des règles de conduite édictées par sa Voie, laquelle codifie la philosophie et les pratiques dans une sphère secrète qui obéit à un rigoureux processus initiatique.

Qu'en est-il du concept et de ses formes socio-spatiales ?

3. De la Zaouïa, éléments de définition.

Nous proposons ci-après une tentative de cerner les principaux constituants du concept Zaouïa et de son organisation, la confrérie religieuse, qui interpelle en lui-même son soubassement philosophique et religieux, le soufisme et ses Ordres: *Tourouq*¹.

3.1. La Zaouïa.

La Zaouïa est une des expressions linguistiques et conceptuelles d'un profil de lieu de culte musulman qui est multiforme et dont les pratiques spatiales sont simultanées et complémentaires.

Une approche étymologique présente le terme sous son acception *angle, coin*.

Pour l'angle, la géométrie est prolifique dans la typologie d'angles, selon qu'elle soit encore euclidienne, spatiale ou fractale. Les angles sont ainsi concaves, convexes, aigus, obtus, droits ; ouverts, fermés, tels qu'ils sont par exemple manipulés en architecture. Ils supposent simultanément une circonscription stricte obéissant à un point sommet et une ouverture partant de ce point. L'on dira en architecture que l'ensemble de l'espace circonscrit par cette configuration angulaire est en situation d'obéissance à un point ; que l'espace est polarisé. L'espace est défini par la distance qui sépare progressivement les segments de droite encadrant le champ de part et d'autre, définissant par la même l'ouverture de ce champ sur sa troisième direction. La polarisation ainsi schématisée renvoie au rôle de diffusion du point – pôle.

Quant à l'acception *coin*, elle inscrit la notion dans un espace construit en catégorie à part entière. On dira un coin de la tête, un coin de la pièce ..., en fait une situation différenciée dans l'espace, une position de retrait volontaire. Les coins sont à la fois des espaces d'individualisation et de contrôle de l'espace.

¹ *Tourouq*, pluriel de *Tarîqa* signifie de par la racine du terme arabe Tariq un chemin. Mais le vocable exprimé au masculin est indéfini et peut identifier n'importe quel chemin. *Tarîqa* emprunte la même racine et la convertit au féminin. Par ce jeu linguistique, on verse automatiquement dans le domaine du soufisme, et le terme désignera un ordre soufique : *tourouq çofiya*, de soufisme : *Taçawwouf*.

Linguistiquement, le vocable prend racine dans le verbe “*Inzaoua*” qui veut dire *se retirer*, prendre retraite, s’isoler. Il détermine ainsi un acte volontaire de retraite et de repli par rapport à un environnement déterminé. L’acte de retrait suppose une situation volontaire de marge. Le retrait s’opère par la distance physique et / ou psychologique qu’observe la personne vis-à-vis de son entourage proche ou lointain, jusqu’à ce que cela englobe l’ensemble de la société ou de la microsociété pour devenir un statut attribué suite à un mérite et de manière consensuelle. L’acte de retrait suppose un lieu de retraite. L’éloignement de la personne va se doubler d’un éloignement spatial lors de l’élection par la personne d’un lieu favorisant la condition d’isolement. Sont choisis les lieux de dépouillement total, les accidents de relief, les montages..., en fait les itinéraires épuisants et ardu qui cautionneront un premier acte pèlerin sur le chemin et la voie de l’Absolu, de la Vérité.

Plus tard, lorsque les preuves sont faites, le lieu est consacré d’une manière ou d’une autre pour devenir zaouïa. D’ailleurs, d’aucuns ne dissocient pas la zaouïa, la confrérie religieuse du siège physique. L’appellation Zaouïa est indifféremment attribuée; par extension elle va même intégrer les personnages et figures de sainteté qui auront valeur et statut d’institution. Durant la période coloniale française l’ensemble fut catégorisé et sérié en les marabouts et le maraboutisme¹. D’autres affirment que la Zaouïa est le lieu de résidence des instructeurs d’ordres soufiques, définition spécifique à l’Algérie et au Maghreb² ; acception qui favorise plutôt l’espace construit et sa fonction primaire résidentielle, tout en suggérant l’ensemble de ce qu’il véhicule, notamment sa forme d’organisation par la fédération d’adeptes en confrérie religieuse.

3.2. La confrérie religieuse.

La confrérie religieuse brasse territorialement et culturellement assez large, au-delà du monde musulman. Elle est de par sa première définition une *association pieuse établie pour pratiquer la piété ou la bienfaisance*³. La confrérie religieuse puise son essence dans la notion générique de *confrérie* qui est une sorte de *groupement constitué à la fin du Moyen Age (XIV^e et XV^e siècles) dans le cadre des diverses manifestations de solidarité entre égaux qui tendait à remplacer les liens de protection caractéristiques de l’époque féodale*⁴. Cette acception de la confrérie se

¹ A. Boussafsaf, Op. Cit p.185.

² Rabah Torki, *Le Cheikh Ibn Badis. Sa philosophie. Son action dans le domaine de l’éducation (1900 - 1940)*. SNED, Alger, date inconnue.

³ *Nouveau Dictionnaire Pratique Quillet*. Librairie Aristide Quillet, Paris 1974.

⁴ Jean Favier, «*Confréries de métier* », in *Encyclopaedia Universalis 2000*, version 5.1.2, , CD2.

rapporte à la prise en charge des membres de différents métiers par l'organisation de leur vie religieuse au-delà même de leur organisation préalable en corporation¹.

Les confréries sont donc principalement à caractère religieux. Elles avaient *la responsabilité collective d'assistance envers les membres pauvres ou malades, les vieillards, les veuves et les orphelins*². Organisées en micro-sociétés de grande solidarité, elles ambitionnaient de promouvoir les métiers et de renforcer la cohésion des groupes ainsi constitués. Prenant souvent comme modèle d'organisation le système corporatif, les confréries se démultipliaient parfois dans un même corps de métier, ou alors encadraient plusieurs corps de métiers différents. Des inégalités étant constatées dans les confréries constituées, certains fidèles choisirent d'adopter une organisation autre que celle des maîtres, sous forme de confréries indépendantes.

Les confréries de métiers ont joué un rôle de plus en plus important dans la société médiévale par une activité soutenue d'organisation des actions de solidarité d'une part, et celle de la vie intellectuelle et artistique de l'époque, notamment dans les grandes villes marchandes, et plus tard dans les villes industrielles. L'ensemble de leur activité se déroulait en marge des institutions religieuses constituées (l'Eglise et même le pouvoir laïque). Situation de marge autant dans la vie liturgique que par leur pouvoir de fédération de fidèles sous un couvert religieux dans les corps de métiers. Cela fit que certaines d'entre elles furent dissoutes notamment au cours du XVI^e siècle. Des confréries d'arts et métiers se confondaient au Moyen Age avec les corporations de métiers, mais leurs membres se plaçaient toujours sous l'invocation d'un saint.

Certaines expressions de dévotion étaient rattachées à l'Eglise, telles que le transport et plus tard l'entretien de ce qui était communément appelé *Pasos*³ en Espagne aux XIV^e et XV^e siècles. Ces statues du Christ ou de la Sainte Vierge, de même que d'autres icônes de la chrétienté, ne

¹ *Les corporations sont un ensemble de personnes exerçant le même métier ou la même profession. En histoire, le terme désigne les associations de marchands ou d'artisans qui se regroupèrent au Moyen Age dans le but de défendre leurs intérêts et de se porter secours mutuel. On distingue les guildes de marchands des corporations de métiers, qu'on appelle aussi corps de métiers.* Les guildes de marchands étaient des organisations qui se chargeaient surtout de la sécurité des convois de marchandises. Peu à peu elles eurent plus de poids et de puissance par le contrôle de l'ensemble du commerce et de l'industrie de leur ville. En échange, elles percevaient d'importantes redevances. Encyclopédie Microsoft Encarta de Luxe 2000, mot-clé *corporations*.

² J. Favier, op. cit.

³ *Pasos, nom qui désigne les statues isolées ou les groupes de statues portés à dos d'homme au cours des processions de la semaine sainte en Espagne.* Le débat sur l'étymologie du terme avance deux hypothèses : *ce sont des pasos soit parce qu'ils passent, soit parce qu'ils évoquent la Passion du Christ.* Marcel Durliat, « *Pasos, sculpture* », in *Encyclopaedia Universalis 2000*, version 5.1.2, , CD2.

pesaient pas trop lourd du fait qu'elles étaient confectionnées en lin ou en carton. Elles seront beaucoup plus lourdes une fois réalisées en bois et transportées à dos d'homme en signe de pénitence.

Il y eut des confréries générales qui furent uniquement des institutions de piété et de charité, des confréries de pénitents, surtout répandues en Italie et dans le Midi de la France, et les confréries musulmanes, apparues dès le XII^e siècle, qui s'épanouirent grâce aux aspirations mystiques des "soufis". Ces confréries ont connu un dynamisme dès le XII^e siècle qui s'est poursuivi jusqu'à nos jours. La confrérie *Senoussia* (XX^e siècle) et d'autres confréries du Maghreb en sont l'illustration.

3.3. Les confréries musulmanes.

Bien que l'Islam ne reconnaisse aucun ordre religieux et en principe aucune hiérarchie spirituelle, les musulmans ont développé une forme de spiritualité et de mysticisme, d'abord d'une manière individuelle, par l'observation personnelle d'un état de retrait mystique, puis progressivement et vers le XII^e siècle, par l'organisation de ce mysticisme en associations de fidèles se reconnaissant dans une figure spirituelle et de sainteté.

Ainsi ces organisations reconnaîtraient-elles l'autorité d'un maître spirituel, pratiquant une discipline et un rituel commun¹. Elles se rapprocheraient de par cette forme d'organisation, selon Ageron, des confréries religieuses chrétiennes. L'association est appelée *Tariqa*, Voie, Chemin du voyage vers Dieu, même si le terme *Tariqa* désigne l'ensemble des rites et la philosophie des différentes congrégations. La confrérie dont la racine est « frère » recrute des fidèles appelés *Ikhwan*, localement *Khwan* (frères spirituels). Pour certaines confréries, ils sont désignés, à un deuxième niveau, par *Fouqra*, pluriel de *Faqir* (pauvres), tantôt par référence à un état de sobriété extrême et de dénuement matériel perceptible, tantôt, on dira qu'ils sont pauvres de Dieu (indépendamment de leur situation matérielle). Cette qualification, nous l'avons rencontrée dans le répertoire chanté des Fqirat, lors de l'appel à un voyage pèlerin (*Ziara*) destiné à *Ibn El Tawmi*, et d'autres figures de sainteté².

¹ Charles-Robert Agéron, « *Confréries musulmanes* », in *Encyclopaedia Universalis 2000*, version 5.1.2., CD2.

² Voir *supra*, chapitre premier : *La part poétique dans le répertoire des fqirat à Constantine*.

La structure des confréries musulmanes présente trois catégories hiérarchisées :

- celle des maîtres qui sont généralement des figures de sainteté ayant fait leurs preuves englobées dans ce qui communément appelé *Borhan*,
- celle des disciples (*Muroud*)¹ ayant passé les épreuves de l'initiation propre à l'ordre auquel ils sont affiliés,
- celle des novices et des sympathisants qui renflouent l'organisation par leurs apports matériels et de soutien moral.

Il est une catégorie particulière qui peut chevaucher celle des disciples et celle des novices et qui intègre les individus ayant fait serment d'œuvrer dans la Tariqa ou dans le personnage du maître. Ils sont en situation d'obéissance et de totale abnégation en guise de don de soi à l'institution. Ils revêtent volontairement le statut de waqf (houbous, habous), et font partie du patrimoine de l'organisation, appartenance légitimée par le seul fait d'émettre le vœu solennel d'absolue dévotion.

Les confréries musulmanes joueront un rôle déterminant dans la vie sociale, religieuse et politique de certaines contrées. Elles connaîtront de ce fait un essor important.

3.4. Essor des confréries musulmanes.

Les confréries religieuses ont joué un rôle déterminant dans la vie religieuse mais aussi économique (tel est le cas du Mouridisme au Sénégal², en Mauritanie³, ...), sociale et surtout politique dans certaines contrées, notamment au Maroc. C'est ainsi que Tafilalet, région saharienne située en bordure méridionale du Maroc et au sud du Haut-Atlas, connut un premier

¹ Le terme *Muroud* vient probablement des *Wird* qui englobe l'ensemble des composants du processus initiatique. Etymologiquement, il provient du verbe *Warada* qui signifie provenir de... ici la provenance est mystique et d'obéissance surnaturelle, divine même. Le *Wird* est acquis par le maître de la Tariqa qui doit le transmettre, par initiation et dans un cercle relativement restreint pour assurer la continuité, et perpétuer la *Silsila*, chaîne ésotérique par sa ramification dans les territoires et les mentalités. Le Mouridisme est une confrérie fondée en 1886 au Sénégal par Amadou Bamba Mbaké qui aurait reçu l'initiation de son maître Cheikh Sidiyya. La confrérie *donne au travail manuel un statut équivalent à la prière, permettant ainsi au disciple d'accéder au statut éternel par une action qu'il est en mesure d'accomplir*. Aujourd'hui, les fidèles du mouridisme ne sont plus des sédentaires ; ils émigrent à l'étranger et usent des moyens de communication les plus performants (dont le net). Le siège de la confrérie est dans la ville de Touba (Sénégal) polarisée par son illustre grande mosquée. En 1998, son chef, le Khalife général Serigne Saliou Mbaké règne sur une organisation très structurée. In Encyclopédie *Encarta 2000 de Luxe*, Microsoft, CD 1.

² L'évènement du pèlerinage de la ville de Touba perdure jusqu'à nos jours permettant à l'ensemble de la ville de connaître la plus grande manifestation de la tariqa el Mouridiya. La ville abrite le mausolée de Cheikh Sidi Sidiyya fondateur et chef spirituel de la confrérie. Le nom de la ville est significatif de repentir (de l'origine arabe *Tawba* dont la provenance linguistique est le verbe *Taba*, *Yatoubou*). Télévision Tunisienne, *el Tourouq es-soufiya*, émission sur les confréries religieuses, le 11 décembre 2001, 22 heures, équivalent au 26 Ramadhan, « *Leilatou el Qadr* » (la Nuit du Destin).

³ Mokhtar Ould Daddah, homme d'Etat mauritanien, président de la République Islamique de Mauritanie (1961 – 1978) est issu de la célèbre famille maraboutique de Cheikh Sidiyya. Idem.

mouvement confrérique (maraboutique selon la source¹) au début du XVII^e siècle qui aura tenté de prendre le pouvoir à Marrakech, tentative vouée à l'échec du fait de la mort de son chef². La seconde tentative, toujours issue de Tafilalet fut menée par les chérifs Alaouites qui vont s'emparer de Fès en 1666 puis de Marrakech en 1669. Moulay Al-Rachid, successeur de Moulay Ali, fondateur de la dynastie qui règne toujours sur le Maroc, mena une conquête cette fois doublement fructueuse.

Les confréries religieuses musulmanes ont joué un rôle historique indéniable d'un point de vue religieux par leur aptitude à convertir les populations auxquelles le mysticisme qu'elles développaient était accessible. Elles eurent un rôle également déterminant dans la résistance aux envahisseurs chrétiens, et même dirigé quelques conquêtes victorieuses³. Dans certaines parties du monde musulman, les confréries contribuèrent à entretenir les particularismes tribaux ou nationaux tel que chez les Kurdes, les Albanais ou encore plus proches de nous, les Berbères⁴.

Le pouvoir étatique affaibli à partir du XVI^e siècle dans les pays musulmans permit aux confréries d'acquérir un pouvoir plus important, particulièrement dans le Maghreb, en Afrique noire et en Indonésie. C'est ainsi qu'elles vinrent à conquérir des pouvoirs politiques voire étatiques⁵. Cependant, ce qui les aurait le plus caractérisées, ce sont leurs activités sociales et charitables, leurs actes de solidarité, qui ont constitué un de leurs fondements religieux et sociaux, entretenant les écoles, aidant voyageurs, malades et pauvres par les apports de leurs biens immobiliers constitués en biens waqf (habous, biens de mainmorte).

Conclusion.

La zaouïa focalise et ancre les représentations des pratiques spirituelles. Ce chapitre en a globalement traité de par sa matérialisation dans l'espace algérien illustré par le contenu de la Grille Théorique des Equipements qui a longtemps orienté les travaux de programmation de l'espace. Ainsi, la Constitution Algérienne érige l'Islam en religion de l'Etat. Mais les

¹ « Marabout, Maroc », in Encyclopédie *Encarta 2000*, op. cit.

² Le chef de la confrérie, Abou Mahalli, décèdera en 1613, idem.

³ Charles-Robert Agéron, op. cit.

⁴ ibidem.

⁵ C'est ainsi qu'après la Seconde Guerre Mondiale, le chef de la Senousiya (ordre confrérique que nous aborderons plus loin) est devenu le souverain constitutionnel de la Libye par simple reconnaissance d'un état de fait. De même qu'en Algérie, les confréries ont, du XVI^e à la fin du XIX^e, incarné le sentiment d'indépendance des populations, en combattant et en composant avec les Turcs, puis avec les Français. Dans la Turquie ottomane, elles ont imposé leurs directives à certains sultans... l'une d'elles, la Bekt'achîya, a constamment animé et dominé le corps des janissaires. Ch. R. Agéron, op. cit.

manifestations physiques religieuses, les équipements, ne traduisent pas la diversité de cette religion, notamment son caractère spirituel. La représentation religieuse reste établie dans l'exclusivité de la mosquée. Les infrastructures séculaires ne se sont pas multipliées, elles ont même été exclues des priorités des décennies durant. Ce qui a généré une dégradation des lieux et des patrimoines, la disparition même de certaines institutions telles que la zaouïa *Hansaliya* de Constantine qui fut définitivement convertie en lieu de prière.

La zaouïa entre dans la catégorie plus large des confréries religieuses qui brassent largement les religions monothéistes et les territoires qu'elles couvrent. Fonctionnant sur quelques principes communs, les confréries musulmanes vont se distinguer des autres par une forte structuration exigée par les impératifs initiatiques puisant dans l'Islam. Elles connaîtront un grand essor par la conquête du pouvoir politique et la sympathie des groupes sociaux.

Le fondement religieux et mystique des confréries religieuses musulmanes, qui auraient développé chacune pour sa part une doctrine et des pratiques spécifiques, reste le soufisme dont nous traiterons dans le chapitre ci-après.

CHAPITRE DEUXIEME. DU SOUFISME.

Introduction.

Après avoir abordé la notion de zaouïa en tant qu'élément déterminant dans les pratiques d'obédience spirituelle, complémentaires aux pratiques instituées et contenues dans la Norme religieuse, ce chapitre propose de développer l'essence philosophique de la zaouïa, le soufisme. Nous en présenterons quelques éléments de définition assortis d'une investigation dans l'histoire du phénomène qui, après une situation de marginalité extrémiste, va progressivement se rapprocher de la Norme islamique à travers son rapprochement des orientations et recommandations de la Sunna.

1. Quelques éléments de terminologie du soufisme.

Selon J. Chabbi¹, le soufisme vient de l'origine arabe du terme qui sert communément à désigner la mystique islamique qui aurait apparu dès le VII^e siècle (I^{er} siècle de l'Hégire), et qui perdurera jusqu'à nos jours arborant des courants multiformes. Soufisme est issu de *Taçawwouf*, domaine ésotérique de l'islam en son sens philosophique qui signifie doctrine réservée aux seuls adeptes.

Des problèmes de terminologie sont relevés par l'auteur entre *soufi*, *marabout*, *fakir* et *derviche*. Le terme soufi désigne l'individu qui épouse une voie mystique musulmane déterminée. Il peut être également désigné par *Mutaçawif*, dont l'étymologie renvoie au substantif *Souf* (*Suf*), laine ou robe de laine, dans l'expression *Labisa al-suf* (il est vêtu de laine). Il s'agit, à l'origine, d'une robe de laine blanche, ensuite d'une robe noire ou rayée². Le soufisme justifie ainsi le port de la robe en laine par le fait qu'elle aurait été l'habit des prophètes antérieurs à Mohamed.

Cette interprétation linguistique, par l'ultime référence aux prophètes reconnus par l'Islam, dont il est fait rigueur de suivre le modèle (la Sunna), tend à intégrer le soufisme dans la pratique orthodoxe musulmane, pour légitimer ainsi son existence. Elle semble la plus plausible relativement à une autre (celle d'orientalistes) qui affilie le terme soufi à une origine grecque signifiant *le sage*.

¹ Jacqueline Chabbi, « *Soufisme* », in *Encyclopaedia Universalis 2000*, version 5.1.2, , CD2.

² L. Massignon, *La Passion d'El-Halladj* I, 143 ; *Essai sur le lexique technique de la mystique musulmane*, 153. Cité par J. Chabbi, op. cit.

Selon une autre source¹, le *Tasawwuf* serait, étymologiquement, le fait de professer et de pratiquer une doctrine mystique dont une des marques extérieures de reconnaissance aurait été le port d'un froc de laine. Les auteurs se rejoignent quant à l'affiliation de cette manifestation de la mystique musulmane à l'étoffe de laine, qui semble assez plausible et la seule pertinente. Elle a été émise dès le Moyen âge par les premiers auteurs qui, à partir du IV^e / X^e siècle ont entrepris de présenter le soufisme comme une tendance religieuse « orthodoxe » se rattachant au sunnisme.

La règle imposant de faire le tour de toutes les opinions se rapportant à la question, d'autres interprétations ont été proposées. Elles se caractérisent, selon la même source², par la mise en évidence d'une filiation, évidemment pseudo-historique, entre le soufisme d'époque classique et l'âge prophétique islamique, modèle et période de référence par excellence³.

Cette source réaffirme également l'improbabilité de référence au grec – tel que présenté plus haut – en disant que certains orientalistes ont émis l'idée que le mot *sufi* pourrait avoir été calqué sur le grec *sofos*, le sage. Et que la sagesse, au sens ancien du terme, a pour traduction, en arabe, *hikma*. De plus, le terme grec est passé en arabe dans l'emprunt *faylasouf*, le philosophe, sans qu'aucun lien n'ait jamais été établi avec *sufi* (soufi).

Outre la question terminologique, une approche des origines du soufisme est proposée ci-après.

2. Des origines du soufisme. D'abord une situation extrémiste.

Le sufisme et la mystique islamique prennent historiquement leurs racines au II^e/VIII^e siècle. Parmi les personnages ayant opté pour la voie mystique, seuls ceux qui portaient la robe en laine (*souf*) étaient désignés comme soufis, en Irak et en Syrie, rarement en Egypte et jamais en Iran à cette époque⁴.

Le fondement du mouvement mystique est l'idée de renoncement au monde caractérisé par le concept théologique de *al-zuhd-fi al dunya* : rupture d'avec la matérialité du monde de l'ici-bas. Il est bien entendu un ascétisme exacerbé qui opte pour une rupture radicale et une situation de marge affirmée, et une autre forme, plus ou moins modérée, assez répandue parmi les membres

¹ « *Le soufisme* », in www.nuitdorient.com, Le monde arabo-musulman.com – 5 avril 2003.

² « *Le soufisme* », in www.nuitdorient.com, op. cit.

³ Le traité de l'Iranien de Transoxiane, Al-Kalabadhi, mort en 384/994, présente les différents aspects de cette question (traduction A.J. Arberry, *The doctrine of the Sufis*, 5), in « *Le soufisme* », www.nuitdorient.com, op. cit.

⁴ « *Le soufisme* », in www.nuitdorient.com, op. cit.

de la société qui, socialement bien intégrés, pratiquent une ascèse dépassant à peine le seuil de piété de bon aloi¹.

Les débuts du mysticisme musulman extrémiste se caractérisèrent par l'adoption d'une attitude d'opposition à tout ce que stipule la Norme religieuse, l'orthodoxie. Les intérêts de la communauté s'inscrivent plutôt dans cette Norme, tant sur le plan social que sur le plan politique (la pensée étant tournée presque tout entière vers le juridisme, l'exégèse² et les problèmes de direction de la communauté, ..., en fait les problèmes politiques)³.

Cette situation de marge sociale et religieuse se manifestait par l'adoption de l'opposition dans tous les domaines, y compris le religieux en passant par le social et le politique. Ainsi, les ascèses extrémistes prenaient-ils une *attitude symptomatique de rupture*⁴. Leur mot d'ordre était *Ghourba, Gharib*, étranger à un monde déclaré corrompu et égaré par de mauvais guides⁵. S'ils sont opposants au pouvoir, les mystiques prennent beaucoup plus le contre-pied des normes sociales : Ibaha, tolérer certains interdits, en prônant par exemple le célibat, le végétarisme, l'excentrisme (dans l'habillement, en plus luxueux que des courtisans ou en plus misérable que les mendiants), l'érémisme⁶, l'errance, la mendicité, l'absence d'activité régulière⁷, jusqu'au rejet de certaines obligations cultuelles (Fara-id) telles que salat al-*Djournouâ* (prière commune du Vendredi).

Les mystiques de ce genre passèrent pour des fous au Proche-Orient où ils étaient principalement implantés, du fait que l'Iran était encore peu islamisé à cette époque (III^e/IX^e siècle), époque que les mystiques ultérieurs tentèrent de masquer vu les dérives indéniables qu'elle observa ; et on s'orienta plutôt vers un *Zuhd* et une mystique modérée que l'on tenta, dans une

¹ « *Le soufisme* », in www.nuitdorient.com, op. cit.

² *Exégèse* : critique et interprétation des textes, en particulier des textes des deux Testaments pour arriver, à partir des documents authentiques, à élaborer leur sens précis en fonction des règles de la philologie et des sciences annexes de l'Histoire. *Nouveau Dictionnaire Pratique Quillet*, Librairie Aristide Quillet, Paris 1974.

Quant à la philologie, son sens est assez vague dans la mesure où les sources n'arrivent pas à la définir en tant que discipline à part entière, cependant ce que nous pouvons en retenir et d'une manière très générique, c'est qu'elle s'intéresse principalement et tend à se ramener à l'interprétation textuelle des documents. Paul Zumthor, « *Philologie* », in *Encyclopaedia Universalis 2000*, version 5.1.2., CD2.

³ Il ne faut pas oublier, en effet, que l'Islam a été très tôt la religion d'un Etat, devenu en quelques décennies un empire. « *Le soufisme* », in www.nuitdorient.com, op. cit.

⁴ idem.

⁵ La source cite Massignon, Essai, 247 ; Passion, I, 109, « *Le soufisme* », in www.nuitdorient.com, op. cit.

⁶ L'érémisme se rapporte à une vie d'ermite. *Nouveau Dictionnaire Pratique Quillet*, op. cit.

⁷ Les mystiques de cette catégorie proclament le *Tawakkoul*, remise à Dieu pour la subsistance. « *Le soufisme* », in www.nuitdorient.com, op. cit.

reconstitution généalogique fictive de la rapporter aux alentours du Prophète, si ce n'est à sa Propre Personne.

Lorsque la mystique fait sienne la référence au Coran, elle est fondamentalement musulmane et se démarque des influences antérieures à l'Islam, même si certains aspects superficiels trouvent leurs origines dans la chrétienté ou ailleurs. Mais la mystique musulmane va progressivement verser dans la modération et se constituer un corpus de référence propre qui puise dans la Règle musulmane.

3. Évolution vers un soufisme modéré.

Le véritable soufisme prendra naissance en Irak, creuset intellectuel et carrefour d'influences diverses au IIIème/IXème siècle. Des écoles vont se former, des noms vont apparaître ainsi que des écrits et des traités. Parmi ces noms vont culminer Al-Djunayd (m. 298/910) à Bagdad, Al-Tustari (m.283/896) à El Basra.

Le soufisme prendra peu à peu l'allure d'un genre de vie particulier. Il s'intéressera aux idées d'introspection, d'éducation de l'âme qui doit se débarrasser de ses mauvais penchants, de l'amour de Dieu et surtout celle de l'ascension vers Dieu à travers une série d'étapes ou de stations (*maqam*) progressives et des états (*hal*) qui sont, eux, donnés en grâce¹. Ce sont en fait les prémisses d'un processus initiatique, et d'un corpus autoréférentiel d'une part et d'intégration à la règle canonique qui se mettent en place d'autre part.

Ainsi le terme de la Voie devient l'union ou l'anéantissement en Dieu (*fana'*), car, dans une logique de monothéisme rigoureux, on ne peut faire cas d'union consubstantielle (*Itti'had*) ni d'infusion en Dieu (*H'ouloul*) sans se voir taxer d'hérésie. Parmi les moyens d'extase (*Wadjd*) figure notamment le *Dhikr* qui consiste en la motion inlassable du nom de Dieu, de litanies appelées *Wird*, pratique consensuelle qui distingue la pratique cultuelle de la prière canonique appelée *Salat*².

Le processus initiatique, sous forme d'enseignement spécifique, implique d'abord un élève et un formateur. Le premier, l'apprenti mystique (*Mourid*), est mis sous la direction et la responsabilité spirituelle d'un maître (*Shaykh*) qui procèdera à son insertion progressive dans le monde mystique.

¹ « *Le soufisme* », in www.nuitdorient.com, op. cit.

² idem.

Les réactions au courant mystique furent virulentes pour certains. Ils jugèrent le mouvement non conforme à la *chariaâ* et n'acceptent pas même dans intrusion dans la pensée islamique. Ces réactions culminent et sont alors illustrées par le périple et la fin dramatique de l'éminent *Al-Halladj*, auquel Massignon aura consacré un bon lot de son œuvre.

4. Al-Halladj, l'illustre figure du mysticisme musulman.

Al-Halladj, de son vrai nom Abu l-Mughith al-Husayn b. Mançour b. Mahama al-Baydhawi, est une illustre figure de la mystique musulmane, ayant connu une fin tragique *pour avoir chanté l'amour de Dieu en des termes que l'islam officiel jugea blasphématoires*. Il fut qualifié de « pèlerin de l'absolu », « le sommet de la mystique musulmane »¹. Son surnom Al-Halladj signifie « cardeur² » en rapport avec les consciences, du fait de sa grande perspicacité et de son amour des âmes qu'il arrive à pénétrer, à deviner : Al-Halladj, Halladj al-asrar, le cardeur des consciences³.

Né dans un village au sud de l'Iran, il transita par *Wasit*⁴, il vint à Bagdad en 875 pour fréquenter les milieux soufis et leurs maîtres de l'époque⁵ puis entreprit le voyage pèlerin de la Mecque en 895.

De retour à Bagdad, il évolua encore relativement à ses maîtres et estima que *les rites de la religion devaient contribuer à la sanctification personnelle de celui qui les accomplissait*, et que *Celle-ci ne pouvait pas rester le lot d'un groupe privilégié, seul bénéficiaire de la prédiction soufie*; qu'il fallait s'adresser à tous les musulmans⁶. Ses idées le poussèrent à se lier avec « les gens du monde », les laïcs, se mettant à jour sur tout ce qui se rapportait à la vie et à l'actualité de l'époque.

En 905, il entreprit le grand voyage, partant de Bagdad vers l'Inde, les limites du Turkestan jusqu'aux confins de la Chine, devenant par là le premier musulman qui ait cherché à convertir les hindous et les Turcs. Accomplissant des miracles, Al-Halladj présentera des signes précurseurs d'une vision divine que la communauté des soufis désapprouva vertement. Ils

¹ Georges C. Anawati, « *Halladj (Al-) 858 environ-922* », in *Encyclopaedia Universalis*, op. cit.

² Cardeur : de carde et du verbe carder, qui signifie démêler, paralléliser les fibres de la laine, du coton, ... avec des cardes. *Nouveau Dictionnaire Pratique Quillet*, op. cit.

³ Georges C. Anawati, « *Halladj (Al-) 858 environ-922* », op. cit.

⁴ Centre purement arabe, une des principales villes de l'Irak.

⁵ Al-Halladj vécut en Bagdad en côtoyant Amr al-Makk, puis il suivit l'enseignement de Djunayd, un des représentants de l'école les plus en vue. Georges C. Anawati, « *Halladj (Al-) 858 environ-922* », op. cit.

⁶ Idem.

condamnèrent sa vision de l'union consommée en Dieu, qui va à l'encontre de celle de son maître Djunayd par exemple - et d'autres - qui prône que les rites doivent briser la personnalité du mystique dans la tendance ultime vers Dieu. La passion d'Al-Halladj souleva l'opposition des milieux mystique, juridique et politique sous forme d'une triple accusation : publicité faite autour de ses miracles qui l'égalait aux prophètes, usurpation du pouvoir suprême de Dieu pour avoir déclaré « Ana l-Haqq », Je Suis la Vérité ; ce qui mettait en danger la foi musulmane et la sûreté de l'Etat. Et enfin, sa théorie de l'amour de divin jugée attentatoire à la transcendance de Dieu.

Ces accusations coûtèrent à Al-Halladj huit années d'emprisonnement à l'issue desquelles il fut flagellé, mutilé, accroché au gibet et finalement décapité le 27 mars 922. Son corps est alors brûlé et ses cendres jetées dans le Tigre. Le destin d'Al-Halladj fit que Quoi qu'il en fût, son histoire spirituelle est l'une des plus belles de la mystique islamique¹.

5. Tendance du soufisme vers la Norme de référence : la Sunna.

La fin d'Al-Halladj marque le début du soufisme historique, en mettant un point final à la *mystique de la rupture*². Les survivants soufis se mobilisent, en Irak ou en Iran, pour obtenir un statut de mouvement reconnu et intégré à l'orthodoxie sunnite, tout en gardant certaines spécificités. Les propos de prêches et de la voie de la spiritualité sont alors tenus dans des cercles restreints et plus ou moins fermés, observant une grande discrétion ; cela deux siècles durant.

Il a fallu attendre le début du IV^{ème}/X^{ème} siècle pour voir le soufisme s'implanter et se répandre notamment en Iran d'abord, puis dans l'Est musulman, véhiculé par la dynastie des Seldjoukides³, pour brasser progressivement dans l'ensemble du monde islamique. Le soufisme devient synonyme de l'ensemble de la mystique musulmane. Les personnages de sainteté font office d'une grande vénération. Ils sont sensés jouer un rôle d'intercession, détenir et transmettre la baraka (bénédiction divine) et être capables d'accomplir des miracles (karamat, sing. Karama)⁴.

¹ Idem.

² « *Le soufisme* », in www.nuitdorient.com, op. cit.

³ Seldjoukides, (Seldjoucides), nom de trois dynasties turcomanes descendant du Turc Seldjouk (X^e s.) et établies, l'une en Perse (1060 – 1194), la seconde dans le Kirman (1041 – 1188), la troisième en Asie Mineure (1087 – 1309). Cette dernière disparut devant les Mongols. *Nouveau Dictionnaire Pratique Quillet*, op. cit.

⁴ « *Le soufisme* », in www.nuitdorient.com, op. cit.

Les pèlerinages mineurs se généralisèrent. Ils sont appelés Ziara (pluriel Ziarat) pour être distingués du pèlerinage canonique à la Mecque (El-Hadjdj).

Les Ziarat sont alors faites aux tombeaux des personnages de sainteté¹. Elles sont aussi faites à d'autres lieux dans la nature, qui sont éminemment des lieux de rupture tels que les sources, les grottes ..., comme nous le verrons plus loin dans les rites thérapeutiques.

De grands penseurs, tel que Abu Hamid Al-Ghazali², contribuèrent à l'insertion doctrinale définitive du soufisme dans le courant sunnite. A l'inverse, des opposants au soufisme manifestent isolément leurs opinions tel que Ibn Al-Djawzi³, ou encore et plus tard, au VI^{ème}-VII^{ème} / XIV^{ème} siècle, Ibn Taymiyya⁴, précurseur du wahhabisme actuel, emprisonné et mort suite à son opposition aux confréries de l'Egypte.

Ce n'est qu'au VI^{ème} / XII^{ème} siècle, que le soufisme adoptera la forme confrérique organisée.

6. Le soufisme sous sa forme confrérique.

La forme confrérique deviendra dominante dans l'expression organisée du soufisme du VI^{ème} / XII^{ème} siècle à nos jours. Elles sont de cour et d'aristocrates pour certaines, populaires pour d'autres. Elles prendront des noms qui se rapportent généralement à leurs fondateurs et maîtres de la voie. Elles gagneront l'ensemble du monde islamisé central, de l'Iran à l'Irak, à la Turquie et à l'Egypte, au cours du VII^{ème} / XIII^{ème} et VIII^{ème} / XIV^{ème} siècles.

L'organisation de la mystique musulmane en confrérie n'a pas empêché la persistance de personnages mystiques isolés. Pensant que cette forme organisationnelle figeait et aboutissait au nivellement de la pensée, ils furent de grands penseurs solitaires tels que Muhyi Ad-Din Ibn Al-'Arabi⁵.

Les confréries joueront un rôle déterminant dans l'islamisation dans les territoires de conquête ou d'influence musulmane nouvelle, aussi bien dans le domaine Indo-malais qu'en Afrique

¹ tel que nous l'avons vu précédemment concernant la ziara de la confrérie Rahmaniya au maître de la tariqa Sidi M'Hamed Bougabraïn, autour duquel s'est construit le mythe des deux tombeaux (Alger et la Kabylie).

² Abu Hamid Al-Ghazali, (m. 505 / 1111), Iranien du Khorassan proche de la cour seldjoukide. « *Le soufisme* », in www.nuitdorient.com, op. cit.

³ Ibn Al-Djawzi, Irakien, (m. 597/1200), in www.nuitdorient.com, op. cit.

⁴ Ibn Taymiyya, ancêtre du wahhabisme actuel, mort en prison en 728/1328 pour avoir osé attaquer de front les puissantes confréries de l'Egypte des Mamlouks, « *Le soufisme* », in www.nuitdorient.com, op. cit.

⁵ Muhyi Ad-Din Ibn Al-'Arabi, (m. 638/1240), fondateur du monisme existentiel (Wihdat al-wudjud) ; ses œuvres maîtresses et celles de ses disciples, dont 'Abd Al-Karim Al-Djili (m. 805/1402-3), ont été méditées, commentées ou réfutées dans le monde islamique, et dont la pensée continue jusqu'à présent de soulever les passions. « *Le soufisme* », in www.nuitdorient.com, op. cit.

noire, et furent localement empreintes d'influences régionales du fait de la part culturelle qu'elles revêtent au-delà de leur mission fondamentalement religieuse et spirituelle.

Ce rôle culturel qui les investit permet aux confréries d'exprimer l'ascétisme dans la littérature, la poésie aussi bien persane qu'arabe et plus tard en turc ..., il est également révélé dans d'autres manifestations de la culture, la danse, la musique, la peinture ou le dessin sous forme de miniatures qui ornent les grandes œuvres en vers ou en prose. Le soufisme passa d'une situation extrémiste de marginalité à connotation bien négative, à un mode d'être, un état avancé des sociétés dans leur sensibilité et leur raffinement. Le soufisme devient une civilisation¹. Mais une civilisation non point généralisée en stéréotype, il a eu la vertu et la flexibilité nécessaires pour permettre et aboutir à des adaptations locales aussi bien physiques qu'au niveau des mentalités et des pensées. Tel est le cas du pays du Maghreb et d'Afrique par exemple, où les confréries revêtent un caractère maraboutique certain.

C'est ainsi que l'autre terme qui se rattache au soufi et qui est largement usité dans la langue française est *marabout*. Terme francisé, il est dérivé de *Mourabit* qui identifiait, à l'origine, celui qui tient garnison dans une région frontalière, *Ribat*, où de pieux musulmans avaient l'habitude d'effectuer des séjours temporaires aux côtés des soldats.

7. Soufisme et Ribat.

Avant l'émergence de la zaouïa, des hommes de grande piété élaient domicile dans les campements militaires pour accompagner ces hommes dans leur mission et leur chemin vers la diffusion et l'expansion de la religion, vers les contrées de plus en plus lointaines. Ces campements étaient connus sous le vocable *Ribat*.

7.1. Vastitude du thème du Ribat.

Une recherche dans le thème du Ribat révèle un spectre très large qui brasse les thèmes de la *Tariqa* et la *Khanqa*, qui, lui, ouvre la voie vers l'ensemble des confréries musulmanes qui sont l'expression de la mystique musulmane révélée dans le soufisme. Ce dernier a des pratiques rigoureuses propres à chacune des formes qu'il a développées : les différentes voies vers la Vérité Absolue, *Haqiqa*, avec leur *Wird* et *Dhikr* appropriés.

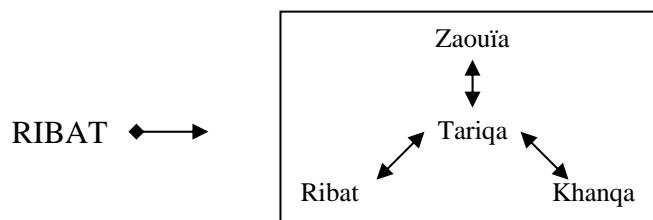
¹ « *Le soufisme* », in www.nuitdorient.com, op. cit.

Ces pratiques s'intègrent dans les fêtes et les rites musulmans dans tout ce qu'ils révèlent comme occasions festives et extraordinaires¹. Elles sont également de l'ordre de la philosophie et de la théologie musulmanes et plus largement de l'histoire de l'Islam en général, notamment en ce que cette religion a développé comme pratiques de la Marge issues des règles canoniques, s'y conformant parfois, s'en démarquant quelque peu, tout en conservant les bases religieuses et spirituelles, et, surtout, s'adaptant aux contextes physiques et culturels qui les auraient suscitées.

Les fêtes et les rites musulmans sont fondés sur les pèlerinages.

Ces derniers façonnent l'imagerie populaire en ce qu'ils foisonnent en lieux de visite potentiels selon la finalité de la pratique. Ils sont ponctués d'illustres lieux également hiérarchisés au gré des figures emblématiques qu'ils représentent. La Mecque (et Médine) se situent au sommet ; la mosquée du Rocher à Jérusalem, Kerbela, Samarra, Qom, sont également des lieux d'importance majeure dans la catégorie des lieux sacrés de l'Islam. Viennent ensuite les sanctuaires fédérateurs de l'imagerie populaire de territoires d'influences importantes, et les points locaux des réseaux de lieux sacrés.

La vastitude théorique et thématique des Ribats est illustrée par les schémas² ci-après :



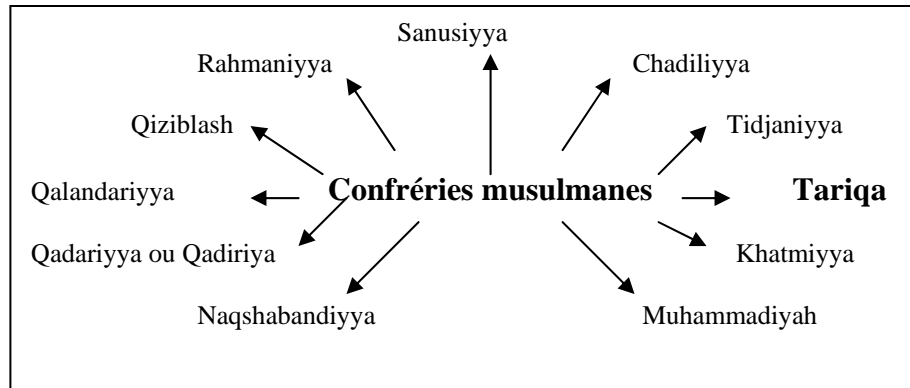
Dans ce premier schéma, le Ribat est l'expression physique d'une fédération de personnes, d'idées et de philosophie emprunte d'une forte religiosité puisée dans les fondements de l'Islam. Le Ribat se situe dans la même catégorie que la *Zaouïa* et la *Khanqa* qui sont elles aussi de caractère éminemment religieux et physique. Les trois types d'espaces s'articulent autour d'un

¹ Il est entendu par extraordinaire les moments de rupture d'avec les pratiques ordinaires du quotidien. Ce domaine englobe les moments de ressourcement historique, religieux et thérapeutique : célébrations, commémorations relatives à des figures emblématiques de l'Islam, à des pratiques orthodoxes cycliques qui relèvent du Coran et de la Sunna, les figures de sainteté dans la hiérarchie requise de l'universel au local et au micro-local, les grands mérites de l'Islam en leur suprématie, la *Shahada*, ... de même qu'à des pratiques relevant d'une ambivalence religio-culturelle, tels que les rites locaux.

² Ces schémas sont à caractère encyclopédique et ont été rencontrés lors de la prospection préliminaire dans l'*Encyclopaedia Universalis 2000*, version 5.1.2, , CD2.

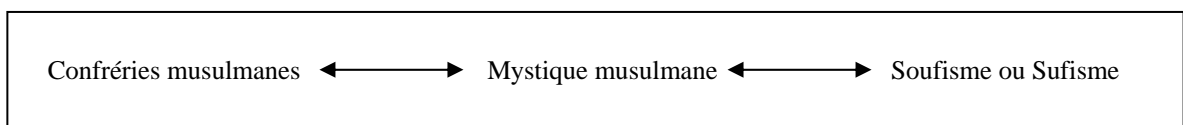
centre immatériel qui est la *Tariqa* ou la Voie empruntée par ses adeptes vers une sorte de plénitude religieuse.

Au sujet de la *Tariqa*



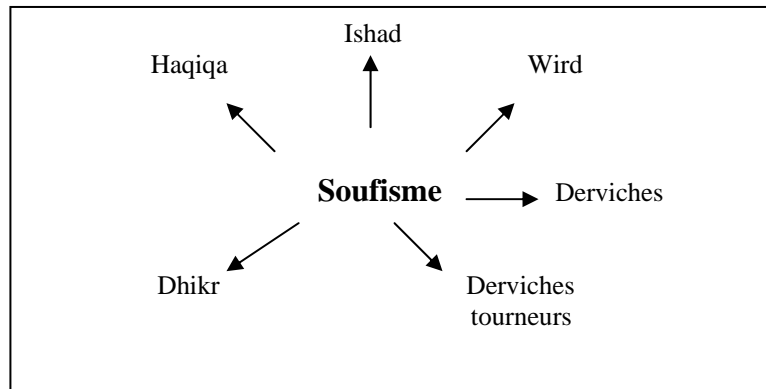
Dans ce deuxième schéma, la *Tariqa* n'est pas au centre. Elle fait partie des ramifications des *confréries musulmanes*, cependant qu'elle se situe au même titre que celles-ci. Les confréries sont ici identifiées par musulmanes pour les distinguer d'autres confréries religieuses et non religieuses telles que celles qui fédèrent des corps de métiers (corporations sous forme de confréries, ...). Les autres branches du schéma sont représentées par les différentes formes adoptées par la *Tariqa*. Elles ont des dénominations qui puisent leurs racines dans les langues arabe et perse et font souvent référence à des noms propres, ceux de leurs maîtres fondateurs. Nous auront l'occasion d'en étudier quelques unes plus loin.

Au sujet des confréries musulmanes



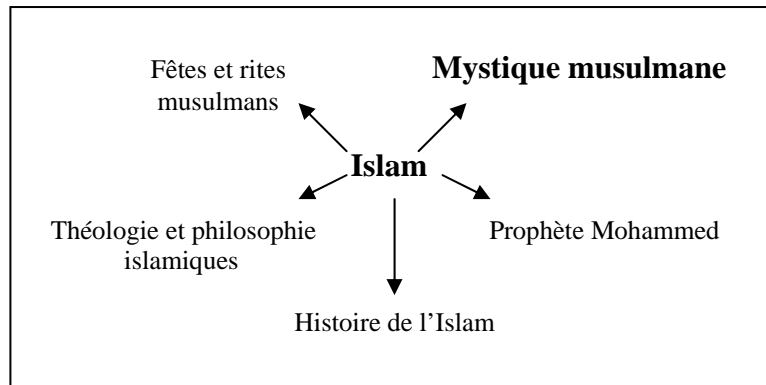
Le troisième schéma propose en son centre la mystique musulmane. Elle est reliée d'une part au soufisme dans sa globalité en tant que mode d'être dans la religion musulmane, en tant que catégorie s'en dégageant et procédant par des affinités et affiliations particulières dans la catégorie générale de la mystique musulmane et dans la religion dans globalité. D'autre part, elle se rattache aux confréries musulmanes qui sont l'expression du soufisme, puis de la mystique musulmane. Ici les confréries musulmanes incarnent aussi bien leur contenu immatériel que leur expression physique (hommes et lieux).

Au sujet du soufisme



Le soufisme est au centre de ce quatrième schéma. Autour du concept gravitent deux catégories de notions : la première, qui englobe Wird, Ishad, Haqiqa et Dhikr, relève de la finalité à laquelle les adeptes aspirent et tendent, du potentiel d'acquisitions préalables à l'intégration du groupe et du contenu du répertoire d'entraînement (chants et psaumes). La deuxième catégorie est celle d'une formation particulière dans le soufisme répandue en Asie mineure, les derviches, avec leur sous formation les derviches tourneurs. Ceux-ci ont des rites d'entraînement physiques qui placent l'individu au centre d'un tourbillon où la posture, le mouvement du corps dessinent une spirale ascendante dans laquelle participent la tête, les bras, les mains, les jambes et les pieds, ...

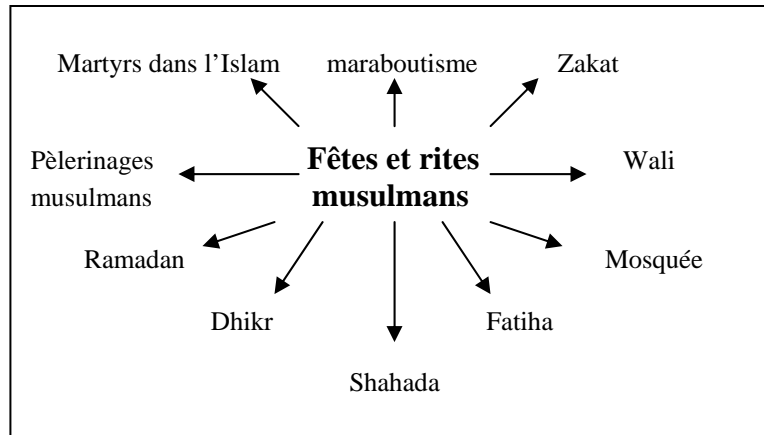
Au sujet de la mystique musulmane



La mystique musulmane est, dans ce cinquième schéma, associée à la théologie et la philosophie islamiques, à l'histoire de l'Islam d'une part, elle est naturellement affiliée au suprême personnage : le prophète qui représente l'Islam, dans un temps, puis aux fêtes et rites musulmans dans un autre temps. En effet, la mise en place de la mystique musulmane ne peut échapper à l'intéressement de la philosophie qui l'aurait d'abord mise en place, peut être sans érudition particulière, et qui en aurait traité à posteriori. La théologie, en tant que science est garante des

balises de pratiques versant dans de la religion d'autre part. Quant aux fêtes et rites, ils puisent dans la religion leur prétexte et leur raison d'être, éminemment dans la Sunna.

Au sujet des fêtes et rites musulmans



Les fêtes et rites musulmans s'inscrivent d'abord dans l'orthodoxie. Ce sont les piliers de l'Islam :

- la shahada dans sa double acception de témoignage de foi et de martyr ;
- la prière représentée par l'institution qui la contient, la mosquée ;
- la zakat ou une forme d'offrande prélevée dans les biens matériels des individus ;
- le jeûne réglementaire (29 ou 30 jours successifs dans l'année) représenté par Ramadan, mois sacré et occasion rituelle et festive ;
- le pèlerinage aux lieux saints de l'Islam polarisé par la Mecque.

Le thème de la *Fatiha* est particulier du fait qu'il se rapporte d'abord à *Fatihah el Kitab* (l'Ouverture du Livre Saint, Le Coran) et à la *fatiha*, cérémonie religieuse de l'alliance (mariage religieux).

Par ailleurs, les fêtes et rites musulmans s'inscrivent également dans la mystique musulmane du fait de la référence au thème du maraboutisme et à ses subordonnés le wali, le Dhikr¹.

7.2. Du Ribat comme origine de l'établissement des *Moutaçawwifine* ou *Ahl el-Soufiya*.

A l'origine, et dès le IIème / VIIIème siècle, le Ribat fut le lieu que certains *Moutaçawwifine* élirent comme lieu de pause et de passage. En effet et dès l'aube de l'Islam, on compta le Ribat

¹ Le Dhikr est partie intégrante des pratiques orthodoxes d'abord. Il est emprunté par le soufisme dans une forme de spécificité à chaque tariqa. La base du Dhikr reste la référence à Allah et à son prophète. Le Dhikr peut concerner également la lecture des versets du Coran.

parmi les lieux peu communs et excentrés¹ d'établissement de mystiques solitaires et même de groupes de mystiques. Le terme Ribat fut utilisé de bonne heure pour désigner un établissement à la fois militaire et religieux, qui semble spécifiquement musulman².

La racine du mot *ribat* signifie «lier». Il s'agit primitivement d'un endroit où l'on tient attachés les chevaux prêts à être montés. On lit dans le Coran (VIII, 60): «Préparez contre eux (les infidèles) ce dont vous pouvez disposer comme relais de chevaux (*ribat al-khayl*).» Le terme s'est donc trouvé en relation avec la guerre sainte (*djihad*)³.

7.2.1. Une fonction militaire du Ribat.

Les mots *ribat* et *murabit* ont toujours gardé une relation avec l'idée de la guerre contre l'infidèle. Le djihad a dans l'islam une très haute valeur religieuse. Il signifie l'offrande que fait le fidèle de sa vie et de ses biens pour la cause de Dieu, et celui qui est tué dans cette guerre sainte meurt martyr. Ce fut donc un acte de piété que de fonder des ribat, et plus encore d'y venir servir. Longtemps il s'est agi de volontaires qui ne faisaient que des séjours temporaires: ils se préparaient techniquement et spirituellement au combat «dans la voie de Dieu»⁴.

Le fait est donc que le terme désigne à l'origine le campement de troupes et la fonction primaire du ribat est militaire. Tel est le cas de Rabat (terme francisé d'origine arabe : Ribat), actuelle capitale du Maroc par exemple qui ne naquit véritablement qu'à la fin du XII^e siècle, quand le sultan almohade Yacoub el Mansour décida d'en faire le lieu de concentration des troupes partant combattre en Espagne. Le Ribat se mit en place sur les ruines de la mosquée et du minaret Hassan⁵.

Historiquement et géographiquement, on compte parmi les premiers ribats celui d'Abbadan en Susiane⁶ qui fut occupé par le mystique Abd Al-Wahid b. Zayd (m. 177 / 793) et ses disciples¹.

¹ Parmi ces lieux excentrés il s'agit d'établissements désaffectés ou en ruine, mosquée de quartier ou masjid dans les villes, ruines diverses en beaucoup d'endroits, *Khirba*... J. Chabbi, « *Soufisme* », op. cit.

Le terme *Khirba*, vient de *Kharab* qui renvoie à amenuisement, appauvrissement, dénuement, précarité... il est approprié à un état avancé de dégradation physique des bâtiments et des espaces, par extension, il va englober l'ensemble d'une situation de précarité où le facteur matériel compte pour peu, en fait une situation de marge.

² Nikita Elisseeff, « *Ribat* » in *Encyclopaedia Universalis 2000*, version 5.1.2, CD2.

³ Roger Arnaldez, « *Maraboutisme* », in *Encyclopaedia Universalis 2000*, version 5.1.2, CD2.

⁴ Roger Arnaldez, « *Maraboutisme* », op. cit.

⁵ *Nouveau Dictionnaire Prtique Quillet*, Librairie Aristide Quillet, Paris 1974.

⁶ Susiane : de Suse, établissement perse. Pierre Amiet, « *Perse – Les arts* », in *Encyclopaedia Universalis*, op. cit. Lieu de naissance d'Abou Nuwas selon J. E. Bencheikh qui précise dans son article que l'illustre personnage est né en Susiane, à Al-Ahwaz entre 130 et 145 de l'Hégire (747-762).Jamel Eddine Bencheikh, « *Abu Nuwas* », in

J. Chabbi précisera que plus tard, des établissements portant ce nom (Ribat) furent édifiés dans les villes, surtout à partir du Vème / XIème siècle, probablement sur un modèle iranien, le Khanqah², terme que nous avons déjà rencontré dans le premier schéma ci-dessus en association avec le générique Tariqa d'une part et les subordonnés zaouïa et ribat d'autre part.

Edifice conventuel³ pour les combattants de la foi, le Ribat joue un rôle stratégique certain dans la défense du domaine musulman. Ses occupants, *l'al-Murabitun* (Almoravides), sont de pieux volontaires, hôtes réguliers ou occasionnels qui passent leur temps en exercices militaires et s'adonnent à des pratiques pieuses. N. Elisseeff⁴ précise encore que c'est une œuvre pie que de construire un ribat sur son argent ou d'en améliorer les défenses ; de même que son entretien en vivres et, plus encore d'y faire un séjour soi-même, et que la plupart sont œuvres de souverains.

L'auteur fera une description sommaire du Ribat. Selon ses propos, c'est une forteresse et un lieu de concentration des troupes sur un point exposé de la frontière du pays d'Islam, le Ribat joue un rôle d'avant-poste pour donner l'alarme à l'arrière-pays. En cas de danger, il offre refuge aux habitants de la campagne environnante.

Ce volet de description relate un rôle défensif au premier chef. Le Ribat fait partie de la structure défensive du territoire dans une situation de poste avancé. Il est en situation frontalière dans le pays, et se constitue en point organisé et fortifié dans la campagne. Il suppose des structures de guet, de concentration de militaires, d'entraînement permanent, de protection locale et de refuge de populations. Il suppose de ce fait également une structure d'accueil de populations au nombre relativement réduit : résidence temporaire, nourriture..., il est également en situation de relais ultime et suppose une structure d'accueil de troupes. Ce qui dénote d'un rôle militaire assez complexe.

Encyclopaedia Universalis, op. cit. Selon P. Gignoux, Susiane est l'ancienne Khuzistan. Philippe Gignoux, « *Sassanides* », in *Encyclopaedia Universalis*, op. cit.

¹ Massignon, Essai, 213, cité par J. Chabbi, « *Soufisme* », op. cit.

² encyclopédie de l'Islam, 1^{ère} éd., Leyde, 1913-1938 (E.I.1), 2^{ème} édition en cours depuis 1954 (E.I.2) ; E. Brill – Maisonneuve & Larose, Leyde – Paris. Cité par J. Chabbi, « *Soufisme* », op. cit.

³ *Conventuel* : relatif à un couvent, à une communauté religieuse, Dictionnaire de l' *Encyclopaedia Universalis* 2000, version 5.1.2, CD2. *Convent* : certaines assemblées, dans la franc-maçonnerie. Et *conventuel* : qui a rapport aux couvents. *Assemblée conventuelle*, composée de tous les membres du couvent. Des dérivés : *conventualité*, *conventuellement*. *Conventicule* : assemblée peu nombreuse. *Nouveau Dictionnaire Pratique Quillet*, Librairie Aristide Quillet, Paris 1974.

⁴ Nikita Elisseeff, « *Ribat* » in *Encyclopaedia Universalis*, op. cit.

L'expression architecturale du Ribat est conforme à ce rôle. N. Elisseeff en propose un modèle générique où la fortification est l'idée maîtresse de l'édifice: les ribats dont les dimensions sont variables, comportent une enceinte fortifiée de plan carré ou rectangulaire avec des tours circulaires aux angles et semi-circulaires au milieu des courtines¹. A l'intérieur, une cour centrale est entourée de corps d'habitation à deux étages, avec des magasins d'armes et de vivres.

Tel que présenté, le modèle d'architecture du Ribat est un espace centré et doublement fortifié : par une muraille où les tours prennent en charge la fonction de guet ; et par la construction de bâtiments en mitoyenneté à cette muraille en guise d'épaisseur de fortification. Le rassemblement est matérialisé par la cour, espace fédérateur de l'ensemble de l'édifice. Il n'est cependant pas spécifié dans cette description le mode de percement de la muraille qui expliquerait les orientations du bâtiment et son niveau de fermeture. Outre la fonction d'emmagasinement d'armes et de vivres, les autres fonctions sont supposées être contenues dans le bâtiment sans distinction les unes des autres. Nous faisons allusion ici à la fonction d'hébergement notamment, qui semble être primordiale vu l'isolement et l'éloignement de ces institutions par rapport aux agglomérations. Le rôle militaire est fortement assorti d'un rôle religieux qui en est d'ailleurs le fondement.

7.2.2. Une fonction fondamentalement religieuse du Ribat.

Même si la fonction militaire précède la fonction religieuse dans les différentes acceptions et définitions du Ribat, cette dernière lui reste donc fondamentale. Elle recouvrera toute son importance dans l'institution dès que la pression des infidèles aura diminué en Orient et que le Djihad passera du plan militaire au plan spirituel ; l'offensive de la mystique succèdera à celle des armes².

Dès lors que le rôle a évolué, des transformations seront observées par la conversion du campement militaire en institution religieuse. Cela commence en Iran où le ribat devient un couvent (une Khanqah) implanté dans les faubourgs des villes. Lui succéderont les implantations urbaines sous forme de zaouïa, parfois même différenciées, les unes pour hommes, d'autres pour femmes³. L'on progressa donc dans la mise en place d'institutions de plus en plus élaborées, jusqu'à produire des espaces culturels confrériques sexués.

¹ Les courtines sont les murs de rempart entre deux bastions.

² Nikita Elisseeff, « Ribat » in *Encyclopaedia Universalis*, op. cit.

³ Nikita Elisseeff, « Ribat » in *Encyclopaedia Universalis*, op. cit.

Le ribat se transforme donc progressivement en Zaouïa. Aux débuts de son intégration dans le vocabulaire de l'espace en pays d'Islam, le vocable désignait la petite mosquée ou la mossalla¹ ; cette appellation perdue d'ailleurs au Moyen Orient chez les musulmans. Ici, la distinction est toujours de rigueur entre Zaouïa et Mesdjid, connu également sous l'appellation Djamaâ.

En Afrique du Nord, le concept Zaouïa revêt une dimension plus complexe. Il peut désigner une construction isolée, comme il peut intégrer un ensemble ou groupement de constructions à caractère religieux.

La zaouïa est composée de tout ou partie des éléments suivants :

- une pièce pour la prière équipée d'un Mihrab, d'un mausolée de murabit (marabout) ou d'un personnage de sainteté que surmonterait une coupole ;
- une pièce pour la lecture et la récitation du Livre Saint, le Coran ;
- un bureau ou une école d'apprentissage du Coran² ;
- des pièces réservées aux hôtes et pèlerins, voyageurs et étudiants ;
- une annexe « Carré » cimetière où sont inhumées les membres de la lignée de sainteté. Cette faveur peut être étendue jusqu'à toute personne ayant émis le vœu, de son vivant, d'y être enterrée.

D'une façon générale, la zaouïa, de par ses composantes, intègre la catégorie des vivants et celle des morts. La première concerne les pratiques religieuses d'une part et la fonction d'hébergement d'autre part. Le second consacre la dimension sacrée par le volet de sainteté, mettant en place une cohabitation nécessaire entre le monde concret et le monde invisible, ici celui des morts. D'aucuns l'ont apparentée au cloître du Moyen âge, présupposant les emprunts dans d'autres territoires religieux³.

¹ Espace réservé à la prière. Il se présente souvent comme annexe à d'autres édifices et se distingue des mosquées en général et surtout des mosquées à prône, par sa petite taille et par le non recouvrement de la prière solennelle du Vendredi.

² Il faut distinguer la lecture du Coran et l'apprentissage et l'enseignement du Coran. La lecture revêt un caractère plus solennel et surtout individuel. L'acte de lecture suppose une prédisposition de concentration. C'est un acte de foi qui permet d'actualiser ses connaissances et de rafraîchir la mémoire. Quant à l'enseignement du Coran, il opère autrement par la présence simultanée d'un maître et d'un certain nombre d'élèves supposés être pour une large part, des enfants. L'enseignement ne nécessite pas de concentration particulière ; il est souvent conseillé de séparer les espaces d'enseignement du Coran des autres composantes de l'institution religieuse.

³ Mohamed Nacib, *Zaouaya El Ilm wa El Qor'ân Fi El Djaza'ir*, (Les Zaouaya du Savoir et du Coran en Algérie). Ed. Dar El Fikr, Alger, année inexistante, ouvrage en langue arabe.

Il est à relever que cette description des éléments composant la zaouïa ne relate pas le mode d'organisation de celle-ci en tant qu'entité architecturale. Sur ce plan, il serait intéressant de traiter des fonctions, des relations entre fonctions et du mode d'organisation. En tant qu'issue du ribat qui présente une forme d'organisation centrée et introvertie où la cour joue un rôle déterminant, ici, cet élément est inexistant (dans la description cela s'entend). Cela suppose-t-il que dans les emprunts locaux que la zaouïa aurait adoptés, elle se serait également adaptée sur le plan architectural aux modes de construction et d'organisation des espaces locaux. Nous disons cela, car localement à Constantine, certaines zaouïas ont transposé le modèle architectural à cour qui est assez répandu dans l'édification de l'espace domestique traditionnel, dont elle ne se démarque que par quelques détails d'adaptation.

7.2.3. Une Evolution des zaouïas vers un rôle religieux et social.

Depuis le Moyen âge, le concept zaouïa a connu des mutations de sens dans le monde musulman, notamment dans la région maghrébine. Cependant qu'au Moyen Orient, il désignait indifféremment tout édifice religieux de moindre importance que la mosquée¹. Ainsi, dans ce contexte géographique et culturel, une hiérarchie dans les lieux de culte est perçue selon deux niveaux : un niveau supérieur qui incarne la Norme et l'orthodoxie ; un niveau moindre qui représente les institutions « paranormales » affiliées à cette Norme et à cet absolu, mais ne l'étant pas, se caractérisant ainsi par une certaine ambiguïté d'une part et une ambivalence d'autre part.

Au Maghreb donc, et aux environs du XIII^{ème} siècle, le concept zaouïa devient synonyme de *Rabitah*. Sur le plan linguistique, ce terme a la même racine que Ribat, traité plus haut. Il présente cependant une première nuance du fait qu'il soit converti au féminin. Ce qui signifie peut-être que son rôle, initialement militaire, s'est estompé et adouci pour brasser plus dans le religieux (paisible ?). Cela peut également renvoyer à un rôle qui s'est amoindri, ou encore à la taille de ses édifices qui n'ont plus la même envergure, du fait qu'en Orient, la pression des infidèles ne représentait plus un danger, même si en Occident, le djihad conservait une actualité du XII^{ème} au XVI^{ème} siècle dans la lutte contre les chrétiens d'une part et les tribus païennes du Sud d'autre part.

Sous les influences venues d'Iran, le ribat se transforma progressivement en couvent pour se confondre avec la *Khanqah* (*Khanaqah*) ou la *Takya* persanes. Dans son expansion vers l'Ouest,

¹ idem.

la mystique musulmane produisait des zaouïas qui, au départ, semblaient correspondre à ce qui était connu sous le nom de *Rabitah* qui signifiait ermitage où se retire un saint avec ses disciples¹. Très vite, les applications de *ribat*, *rabita* et *zaouïa* (ou *zawiya*) se recouvrirent. C'est alors que le mot *murabit* (marabout) prit l'importance et l'extension qu'il a en Afrique du Nord². D'autres dénominations ont été affectées aux zaouïas à leur naissance : *dar el Karama* dans la région du Maghreb, *dar Al-Dhouyouf* pour les zaouïas construites sous les Mérinides³. Ces dénominations mettent en exergue un rôle de réception et de prise en charge, une fonction hôtelière, d'hébergement. Elle concerne deux catégories de population : les étudiants qui y résident pendant leur période d'instruction et les passagers. Pour ces derniers, les séjours étant généralement de courte durée, l'institution représente un relais dans un parcours qui peut être pèlerin, ou pour d'autres obligations nécessitant des voyages.

Plus tard, il est apparu un autre type de lieu similaire à la zaouïa, mais qui n'est ni une zaouïa ni un ribat et qui fut appelé *Moua'mmara* (localement *Thama'mart*, terme qui se rapproche de la colonie, colonisation) ; il se présente sous forme d'école pour l'enseignement du Coran et des sciences religieuses. Ce type d'édifice a vu le jour dans la région de Béjaïa en Algérie, suite à l'installation des réfugiés andalous. Ils édifieront également des écoles à Beni Yaâla, à Beni Waghlis. Ces *Moua'mmarat* jouiront d'un large patrimoine habous, un règlement interne rigoureux, et connaîtront une large expansion notamment dans la région de la Kabylie (Algérie)⁴.

Les premières zaouïas ont connu un essor tel qu'il a dépassé le simple refuge de prière, d'enseignement ou de spiritualité. Ils deviennent des centres de vie religieuse et mystique.

Les adeptes ont œuvré pour un rapprochement entre la zaouïa et les populations locales. Le processus de mise en place des zaouïas devient de plus en plus simple. Ainsi, des tas de pierres seront considérés comme indiquant des tombes, réelles ou supposées. Un pieux ermite viendra vivre là, y sera enterré. Ses disciples et ses dévots élèveront une *qubba* (coupole) au-dessus du *tabut* où il repose; ils construiront un oratoire, une salle de réunion, des cellules pour eux et leurs

¹ Roger Arnaldez, « *Maraboutisme* », op. cit. *rabitah* est également définie par M. Nacib comme étant un lieu où s'isole le « wali » (personnage de sainteté) pour y vivre et y s'adonner à l'enseignement en compagnie de ses élèves et de ses adeptes. M. Nacib, *Zaouaya El Îlm wa El Qor'ân Fi El Djaza'ir*, op. cit.

² Certains auteurs ne font pas de distinction entre ribat et zaouïa. C'est le cas de Ibn Merzoug Al-Tilimçani (m. 1379) qui affirme que la notion de zaouïa correspond à ce qui est communément connu en Orient sous l'appellation Ribat. M. Nacib fait allusion à cet auteur à travers un travail de recherche sur Abou Al Hacén Ali, le sultan mérinide, intitulé *El Mousned Essahih Al Hacén*. M. Nacib, op. cit.

³ l'auteur annonce *dar el Karama* pour désigner la zaouïa de Yakoub Mancour Al-Mouwahhidi à Marrakech. M. Nacib, *Zaouaya El Îlm wa El Qor'ân Fi El Djaza'ir*, op. cit.

⁴ M. Nacib, *Zaouaya El Îlm wa El Qor'ân Fi El Djaza'ir*, op. cit.

hôtes, et cela aboutira à la zawiya. L'arbre sous lequel le saint homme trouvait de l'ombre, la source où il se désaltérait, deviennent sacrés¹.

Ces créations nouvelles ont même été à l'origine de certains établissements humains, par des extensions progressives d'un noyau originel où s'installent progressivement des annexes, puis des petites agglomérations, jusqu'aux grandes agglomérations, les villes.

Les ziaras (visites pieuses, pèlerinages mineurs) aux tombeaux des saints prennent modèle sur celle du tombeau du Prophète, pour se rapprocher le plus de la Norme.

8. Soufisme et zaouïa.

Le soufisme sera progressivement associé au concept de zaouïa à travers son étroite relation au maraboutisme qui se répandit largement dans la région du Maghreb.

8.1. Du terme Marabout, *Mourabit*.

Le terme *Mourabit* est directement lié au Ribat dont nous avons traité plus haut. Au départ, c'est l'institution qui irradie vers les hommes en les caractérisant. L'espace et la structure sont déterminants, les personnes qui les fréquentent leur sont subordonnées. A cet effet, le mot marabout vient de la prononciation dialectale *mrabot*, ou encore *mrabet*, de l'arabe classique *murabit* qui désigne l'homme vivant dans un *ribat* (couvent fortifié)². R. ARNALDEZ poursuit son approche du terme en le rattachant à l'histoire du Ribat comme résultat de l'évolution même qu'a subie cette institution dans l'histoire musulmane d'Orient et d'Occident.

L'auteur précisera que le terme s'est chargé de sens et de valeurs diverses en Afrique du Nord où le maraboutisme est une réalité complexe. Le concept intègre des idées mystiques nées du sufisme, des mouvements politico-religieux comme celui des *Chorfa*³ au Maroc, des idéaux messianiques issus de l'islam shi'ite, comme celui du mahdisme. Par ailleurs, le maraboutisme représente des pratiques populaires basées sur un fond de superstition et de magie, d'où le

¹ Roger Arnaldez, « *Maraboutisme* », op. cit.

² Au pluriel, *al-murabitun*, a donné *Almoravides* (dynastie qui régna sur le Maghreb et l'Espagne musulmane aux XIe et XIIe siècles). Roger Arnaldez, « *Maraboutisme* », op. cit.

³ *Chorfa*, ce mot est la forme dialectale de *shurafa'*, pluriel de *sharif* (chérif). Ce sont les descendants du Prophète et de sa fille Fatima (Fatma). Leur qualité leur conférait un grand prestige. On les appelait du titre de *moulay* (classique *mawlaya*), alors que *sidi* (classique *sayyidi*, abrégé en *si* quand on s'adresse à un lettré) s'emploie pour tous les saints. [...] Cette importance des chorfa est due également à la part que prirent ces familles, surtout au XVIIe siècle, à la lutte contre les infidèles espagnols et portugais. Pour les shi'tes, l'idéal du mahdisme explique le rôle religieux, social et politique joué par les marabouts. [...] Plusieurs légendes indiquent l'endroit d'un lieu maraboutique où le Mahdi apparaîtra. Roger Arnaldez, « *Maraboutisme* », op. cit.

recours à leurs vertus supposées thérapeutiques, largement influencées par de vieux cultes préislamiques, voire païens.

Y prédomine le culte des saints, Awlia' Allah Al-Salihine (*awliya'*, pluriel de *wali* : «ami de Dieu»¹) qui va d'une conception purement spirituelle des rapports de l'homme avec Dieu jusqu'à la thaumaturgie la plus grossière. Cela apparaît dans les pratiques des confréries qui vont de l'oraison la plus haute aux exhibitions, aux transes et aux états hystériques les plus suspects².

L'auteur cite E. Dermenghem³ pour conclure que le mot marabout s'applique à la fois au saint vivant ou au saint enterré, au monument qui abrite sa tombe, aux successeurs du saint, aux objets, arbres, animaux plus ou moins sacrés, pratiquement à toutes les catégories du sacré. L'espace qui lui est associé reste pour une large part la zaouïa.

8.2. Des formes de la Zaouïa.

L'institution Zaouïa dans son chemin de mutation se présentera sous trois formes : la zaouïa de machaïkh, la zaouïa confrérique et la zaouïa estudiantine⁴:

8.2.1. Les Zaouaya de Machaïkh⁵.

Ce sont des biens immobiliers, patrimoine privé transmissible par voie d'héritage (cadre familial). Le propriétaire de la Zaouïa en est souvent l'instructeur de l'Ordre confrérique auquel sont affiliés les membres de la famille et les personnes et familles de même sensibilité confrérique.

L'Ordre est transmis par voie d'initiation de père (instructeur) à fils (réciendaire) qui sera suivi par l'ensemble des dévots. Les dons et apports matériels des adeptes entretiennent le fonctionnement de la Zaouïa, de la famille confrérique même. Le Cheikh est le gestionnaire exclusif de la Zaouïa.

8.2.2. La Zaouïa maraboutique

Ce type diffère du précédent sur le plan organisationnel. La Zaouïa maraboutique est propriété collective, même si ses instructeurs appartiennent à une même lignée; celle de l'initiateur de

¹ Roger Arnaldez, idem.

² Idem.

³ E. Dermenghem, cité par Roger Arnaldez, « *Maraboutisme* », op. cit.

⁴ M. Nacib, op. cit pp.103 - 149

⁵ *Machaïkh*: au singulier *Cheikh*: sage versé dans la recherche dans le domaine de l'islam, du Coran et de la langue arabe.

l'Ordre, et continuent de gérer le patrimoine maraboutique. Ils n'ont cependant pas droit de jouissance des revenus provenant des dons des adeptes.

Un patrimoine *Habous* (waqf, inaliénable, de main morte) constitue la source de fonds de fonctionnement pour la prise en charge des étudiants, des itinérants et des démunis.

La famille maraboutique délègue les pleins pouvoirs à un « *wakil* » (substitut) dont la responsabilité économique et administrative reste totale.

8.2.3. La Zaouïa étudiante.

En Algérie, une seule Zaouïa illustre ce type: la Zaouïa de Sidi Abderrahmane El Yalouli¹. Elle se distingue des types précédents par son exclusivité de gérance par les étudiants, lui permettant ainsi une large autonomie dans un cadre de règlement intérieur rigoureusement appliqué et adopté par les étudiants et les adeptes.

8.3. L'expression socio-spatiale de la Zaouïa confrérique.

La zaouïa a une expression spatiale qui reflète un rôle socio-spatial. Nous en avons présenté plus haut une forme générique de son expression architecturale. Elle se réalise dans différentes échelles de l'espace et consacre une organisation socio-spatiale en pôles fédérateurs et en coquilles fermées - ouvertes, savamment organisées et hiérarchisées.

8.3.1. De l'expression architecturale.

Issue d'une organisation purement militaire et accessoirement religieuse, d'une forme de cloître fortifié, son évolution vers la dominante religieuse fait que localement, elle semble s'adapter au contexte spatial et culturel et puise parfois dans l'architecture domestique qui est de caractère mineur. Elle peut, dans les grands édifices et selon les conjonctures devenir un monument, tel qu'elle se réalise de nos jours en Algérie à travers la *zaouïa Tidjaniya* de *Temacine* à *Touggourt* qui brasse non seulement dans le territoire algérien où ses implantations sont multiples, mais également dans l'Afrique, la zaouïa de *Sidi Okba* dans la région de Biskra², ou encore la zaouïa de Boussaâda.

¹ La Zaouïa de Sidi Abderrahmane El Yalouli (1601 - 1676) est située à Azazga, wilaya de Tizi Ouzou (Kabylie), sur une butte où elle culmine dans l'environnement. M. Nacib, op. cit.

² De nos jours, l'intéressement et la volonté politique orientés vers l'institution zaouïa se traduit sur le terrain de diverses manières. L'une de ces expressions, la plus visible se situe au niveau des interventions sur cadre bâti par des travaux de réhabilitation, de restauration et de création de nouvelles infrastructures culturelles. C'est le cas du mausolée de Sidi Okba dans la wilaya de Biskra qui a fait l'objet d'actions de préservation, d'une part. d'autre part, l'existence du mausolée a initié et inspiré la programmation et la construction d'une mosquée qui lui est mitoyenne.

La Zaouïa est donc un établissement à la fois école, lieu de prière, hôpital et hôtellerie¹ ; elle va se particulariser par des éléments architecturaux tels que coupole ou minaret, l'un et l'autre (et leur association) définit l'apport musulman dans le traitement architectural des édifices religieux d'une part, et affirme l'intégration de l'institution dans la Norme religieuse par l'adoption des pratiques constructives inhérentes aux édifices normalisés et codifiés de l'Islam d'autre part. Par ailleurs, l'institution joue un rôle déterminant dans l'encadrement du territoire, de même que dans la structure urbaine des établissements humains.

8.3.2. De l'expression urbanistique.

Dès que l'institution a conquis l'espace urbain, après avoir connu des implantations territoriales périphériques et frontalières, sécurisant le territoire d'Islam, notamment ses campagnes, la zaouïa a joué un rôle déterminant dans la ville. De par certains de ses rapports de proximité, la zaouïa s'est substituée à la mosquée en organisant les territoires du quotidien. Le rôle social de prise en charge des conflits mineurs, d'organisation du système de bienfaisance, en plus des fonctions purement religieuses canoniques et spirituelles spécifiques, font que la zaouïa entre dans la catégorie des équipements majeurs et joue le double rôle urbain :

- de structuration de l'établissement humain par des points d'appel et de rayonnement. Cet équipement est organisateur de l'espace, simultanément au niveau des unités de base et de voisinage et des quartiers. C'est sa fonction d'équipement de proximité ;
- d'organisation de la société en groupes où la Zaouïa devient le pôle d'identification socio-spatiale qui, souvent, ne compose pas avec les limites physiques des unités et micro-unités urbaines, cela en rapport avec la notion de fédération de sensibilités indépendamment de toute localisation physique.

Par ailleurs, les zaouïas connaissent une stratégie (?) d'implantation particulière dans les tissus anciens. Ce paramètre de situation dans l'espace urbain traditionnel sera abordé, à titre illustratif d'une part et spécifique d'autre part dans l'approche de la zaouïa à Constantine. On partira du postulat que le rôle de relais aura une expression urbaine particulière.

L'annexe n°7 présente des images qui illustrent l'effort consenti dans ce sens par l'édification de la mosquée de Sidi Okba.

¹ Nouveau Dictionnaire Pratique Quillet, op. cit.

8.3.3. De l'expression géographique territoriale.

Territorialement, les implantations de zaouïa, après avoir été rurales puis aussi urbaines, s'organisent en réseaux où les pôles jouent un rôle déterminant notamment dans la diffusion qui est la mission première de la zaouïa¹.

Rappelons à cet effet les vertus de la polarisation de l'espace qui s'installe progressivement dans un territoire par stratification et accumulation de facteurs et d'éléments polarisants ; qu'elle compose étroitement avec l'espace et le temps et s'accomplit par un pouvoir d'influence d'un point sur un territoire ; qu'elle procède par l'installation d'un réseau hiérarchisé selon une logique de distribution de matières, de personnes et de flux ; et qu'elle s'affirme dès lors en invariant spatio-temporel. La polarisation a une finalité d'organisation d'un territoire aux fins de diffusion par la mise en réseau de points différenciés. Ainsi le territoire sera encadré par une simultanéité de réseaux en interconnexion, même si une territorialité relative reste observable.

Le réseau confrérique est organisateur des différences, créant aussitôt les liens entre ce qu'il a différencié : en milieu rural ou urbain, en plaine ou en montagne, sur le littoral ou en situation intérieure dans le pays d'Islam, d'une part, et selon les principes de la voie spirituelle mise en place d'autre part. Les itinéraires sont les lignes de connexion dans le réseau, itinéraires de biens matériels, d'idées, de spiritualité et d'hommes, consacrés dans le voyage pèlerin, la ziara.

Territorialement, les réseaux obéissent à une logique de fractale, concept géométrique qui fait que l'ensemble du réseau ait les mêmes propriétés que son élément primaire et générateur. Ces éléments primaires en sont alors les mailles et l'encadrement d'un territoire confrérique relève plutôt du réseau que de la structure. Les boucles et les redondances du réseau lui confèrent une configuration organique dont résulte une grande flexibilité contrairement à la rigidité de la structure².

Les confréries religieuses mettent en place un territoire hagiographique de sainteté polarisé et organisé en réseau. Nous avons suivi un processus d'implantation de réseau dans le territoire algérien à travers la Tariqa Rahmaniya³.

¹ Nous en avons traité quelque peu plus haut, lors de notre approche de la zaouïa Rahmaniya, de la visite pieuse (*ziara*) entreprise d'une manière cyclique pour perpétuer la chaîne (*silsila*) confrérique entre le maillon Constantine et le pôle originel Alger et la Kabylie.

² Cf. *Supra*: Polarisation et réseau.

³ Cf. *Supra*: Alger ou la double polarisation : *Aqtab El Djazair* ; Fondation de la tariqa Rahmaniya à Alger ; Perpétuer la Silsila Rahmaniya à Constantine.

La zaouïa confrérique prend la forme d'une "chaîne" de d'une même Tarîqa. Ces lieux jalonnent un parcours par sa ponctuation : parcours de voyageurs, de pèlerins et d'étudiants en quête de savoir et de recueillement.

Une des missions fondamentales des Zaouaya confrériques ayant été la propagation de l'islam et de la philosophie de la spiritualité et de la bienfaisance sur un territoire de plus en plus large (conquête du monde, dimension universelle de la spiritualité), celles-ci ont peut-être été implantées au gré des conquêtes musulmanes d'une part et au gré des parcours des cheïkhs instructeurs de la Tarîqa, missionnaires de la nouvelle vision du monde d'autre part.

C'est ainsi que des axes de parcours ont été déterminés: exemple de la Tarîqa Tidjania qui aurait adopté l'axe Nord-sud (en Algérie) et qui compte parmi ses fidèles des africains (Niger, Mali,...), et l'exemple des Tourouq Qadriya et Issaouiya qui elles sillonnent l'axe Est -Ouest (Maroc, Algérie, Tunisie,...). Ainsi est observé un encadrement du territoire par la Zaouïa confrérique qui confirme l'ancrage spatial et social de ce paramètre.

Au-delà d'un rôle spatial avéré, la zaouïa est le manifeste d'une organisation en microsociétés, en coquilles.

8.3.4. La zaouïa confrérique, manifeste d'une organisation socio - spatiale en coquilles.

Ces données nous permettent d'avancer que la zaouïa confrérique est le manifeste d'une organisation socio - spatiale en coquilles d'identification et repères d'une société. Ces coquilles sont à la fois fermées et ouvertes. Leur fermeture s'explique par le caractère fondamentalement initiatique, en ce sens que le fait d'intégration suppose un préalable d'initiation rigoureusement mis en place.

L'impétrant doit émettre le vœu solennel d'entrer dans le groupe. Il devient de fait élève potentiel et entre dans cette catégorie qui différencie les élèves destinés à assurer la postérité et ceux qui deviennent de simples adeptes et fidèles. Pour les premiers, ils sont destinataires et récipiendaires du *sirr*, le « secret » de la tarîqa qui consiste en l'ensemble de ses préceptes et ses valeurs, de même que ses pratiques initiatiques. Ils sont destinés à intégrer la classe des formateurs (instructeurs) et des maîtres. Ils sont futurs porteurs de la *Haqiba*¹ (bagage, valise) confrérique. Pour les seconds, ils sont formés aux valeurs sociales et superficiellement à la voie spirituelle.

¹ « *Sidi Boumediene* », émission radio Alger chaîne 3 (FM 87.3), le 06 août 2007, 00h30.

La catégorie des adeptes et fidèles se compose de l'ensemble des personnes ayant une sensibilité à la voie confrérique dont ils sont membres. Elle se détermine en tant que masse confrérique qui identifie la base sociale de la confrérie par comparaison à son élite que sont les maîtres. Cette base contribue au maintien de l'organisation par différents apports : les uns, d'ordre matériel, participent du fonctionnement par leurs dons et apports de toute nature ; les autres font don de leur personne et oeuvrent par une dévotion et une disponibilité extrêmes à l'organisation.

La zaouïa se constitue un patrimoine multiforme : des hommes et des femmes, des dons de diverses natures et des biens habous, ensemble d'immeubles ou d'autres biens dont la zaouïa est dévolutive. Dans le cas d'un patrimoine immobilier, la zaouïa aura des ramifications aussi bien dans l'espace urbain que dans l'espace périurbain ou rural. L'institution sera reconnue à travers son patrimoine, à commencer par ses sièges de représentation, jusqu'aux biens mobiliers et immobiliers qui lui reviennent.

Les fidèles sont hommes et femmes. Souvent la sensibilité à une tarîqa irradie l'ensemble des membres de la famille, et l'éducation des enfants est empreinte de la Voie. Ainsi la première formation en coquille de l'organisation confrérique est familiale. Dans une même ville, plusieurs familles peuvent se reconnaître dans une même sensibilité spirituelle ; c'est un deuxième palier de solidarité locale.

D'autres formes d'organisation en groupuscules font que des individus et des groupes se reconnaissent dans une catégorie du répertoire thérapeutique à base spirituelle, notamment dans sa part poétique qui révèle des thématiques de personnages de sainteté, de lieux et de voyage pèlerin¹. Il est féminin dans ce cas ; il peut être masculin (ou plutôt mixte à dominance masculine). Nous verrons plus loin un groupe d'hommes qui participe dans le rite thérapeutique majeur de la Nechra. Ce sont les *Wesfane*. Ces groupes organisés en microsociétés de représentations des confréries religieuses sont encore une forme de coquille qui, associée à leurs sièges et lieux de pratique thérapeutique devient à caractère socio-spatial. Associés encore aux groupes et familles qui font appel à leurs vertus thérapeutiques en leur exprimant leur fidélité spirituelle, ils créent une autre forme de solidarité, une autre coquille socio-spatiale.

¹ Cf. *Supra*: La nawba dans le répertoire des fqirat à Constantine ; Les fqirat, entre confrérie religieuse et groupe musical ; La nawba des fqirat ; ... La part poétique dans le répertoire des fqirat à Constantine.

Par ailleurs, la zaouïa, l'organisation confrérique, est également le lieu de réalisations cosmogoniques¹ qui transcrivent les représentations du monde dans une société en quête de permanisation du rapport Ciel / Terre, vers un idéal humain transcendé par le Divin. La tendance vers Dieu en est un des fondements philosophiques et spirituels.

Concrètement, La forme la plus simple d'une cosmogonie est la recherche d'un centre, la ponctuation des lieux est leur centration. La zaouïa satisfait cet élan en tant qu'elle réalise un *territoire coquille* dont elle est à chaque fois le centre.

Conclusion.

De ces définitions ressortent les valeurs de la Zaouïa: c'est l'expression contemporaine du soufisme et de la spiritualité musulmane. Ce courant mystique a connu ses premières manifestations dans le ribat, origine d'une sédentarisation, fut-elle temporaire, de mystiques solitaires ou en groupes. Après une fonction principalement militaire, l'institution évolue vers un rôle religio-social et se rattache, notamment en pays du Maghreb, au maraboutisme, même si localement elle adopte des formes spécifiques.

La zaouïa joue un rôle à toutes les échelles spatiales, depuis l'impact de proximité, jusqu'à la portée universelle. Elle met en place des espaces souches, des coquilles de fédération et d'identification, à la fois fermées et ouvertes, jouant par là un rôle déterminant dans l'organisation des territoires par superposition et simultanéité de formation de ces coquilles.

Dans la conception de la mystique musulmane, la zaouïa est universelle. C'est une spécificité du bassin méditerranéen par son caractère confrérique. C'est une spécificité Sud Méditerranéenne par sa prolifération dans le territoire et son affiliation musulmane. C'est encore une spécificité locale intégrée au monde musulman; elle revêt enfin une dimension universelle de par ses bases philosophiques, la forme de spiritualité qu'elle propose, l'état de piété et les actes de bienfaisance.

Cependant, l'histoire des confréries musulmanes leur associe une période de décadence circonstancielle qui aurait affaibli leur impact autant politique et religieux que social (même si elles n'auraient gardé que ce dernier rôle pour nombre d'entre elles). Certaines confréries auraient même disparu dans certaines régions, du fait de la montée du réformisme religieux dont l'impact fut certain dans l'ensemble du territoire d'Islam, et qui s'est manifesté sous forme de contre-volonté.

¹ S. Bestandji, *Intérieur - Extérieur, pour une lecture de l'espace urbain à Constantine*, op. cit.

CHAPITRE TROISIEME.**DU REFORMISME RELIGIEUX ET DE LA NOTION DE MARGE.****Introduction.**

Après l'essor qu'ont connu les confréries musulmanes jusqu'au XIX^{ème} siècle, les conjonctures ont changé altérant par la même le poids de ces organisations sur les plans politique, religieux et social. Une période de décadence s'enclencha par une perte progressive de crédibilité. En Algérie, l'institution fera l'objet d'instrumentalisation par la colonisation française, suite au constat de leur ancrage et de leurs aptitudes fédératrices de populations et organisatrices de la société.

Des *contre volontés* s'affichent : elles sont exogènes, œuvre de la colonisation d'une part et du mouvement communiste d'autre part, et endogènes sous le sceau du réformisme religieux.

Les zaouïas entrent dans une phase de latence qui les mettra dans une situation de Marge, au profit de la Norme qui s'érige en seule représentation religieuse de lutte contre la colonisation et de revendication de l'indépendance¹.

Ce chapitre propose une approche du réformisme religieux et de son impact sur l'institution d'une part, et de la notion de marge de par son contenu linguistique et étymologique et son rapport aux disciplines et à l'espace d'autre part.

1. Réformisme religieux et zaouïa en Algérie: *contre volonté* des uns et des autres pendant la colonisation.

L'ancrage territorial, social et psychologique des zaouaya a été l'enjeu des uns et des autres par l'exercice de *contre volontés*² : exogène (du colonisateur) et endogène (algéro-algériennes).

1.1. La contre volonté exogène.

L'exercice d'un pouvoir par une force de domination sur une société suscite l'émergence d'un contre-pouvoir initié par les organisations sociales en place. Le pouvoir colonial ambitionnait la déstructuration et la déstabilisation de la société dominée, par un processus de décodification puis de *cryptage* de ses repères.

¹ nous verrons dans la troisième partie, le rôle historique indéniable qu'on joué les confréries religieuses dans la lutte contre la colonisation française en Algérie.

² Noureddine Toualbi, *Religion, Rites et Mutations. Psychologie du Sacré e Algérie*. Entreprise Nationale du Livre (ENAL), Alger 1984, p. 20: l'auteur cite Freud dans son approche du *concept de conflit en psychologie*.

L'action de la colonisation fut l'exercice de cette contre volonté par rapport à une situation de structuration et de formation sociétale établie, structuration largement imprégnée de ses valeurs religieuses en général et spirituelles en particulier, du fait que les premières formes de lutte contre l'occupant furent initiées par certaines organisations à caractère confrérique.

La colonisation française fonda son entreprise sur le facteur mystique et le maraboutisme par l'infiltration de ce dernier et sa réduction à la caricature de l'espace et des pratiques rituelles.

Une première expression de la caricature fut observée à travers l'action de construction de *Qouba* (dôme, coupole) sur les domaines de colons pour les préserver des pillages et autres agressions « indigènes ».

La coupole représente la construction culturelle musulmane. En dehors des mosquées et des édifices de l'orthodoxie, la coupole est le symbole de la mystique, notamment en Algérie, où elles auraient essaimé dans le territoire, couronnant une trace de sainteté et imprégnant le lieu d'une dimension sacrée que les superstitions d'une part et la grande religiosité des populations locales d'autre part aident à préserver.

L'autre expression de la caricature fut la vulgarisation des rites collectifs (concerts spirituels, danses sacrées) et l'encouragement du charlatanisme, en en faisant l'expression majeure du soufisme et de la spiritualité. Le caractère thérapeutique a également été encouragé à travers des usurpateurs de compétences, créés de toute pièce. Ces images ont été présentées au premier plan de l'activité confrérique, condamnant ainsi à l'ombre toute leur valeur spirituelle, et amoindrissant par la même et surtout leur capacité d'organisation politique et le retour à leur mission première, la Guerre Sainte. Chose qui a produit des déviances réelles de la Tarîqa dans son acception fondamentale et générique, suscitant ainsi d'autres réactions, cette fois endogènes.

1.2. Une contre volonté endogène.

Les déviances de certaines Tourouq ont suscité l'intérêt de courants idéologiques en formation: celui des réformistes (Association des Oulama Musulmans Algériens) et celui des Communistes qui commençaient à infiltrer les milieux jeunes.

1.2.1. Le mouvement réformiste algérien à travers l'Association de Oulama Musulmans Algériens (AOMA).

C'est la concrétisation d'une préoccupation de réforme initiée par un groupe de Oulama¹ qui a vu le jour en Avril 1931.

Aux débuts de sa création, cette association intégrait des savants de toutes appartenances dont des partisans du maraboutisme et des zaouaya confrériques. Ces derniers ont vite fait de se retirer pour former un groupement à part dénommé "Association des Oulama Sunnites" qui a éclaté peu après sa naissance.

L'AOMA a élu le Cheïkh Abdelhamid Benbadis pour sa présidence; lui-même auparavant fervent de la Zaouïa Qadria puis Rahmania². Ceci étant dans la logique des pratiques en place, du fait de l'affiliation des familles de Constantine à une voie spirituelle déterminée³. L'organisation a concentré une grande part de ses efforts dans la lutte contre le maraboutisme et les Zaouaya, au vu d'un constat de déviance et de déstabilisation de la société d'une part, et surtout au vu de la manipulation et de l'instrumentalisation de la réalité confrérique et maraboutique par la colonisation française. Le résultat en a été un réel dysfonctionnement du système confrérique et une réduction de sa représentativité dans la mémoire collective. L'impact sur la société en a été une confusion dans les repères d'identification, et une fédération des sensibilités et idéologies en faveur de la lutte contre la colonisation et le colonialisme en général, devenant priorité de l'heure⁴.

Les déviances de certaines Zaouaya confrériques ont par ailleurs généré un scepticisme dans les rangs de la jeunesse de l'heure, que la présence du Parti Communiste conforta.

¹ *Oulema*: au singulier Alim: personne lettrée versée dans la recherche religieuse musulmane, dont l'oeuvre a pour objectif de promouvoir les atouts culturels de la société, notamment l'islam et la langue arabe. In A. Boussafsaf, op. cit, annexe p.3.

² Témoignage de Cheïkh El Hani Bestandji, cf. annexe n°5.

³ La famille Ben Badis de Constantine affichait son affiliation plutôt à l'ordre local, typiquement constantinois, la Tariqa Al-Hansaliya, Témoignage de Cheïkh El Hani Bestandji, idem.

⁴ *En effet, le mouvement nationaliste, surtout celui représenté par la tendance des Oulémas avait, à l'époque, condamné ces pratiques qu'il jugeait pures digressions. Seddik qui, avant sa rencontre avec le mouvement islamiste, appréciait la pratique musicale des Aïssaouas, ne peut s'empêcher d'éprouver un serrement au cœur face au changement qui a instauré des priorités et relégué au second plan cette manifestation ancestrale : « On parlait moins des Aïssaouas. Et quand je passais devant la zaouia fermée, quelque chose me serrait le cœur ». Nedjma Benachour, « Eléments de la vie sociale et culturelle de Constantine des années 1920 dans « mémoires d'un témoin du siècle » de Malek Bennabi », in *Revue Sciences Humaines*, Université Mentouri Constantine – Algérie, n°25 – juin 2006, p.42.*

1.2.2. Le Parti Communiste.

Infiltrant les milieux européens vers 1920, il gagne la population « indigène » plus tard à partir de 1936, promettant émancipation et indépendance¹.

Le recrutement des jeunes algériens par le Parti Communiste et leur intégration au Mouvement sous des formes appropriées, a embryonné un nouveau pôle de résistance exerçant sa contre-volonté vis-à-vis des Zaouaya, et subissant à leur tour la “contre volonté” de l’AOMA qui s’élevait et luttait contre l’athéisme.

La Zaouïa a ainsi connu un déclin sensible sous l’effet des pressions, des actions et des réactions des uns et des autres.

Il en a survécu un enracinement territorial qui défie la compétence des chiffres, et que la permanence de rites familiaux, de célébration d’évènements traditionnels réaffirme.

La participation de Zaouaya à la Révolution Algérienne (1954 - 1962) reste aussi indicateur de la persistance du concept en filigrane dans la mémoire collective, tel une toile de fond.

1.3. Le Renouveau de la zaouïa confrérique: entre institutionnalisation, tâtonnements et initiatives individuelles.

L’ambivalence culturelle² de la société algérienne d’aujourd’hui du fait de l’inter culturalité produit d’une conjoncture historique spécifique fait que cette société, psychologiquement en situation de conflit, tente d’affirmer son particularisme culturel local à travers son vécu.

Dans un élan de “quête de l’identité culturelle”, le vécu a souvent touché de près ou de loin les Zaouaya confrériques, par des expressions qui diffèrent selon le cas, mais qui expriment toutes la permanence de la chose spirituelle dans l’imaginaire populaire.

Ces expressions sont de plusieurs ordres, nous en traiterons quelque aspect, à notre sens éloquent.

- En 1999 fut achevée et inaugurée la plus importante zaouïa d’Algérie siège de la Tariqa Tidjania, à Touggourt. Il s’en est suivi, quelque temps après, pendant la même année le décès du Cheikh de la Tariqa, dont les funérailles furent d’un ordre national et ont intégré des représentants et Machaïkh de tous bords et de différentes nationalités.

¹ A. Boussafsaf, op. cit. Annexe p.14.

² N. Toulbi, op. cit.

- En 2000 (tout récemment) fut publié un article dans la presse algérienne¹ faisant le point sur la vie des zaouaya à travers l'histoire, en relatant leur rôle social, spirituel et culturel, et leur mérite d'avoir survécu aux différentes luttes engagées contre elles. Il déplore cependant l'immobilisme actuel et certaines déviations portant préjudice à leur mission première, intégrale, allant vers une nouvelle « caricature du soufisme authentique ».

Ces événements vont être suivis d'autres, plus importants, qui reflètent l'intéressement nouveau aux organisations à caractère religieux que sont les confréries religieuses. Ils feront l'actualité de l'Algérie pendant la période d'intégrisme religieux et du terrorisme. L'institution confrérique fera partie du programme du Président Abdelaziz Bouteflika. Son action va consister en la réactivation du fondement du soufisme et de ses origines missionnaires en matière de lutte et de rôle politique, en tant que nouvelle forme de contre volonté, cette fois la cible en est l'intégrisme. Nous traiterons de l'actualité du phénomène confrérique en Algérie, plus loin, lors de notre approche sur la construction du projet urbain².

A Constantine (à titre d'exemple), deux Zaouaya continuent -tant que faire se peut- de réaliser certaines de leurs missions de bienfaisance et d'initiation. Ce sont zaouïet Benabderrahmane (zaouïa de machaïkh, propriété de la famille Bachtarzi, et représentation de la tariqa Rahmaniya dont il a été question pour son voyage pèlerin³) et la Zaouia ïssaouia (ordre confrérique), qui ont un siège chacune tenant lieu d'espace de rencontres, de réunions, de célébration des fêtes religieuses, de collecte de fonds et offrandes destinées soit à l'entretien de l'édifice, soit aux nécessiteux. Pour la première, son siège est immuable du fait qu'il est propriété de la famille Bachtarzi de Constantine, où sont enterrés plusieurs membres de cette famille. Pour la seconde, elle changea de siège et finit par adopter le statut d'association à caractère civil pour pouvoir prétendre perdurer. Ces deux Zaouaya sont des pôles urbains et des équipements structurants majeurs dans l'imaginaire populaire.

¹ « Retrouver El Tariqa pour gommer la caricature », in *.El Acil*, quotidien de l'Est Algérien, N°2137 du 31 Mars - 01 Avril 2000.

² Nous verrons également cette volonté politique affirmée de réhabilitation de la zaouïa en troisième partie, à travers l'actualité de la zaouïa en Algérie. Cf. également annexe n° 10.

³ Nous avons traité de la zaouïa Rahmaniya à Constantine à travers l'illustration d'un voyage pèlerin qui part de Constantine et se dirige vers Alger et la Kabylie. Cf. *supra* : Fondation de la tariqa Rahmaniya à Alger ; Perpétuer la Silsila Rahmaniya à Constantine ; [...]La ziara : entretenir les liens et régénérer la *Baraka*.

Les zaouaya Tidjaniya et Tayyibiya de Constantine sont très discrètes aussi bien dans l'espace urbain que sur le plan de leur rôle social. La Tidjaniya jouit de deux sièges dans le Vieux Constantine, mais qui n'assurent que leur prérogative religieuse canonique. Même convertie exclusivement à la prière réglementaire, elle garde sa dénomination qui la rattache à confrérie religieuse, la Tidjaniya.

Des initiatives moins évidentes, plus tâtonnantes sont traduites par la formation de groupements de jeunes en associations culturelles qui puisent dans le répertoire de la Tariqa Issaouia pour la célébration d'évènements familiaux et l'organisation de soirées artistiques. Ces organisations ont souvent des sièges de fortune et des noms empruntés ici et là, chose qui incite certains à s'élever contre cette forme et à la traiter de nouvelle forme de déviance et de caricature.

L'autre indicateur, peut être le plus insidieux et le plus révélateur, réside dans la fréquence des visites rendues aux zaouaya. Visites entreprises par des individus sous la seule pulsion d'un besoin de recueillement. Initiative personnelle en vue de la réalisation d'un idéal spirituel inspiré par la solennité du lieu d'une part, et par ce qu'il véhicule comme symbolique d'autre part. L'on se tromperait en disant que la catégorie de population pratiquant ce rituel est celle des "vieux". En effet, la zaouïa accueille toutes les catégories de la population, des jeunes et des moins jeunes, des lettrés et des illettrés, des hommes et des femmes.

Ces indicateurs (pour ne citer que ceux-là) ne sont-ils pas à même de susciter l'intérêt de planificateurs et de différents acteurs de la production de l'espace, sous une forme adéquate et spécifique aux lieux, puisant dans les valeurs culturelles locales, allant à l'encontre des risques du type et du stéréotype.

Le réformisme religieux s'est attaqué à l'institution zaouïa la caractérisant de déviance relativement à la Norme religieuse, à l'orthodoxie. En Algérie, cette institution a été un enjeu et un instrument au gré des conjonctures. Les formes de contre-volonté sont apparues, tantôt dans une vision déstructurante de la société pendant la colonisation française, confortée par le réformisme local qui s'inscrit dans un élan international, tantôt dans une vision de réhabilitation, tâtonnante à ses débuts et franchement affirmée de nos jours.

Le fait que le confrérisme musulman en son expression zaouïa soit ciblé par les uns et les autres, ne relate-t-il pas quelque peu une fragilité de ce phénomène et à la fois un ancrage profond qui se maintient à l'état latent pour ressurgir dès les premières tentatives de réactivation. Cela ne

révèle-t-il pas par ailleurs, une situation de Marge qui s'inscrit dans l'hétérodoxie relativement à la Norme orthodoxe.

La marge est intéressante du fait qu'elle fait évoluer la Norme établie. Elle est dynamique relativement au statique et à l'immuable de la Norme, d'autant qu'elle est religieuse. C'est ce que nous proposons dans ce qui suit.

2. De la Marge. Essai de définition.

L'approche de définition de la notion de marge sera progressive et il sera procédé par niveaux de définition ; le plus accessible en étant celui de la littérature française. Elle sera ensuite thématique, jusqu'à devenir disciplinaire.

2.1. La marge dans la littérature française.

Premier palier de définition, incontournable, celui de la littérature française, qui établit de la marge un sens propre et un sens figuré¹, les deux sens ont selon une acception linguistique large. La première acception se rapporte principalement à une *situation* de la notion de marge dans un contexte déterminé. Elle met en évidence une position de périphérie par rapport à un centre, un contenu qui est différent. Si ce contenu est la *part positive* de l'espace concerné, la marge, elle participe d'abord du *cadre négatif* du même espace. Mais elle jouit cependant d'une *position* particulière dans cet espace (de la feuille d'un manuscrit par exemple) en tant que bande longiligne blanche (dans le sens vierge, immaculée) située à gauche de l'écrit, qui est de couleur.

Par ailleurs, cet espace particulier d'un manuscrit est destiné à recevoir « des notes » qui ne sont pas le texte manuscrit en lui-même, mais qui sont cependant indissociables de ce texte, dans la mesure où elles sont inspirées et édictées par les propos écrits.

La présence de cette marge sur une feuille de papier met en relation deux *partenaires*, plus précisément deux *acteurs*, impliqués dans la production du texte : l'écrivain et le lecteur. L'écrivain soumet des propos à l'évaluation d'un lecteur, qui doit avoir la distance nécessaire à

¹*Marge* : n.f. (du latin *margo*, rebord). Bord, bordure : *la marge d'un fossé*. Blanc autour d'une page imprimée ou écrite : *écrire des notes dans les marges d'un livre*. Espace blanc, à gauche d'une page écrite. Feuille de papier de l'ouvrage à imprimer, mise à demeure sur le tympan de la presse, et servant au repérage. *Zool.* Bordure latérale d'une pièce ou d'un organe. *Fig.* latitude, facilité : *laisser de la marge à un fondé de pouvoirs*. *Avoir de la marge*, du temps de reste, pour faire une chose. *En marge de*, en dehors : *vivre en marge de la société*.

Nouveau Larousse Universel, Dictionnaire encyclopédique sous la direction de Paul Augé, Librairie Larousse, Paris, 1949, tome 2.

Marge : 1. espace laissé de part et d'autre d'un texte imprimé ; 2. écart, distance, délai disponible entre des limites ; 3. bénéfice, différence entre le prix d'achat et le prix de vente.

l'élaboration d'une idée sous forme de commentaire, d'orientation ou d'évaluation des mêmes propos. La marge est selon ce regard érudite, plus élaborée que le texte. Par conséquent, le texte manuscrit concerne son rédacteur, la marge s'adresse à « l'autre », qu'il soit tierce personne ou autre regard de soi-même sur son propre produit, qui le ferait évoluer.

En *zoologie* par contre, et selon la même définition basique, la marge est indifféremment l'ensemble des éléments constituant la *périphérie* « d'une pièce ou d'un organe » sans distinction de situation particulière d'une partie de la bordure par rapport à une autre. Les notions de bord et de bordure sont également mentionnées pour qualifier la marge. La bordure est la limite d'un élément, d'une figure ou autre, dans le sens où elle décrit le début et la fin du même élément. A notre sens, la notion de *bordure* est appréhendée à partir du contexte positif, c'est à dire du contenu ; elle est de ce fait orientée vers la limite nuancée « *fin* » plutôt que « *début* ». La bordure détermine par ces vertus une catégorie et la distingue des autres ou de son contexte.

Au figuré, la notion revêt une connotation tantôt *flexible*, tantôt *tranchée*. La flexibilité apparaît dans l'acception de liberté de manœuvre, c'est à dire qu'un espace particulier est aménagé pour permettre une latitude d'action par rapport à des faits qui sont eux définis, stéréotypés, cadrés. Cet espace est étroitement solidaire des *faits convenus*. La connotation devient tranchée lorsqu'au sens figuré toujours, elle interpelle l' « *en dehors* ». La marge est dans ce sens dissociée du conteste en lui-même et distinguée de la limite du fait qu'elle n'y participe même plus. La marge est *exclusion*, elle définit une entité totalement individualisée entretenant de faibles rapports avec la chose dont elle est la marge. Ces rapports sont de l'ordre de l'opposé, du contraire, de l'antagonique.

Cette situation d'adversité et d'antagonisme ne dissocie cependant pas le contexte de sa marge. Car il est connu qu'une notion suscite naturellement son contraire et l'existence de l'une est condition de l'existence de l'autre. La notion et son contraire se mettent en situation de *complémentarité, de dialectique*¹. Selon P. Klee, la longueur du segment qui lie les termes de cette expression est tributaire de la qualité et de l'importance du rapport existant entre les deux, de l'ampleur de leur tension réciproque et simultanée.

¹ *La notion en tant que telle est mise en relief par son antithèse. Elle n'a ni valeur ni action sans son complément opposé, et encore : il n'existe pas de notion isolée en tant que telle, mais bien d'avantage des couples de notions [...]. A chaque notion correspond une notion contraire, la relation s'établit sur le modèle suivant : thèse _____ antithèse, le segment qui relie les deux termes est plus ou moins long selon l'importance de l'opposition qui est ainsi exprimée.* Paul Klee, *La pensée créatrice*, Ecrits sur l'art/I, Dessain & Tolra, Paris, 1980, p. 15.

Notons alors que l'existence de la marge est tributaire de l'existence préalable d'un contenu qui la suscite. Ainsi une page totalement blanche ne peut-elle présenter de possibilité de différenciation d'espaces du fait de son homogénéité. La différenciation s'opère dès qu'un contenu s'y installe, installant par la même une hétérogénéité spatiale, voire une différenciation hiérarchisée par l'affirmation d'un ordre de valeurs. Le contenu et sa marge entrent dans une réciprocité orientée au départ du contenu qui s'avère préalable à l'existence de la marge. Le contenu et sa marge s'affirment respectivement en thèse et antithèse pour produire une synthèse qu'est la page manuscrite annotée. Le contenu et sa marge sont alors les *deux termes d'une expression dialectique*.

Au-delà de la définition littéraire du terme « marge », une prospection plus élaborée, encyclopédique, nous offre des domaines plus vastes où le terme est largement usité. Elle diffère selon les regards et les visions thématiques et disciplinaires. C'est l'exemple de la comptabilité, de la géomorphologie, de la géographie, ... de l'anthropologie.

2.2. La marge thématique et disciplinaire.

La notion de marge figure dans le vocabulaire de diverses disciplines. Elle est fondamentale en comptabilité pour définir le prix de revient d'un produit. En géomorphologie, la marge est une catégorie de sites situés entre deux structures constituées distinctes. Ces marges sont actives lorsqu'elles sont volcaniques ou sismiques ; elles sont passives lorsqu'elles sont stables. Le préalable d'une cassure géologique permet la fusion des deux structures, donnant lieu à une catégorie nouvelle : la marge continentale.

En géographie, la marge se constitue entre le rural et l'urbain. Elle se réalise dans le périurbain, avec une organisation et un fonctionnement propres, produit du glissement simultané d'une sphère sur une autre. C'est en ville qu'elle est plus complexe dans la mesure où elle met en contact des couples de notions en situation de thèse et antithèse. Lorsqu'elle revêt une connotation négative, la marge suscite l'exclusion spatiale et sociale. L'anthropologie quant à elle verse la notion de marge dans le domaine des rites. Ces derniers sont d'intégration ou d'exclusion et procèdent par des processus initiatiques dont l'initiation religieuse qui se rapporte aux ordres soufis. Les rites deviendront thérapeutiques dans des situations pathologiques d'ordre psychique diagnostiquées par les savoirs et les savoir-faire traditionnels.

2.2.1. Marge et comptabilité.

La marge du point de vue comptable, ou *marge unitaire*¹, est la différence entre le prix de vente d'une unité de bien, et l'un quelconque des sous-ensembles de coûts, dont la somme est le prix de revient. Alors qu'il n'y a qu'un résultat, il y a donc autant de marges qu'on veut². De ce point de vue, la marge se présente comme étant l'ensemble des variables dans le prix d'une unité de bien, elle est en somme l'espace où il y a *latitude* dans la définition d'un prix, espace de liberté pour aboutir à une estimation de la valeur comptable d'un produit, arrivé au stade de l'échange.

Une marge constitue donc la partie malléable, flexible d'un prix, par opposition à sa partie rigide qui elle, est établie. Partie variable et partie fixe sont les deux termes d'une coexistence dialectique. La marge en est de ce fait le lieu de négociation en vue d'une adaptation et d'une actualisation du prix du produit aux données et exigences économiques du moment.

Selon l'acception comptable, la marge est multiple, cependant qu'elle reste étroitement liée à un centre de référence (le prix unitaire), qu'elle fait fluctuer au gré des données externes économiques de l'heure. Sa malléabilité en fait l'enjeu et la cible de la détermination de l'état définitif d'un produit économique. Elle se caractérise de ce fait par une grande capacité d'adaptation et d'actualisation conjoncturelles et contextuelles.

2.2.2. Marge et géomorphologie³.

En géomorphologie, l'usage du terme de marge s'adresse aux sites situés entre deux structures distinctes : la structure continentale et la structure océanique, sans en constituer simplement la transition. Ces marges sont appelées *marges continentales*⁴ ou *précontinent*⁵, terme qui englobe généralement toutes les *régions submergées dont le substrat est de nature continentale*. Elle est

¹ Pierre Lassegue, « *Marge (définition comptable)* », In *encyclopaedia Universalis 2000*, Universalis 5, CD 2.

² L'auteur distingue *La marge sur coût d'achat marge brute ou commerciale* qui est la différence entre le prix de vente et le coût d'achat, *la marge sur coût variable* qui est la différence entre le prix de vente et le coût variable. Pierre Lassegue, « *Marge (définition comptable)* », op. cit.. l'on parle également de *marge bénéficiaire* qui est soumise à fluctuation en fonction de toutes les marges constituant le prix d'un produit. Marcel Capet, « *Entreprise. Théorie économique* ». In *Encyclopaedia Universalis 2000*, Universalis 5, CD 2. Dans le domaine de la politique des prix, l'on parle (entre autres) de *marges de distribution*. Jean-Claude Casanova, « *Politique des prix* », In *Encyclopaedia Universalis 2000*, Universalis 5, CD 2.

³ La *géomorphologie* (du grec *gê*, terre; *morphê*, forme; *logos*, étude) est la science qui a pour objet la description et l'explication du relief de la Terre, continental et sous-marin. Elle s'est véritablement constituée qu'au cours des dernières décennies du XIX^e siècle, et est considérée comme l'une des dernières-nées parmi les sciences naturelles. C'est une discipline de synthèse qu'il faut donc considérer comme l'une des branches de la géographie physique. la géomorphologie est une science dégagée de l'emprise de la géologie, possédant son objet d'étude et ses méthodes propres. Roger Coque, « *Géomorphologie* », In *Encyclopaedia Universalis 2000*, Universalis 5, CD 2.

⁴ Gilbert Boillot, « *Marges continentales* », In *Encyclopaedia Universalis 2000*, Universalis 5, CD 2

⁵ Jean Pierre Pinot, « *Précontinent* », In *Encyclopaedia Universalis 2000*, Universalis 5, CD 2.

Elle est originellement provoquée par une cassure qui se produit au sein d'un continent donnant lieu à deux fragments qui s'éloignent l'un de l'autre où se développera un océan. La marge continentale, en tant que *précontinent*, est de ce fait la partie de site continentale, de part et d'autre de la cassure, recouverte par l'océan.

Si la marge est ainsi constituée par la superposition de deux structures différentes (continentale et océanique), elle s'individualisera progressivement en tant que *précontinent*, entité géomorphologique, par l'effet des *processus littoraux et pré-littoraux* d'une part, et le plateau continental se formera peu à peu par *l'action conjuguée de l'érosion des reliefs et du comblement des parties déprimées du paysage ennoyé* d'autre part.

Les marges continentales se subdivisent en deux types : les marges continentales *actives* ou *marges de convergence* et les marges continentales *passives* ou *marges de divergence*.

- *Les marges actives* sont le *site de phénomènes géodynamiques intenses* tels que le volcanisme et la sismicité qui atteignent des niveaux extrêmes faisant que ces sites deviennent particulièrement inhospitaliers pour l'homme du fait qu'elles forment la première ceinture sismique du globe, et autour du Pacifique, une ceinture quasi continue où le volcanisme de marge, fréquemment explosif, forme la fameuse *ceinture de feu*.
- *Les marges passives* s'opposant aux marges actives, se caractérisent par leur stabilité, leur calme, où les manifestations géodynamiques sont pratiquement inexistantes.

Signalons encore l'existence de ces *mers marginales*¹ qui sont définies comme étant des mers situées dans le domaine des marges continentales actives.

Loin de faire une étude approfondie de la géomorphologie en tant que science à part entière -ce qui n'est pas notre sujet- il est intéressant d'en tirer quelque enseignement quant l'usage du terme de marge dans le cadre de cette discipline constituée. L'approche reste une lecture étymologique du terme dans un contexte géomorphologique. Il est à retenir :

- la cassure préalable à la genèse de la marge qui va définir une limite entre deux entités (deux fragments) de même nature (cassure dans le continent) ;
- la marge est constituée par la fusion de deux structures à part entière, deux catégories, en un lieu déterminé (continent et océan) donnant lieu à une entité géomorphologique à part entière, synthèse en une catégorie nouvelle, le *précontinent* ;

¹ Jean Auboin, « *Mers marginales* », In Encyclopaedia Universalis 2000, Universalis 5, CD 2.

- la marge continentale est un lieu particulièrement dynamique du fait d'un volcanisme et d'une sismicité prononcés : ceinture sismique et ceinture de feu.
- La marge constituée devient un référent pour qualifier d'autres catégories géomorphologiques : les mers marginales.

2.2.3. Marge et géographie. Urbain - rural : le périurbain.

La situation spatiale de la ville et dans la ville présente des espaces différenciés. Le premier niveau de différenciation s'opère entre l'espace urbain et l'espace rural. Si l'espace urbain se présente comme étant une entité circonscrite et limitée, enserrée dans un périmètre urbain réglementé, l'espace rural est cette autre catégorie qui s'étale au-delà de cette ceinture et dont les fonctions et la morphologie sont autres. L'agglomération urbaine est principalement caractérisée par une forte densité d'occupation du sol par les constructions à usages divers (habitat, équipements, infrastructures) qui reste à dominante minérale et à fonctions diversifiées et spécifiques. L'espace rural est quant à lui à dominante végétale, les densités d'implantations minérales sont faibles, les constructions sont distantes les unes des autres. Les deux types d'espace sont ainsi deux catégories à part entière.

Cependant, l'organisation de l'espace, d'un point de vue géographique, ne se limite pas à distinguer ces deux catégories, mais plutôt à s'attarder sur leur « ligne » de contact où l'on n'est ni dans une catégorie ni dans l'autre (ou dans les deux à la fois) et où le milieu urbain et la zone rurale sont en cause. L'on se situe alors dans le « territoire de la marge », catégorie nouvelle, qui va refaçonner l'espace en y intégrant justement cette troisième catégorie : le **périurbain**¹ qui va revêtir une importance capitale tant sur le plan fonctionnel, morphologique que spatial.

Au delà de la formation de cette trilogie dans l'organisation de l'espace, la marge caractérisée par le contact entre urbain et rural –le périurbain– est elle-même un espace différencié et complexe. Bruno Van Den Broucke, dans son schéma d'*organisation spatiale du système urbain / périurbain / rural montréalais*², présente plusieurs *sous-systèmes auréolaires* entrant plutôt

¹ Prenons l'exemple de l'organisation spatiale des pays occidentaux: depuis les années 1950, les contacts entre milieux urbains et zones rurales y ont été notablement bouleversés; les espaces périurbains ont pris une importance capitale tant spatialement que fonctionnellement. Ce processus de changement a conduit au façonnement d'un système spatial dans lequel les interactions ne sont plus tributaires, simplement, de deux sous-systèmes – la ville et la campagne –, mais de trois, le troisième correspondant au périurbain. Gabriel Wackermann, « Géographie », in Encyclopaedia Universalis 2000, Universalis 5, CD 2.

²Bruno Van Den Broucke, *Organisation spatiale du système urbain / périurbain / rural montréalais*, cité par G. Wackermann, « Géographie », op. cit.

dans la catégorie de la marge que dans celles de l'urbain et du rural à proprement parler. L'on y distingue deux natures de marge ; l'une rapportée à l'urbain, l'autre au rural:

- marge dans l'espace urbain : au-delà du centre urbain principal se dessine l'auréole de la **banlieue** qui intègre les centres secondaires, la deuxième auréole est la **frange rurale – urbaine**, la troisième auréole en est **l'ombre urbaine** qui sera entourée de l'auréole de campagne.
- Marge dans l'espace rural : entre l'aire de la campagne et celle de la nature sauvage, se dessine un contour intermédiaire relativement épais appelé **frange marginale**.

Au-delà de l'organisation de ces sous-systèmes concentriquement par rapport à un noyau urbain et selon une progression qui évolue de l'urbain vers le rural, G. WACKERMANN¹ relate l'existence de quatre types spatiaux : *l'urbain*, le *périurbain*, le *rural* et le *marginal* qui ne présentent cependant que des approximations. Ainsi, du fait que la partie interne du périurbain, ou d'une autre auréole, diffère de sa partie externe, et même si elles ont leurs propres organisation et fonctionnement, les auréoles ne constituent pas des ensembles homogènes, ni des cellules isolées les unes des autres. Elles ne peuvent exister que par leur appartenance au système urbain – périurbain - rural dans une dynamique générale de système.

L'auteur étend son analyse aux espaces transfrontaliers qui sont autant de « *passerelles* » fondées sur des accords, collaborations..., qui forment des éléments de constitution de systèmes ultérieurs. Puis en citant Ch. Ricq, selon lequel les espaces frontaliers sont envisagés comme des systèmes globaux et sectoriels, à différents niveaux : écologique, d'occupation, d'utilisation et de gestion des sols, économique, culturel, politique. La frontière est alors perçue et vécue comme limite de système, matérielle et formelle, révélateur et catalyseur des systèmes et sous-systèmes parfois ou souvent en conflit.

L'approche géographique de la marge présente celle-ci comme étant un espace à part entière avec une morphologie, une organisation et un fonctionnement propres, tout en étant le produit du glissement simultané d'une sphère sur une autre (l'urbain et le rural). Cependant cet espace est différencié, présentant des influences de l'une ou l'autre des catégories qui le forment et dont il est la limite épaisse qui a elle-même des limites. Dans le système urbain – périurbain – rural, le périurbain est la marge, espace de contact d'une part avec l'urbain dont elle constitue la limite

¹ G. Wackermann, « Géographie », op. cit.

d'un côté, et avec le rural d'autre part, dont elle constitue la limite de l'autre côté. La marge peut donc exister aussi bien dans l'espace urbain que dans l'espace rural. Elle est de surcroît un espace individualisé, hétérogène et hiérarchisé, situé entre deux espaces fondamentalement différents.

L'espace urbain est complexe et différencié. Il offre de multiples possibilités de formation de marges autant spatiales que socio-spatiales. Ces marges sont éminemment les espaces urbains sensibles.

2.2.4. Marge et espace urbain, la marge urbaine.

Espace différencié, l'espace urbain se caractérise par son hétérogénéité physique naturelle et construite. Il est organisé en centre (de plus en plus en centres) et périphéries, en espaces réglementaires et d'autres illicites, viables et précaires,...

L'espace urbain se singularise par la forte densité de ses constructions et infrastructures. Il se démarque ainsi par sa dominance minérale de l'espace rural où prévaut l'élément végétal.

La deuxième démarcation se produit dans l'entité urbaine par son organisation en centre et périphérie. Les déterminants de situation, de fonctions, de typologie de constructions et d'accessibilité identifient ces catégories d'espaces dans la ville. C'est dans la périphérie que la notion de marge peut apparaître, à l'image des formations géomorphologiques où il s'opère un glissement de la sphère urbaine sur la sphère rurale et vice-versa.

En Algérie, les instruments d'urbanisme se sont le plus souvent préoccupés de cette catégorie d'espace pour définir les limites de la ville. Les extensions urbaines remettent régulièrement en question le périmètre urbain des villes. C'est ainsi que les temporalités de l'urbanisation et celles des instruments de gestion et de maîtrise de cette urbanisation ne sont pas en adéquation. Le PDAU¹, instrument d'urbanisme relativement récent en Algérie, s'évertue à définir les limites de l'agglomération urbaine, appelées périmètre urbain. D'obédience communale, cet instrument revêt un caractère territorialement général, et localement urbain. Les espaces aussi bien rural qu'urbain sont de son ressort, et il aurait été à même de se pencher sur la question de l'urbanisation de la marge.

¹ PDAU : Plan Directeur d'Aménagement et d'Urbanisme, institué par le décret exécutif 91/177 du 28 Mai 1991 fixant les procédures d'élaboration et d'approbation du Plan Directeur d'Aménagement et d'Urbanisme et le contenu des documents y afférents.

2.2.5. La marge et la ville.

Traiter de la marge en rapport avec la ville revient, à notre sens, à observer l'espace urbain sur la base de couples de notions ou notions pôles qui mettent ces notions mêmes dans une situation dialectique. Ce regard traduit localement la notion de Marge en rapport avec la Norme urbaine dans leurs diverses acceptions.

2.2.5.1. Marge et situation.

A l'intérieur de l'entité urbaine se distinguent des aires de relative homogénéité, soit par leur situation propre, soit par la configuration de leur mode d'occupation des sols. La situation de ces aires urbaines les différencie les unes des autres relativement à un point d'ancrage qui est l'aire centrale, ou l'aire de centralité. Ainsi serions-nous dans la logique relative centre-périphérie où les distances jouent un rôle déterminant. Les aires homogènes en situation de mitoyenneté avec le centre peuvent en elles-mêmes se différencier par la typologie des constructions et des fonctions. Aussi, une aire contenant des fonctions centrales peut-elle se rapprocher de l'aire de centralité alors qu'une autre, à fonction résidentielle dominante peut s'en éloigner au détriment des distances. Plus ces distances sont grandes, moins l'accessibilité est aisée, plus les aires urbaines s'intègrent dans la sphère de la périphérie, surtout lorsque des accidents du relief s'y joignent.

La catégorie de la périphérie est elle-même différenciée selon son contenu et son mode d'organisation. Si la périphérie jouit d'une certaine autonomie par rapport au centre qui l'a mise en place, son organisation est tributaire des conditions initiales de son émergence. Tel est le cas du report de croissance de la ville de Constantine sur des satellites situés dans sa première auréole. La croissance urbaine in situ se réalise au gré de noyaux urbains existants, par juxtaposition de tissus urbains nouveaux, tranchants avec l'existant sur le plan typologique, morphologique, de densité, de fonctions, ...

L'ensemble va asseoir une logique ou des logiques de la notion de marge dans l'espace urbain. Il est des situations où le noyau ancien évolue en marge de l'urbanisation : il dépérit jusqu'au terme où des dynamiques de revitalisation s'y installent.

2.2.5.2. Marge et réglementation.

L'espace urbain dans sa production est assujéti à un dispositif réglementaire. Ainsi sont définis des espaces de la norme qui entrent dans le cadre de cette réglementation, et des espaces de

marge qui y échappent. L'habitat informel entre dans cette deuxième catégorie par sa situation vis-à-vis de la législation en vigueur. Il échappe de ce fait aux procédures de permis de construire, de permis de lotir, ... En Algérie, une forte urbanisation des villes affiche un *Défi à l'urbanisme*¹ par l'occupation de terrains impropres à l'urbanisation et adoptant des processus de production illicites au regard de la norme de référence. L'urbanisation dans la marge réglementaire adopte ses propres logiques de conception et de production de l'espace, logiques de tracé, de transactions, d'acteurs. Des libertés dans les fluctuations des prix et des statuts fonciers et immobiliers sont alors observées.

2.2.5.3. Marge et espaces sensibles.

L'espace urbain, de par son hétérogénéité, se caractérise par un phénomène de fracture territoriale du fait des inégalités qu'il contient en terme de conditions d'accès au développement. La fragilité des territoires est observable dans les déterminants naturels des sites, dans leurs contenus construits et dans leurs contenus humains.

Les terrains sensibles sont ceux sujets aux glissements, à l'effritement, aux mouvements de masse..., ils sont caractérisés par les différentes servitudes, naturelles et construites, telles que les servitudes de cours d'eau, voies ferrées, autoroutes, infrastructures de gazoduc, de lignes de haute et de moyenne tension, ...

La précarité de l'habitat informel tient pour une part de cette fragilité naturelle des sites, dans la mesure où il a justement élu ce type de sites pour son implantation. S'y adjoint une situation de précarité des constructions de par les matériaux et les structures. Vient encore l'absence de viabilisation en matière d'alimentation en eau potable, électricité et gaz, les réseaux d'assainissement et l'infrastructure viaire de desserte. Le niveau d'équipement ressort de l'initiative individuelle ou groupée et reste dans la logique informelle. La précarité se situe également au niveau de la composante humaine de sites, où les conditions d'emploi, de scolarité et peut-être même la situation sanitaire problématique.

Contenant et contenu réunissent les conditions de mise en place d'une situation de marge spatiale et sociale, du fait de la fragilité et de la précarité des territoires, accentuant les effets d'enclavement, d'exclusion, d'inégalités sociales et spatiales dans le contexte urbain.

¹ Abderrahim Hafiane, *Les défis à l'urbanisme. L'exemple de l'habitat illégal à Constantine*, OPU, Alger 1989.

2.2.5.4. Marge et exclusion.

La marge, de par sa connotation négative suscite l'exclusion. Car elle sous-tend des actes et des situations qui ne s'inscrivent pas dans ce qui est communément admis, la norme. Ainsi, des situations de marge supposent des espaces qui les contiennent et qui revêtent de fait la même connotation négative péjorative. Dans les Grands Ensembles par exemple, certaines poches sont des lieux d'expression de la marge dans sa révélation déviante. Des interstices urbains situés entre pignons, où les ouvertures sont inexistantes deviennent des lieux d'insécurité pour les personnes *normales*, et des espaces de rencontre pour les personnes *anormales*, les marginaux, cela s'entend. De même seront certaines aires boisées ou plantées (talus, escarpements) en retrait de la circulation mécanique ou piétonne, dépotoirs sauvages et autres. Les rebus urbains contiennent les rebus de la société et sont autant de lieux de la marge.

2.2.5.5. Marge et patrimoine.

La question du patrimoine a longtemps été en marge des préoccupations nationales. Patrimoine immobilier, archivistique, matériel ou immatériel est alors livré aux aléas du temps et des actions destructrices volontaires ou involontaires.

A Constantine, le patrimoine construit a été objet de destructions volontaires sous l'impulsion et le besoin (légitimes peut-être) d'accession à un logement neuf. Les occupations abusives des constructions (surcharge humaine, absence d'entretien, dévalorisation des constructions et des sites) ont entraîné l'effritement des édifices, assorti de démolitions volontaires. La précarité du cadre de vie qui en découle installe les ingrédients d'une situation de marge, une sorte de ghettoïsation des espaces éminemment résidentiels, de même que les équipements qui y sont intégrés.

La fonction culturelle y est déterminante. Sous le joug de la montée de l'extrémisme religieux, certaines infrastructures culturelles telles que les zaouïas se sont retrouvées détournées de leur mission multiple initiale, pour n'abriter que les activités religieuses de l'orthodoxie. Seules les prières y ont lieu. Ainsi des ordres confrériques disparurent, tel le cas de la zaouïa Hansaliya dont peu de personnes connaissent l'histoire confrérique de nos jours.

Le patrimoine matériel manuscrit en est affecté. Les parchemins disparaissent ; disparaissent aussi les témoignages de racines et de déterminants historiques de cette société. Les élans de conservation entrepris individuellement, mus par une grande volonté de conservation, livrent ce

patrimoine à une fragilisation et une destruction naturelle incontournable, faute d'entretien. Un article du quotidien algérien *El Watan* lance un cri relatif à la perte de cette mémoire collective en brochant un tableau des plus pessimistes¹.

Le patrimoine immatériel reste l'apanage d'une minorité composée de personnes âgées qui en gardent quelques traces. Faute d'écriture, il fait l'objet d'une transmission orale qui l'expose à l'oubli et aux déformations. Dans un élan purement nostalgique faisant effet de mode, l'on tente de remettre ce patrimoine à l'ordre du jour, par le biais des médias algériens notamment, sous forme de témoignages occasionnels, l'intégrant aux spots publicitaires et à certains discours officiels qui tentent de s'ancrer dans les valeurs nationales ancestrales. Des thématiques puisant dans ce patrimoine remplissent le temps d'émissions culturelles de la télévision algérienne².

2.3. La marge dans l'approche anthropologique.

Cependant, le thème qui interpelle notre sujet s'avère être celui de l'anthropologie où la notion de « marge » est construite en concept relatif au domaine des rites.

La notion de marge évolue en concept dès l'approche anthropologique dans le domaine du sacré par les *rites de passage*³, expression développée par Arnold Van Gennep⁴ dans un ouvrage portant ce titre (*Les rites de passage*) et paru en 1909. Ce travail permettait d'unifier et d'expliquer des phénomènes jusque-là considérés comme hétérogènes ou insignifiants par le fait de rassembler des rituels d'époques et d'aires géographiques de même que des formations sociales très différentes⁵, faisant des rapprochements entre ces rituels pratiqués dans des contextes non apparentés. A l'issue de cet effort de rapprochement entre des phénomènes divergents d'apparence, apparaît l'existence d'une constante de *structure tripartite et de*

¹ Cet article d'El Watan fait un état du patrimoine manuscrit en Algérie en s'attardant sur les plus illustres collections telles que celle de l'Emir Abdelkader, de cheikh el Haddad réunies dans ce qui est connu comme Khizanat (bibliothèques) qui ont fait l'objet de pillage pendant la colonisation. Les transferts de fonds documentaires vers la France, par centaines de cartons ont estropié l'Algérie d'une large part de sa mémoire écrite. La période post-indépendance ne ménagea pas non plus ce legs de l'histoire du fait des multiples transferts dus aux changements de locaux, à l'absence ou la grande insuffisance de compétences de conservation archivistique ... Saïd Bouterfa, « *Manuscrits. Le sort de la mémoire écrite. Parchemins perdus* », *El Watan, Le quotidien indépendant*, jeudi 27 avril 2008, pp. 19 – 20.

² C'est l'exemple de l'émission culturelle *Fouçoul*, qui a traité de la thématique du patrimoine immatériel dans son épisode du lundi 19 mai 2008, sollicitant deux chercheurs et un poète du Malhoun, diffusée sur la Télévision Algérienne à l'occasion du *mois du patrimoine* qui trace un programme de manifestations culturelles y afférant.

³ Nicole Sindzingre, « *Rites de passage* », In *Encyclopaedia Universalis* 2000, Universalis 5, CD 2.

⁴ Arnold Van Gennep, *Les Rites de passage*, Paris, 1909, rééd. Picard, Paris, 1981, cité par N. Sindzingre, op. cit.

⁵ De l'Antiquité à la période contemporaine, sociétés *primitives*, sociétés rurales européennes, sociétés historiques très diverses

fonctions communes qui se développe en trois phases constituant une séquence constante en trois temps:

- une phase de *séparation* vis-à-vis du groupe;
- une phase de mise en marge (ou *liminale*);
- une phase de *réintégration* (ou *agrégation*) au sein du groupe, dans une nouvelle situation sociale.

La phase de mise en marge ou de *liminalité*¹ représente un moment particulier dans le processus, *une transition d'un état social à un autre [...], un temps et un espace de coupure destinés à souligner la différence entre l'état antérieur et l'état postérieur* que V. TURNER qualifie **de situation marginale par rapport aux règles et obligations sociales « normales »** marquant par la même une situation de *désordre virtuel* et aménageant des *interstices*. La situation de marge se trouve souvent assortie d'*impureté* et d'*ambiguïté* relativement aux changements d'état dont elle est l'objet.

Actuellement, le concept de liminalité associe aussi bien les rites de passage et les rites initiatiques et même d'autres phénomènes où l'on retrouve *les éléments de l'hors-structure*. Cependant des critiques, notamment celles de J. La Fontaine² stipulent que *c'est la notion même de marge, de l'existence d'interstices possibles dans la structure, qui fait problème*, d'autant que *la situation liminale semble bien participer pleinement des systèmes «normaux» de hiérarchie sociale* partant du constat qu'un rite de passage ou d'initiation ne fait pas passer l'impétrant d'un statut social déterminé à un niveau inférieur, qu'il l'élève au contraire à un statut hiérarchiquement supérieur par le fait même du passage rituel.

Les rites de transformation des situations individuelles se départagent ainsi en deux catégories : le passage et l'initiation. Cette dernière est complexe et obéit à un processus rigoureusement mis en place et aussi rigoureusement appliqué à l'impétrant.

¹ Expression développée par l'anthropologue V. Turner, cité par N. Sindzingre, « *Rites de passage* », op. cit.

² J. La Fontaine, « *The power of rights* » in *Man*, Londres, déc. 1977, cité par N. Sindzingre, « *Rites de passage* », op. cit.

2.3.1. L'initiation.

Le terme *initiation* concerne aujourd'hui des domaines très divers de la science des arts et des métiers¹, par le fait qu'il intègre la part introductive à ces derniers. A l'origine, il *désignait surtout l'ensemble des cérémonies par lesquelles on était admis à la connaissance de certains «mystères»*². Cérémonies, connaissance et mystères sont alors les maîtres-mots du domaine de l'initiation, domaine qui va se subdiviser selon les ethnologues en trois catégories :

- celles (les initiations) qui font entrer les jeunes gens dans la catégorie d'adultes (initiations tribales), catégorie d'initiations qui procède par des rites de passages profanes dont la fonction primaire est d'intégrer l'individu dans la société³ ;
- celles qui ouvrent l'accès à des sociétés secrètes ou à des confréries fermées (initiations religieuses), et qui sont fondées sur le religieux et le mythique ;
- celles qui font abandonner la condition humaine normale pour accéder à la possession de pouvoirs surnaturels (initiations magiques).

Si la première catégorie d'initiation opère pour l'intégration au groupe social élargi à toute la société, la deuxième insère son activité au sein de microsociétés constituées par les rites initiatiques et en amont par la philosophie qui aurait présidé à la formation de groupe. La troisième quant à elle isole l'individu en ce qu'il pourrait incarner comme pouvoirs surnaturels qui le sortent de la condition humaine commune.

Cependant, il est une constante qui fédère les trois catégories et qui présente, selon BASTIDE⁴, une possible définition de l'initiation en ces termes : *l'initiation est toujours un processus destiné à réaliser psychologiquement le passage d'un état, réputé inférieur, de l'être, à un état supérieur.*

Depuis l'antiquité, l'initiation a consisté en le passage d'un état de profane à un état de sacré, selon des niveaux déterminés. Ainsi, pour les populations orientale et gréco-romaine, seule était

¹ Dans le domaine de l'enseignement, par exemple, l'initiation concerne l'acquisition des notions basiques introductives à une discipline, une science ou un art. en 1^{ère} année architecture, le corps des enseignements dispensés est communément appelé « initiation à l'architecture ». Subséquemment, l'on trouve « l'initiation au dessin », « l'initiation à la composition architecturale »... qui constituent autant de préliminaires incontournables à la maîtrise de la discipline. L'ensemble de la formation peut en définitive être considérée comme « initiatique » puisqu'elle procède par transmission des savoirs même des plus âgés aux plus jeunes.

² Roger Bastide, « *Initiation* », In Encyclopaedia Universalis 2000, Universalis 5, CD 2.

³ J. Cazeneuve, *Les rites et la condition humaine*, PUF, Paris, 1958, cité par Roger Bastide, « *Initiation* », In encyclopaedia Universalis 2000, Universalis 5, CD 2

⁴ Roger Bastide, « *Initiation* », op. cit.

connue l'initiation de type religieux, permettant l'intégration exclusive de confréries religieuses. Une description du processus en est faite. Elle met la purification en premier lieu comme étape qui peut s'organiser dans le cadre d'un cérémonial, ou encore les rites préparatoires (sacrifices, processions, chants, danses,...). Quant à l'initiation à proprement parler, elle reste l'attribut d'un cercle fermé et se réalise dans le secret du sanctuaire ou du groupe et comprenait les épreuves dont le candidat devait sortir vainqueur.

2.3.2. Passage de l'âge enfant à l'âge adulte.

L'auteur¹ traite ensuite de l'initiation selon les données de l'ethnologie, qui permet aux individus de passer d'un groupe à l'autre : de celui des enfants à celui des adultes, du groupe des guerriers à celui des responsables politiques², et dans une société différenciée, c'est l'introduction dans une confrérie religieuse ou une société secrète ; ce qui marque en définitive un changement de statut social.

Les rites initiatiques concernent différemment les garçons et les filles en procédant pour les premiers par les rites de marge qui sont plus répandus que ceux pour les filles. Les rites de marge consistent en un ensemble de brimades et d'épreuves dont le but est de maîtriser la nature et ses multiples forces et dangers. Les étapes d'initiation confèrent au garçon une puissance *magique* ou *mystique*, lui donnant les aptitudes de transcendance du réel³. Les rites étant d'obéissance exclusivement religieuse, ceux-ci permettent de *passer la religion de l'exotérisme à l'ésotérisme*. Les écoles de brousses sont de véritables universités d'une cosmologie savante où l'on passe graduellement du concret aux degrés les plus élevés de l'abstrait et du spirituel. L'auteur précise encore que pendant cette période de mise en marge, les candidats échappent à un monde sans être encore intégrés dans un autre et se trouvent donc particulièrement *vulnérables*. Ici la notion et la situation de marge sont simultanément associées à la notion et la situation de vulnérabilité, de fragilité, d'imprécision et d'ambivalence (?)

Les initiations féminines sont moins virulentes et plus rares. Elles consistent en la prise en charge des moments importants de la vie féminine, lors des différents changements de statut (première menstruation, éducation sexuelle et morale, mariage, ...). L'initiation est autant

¹ Roger Bastide, « *Initiation* », op. cit.

² Ce qui intègre également les initiations tribales où l'enfant devient peu à peu homme en changeant plusieurs fois de statut (au moins deux fois). Roger Bastide, « *Initiation* », op. cit.

³ J. Cazenove, *Les rites et la condition humaine*, PUF, Paris, 1958, cité par Roger Bastide, *Initiation*, op. cit.

symbolique pour la gente féminine en ce qu'elle véhicule de destruction de l'ancienne personnalité et de nouvelle naissance.

2.3.3. L'initiation religieuse.

En mitoyenneté aux initiations générales, particulières et spécifiques aux cercles fermés (confréries spécialisées, groupes et sociétés fermés, usant d'initiations spécifiques), l'élément religieux reste largement répandu dans les processus initiatiques. Le prétendant à cette forme d'initiation ne passe plus du statut d'enfant au statut d'adulte, mais du domaine profane au domaine sacré. Il est initié à un langage liturgique spécifique composé de chants, de danses et d'une mythologie assez large (mythes de Dieu, de génies, ...).

Ce type d'initiation intègre un côté magique qui le complète, pour ceux qui en auraient présenté des prédispositions¹, même aux personnes « normales », ou encore à des *personnalités aberrantes, non point soumises à la condition humaine*, mais au contraire s'en échappant pour obtenir des pouvoirs surnaturels. Pour l'auteur, l'acquisition de ces pouvoirs ne peut se réaliser que par *l'abandon des règles qui définissent l'humanité normale*². Nous sommes dans le cadre d'une mise en marge négative qui, au lieu d'élever l'individu d'un rang inférieur à un rang supérieur, arrive au résultat inverse, du moins d'une situation de normalité qui ne présente pas d'ordre de valeurs sensible, à une autre, d'un ordre inférieur relativement à une condition humaine communément admise.

L'auteur voit dans les deux premières formes d'initiation une revivification de la condition humaine au contact du sacré³. Alors que pour l'autre forme, l'initiation magique, elle, consisterait selon lui et ses références, à en prendre le *contre-pied*, car *l'esprit de la religion se reconnaît quand le primitif s'ingénie, [...], à signifier que l'ordre humain ne suffit pas à lui-même et n'a de valeur que par la participation à des archétypes sacrés qui le fondent et le dépassent à la fois*⁴, de sorte que *l'individu n'existe vraiment comme un homme que s'il est initié, rituellement façonné et intégré dans la société*⁵ par sa mise en relation avec le sacré de sa propre civilisation.

¹ Ces personnes présenteraient des signes de névroses ou de comportements bizarres. R. Bastide, *Initiation*, op. cit.

² Il faut commettre des actes répréhensibles tels que l'inceste, le meurtre, ... R. BASTIDE, *Initiation*, op. cit.

³ l'auteur, R. Bastide, se réfère à J. Cazeneuve, *Les rites et la condition humaine*, PUF, Paris, 1958, R. Bastide, *Initiation*, op. cit.

⁴ R. Bastide cite J. Cazeneuve. R. Bastide, *Initiation*, op. cit.

⁵ idem.

Conclusion.

Dans les différentes approches de l'initiation et des rites, R. Bastide pense qu'à travers leurs cérémonials initiatiques, l'on s'est plus attardé sur le fait de passage d'un statut à un autre, condamnant à l'ombre l'autre côté d'introduction à la connaissance ésotérique de l'univers, que l'on a même parfois nié. Les rites portent en eux-mêmes la mission de révélation d'une signification secrète des choses et que *tout, dans le cosmos comme dans le social, est «signe» ou «symbole» d'une autre réalité*, sans essayer de ramener perpétuellement les choses cachées, non manifestes, au chaos ou du moins, au désordre.

Le réformisme religieux a amoindri l'impact social des confréries religieuses, non point dans leur fondement, mais dans leurs manifestes déviants faisant désordre et perte de repères d'identification, par l'appel au retour à la Norme qui, elle, est immuable, notamment dans son expression religieuse. La marge est, quant à elle, flexible et possède des capacités d'adaptation aux contextes de l'heure. La marge de par les diverses définitions qu'elle suggère ne peut exister que relativement à une catégorie établie, la Norme. Après son étroite dépendance de la Norme, elle s'en distingue à mesure de son élaboration en catégorie à part entière. La marge se caractérise à la fois par sa fragilité et son exposition aux manipulations et instrumentalisations. La marge est élitiste. Elle suppose des choix délibérés de mise en marge, de même qu'une mise en condition pour assumer les périples de ses rites qui sont, pour les sociétés primitives, de passage d'une catégorie à une autre, plus élaborée et dont le résultat est changement de statut d'un niveau inférieur à un niveau supérieur. Lorsqu'elle est religieuse et spirituelle, elle procède par initiation à la recherche d'une dimension cachée, cosmique, divine.

Les rites sont le procédé par lequel on doit impérativement passer pour prétendre à l'intégration de l'individu dans les organisations de la marge positive, qui s'imprègne de la Norme, des canons établis, pour en apporter des avancées philosophiques et spirituelles, notamment d'adaptation. Les rites sont l'objet de ce qui va suivre, dans une approche simultanément théorique et conceptuelle d'une part et de présentation de cas et de situations rituelles qui s'inscrivent dans la Norme, et d'autres, de portée thérapeutique qui relèvent éminemment de pratiques de la Marge, en s'inscrivant dans le domaine du sacré, et du sacré de la marge.

CHAPITRE QUATRIEME.

DES RITES THERAPEUTIQUES ET DU TOURISME PELERIN.

Introduction.

Dans la thématique de la zaouïa, des rites thérapeutiques et du tourisme pèlerin que contient la deuxième partie de ce travail, ce dernier chapitre est centré sur la notion de rite dans son contenu théorique d'une part et à travers des situations et exemples de pratiques de rites thérapeutiques à Constantine d'autre part. L'Algérie connaît des pratiques pèlerines multiformes et multidimensionnelles. Il est des pèlerinages modestes qui concernent des fractions de populations se reconnaissant dans un espace de sainteté déterminé, à rayonnement restreint. Il est également des pèlerinages plus affirmés, sollicitant des populations plus nombreuses et des contrées plus vastes. Les rites thérapeutiques se démarquent des rites en général par leur finalité immédiate, ou à terme. Ils se basent sur un corpus pathologique diagnostiqué par des méthodes que l'expérience a instituées. La thérapeutique procède par des actes traditionnels transmis et acquis par un processus initiatique, en marge de la médecine institutionnelle, et en situation complémentaire et palliative à celle-ci.

La thérapie rituelle implique l'espace. Le pèlerinage est par définition l'acte de voyager dans un objectif de bien-être spirituel qui implique simultanément le voyageur, l'espace de destination, les parcours et les territoires à franchir, et le monde de la sainteté. C'est ce que nous verrons notamment à travers le rite thérapeutique de la *Nechra* à Constantine considéré comme rite majeur et complexe relativement à d'autres rites qui sont plus simples et dont la portée est de moindre importance.

1. De la notion de rite.

Le rite revêt une dimension universelle bravant les limites du temps et de l'espace des civilisations¹. La notion de rite a focalisé un large intéressement scientifique et polyvalent, notamment en sciences sociales. D'abord objet de l'ethnologie qui en éclaire les différences interculturelles, ensuite de la sociologie qui en tentera l'explication des *différentes significations à l'intérieur même des cultures étudiées et en rapport avec leurs systèmes respectifs de valeurs*².

¹ Nouredine Toulbi, *Religion, rites et mutations. Psychologie du sacré en Algérie*, ENAL, Alger 1984, p. 11.

² Idem.

La sociologie française du rite en dégage une première fonction, celle d'une *répétition collective, commémorative du mythe de la religion des origines*¹.

Il s'établit alors un consensus quant à la définition du religieux par *la mémoire du passé*² et que le rite, qui est en quelque sorte l'outil de mémorisation, répondrait à une motivation collective de préservation de ce passé et des valeurs qui s'y rattachent.

Ainsi les rites deviennent-ils garants de l'immortalité des religions qui les fondent. Pour cela, ils sont soumis à la règle de la répétition qui, de par leur contenu et leur fondement, les verse dans le monde de la tradition.

N. Toulbi relate l'autre caractéristique du rite et du religieux en ce qu'ils contiennent comme frein au changement de par leur mission essentielle de conservatisme et d'immuabilité. Il cite à ce propos notamment M. Mauss qui aura exprimé, dans son mémoire sur la magie, la *primauté des idées inconscientes dans toute expression religieuse, rituelle (magique) ou même linguistique*³. L'œuvre de M. Mauss sur la sociologie et l'anthropologie mettait déjà en relief, selon Toulbi, l'insuffisance de l'approche sociologique classique des faits sociaux, surtout que la psychanalyse se lançait dans un courant sociologique ayant pour but de dévoiler le sens caché des phénomènes religieux et rituels, en y révélant en particulier le déterminisme de l'inconscient.

L'auteur abonde dans l'approche psychologique des faits sociaux en s'amarrant aux travaux classiques de S. Freud, dans lesquels une corrélation est faite entre le mécanisme religieux et celui de la névrose obsessionnelle⁴. L'analyse de l'approche psychanalytique du rite fait aboutir l'auteur à l'affirmation que le rite est une *modalité universelle d'expression culturelle* qui obéit à un *principe général de répétition* ; reconnaissance de fait qui fait le consensus des ethnologues, sociologues et psychanalystes quant à l'aptitude du rite, de par sa fonction reproductrice des valeurs et symboles du passé, à garantir la survivance de ce passé, devenant ainsi antinomique au changement⁵.

¹ N. Toulbi cite, à propos de la *sociologie française du rite* : A. Van Gennep, *Les rites de passage*, Librairie Critique, Paris 1909 ; R. Bastide, *Sociologie et psychanalyse*, PUF, Paris 1950 ; J. Cazeneuve, *Les rites et la condition humaine*, PUF, Paris 1958. Ces auteurs présentent les bases de l'intéressement au rite en tant que geste universel dans le domaine de la sociologie. N. Toulbi, op. cit. p. 11.

² R. Bastide, « *Sociologie des mutations religieuses* », in *Sociologie des mutations*, PUF, Paris 1970 ; cité par N. Toulbi, op. cit.

³ M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, précédé d'une introduction à l'œuvre de M. Mauss par Cl. Lévi-Strauss, PUF, Paris 1950 ; cité par N. Toulbi, op. cit. p. 12.

⁴ Il s'agit des ouvrages suivants de Freud : Sigmund Freud, *Totem et tabou*, Payot, traduction française, Paris 1965 ; Sigmund Freud, *L'avenir d'une illusion*, P.U.F, traduction française, Paris 1971, cités par N. Toulbi, op. cit. p. 12.

⁵ N. Toulbi, idem, p. 13.

Face à cette réalité universelle et axiomatique, apparaissent des réalités locales (dans les pays du tiers-monde notamment), où le *conservatisme religieux et culturel se superpose à une attitude, imbue, elle, de valeurs nouvelles*. L'auteur illustre alors ces propos par le contexte algérien dans lequel se développe une variété de conduites religieuses rituelles, notamment dans les villes, où l'effort et la volonté de changement sont le plus perceptibles¹.

Ainsi la thèse de l'auteur va-t-elle se baser sur cette observation en Algérie, un pays *récemment décolonisé*, pour interroger le changement social en partant du rite comme indicateur fortement significatif des effets psychosociaux de ce changement.

Dans l'ordre d'idées des processus de changement et d'adaptation, l'auteur postule pour l'hypothèse que la nouvelle utilisation des rites en Algérie tient d'un processus de manipulation collective de la culture traditionnelle, afin que celle-ci devienne compatible avec la nouvelle [...] dont la finalité (inconsciente pour la plupart du temps) est de résoudre un conflit de valeurs²...

Ainsi l'espace urbain est-il impliqué dans cette préoccupation d'adaptation de valeurs traditionnelles héritées, garantes de formes de survivances du passé, à des conditions présentes, vécues, nouvelles. Simultanément, la société et l'espace, ces deux variables contextuelles, vont produire un présent continuellement en changement en fonction des apports, des directions et des orientations de développement de l'heure.

Mais avant d'aborder, d'un point de vue théorique la notion de rite, l'auteur fait le point sur les préalables mis en place, à savoir les notions de conflit et d'ambivalence, sous un regard psychologique.

1.1. Les notions de conflit et d'ambivalence, préalables à l'approche du rite.

N. Toualbi met en avant les notions de conflit et d'ambivalence en préalables à l'approche du rite. Pour la première, en se référant à Freud, le conflit personnel et le conflit social sont indissociables. Ces deux formes s'interpellent l'une et l'autre notamment lorsqu'il est question de relations aux autres. La notion s'élargit aux conflits interculturels qui vont interpeller l'ambivalence culturelle qui devient saillante dans son ouvrage.

L'ambivalence passe par l'interculturalité, l'acculturation et les conflits de normes. L'auteur situe alors l'Algérie dans ce qu'il a qualifié de *climat d'entre-deux culturel*. Situation qu'il argumente par les *conséquences culturelles de la période coloniale, dont principalement*

¹ L'auteur cite R. Bastide, *Le rêve, la transe et la folie*, Flammarion, Paris 1972, qui, dans sa préface, fait le même constat pour les pays d'Afrique récemment décolonisés. N. Toualbi, *idem*, p. 13.

² N. Toualbi, *op. cit.* pp. 13-14.

l'imprégnation plus ou moins forcée des populations autochtones par les modèles occidentaux et les débuts du processus d'acculturation d'une part, et les *résultantes globales du changement social*, liées principalement à l'industrialisation rapide qui va induire une large ouverture à la culture et au mode de vie occidentaux d'autre part. Situation qui enfoncera le pays dans une crise culturelle, du moins dans une *ambiance générale de brouillage culturel*¹.

L'on retiendra, pour le cas de l'Algérie, cette situation spécifique aux villes d'une *ouverture significative aux modèles étrangers*, simultanément à une *utilisation généralisée et même ostentatoire des rites religieux*. Ce qui suggère, selon son point de vue, l'idée d'une construction de compromis rendant possible un vécu culturel de forme syncrétique² par le biais de réajustements constants pour maintenir, au niveau des groupes, cette relative *homéostasie sociale nécessaire à leur survie*³. Dans le contexte algérien, ces réajustements se réalisent notamment dans l'utilisation *extensive* d'une variété de rites et la résurgence de certains d'entre eux supposés oubliés, du moins réduits dans la pratique sociale. Pour certains rites, N. Toulbi parle de *réactualisation*, de *réinvention* même, ce qui semblent répondre aux impératifs psychologiques d'un contexte social anémique, provoqué par un changement socio-culturel brutal peu ou pas maîtrisé⁴.

Les bouleversements que subit la société algérienne sont observables sur le plan des repères d'identification à forte connotation religieuse et sur celui de l'espace urbain aux extensions continues et aux qualifications ambiguës. Pratiques et espaces se trouvent dans des logiques parallèles à celles préfigurées dans la pratique urbanistique à travers ses instruments de planification, de réglementation et de tentatives de régulation de l'occupation des sols.

Certaines pratiques de l'espace sont observables, dans ce cadre, à Constantine. Actes éphémères et localisés, ils se manifestent à travers des pratiques d'un tourisme de proximité, qui élit les espaces boisés limitrophes de la ville, la proche campagne, les abords de l'aéroport sur les accotements de la voie express, en quête de divertissement et de régénération. Fait encore plus

¹ L'auteur se réfère à C. Camilleri, *Jeunesse, famille et développement. Essai sur le changement culturel dans un pays du Tiers-Monde (Tunisie)*, CNRS, Paris 1973 ; C. Camilleri, « *Les tensions familiales au Maghreb et leurs enseignements sur les mécanismes de l'acculturation* », in *Revue internationale de psychologie appliquée*, vol. 22, n°1, Paris 1973. N. Toulbi, op. cit. p. 26.

² N. Toulbi, op. cit. p. 27.

³ L'auteur se réfère ici à Emile Durkheim, *Le suicide*, PUF, Paris 1969. N. Toulbi, idem.

⁴ N. Toulbi, op. cit. p. 28.

marquant, une catégorie de population se rend au tombeau de Massinissa, réhabilité et sécurisé, en quête de grand air et de ressourcement.

Ces pratiques de tourisme de proximité deviennent permanentes dans l'espace urbain à Constantine, répartie dans l'espace et dans le temps. Elles adoptent des espaces différenciés selon les périodes de l'année, espaces dont la destination première n'est pas en adéquation avec les pratiques réelles. Alors que d'autres espaces, tels que le parc d'attraction de Djebel Ouahch ou la forêt du Meridj, restent infréquentés et déserts du fait du délabrement des lieux, de leur sous-équipement et surtout de conditions générales d'insécurité confirmée.

Peut-on encore intégrer, sous la rubrique d'un tourisme de proximité, ces sorties qui privilégient les espaces commerciaux (souks ou grandes surfaces), nouvellement implantés dans la périphérie de Constantine, qui présentent les atouts du prolongement d'un tourisme quotidien et hebdomadaire dans les espaces naturels.

Ces pratiques sont en fait des expressions du changement dans la société algérienne axées sur le volet économique de la vie quotidienne. Dans le même ordre d'idées, peut-on associer aux dynamiques de réadaptation, des pratiques économiques, largement manifestes dans le vieux Constantine, transcrites dans les transformations d'un cadre bâti patrimoine. Ce sont les réaménagements de l'espace résidentiel au profit d'une l'activité économique commerciale sous forme de bazars. Ils donnent lieu à des configurations labyrinthiques des rez-de-chaussée d'immeubles au gré des acquisitions de pièces initialement à usage résidentiel et d'annexes d'habitation. Progressivement, en l'absence d'un contrôle de ces actes destructeurs, les niveaux supérieurs sont convoités par les étalages d'étoffes et de lingerie.

Pratique parvenant des pays orientaux, elle se réalise localement par adaptation aux contextes social, économique et surtout spatial, mettant en péril une bonne part de la mémoire de Constantine à travers le péril de son patrimoine bâti. Autant d'actes qui s'inscrivent dans un processus d'adaptation des besoins aux conditions offertes par l'espace urbain.

Mais qu'en est-il de la notion de rite en soi. N. Toulbi nous offre un large brassage disciplinaire dans ce domaine¹.

¹ N. Toulbi, op. cit. pp. 35-38.

1.2. Le rite, ou le mythe en action.

Nous avons précédemment abordé la notion de rite dans notre approche de la marge dans le domaine anthropologique¹. Cette approche puisée dans des sources encyclopédiques nous éclaire sur le rôle du rite dans les processus de passage d'un état de profane à un état d'initié. Cette approche tentait de fédérer des pratiques éparses sous des déterminants communs à savoir les trois phases initiatiques : séparation, mise en marge et réintégration. La phase intermédiaire de mise en marge - ou phase liminale - est déterminante du résultat du processus de passage rituel vers une nouvelle situation sociale. Si depuis l'antiquité le rite est l'outil d'initiation qui consiste en le passage d'un état profane à un état de sacré, pour les populations orientale et gréco-romaine, seule prédominait l'initiation de type religieux dont la finalité était l'intégration dans le monde confrérique religieux. L'initiation ambitionnait une revivification de la condition humaine au contact du sacré, par la mise en relation des individus et des groupes avec le sacré inhérent à leurs propres civilisations. Ainsi les fonctions religieuse et symbolique sont-elles déterminantes dans tout acte rituel.

Etymologiquement, N. Toualbi associe le rite au mot latin *ritus*, notion qui renvoie aux us et coutumes d'une société donnée autant qu'aux cérémonies de tout genre évoquant des croyances en un monde extra-empirique. Une halte sur cette première acception du rite révèle l'insertion du rite dans les pratiques coutumières d'une société, son répertoire patrimonial, qui va édicter les actes de célébration selon les directives normatives qui lui sont propres. La célébration se présente comme la partie visible et concrète d'une conception déterminée du monde. Elle associe, dans sa deuxième partie, un monde extra-empirique que nous avons qualifié jusque là de monde invisible, dont la présence est concomitante, en mitoyenneté nécessaire au monde des vivants.

Le rite célèbre un événement qui lui a donné naissance et lui assure la pérennité. Le rite est assorti de la répétition et de l'invariabilité des règles qui la soutiennent. Il immortalise ainsi le fait social ou mythique dont il est issu, le réactualise perpétuellement sous forme d'acte religieux². Les définitions du rite concourent dans la définition des constantes qu'il contient, à savoir le mécanisme de répétition et la finalité religieuse. L'action se réalise dans la répétition et l'itération garante de la survivance à travers le temps d'un passé déterminé. L'action rituelle

¹ Cf. supra, *La marge dans l'approche anthropologique*.

² N. Toualbi, op. cit. p. 35.

compose ainsi avec le temps dans une logique de permanisation des faits anciens. Il devient atemporel, à la mesure du sacré dans l'œuvre de Charles Chaynes ou dans le voyage pèlerin virtuel et des espaces hagiographiques dans la poésie du répertoire des Fqirat de Constantine¹.

La finalité religieuse garantit l'efficacité du rite par son inscription dans un ordre extra-empirique par l'adoption de règles rigoureuses et immuables. Le rite est ainsi défini comme *un mode d'expression pour pénétrer le monde extra-empirique*².

L'impératif de communication avec le sacré sous-tend le besoin de l'homme de sortir de sa condition pour s'assurer les faveurs de forces extérieures à lui, transcendantes et transhistoriques, divines ou autres. L'expérience itérative sacrée ainsi acquise, les rites deviennent des mythes en action ; le mythe étant l'institution de l'acte sacré et de son expérience première.

L'expérience du rite citadin de *Nechra* à Constantine révèle à la fois ce mythe en action dans ses dimensions spatiale, temporelle et thérapeutique à travers la réactivation et la réactualisation d'expériences premières de tourisme pèlerin.

2. De la notion de tourisme pèlerin.

L'idée pèlerinage a suivi ce travail depuis ses débuts. Ainsi a-t-elle occupé le cœur de la première partie à travers les trois sources dans lesquelles la thèse a puisé ses fondements. Elle a également été rencontrée dans cette deuxième partie lors de l'approche théorique des notions et concepts qui cadrent la recherche, relatée particulièrement dans l'exemple de tourisme pèlerin organisé pour le rite thérapeutique de la *Nechra*.

A ce stade du travail, il devient nécessaire de cerner non point uniquement la notion de pèlerinage, mais également sa dimension en association avec le fait touristique.

Produit de l'association de deux *logismes* communément usités : tourisme et pèlerin, l'un comme l'autre, *tourisme pèlerin* est une composition linguistique peu commune quant à elle.

2.1. Un bref aperçu de la notion de tourisme.

Dès le XIV^{ème} siècle, l'idée du tourisme a vu le jour, selon l'acception occidentale et contemporaine du concept. Ne concernant alors que la catégorie de la noblesse et des gens de premier rang, la pratique s'élargit au gré du développement des moyens de transport et de

¹ Cf. *supra*, première partie, chapitre 2 : *Une référence pour la source, Charles Chaynes : A la recherche du sacré... Le sacré perdu, le sacré retrouvé ? , La part poétique dans le répertoire des fqirat à Constantine.*

² M. Leenhardt, « *La religion des peuples archaïques actuels* », in « *Histoire générale des religions* », T.I, Quillet, Paris, 1948, p. 117.

communication pour s'associer à des pôles économiques à part entière intégrés dans les programmes de développement de divers pays.

Le tourisme est défini en général comme étant l'action d'excursionner, de voyager pour son agrément. Le touriste est alors la personne (voyageur, voyageuse,) qui voyage pour visiter les sites naturels, les monuments, les vestiges historiques, etc¹. L'Organisation Mondiale du Tourisme (OMT)² élargit l'acceptation du tourisme à l'ensemble des activités liées à l'organisation des voyages et des séjours d'agrément tout en y maintenant le fait de voyager, de visiter un lieu ou un pays pour son plaisir. Le voyage est alors déterminé par le fait du déplacement vers un lieu plus ou moins éloigné, pour l'agrément ou pour remplir des obligations. En découle la vision du voyageur sous l'angle du déplacement à répétition aux mêmes fins. Au-delà du déplacement en soi dans le cadre du voyage, la notion de touriste englobe toute personne ayant logé temporairement et moyennant rétribution en dehors de son lieu de résidence habituel.

L'idée du tourisme compose de ce fait avec deux données fondamentales qui sont l'espace et le temps. D'un point de vue spatial, l'acte touristique est basé sur le déplacement d'un point de départ, le lieu de résidence, et d'un point d'arrivée, le lieu de destination. Ce dernier doit contenir les paramètres de changement relativement à une situation de quotidien. Le lien entre les deux est assuré par l'itinéraire et la distance qui sépare les deux lieux. Plus la distance est grande, plus le dépaysement est garanti. Cependant la question de la distance physique reste relative ; l'exigence du tourisme étant le changement dont la finalité est le bien-être³. Ce changement peut se produire du simple fait de se déplacer.

La finalité, la distance, le temps de séjour, le moyen de déplacement, le lieu de destination, déterminent les différents types de tourisme.

Ces paramètres concourent à la mise en place des spécificités de l'acte touristique. Ainsi, à côté du tourisme de vacances, il existe des activités touristiques spécifiques, telles que le tourisme lié

¹ Les dictionnaires s'accordent pour donner cette définition générique du tourisme et du touriste. Paul Augé (dir.), *Nouveau Larousse Universel*, dictionnaire encyclopédique, Librairie Larousse, Paris 1949. *Nouveau dictionnaire Pratique Quillet*, Librairie Aristide Quillet, Paris 1974.

² L'Organisation Mondiale du Tourisme (OMT) est un organisme connexe des Nations Unies, installé à Madrid en Espagne. Fondée en 1925 sous le nom d'Union internationale des organismes officiels de propagande touristique, en tant qu'organisation non gouvernementale, l'OMT est créée en 1975. ses objectifs sont de promouvoir et développer le tourisme en vue de contribuer à l'expansion économique, à la compréhension internationale, à la paix, à la prospérité ainsi qu'au respect universel et à l'observation des droits et des libertés humaines fondamentales sans distinction de race de sexe de langue ou de religion. En 2006, elle se compose de 150 pays. Wikipédia, l'encyclopédie libre, *Organisation mondiale du tourisme*, in fr.wikipedia.org/wiki/organisation_mondiale_du_tourisme.

³ L'on peut se déplacer de la ville à la proche campagne et les conditions de bien-être sont assurées. Le changement peut également se réaliser dans les visites familiales, amicales ou autres ; l'environnement de départ et d'arrivée pouvant être similaire, c'est la rencontre de personnes qui assure le ressourcement et le bien-être.

à l'activité sportive et qui intéresse et mobilise des populations très nombreuses. Le football, les jeux olympiques..., en sont des exemples éloquentes en tant que manifestations à l'échelle mondiale. Simultanément, le sport local, en tant que tel ou en tant que spectacle, constitue de plus en plus une donnée de bien-être. Il devient même un lieu d'expression socio-politique dans certains contextes, polarisant l'intéressement de recherche dans les domaines sociologique, psychologique¹...

Le tourisme de santé englobe pour sa part le thermalisme. Des sites de thermalisme focalisent l'intéressement des uns et des autres. Il est prisé par une certaine catégorie de population et nécessite la mise en place d'infrastructures de prise en charge et de compétences médicales et paramédicales. De nos jours, le tourisme d'affaires et le tourisme culturel et religieux sont favorisés comme formes de tourisme de la décennie en cours. La demande croissante et en évolution dans ces domaines touristiques exige des conditions de développement d'une offre de prestations, de services et d'infrastructures au gré des goûts et préférences de plus en plus diversifiés de la clientèle, variant des loisirs d'une plage à la visite d'un musée ou d'un site historique, ou à une soirée dansante...

De par le monde, le tourisme est aujourd'hui une activité généralisée par le souci premier de régénération de la force de travail sous-tendue par une finalité de bien-être ; elle se réalise notamment dans le tourisme de masse associé à d'autres formes plus spécifiques. Il est organisé et considéré en secteur socio-économique à part entière. Des organismes et institutions de promotion et de gestion de la pratique sont mis en place de par le monde. C'est un moteur de développement, d'exploitation et de valorisation des potentialités naturelles, urbaines, historiques. Sont cultivés de nos jours le mythe du voyage, le mythe de la route. Ce mythe prend toute sa grandeur lorsque le voyage entrepris revêt une dimension religieuse, de pèlerinage, à travers *les allées de la foi*².

¹ Abla Rouag- Djenidi, « *Supportering footballistique et violence. Le cas des supporters du CSC.* », Séminaire international *Ville et Santé*, Faculté des Sciences de la Terre, de la Géographie et de l'Aménagement du territoire, Département d'Architecture et d'Urbanisme, Laboratoire *Villes et Santé*, Constantine 09-10 décembre 2007.

² Franck Michel, *Voyage au bout de la route. Essai de socio-anthropologie*, Editions de l'Aube, Coll. Essais, Paris 2004 ; Franck Michel, *Désirs d'Ailleurs. le voyage commence là où s'arrêtent nos certitudes...*, Armand Colin, Paris 2000.

2.2. Du pèlerinage.

Le pèlerinage est défini en général en tant que voyage fait en un lieu par dévotion. Il identifie simultanément l'acte et le lieu. D'un point de vue encyclopédique, il est associé aux lieux de la sainteté universelle dans toutes les cultures et les religions¹. Il semble qu'historiquement, les croisades furent causées en grande partie par les obstacles que les musulmans, devenus maîtres des lieux saints de la Palestine, ont dressés en opposition à cette dévotion².

Ainsi la dévotion est-elle le moteur de l'entreprise pèlerine. Nous en avons suivi un exemple à travers le voyage pèlerin réel qu'organisait la zaouïa Rahmaniya de Constantine vers Alger et la Kabylie. La zaouïa Hansaliya de Constantine réalisait un voyage similaire vers le lieu source où est enterré le maître de la Tariqa non loin de Constantine, dans la montagne de Chettaba, sur le versant d'Ibn Ziad. Ce voyage est déterminant dans la thérapeutique spirituelle contenue dans la poésie des Fqirat de Constantine, il y est à l'état virtuel.

La foi guide les pas du pèlerin dans son entreprise traditionnelle qui calque le plus fidèlement possible les modèles de prophètes et de figures de sainteté. Le voyage est codifié par un rituel qui actualise l'acte passé par la mise en action du mythe. Les itinéraires sont imposés par la tradition. Ils sont transmis par la pratique et l'itération de cette pratique. Ces itinéraires sont ardues mettant à l'épreuve l'endurance physique du pèlerin, en guise de preuve et de don qui interpelle un contre-don. Ainsi le voyage doit-il transcender le corps, la matière, en quête d'une transmutation par conversion et élévation de la condition humaine, vers une condition supra-humaine. Ce voyage est guidé dans son parcours physique par une voie intérieure qui est codifiée dans la voie de la foi religieusement et culturellement mise en place.

Le voyage pèlerin est une entreprise individuelle ou de groupe. Les ascèses de l'histoire des religions ont emprunté cette voie à titre individuel à la recherche d'un absolu, d'une vérité dans la voie divine. Le soufisme a mis en place, à travers ses multiples facettes culturelles et territoriales, des voies spécifiquement codifiées. Ces voies sont transmises dans un cadre d'initiation et sont réservées à une élite investie de la mission de transmission dans le même cadre. Dans ce cadre le voyage est différencié selon qu'il implique le commun des fidèles ou les catégories des maîtres et des initiateurs. Lors du voyage de la tariqa Rahmaniya, le voyage est collectif et s'échelonne sur deux étapes. La première en est Alger où tout le monde peut se

¹ Paul Augé (dir.), *Nouveau Larousse Universel*, op. cit.

² Idem.

rendre. La deuxième étape en est Qachtoula dans les monts du Djurdjura en Kabylie ; cette part de l'itinéraire prend un caractère plus affirmé du fait qu'elle est l'apanage de privilégiés. La dimension pèlerine est alors primordiale du fait qu'une part de la route est pédestre à travers les difficultés du relief qui fait l'exceptionnel des lieux de retraite des personnages de sainteté.

Les raisons et les formes du voyage pèlerin sont multiples dans le monde musulman. Ce peut être une initiative personnelle en quête de ressourcement spirituel. Ces actes sont rencontrés dans le quotidien tels que la ziara aux cimetières que les individus effectuent de manière régulière, généralement le vendredi, ou les jours de fêtes religieuses telles que el mawlid ennabawi, l'Aïd, Achoura, autant de haltes dans le cycle annuel de conception traditionnelle de l'année liturgique qui sont marquées par l'acte pèlerin de proximité. Dans cette forme de pèlerinage, le territoire est circonscrit dans une aire de proximité ; il participe de la définition et de la représentation locale des territoires du quotidien et des territoires de proximité¹. Le temps est également réduit à une sortie intégrée dans les préoccupations du quotidien. Les lieux sont souvent accessibles à pied et ne nécessitent pas de moyen de transport.

Le voyage pèlerin prend une forme plus élaborée lorsqu'il est initié par un groupe d'individus, une organisation ou une institution. Les zaouïas ont souvent cette initiative, notamment lors de la célébration du mawlid en-nabawi. Récemment, la tariqa Rahmaniya a réactivé l'évènement par l'organisation de l'après-midi du septième jour de la naissance du prophète (sabaâ el mawlid) au siège de la zaouïa (quartier Charaâ, Constantine)². Lors de cet évènement, et en vue de regrouper le plus de participants, les tariqas Rahmaniya et Issaouiya se sont associées pour organiser l'après-midi à la zaouïa Rahmaniya et la soirée à la zaouïa Issaouiya. La célébration du mawlid revêt un caractère solennel particulier en Tunisie. En Algérie, elle a lieu dans divers endroits et interpelle des populations sur de vastes territoires³. C'est particulièrement le cas de Timimoun¹

¹Martine Berger, Frédéric Pousin, *Recomposition des territoires du quotidien : représentations, pratiques, projets*, axe de recherche du Laboratoire Dynamiques Sociales et Recomposition des Espaces (LADYSS), Unité mixte de recherche CNRS, Universités de Paris1, Paris7, Paris8 et ParisX.

² Cf. Annexe n°6, *Zaouïa Rahmaniya de Constantine, Sise quartier Charaâ, Photographies prises lors de la célébration du septième jour de la naissance du prophète, dans l'après-midi du jeudi 27 mars 2008.*

³ Abderrahmane Moussaoui, « *Le mawlid dans une zâwiya du sud ouest algérien* », in Séminaire Pèlerinage, GREMMO, Lyon, 8 mars 2002. Voir également du même auteur, *Logique du sacré et modes d'organisation de l'espace dans le sud-ouest algérien*, Thèse de doctorat nouveau régime, EHESS, Paris, 1996, dans lequel est développée la notion de *l'autre sacré ou le sacré de la marge* ; « *Le mawlid à Timimoun, un haut lieu du sacré* », séminaire franco-maghrébin (INP-CNRS) *Sacrifices et fêtes en islam Maghrébin*, Tunis, du 29.11 au 1.12. 1993. « *La mort d'un saint, le deuil ou la fête renversée* », colloque international, *Manifestations festives et expressions du sacré*, Oran, CRIDSSH, mai 1992 ;

qui fête el mawlid. Rencontre et organisation spontanées, l'évènement dure sept jours dans une ambiance de commémoration de contemplation, de ludisme et de solidarité. La ville entière y prend part.

Si ces pratiques commémoratives et pèlerines s'inscrivent dans la marge religieuse musulmane, dans le soufisme multiforme, la norme religieuse intègre quant à elle le pèlerinage en tant que cinquième pilier de l'Islam. Ainsi devient-il une obligation pour les personnes qui réunissent les conditions matérielles le permettant. Dans ce cadre l'acte pèlerin est institutionnalisé et organisé dans les pays musulmans. Cette organisation est mondiale ; elle implique les lieux de départ qui essaient dans le monde musulman, et le lieu d'arrivée en Arabie Saoudite: la Mecque et Médine. Les pays de départ sont affectés d'un nombre déterminé de pèlerins en fonction des capacités d'accueil du lieu d'arrivée. Des dispositions sont prises pour assurer les conditions optimales d'accomplissement du rite majeur, qui apparaît dans notre deuxième source de cette thèse, le répertoire chanté, comme étant le voyage solennel majeur dans la hiérarchie du pèlerinage.

Dans le rite du *Hadjdj* (pèlerinage à la Mecque et Médine), le pèlerinage entre dans la catégorie du tourisme général de par sa pratique au niveau mondial. Il adopte les méthodes mises en place par la satisfaction des conditions de prise en charge de l'ensemble de l'entreprise pèlerine. La foi en action incite des actions et des stratégies d'aménagement, de mise en place de structures et des compétences, de l'investissement, ... Les projets d'architecture foisonnent à la Mecque et à Médine, notamment en matière d'infrastructures hôtelières et d'hébergement, d'équipements d'accompagnement à caractère économique, sanitaire, les transports, ...

Localement dans les pays de départ se mettent en place les structures et les institutions de prise en charge et d'organisation touristique, du niveau ministériel au niveau des agences de voyage, du secteur public au secteur privé. Les itinéraires de la foi sont intégrés dans une *industrie*, dans

¹ Car Timimoun, c'est avant tout la fête : celle du noble Mouloud Ennabaoui ... ; Cette fête fabuleuse et spontanée n'est pas inscrite pourtant dans la sacralité absolue comme on pourrait le croire... ; Elle est l'un des plus grands rassemblements du Sahara car ce sont des milliers de femmes et d'hommes venus de très loin... ; Pendant sept jours et sept nuits, très tard dans la soirée, les foules innombrables drainées par le Mouloud se pressent sur la place, comme possédées par le démon de la joie... Aucune autorité morale ne peut vraiment interdire une telle fête tant sa popularité est grande !... Les chants les plus célèbres appartiennent à Ahl Ellil ...; Ahl Ellil sont aujourd'hui connus dans le monde entier... ; Les choristes chantent la mort du prophète Mahomet. Beaucoup de gens pleurent car l'histoire est très émouvante. Ils racontent l'impassibilité du prophète devant la mort, pendant la déchirante et dernière entrevue qu'il accorda à sa fille Fatima, aïeule de tant de princes. Le prophète la console mais elle part en larme ...; « Les Permanences Culturelles », in www.Arabpsynet Articles Originaux / Original Articles شبكة العلوم النفسية العربية

un processus complexe du tourisme, ne remettant cependant pas en question le mythe du voyage, qui prend d'autres dimensions en comportant la dimension d'expériences inédites, de découvertes, de dépaysement, ...

Nous proposons ci-après de suivre un cas particulier de tourisme pèlerin à finalité thérapeutique. Il est fondé sur une actualisation rituelle de pratiques ancestrales, qui fédère personnages, lieux et temps dans une conception cosmique, une représentation de l'existence par une remise en cohabitation sereine du monde des vivants et du monde invisible de la sainteté et des Jinn.

3. Le rite citadin de la *nechra* à Constantine : Une dimension thérapeutique et ludique. Un tourisme pèlerin.

Le rite de la *nechra*, pratique aussi bien rurale qu'urbaine est d'obédience féminine. Il obéit à un processus initiatique et se distingue d'autres rites par ses dimensions temporelle et spatiale: c'est un acte traditionnel, cyclique et thérapeutique. Il fédère dans une conception de parcours et d'itinéraire, des espaces construits et naturels, secs et humides, de sainteté et de soufisme.

La ville prend, le temps du rite de la *nechra*, une dimension cosmique. Elle est perçue à travers un schéma qui épouse les contours des composantes du rite. Dans l'espace, le centre et la périphérie sont intégrés dans une bulle sacrée dans laquelle les parcours sont des itinéraires pèlerins.

Notre approche de la ville est ici patrimoniale matérielle et immatérielle dont les référents fédérateurs sont à rechercher dans la composition du rite en lui-même ; une autre source, matrice de la perception et de la formation d'une image de la ville.

3.1. La *Nechra* selon les contextes géographiques. Un rapport aux lieux cosmiques.

Lorsqu'on évoque des lieux du sacré dans la ville, l'image de la mosquée se révèle en tant que stigmaté de cette catégorie. Cependant qu'il est un « visage caché » de la ville, d'autres lieux sur lesquels l'on tentera d'orienter un faisceau lumineux. Ces lieux sont particularisés dans le répertoire varié du sacré par le fait qu'ils sont fédérés à un moment donné de l'année en réseau d'espaces pèlerins et d'espaces ludiques nécessaires et complémentaires pour l'efficacité d'un rite thérapeutique appelé *Nuchra*¹ et plus couramment *Nechra*.

¹ Nuchra, Nushra, appellations de cet événement énoncées par :

- Zineb Benazzouz, « *Fkirât et Benoutât de Constantine* », in Nadir Marouf (dir.), *Le chant arabo-andalou. Essai sur le Rurbain ou la topique de la Norme et de la marge dans le patrimoine musical arabe*, colloque international, Lille, 6-8 décembre 1991, Editions l'Harmattan, Paris, 1995, p. 165.

Le rite de la nechra est une pratique aussi bien rurale qu'urbaine. Il atteint toute sa complexité en milieu urbain du fait que ce dernier réunit l'ensemble des lieux nécessaires à son accomplissement.

Constantine illustre le rapport au sacré à travers une multitude d'espaces sans lien apparent : maison, hammam, source d'eau, mausolée de saint, autres maisons, itinéraire,...

D'un point de vue géographique, c'est peut-être son caractère de ville intérieure de l'Est algérien qui lui confère cette particularité où le rapport à la nature et à l'eau avec ses différentes manifestations est assez prononcé. D'autant que sur le territoire algérien, le nombre de sources thermales augmente d'Ouest en Est. C'est dans l'Est qu'il dépasse la centaine¹.

D'un point de vue topographique, Constantine est connue par ses ponts qui franchissent le ravin et la vallée du Rhumel. L'oued et le ravin sont identifiants de la ville. L'eau y est omniprésente et son œuvre en matière de sape est productrice d'un relief extraordinaire, site vertigineux propice aux envolées imaginaires et de représentation. L'image de la puissance [...] topographique de la ville est consacrée².

D'un point de vue socio-historique, c'est peut-être ce manifeste de repli et de renfermement qui donne lieu à un conservatisme « exacerbé » et une jalousie de valeurs acquises des siècles durant. La ville regroupe de ce fait de multiples lieux religieux, sacrés et de sainteté. Ils sont relatés dans les récits des voyageurs notamment Léon l'Africain (16^{ème} siècle) qui s'est étalé sur la description des sources d'eau chaude du Rhumel qu'il associe aux croyances magiques tant relatées par nombre d'auteurs³.

Notre approche de la ville, comme nous l'avons annoncé plus haut, sera patrimoniale matérielle et immatérielle. Patrimoine matériel, des lieux sont fédérés et impliqués dans le rite, de même des gestes, actes..., immatériel, du fait que les rites consacrent un état psychologique et pathologique préalable, un état thérapeutique vers lequel on tend ; les deux situations mises en

- et Mohammed Salah Belguedj, *La médecine traditionnelle dans le Constantinois*, op. cit.

¹ Le nombre de ces sources augmente d'ouest en est : 20 dans la région d'Oran, 40 dans le centre et plus d'une centaine à l'Est. Mostefa Khiati, *Histoire de la médecine en Algérie*, Editions ANEP, Alger, 2000, p. 311.

² B. Labii, B. Belabed Sahraoui, S. Bestandji, «Constantine : objet d'écriture, de recherche et d'intervention », article à paraître.

³Thomas Shaw (18^{ème} siècle), J. Chabassière (1895), L. Joleau (1937), Alphonse Marion (1956), Kateb Yacine, cités par B. Labii, B. Belabed Sahraoui, S. Bestandji,, op. cit.

place par le rite en son répertoire chanté et dansé dont sont maîtresses les Fqirat dont nous avons traité en début de ce travail¹.

Il est certes question de pratiques citadines de l'espace urbain, mais d'un espace urbain recomposé mentalement par la mise en réseau d'espaces différenciés dont les référents fédérateurs sont à rechercher dans les composantes du rite en lui-même et sa structure; une autre source, matrice de la perception et de la formation d'une image de la ville. Le couronnement en est un répertoire de chants liturgiques rigoureusement composé et interprété qui retrace et pérennise ces itinéraires et espaces en les gravant sur un parchemin tissé de mémoire et fidélisé par une transmission orale avérée.

Notre démarche consiste en le suivi du processus de la nechra tel qu'elle est pratiquée à Constantine, pour en arriver aux espaces contenant individuellement chacune des étapes du rite. Cette démarche qui se veut urbanistique, ambitionne une lecture de l'espace urbain sur la base d'un répertoire occulte, pratique féminine en l'occurrence, fondée sur un aspect aussi occulte du religieux, sacré par essence, qui mette en évidence des références de production et de prise en charge de cet espace urbain.

3.2. En quoi consiste le rite de la Nechra.

Le rite de la nechra est considéré *comme un aspect de la magie, appliquée au domaine médical*, que M.S. Belguedj a convenu d'appeler *médecine psychique*², ceci pour un regard de sociologue. Dans une approche ethnographique, le regard peut aider à comprendre le rapport qu'entretient la nechra avec la sexualité de la femme. Dans la société constantinoise elle est considérée comme une thérapie³. Les vertus thérapeutiques sont également affirmées par un regard du psychologue et de l'anthropologue. M. Chelbi, présente dans un article une monographie qui est en fait une tentative visant à saisir les rites qui en tissent la trame séculaire⁴. L'auteur voit en la ville de Constantine une mosaïque fascinante de pratiques héritées des anciens où cette thérapie traditionnellement féminine a son firmament vers la fin des années soixante, connue sous le vocable nachra⁵. Relativement épanouie dans le milieu citadin constantinois, féminin en

¹ Cf. *Supra* : *Les fqirat, entre confrérie religieuse et groupe musical ; La nawba des fqirat ; ... La part poétique dans le répertoire des fqirat à Constantine...*

² M. S. Belguedj, op. cit. p. 106.

³ Mouni Djekrif, « *Nechra approche ethnographique de la sexualité de la femme à Constantine* », CODESRIA 10ème Assemblée générale *L'Afrique dans le nouveau millénaire*, Kampala, 8 – 12 décembre 2002.

⁴ Mohamed Chelbi, « A propos d'une thérapie traditionnelle à Constantine : la nachra », in *Revue Sciences Humaines*, n°18, Université Mentouri Constantine, décembre 2002, pp. 57-67.

⁵ Idem p. 57.

l'occurrence¹, la pratique thérapeutique est dotée d'un *corpus* qui fait que certaines familles constantinoises s'efforcent de la conserver. Les femmes qui ont hérité ce corpus sont dites *Hazzine-el-arroug*², à notre sens, en signe de couronnement qui leur confère un statut d'honorabilité particulier, en tant que porteuses d'une connaissance du monde occulte et des pratiques de sa domestication.

Pour Mouni Djekrif, la *nechra* est un acte solennel qui a ses lois et son esprit. Sa solennité en fait une institution et un moyen d'expression régi par des lois immuables et tacites. En tant qu'institution, elle ne tolère aucune dérogation ou transgression. Il est hors de question de la tourner en dérision au risque de retombées néfastes sur la santé physique ou morale. Un corpus d'expressions et de gestes augure justement de cette solennité, destinés à un monde invisible, dont on recherche protection et alliance³.

Quant à l'esprit du rite, il est sympathie et joie. Le caractère festif y prédomine et la patiente est soigneusement écartée des futilités quotidiennes. Par auto-suggestion, et grâce à son self-contrôle elle doit maîtriser toute sorte d'émotion négative qui parasiterait sa cure⁴. Elle se coupe du monde réel, en créant un monde propre à elle : celui du rituel. L'auteur relève par ailleurs le paradoxe d'une situation de thérapie dans la joie et l'euphorie, dans la fête⁵.

Le rite est fondé sur un volet particulier de la croyance religieuse : l'intercession qui opère par élection d'une médiation entre l'humain et le divin. L'on fait appel à des forces surnaturelles dont la notion *demeure sous-jacente à tous les moyens utilisés, et elle se manifeste plus ou moins nettement dans les actes et le cérémonial*⁶. La *nechra* consiste en la répartition d'offrandes de différentes natures aux forces surnaturelles qui en seront destinataires selon la nature du vœu émis à cet effet.

¹ La locution « *tayèche enn-nachra* », à laquelle les hommes associent, lorsqu'elle est prononcée, l'expression : « *hadou hawa-yedj enn-nsa* » (il s'agit d'affaires de femmes) ... M. Chelbi, op. cit. p.58.

² *Hazzine-el-arroug* est expliqué par l'auteur en termes de *porteuses de racines*. A notre sens *Hazzine-el-arroug* est une expression porteuse également d'un certain degré d'honorabilité, du fait que ces femmes sont héritières et porteuses du mérite des racines, de l'enracinement dans l'espace-souche dont elles sont elles-mêmes investies et représentatives.

³ Mouni Djekrif, « *Nechra, approche ethnographique de la sexualité de la femme à Constantine* », op. cit.

⁴ idem.

⁵ Au regard de cela, nous ne pouvons nous empêcher de nous questionner sur le lien de la cure et de sa célébration dans un cadre de fête, accompagné d'un sentiment d'euphorie réelle ou artificielle. N'est-ce pas exceptionnel et insolite de se soigner dans la joie ? Personne n'ignore pourtant l'état dépressif et l'état d'abattement qui accompagnent toute maladie. M. Djekrif, op. cit.

⁶ M. S. Belguedj, op. cit. p. 106.

L'on a recours à ce processus pour différentes raisons, qui peuvent être par fidélité à une tradition familiale perpétuée à travers les temps, sur conseil d'une personne qui l'aurait pratiqué, ou encore suite au constat d'échec de la médecine institutionnelle. Exceptionnellement l'on pratiquera le rite selon l'interprétation d'un rêve qui l'aurait édicté¹. Dans tous les cas de figure le rite de la nechra sous-entend une superstition affirmée et installée dans notre société, au-delà de ses référents religieux qui puisent dans l'Islam leur existence et leur légitimité.

Le rite de la nechra est d'essence thérapeutique, de santé individuelle et de groupe, à travers le volet de quête de bien-être (ou de mieux-être) spirituel que génère sa pratique. Car l'initiatrice (ou l'initiateur dans des cas rares) du rite n'en est pas la seule bénéficiaire. Ses bienfaits irradiant l'ensemble du groupe polarisé par la personne qui le pratique, ceci dans la situation d'extrême vigilance et de respect des modalités de son exécution. C'est un acte traditionnel.

Le recours au rite pour des raisons thérapeutiques est assez fréquent et procède tantôt par un acte mineur appelé *Tufiha*², qui reste accessible pour des pathologies soudaines et sans gravité et se constitue en acte d'urgence. Il concerne notamment les enfants en bas âge et associe l'espace exclusivement domestique, en permettant une lecture de l'image que ses habitants en ont.

3.3. La *Tufiha*, le rite mineur associé à la sphère domestique.

La nechra n'est pas pratiquée d'emblée dès l'apparition de signes de maladie ou de malaise inexplicable. L'on a recours à un rite mineur appelé *tufiha* qui consiste en la distribution d'offrandes symboliques³ aux *djînn* qui auraient été à l'origine de ce maléfice. Cette opération concerne principalement les enfants et accessoirement les adultes et aura lieu au sein de la maison. Des pincées des ingrédients de l'offrande, après avoir fait le tour de la tête du patient sept fois dans un sens puis dans l'autre, seront réparties aux quatre points cardinaux, puis dans

¹ M. S. Belguedj précise que *les rêves gardent une grande importance dans la société traditionnelle et sont interprétés avec soin, selon un mode dicté par la coutume locale ou, dans l'ignorance, selon les règles préconisées par des traités oniriques dont le plus célèbre est celui d'Ibn Sîrîn*. M. S. Belguedj, op.cit. p. 106. L'on va parfois jusqu'à déterminer le prénom d'un nouveau-né selon l'interprétation d'un rêve.

² Il y a d'autres actes thérapeutiques qui obéissent à une logique rituelle et qui sont exclusivement pratiqués dans le milieu féminin et dans l'espace domestique, tels que la *Salha*, par exemple. D'autres gestes « salvateurs » peuvent avoir lieu dans l'espace domestique et sont dispensés par des guérisseurs (hommes ou femmes) dont la savoir devient notoire par le « *colportage de spécialités* » basé sur l'expérimentation et l'expérience ; ils revêtent vite une connotation rituelle religieuse. Cf. supra, *Du contenu de l'ouvrage*, concernant celui de M.S. Belguedj. M. S. Belguedj, op. cit.

³ Ces offrandes consistent en une poignée d'orge ou de semoule avec un morceau de sucre et un autre de charbon. Selon Belguedj, *il semble que ces trois éléments soient destinés à symboliser la nourriture, le foyer et la douceur des rapports que l'on voudrait voir s'établir avec les « ginn du voisinage »*. M. S. Belguedj, op. cit, p. 107.

les endroits impurs tels que les latrines et les points de collecte des eaux usées, enfin au-delà de la porte, acte ultime de satisfaction des désirs de démons pouvant provenir de l'extérieur.

A travers cet acte, l'espace domestique est structuré. D'abord les points cardinaux sont des données importantes dans la perception de l'espace, à partir du centre qui est west ed dar. L'espace domestique est un espace centré et orienté. Ensuite, l'espace domestique est différencié en pur et impur : les espaces purs sont le privilège des humains et des forces bénéfiques ; les espaces impurs sont l'apanage des forces maléfiques ou du moins les issues par lesquelles ils accèdent à la sphère domestique. Enfin, la porte et le seuil de la maison tiennent une place prépondérante dans la conception de la sphère domestique, conception circulaire dont justement la porte fait office de début et de fin, sphère fermée mais dans une dynamique circulaire partant du centre qui est dans ce cas le malade en question (l'être humain) et le centre de la maison, et aboutissant au seuil. Le seuil et la porte sont alors régulateurs des rapports intérieur-extérieur.

Si le rite mineur de la tufiha ne donne pas les résultats escomptés, l'on songera à procéder par un acte plus lourd, le rite majeur qui est la *nechra* proprement dite et qui s'enclenche dès que le vœu solennel en est émis¹.

3.4. La *nechra*, le rite majeur d'obédience urbaine.

Le rite de la *nechra* peut être réduit à sa plus simple expression lorsque les conditions matérielles, de disposition physique ou sécuritaires ne sont pas réunies². Il consistera en l'émission du vœu rituel et de l'envoi d'une somme d'argent présumée couvrir un minimum d'actes symboliques aux *ouesfane* (hommes de couleur) affiliés à une confrérie religieuse et dont la maison se situe dans le tissu ancien. Cette pratique réduit le rite à sa plus simple expression et l'intègre dans la catégorie des rites mineurs. Il se réalise psychologiquement et symbolise l'ensemble des actes rituels thérapeutiques. Il manifeste une forme de fidélité au recours au rite, toujours sur un fondement à la fois superstitieux et traditionnel.

Le cas échéant, et quand les conditions sont réunies, le rite pourra être majeur et pourra s'accomplir dans toute sa complexité.

¹ Parfois, une simple allusion à la *nechra* enclenche le processus de fait et est considéré comme un vœu irréversible.

² Les conditions sécuritaires des dernières années de l'Algérie ont empêché le déroulement des *nechras* à Constantine du fait d'une part d'une idéologie qui les a marginalisés ; d'autre part des lieux de pratique qui sont souvent isolés et difficiles d'accès.

S'il demeure l'apanage de l'espace urbain, le rite varie au gré des contextes urbains mêmes, selon que l'on se situe dans une région intérieure ou littorale du pays. Dans les villes littorales de l'Est algérien, où prévaut une tradition citadine, le rite a lieu dans une *crique retirée ou près du tombeau d'un saint enterré au voisinage de la mer*¹. Un dénominateur commun cependant : l'eau et la sainteté. Le rapport à l'un et à l'autre est à relever ; de plus, l'association des deux espaces est révélatrice d'un profil cosmique : L'eau, fluide naturel ; le saint (ou la sainteté), fluide spirituel et d'intercession. C'est l'association de l'espace humide et de l'espace de sainteté en une unité hétérogène, complémentaire et complexe du sacré.

Par ailleurs, la nechra n'a pas été l'exclusive du culte musulman. Le culte juif l'admettait aussi comme pratique curative et préventive : *Les femmes israélites de mœurs traditionnelles pratiquent elles aussi la nusra avec les nuances requises. A Constantine, leurs offrandes et sacrifices n'avaient lieu que dans l'espace humide (sources chaudes de Sidi M'Cid). Ceci est, comme l'avance M. S. Belguedj, probablement parce qu'elles sont le seul endroit où la tradition ne situe pas le tombeau d'un saint musulman*².

Cette citation suggère que la nechra est un rite à dominance féminine. En fait, elle est répandue dans le milieu féminin et obéit à un processus initiatique transmissible horizontalement (collatéraux), et verticalement (descendance féminine, fille, belle-fille). L'exclusive reste cependant le sacrifice aux démons. Quant à l'offrande au saint, elle peut être faite indifféremment par les hommes et les femmes. Les femmes sont alors investies, le temps du rituel, d'une autorité morale sur l'événement et sur les espaces. Les hommes deviendront prestataires des services exigés par le rituel.

3.5. Les étapes du rite de la Nechra.

Le rite de la nechra est pratiqué en milieu considéré péri-urbain urbain aujourd'hui, mais qui était intégré au domaine rural avant les extensions urbaines de Constantine. Il est simple et consiste en l'immolation d'un volatile en offrande aux démons. Il se déroule dans un endroit éloigné, humide de préférence et assorti d'une légende qui en fait un territoire de jinn.

C'est en milieu urbain que le cérémonial est complexe et se pratique dans des lieux différenciés. Il incarne le renouveau à plusieurs échelles : renouvellement de garde-robe, choix de couleurs

¹ Il est question de *Bône, Philippeville, Collo* cités par M. S. Belguedj, op. cit. p. 114.

² M. S. Belguedj, op. cit. p. 114 (note de bas de page)

claires (de préférence le rose) dans une ambiance festive ; rupture du quotidien pour toute la famille où les tâches domestiques deviennent mineures en faveur de l'activité de préparation,...

Le rite thérapeutique est soumis à des conditions premières¹. Celles-ci stipulent qu'il a lieu au printemps, qu'il dure six jours et débute invariablement le mercredi². Le choix de la saison de renouveau est, pour M. Chelbi, étroitement liée à l'étymologie du terme Nechra. Au vu des définitions qui en sont fournies dans la littérature arabe, il est polysémique et peut, selon son contexte d'usage, désigner *se couvrir de verdure au printemps* (pour la terre), *recouvrir de feuilles* (pour les arbres), *s'étaler* (pour les feuilles). Concomitamment, Nechra renvoie à *munir d'amulettes un malade*. Ces profils linguistiques du terme laissent entrevoir tout ou partie de la mystique que la Nechra véhicule³.

Une fois les préparatifs terminés, le rituel de purification s'enclenche par le bain (hammam), la préparation des offrandes qui sont de deux sortes : les sacrifices et les confiseries. Les volatiles (coq noir et pigeons) destinés à être égorgés sont enduits de parfums et imprégnés de la salive de l'initiatrice. Ces volatiles sont ainsi préparés la veille de la sortie pèlerine.

La sortie pèlerine est entamée tôt le matin et fera le tour des sources chaudes situées en périphérie immédiate de la ville en passant par des espaces de sainteté. Sur place, les volatiles sont égorgés et des senteurs sont répandues en brûlant de l'encens, le tout assorti de bougies que l'on laissera allumées en partant. A cette promenade pèlerine succéderont quelques jours plus tard les cérémonies de transes thérapeutiques qui seront animées par des musiciennes (et musiciens) au sein de leurs propres sièges, parfois dans le domicile de l'initiatrice du rite.

Le rite revêt de ce fait une dimension temporelle et une dimension spatiale qui sont mises en adéquation en vue de produire une rupture dans le cycle spatio-temporel du quotidien.

4. Une dimension temporelle et spatiale du rite de la Nechra.

La nechra se distingue d'autres rites par ses dimensions temporelle et spatiale : un moment de rupture et des lieux de rupture ; une situation de marge spatio-temporelle ?

¹ M. Chelbi, op. cit. p.59.

² D'autres conditions sont également exigées : la femme doit éviter la période de son cycle menstruel, faire chambre à part si elle est mariée et s'abstenir de prendre tout médicament, ... l'auteur note par ailleurs qu'il est permis aux enfants d'assister à la fête dont les charges reviennent aux hommes temporairement exclus. M. Chelbi, op. cit. p.59.

³ M. Chelbi, op. cit. p.58.

4.1. Dimension temporelle du rite. Conception cyclique du temps.

A l'image de l'agriculteur qui a une conception du temps au gré du rythme des saisons, dans notre contexte, le temps prend une configuration cyclique introduisant l'idée de l'année liturgique, année sacrée, du cycle thérapeutique. Le début de cette année est annoncé le plus souvent par le renouveau (le printemps), période d'inspiration de changement. Pour le rite traditionnel imposé en tant qu'héritage et legs de responsabilité, les préparatifs sont entamés vers la fin de l'hiver ou le début du printemps. Mais le cycle n'est pas uniforme, il est d'amplitude ascendante du début vers la fin.

Le cérémonial a lieu, comme il a été dit plus haut, le mercredi, journée élue pour nombre de ziaras¹ aux saints locaux à travers le territoire algérien. Le choix de cette journée peut être relatif à sa position médiane dans la semaine, qui serait conçue avec un début, un paroxysme et une fin. Là encore, le moment de la nechra est un moment de rupture dans la dimension temporelle.

4.2. Dimension spatiale du rite. Conception cosmique des lieux.

Le rite de la nechra exige les conditions spatiales de son efficacité. C'est un rite qui se démarque d'autres rites par la fédération d'espaces de différentes natures. La nechra opère par la mise en réseau de ces espaces dans une conception circulaire. Le parcours débute à la maison (domicile de l'initiatrice) pour se poursuivre rigoureusement en passant d'abord par les espaces humides de Sidi M'cid (sources d'eau chaude), et chemin faisant, un hommage rendu au saint Bouledjbel situé sur la route de El Ghorab (autre source d'eau chaude assortie du sanctuaire d'un saint). Une fois le rituel accompli çà et là, l'on rentre à la maison pour savourer les bienfaits de cette sortie hors les murs. Ce sont les espaces extérieurs de la ville qui sont intégrés en tant qu'espace négatif ; l'œuvre de la nature étant le négatif, l'œuvre de l'homme étant le positif. Le cercle territorial se referme sur lui-même à l'image du cycle temporel qui se referme sur lui-même.

La conception du temps et de l'espace se superposent et se confondent en conformité spatio-temporelle. Il y a adéquation entre les deux dimensions pour donner lieu à une conception cosmique de l'espace urbain.

5. Le rite de la Nchra et l'espace urbain : les lieux de sa pratique.

Le rite de la nechra a lieu – comme nous l'avons vu – dans des espaces hétérogènes dans la ville et sa périphérie. Un dénominateur commun reste le sacré par l'eau (chaude) et le sacré par la

¹ La ziara : visite pèlerine. Cette notion a été traitée plus haut. Cf. *supra*, notamment le témoignage d'une Ziara, la zaouïa Rahmaniya entre Constantine et Alger.

sainteté qui sont regroupés en un pôle du sacré ponctuant un itinéraire pèlerin. Ce sont la maison-famille, le hammam, l'itinéraire marqué de haltes, et les maisons des musiciens.

5.1. La maison-famille

La maison-famille est le lieu de commencement du voyage thérapeutique. Elle est à la fois centre logistique et lieu sacré. Les fondements de sa conception sont ceux d'un microcosme de l'univers par la centration, l'ouverture vers le ciel, la différenciation et la qualification des sous-espaces, l'appellation « dar » et la forme des rapports intérieur - extérieur¹.

Le rite mineur de la tufiha conforte cette conception cosmique des espaces, comme nous l'avons vu plus haut, par la centration des lieux et leur orientation et la fermeture de la sphère domestique par le dispositif manifeste de la porte, corollaire du microcosme.

Le centre de la maison (west ed dar) est la scène de l'immolation des volatiles destinés à la fête qui suivra le cérémonial des offrandes. La maison-famille est le point de départ vers le premier bain purificateur qui est le hammam de proximité. L'association des deux espaces fait le premier complexe de purification².

5.2. La purification corporelle : le hammam et les soins de beauté.

Le rite thérapeutique de la nechra est concerné fondamentalement par des espaces de l'eau. Le hammam en est le premier espace humide. Dans le processus de purification, il tient une place d'honneur et revêt un caractère sacré. Le temps du rituel, le hammam, considéré au quotidien comme un espace domestique de continuité de la sphère spatio-familiale³ se voit converti en lieu de purification rituelle dans la stricte chronologie du sacré.

Espace de l'ambivalence, le hammam a de tout temps joui d'une attention particulière, notamment sous les Turcs, et a été assorti du nom d'un grand bey à Alger⁴. A Constantine, ils

¹ S. Bestandji, *Intérieur – extérieur. Pour une lecture de l'espace urbain à Constantine*, mémoire de magister, Constantine, mai 1995.

² La petite toilette corporelle a lieu à la maison (quotidien, domestique).

³ Même si dans la pratique quotidienne, le hammam revêt toujours un caractère thérapeutique empreint de superstition. Cela se voit dans les précautions qui sont prises dès l'entrée, par la prononciation du nom d'Allah, surtout lorsqu'il s'agit d'enfants en bas âge, de garçons que l'on prépare à la circoncision, de la mariée à la veille de ses noces, en fait d'une catégorie de population considérée comme vulnérable et qu'il faut protéger des aléas pouvant porter atteinte à sa santé physique et mentale.

⁴ *Hassan Ibn Khirédine, construisit un bain somptueux en 1550 à Alger. Ce bain fut dénommé « Hammam Hassan » « où un grand nombre de gens prennent à toute heure des bains chauds ».* (M. Belhamici, *Lettre inédite sur Alger au XVIIIème siècle, Arch Nat, N°6, vol.I, Alger 1977*). M. Khiati, op. cit., p. 309.

sont nombreux, plus ou moins somptueux, et peuvent être associés au nom de grandes familles, d'un bey, ou véhiculer une idée de grandeur¹.

Plus loin dans le temps, les espaces de l'eau ont focalisé l'intérêt des uns et des autres à travers les âges. Depuis les Romains qui ont accordé une importance particulière aux thermes, les intégrant jusque dans leurs résidences, en passant par les Arabes et les musulmans qui y auraient annexé un espace de sainteté. Les Français se sont approprié nombre de ces lieux pour leur hygiène et leur plaisir. De nos jours, ces équipements sont encore présents aussi bien dans les tissus traditionnels que dans les tissus urbains produit des extensions. La rareté de l'eau dans certaines villes impose le recours aux hammams pour l'hygiène du corps et même pour prodiguer certains soins exigeant des conditions thermiques et d'humidité particulières. Ils continuent d'être le siège de rites tels que le premier bain du nouveau né, le bain du circoncis, celui de la mariée ; ces rites sont appelés *Khaloua*, même s'ils sont parfois réduits à leur plus simple expression.

Le cérémonial de purification est assorti de ce que M. Chelbi a appelé *le rite de beauté*². Ce rite a lieu le mardi après-midi et consiste en la préparation d'un produit de beauté à base d'ingrédients naturels que l'on fait cuire sur un brasero pendant environ deux heures ; il consiste également en l'utilisation du henné pour la beauté et les soins des mains, des pieds et de la chevelure³. Mouni Djekrif ajoute que la préposée à la cure, veille, la veille de sa thérapie, à créer une ambiance et une atmosphère agréable et sympathique dans sa maison : elle l'encense, et y allume des bougies. Des convives (seulement des femmes) se rassemblent autour d'un copieux repas, offert gracieusement par la patiente pour marquer cette « heureuse » circonstance. Temps de convivialité qui s'achèvera par les soins de beauté.

Notons que l'espace de ces préparatifs est exclusivement féminin. L'espace domestique est converti de manière consensuelle en espace féminin, et, superstition (peut-être) l'oblige, les

¹ Un travail sur la toponymie précoloniale réalisé sur la base de la carte de Constantine en 1830, dressée par Mercier en dénombre 08 : Hammam Ben Charif, Ben Djelloul, Bey Naâmane, Deggoudj, Es Sultane, Haoua, Souk El Rezel, Sreier. En réalité, il y en avait beaucoup plus. S. Bestandji, « Perception de la ville par la toponymie. Pour une revalorisation de la notion de patrimoine ». Projet de recherche *Etymologie de l'habitat en Algérie*, J 2301/04/01/2000, sous la direction de Khédidja Boufenara, Université Badji Mokhtar, Département d'architecture, Annaba, octobre 2003.

² M. Chelbi, op. cit. p. 60.

³ Les détails de ces préparatifs de beauté figurent dans l'article de M. Chelbi op. cit. Ils figurent encore dans l'article de Mouni Djekrif, op. cit.

hommes deviennent une composante négligeable. Le pouvoir se renverse au gré des attentions portant à l'un ou l'autre des sexes. Ce moment de l'exceptionnel renverse les pratiques quotidiennes dans lesquelles l'attention et l'appréhension sont accordées aux hommes. Il est encore à noter que même l'espace intime du couple, qui dans le quotidien est d'abord masculin, peut être investi par l'élément féminin le temps du rituel thérapeutique. Inversion des pratiques, redéfinition du pouvoir, requalification de l'espace domestique.

Conjointement à ces préparatifs, l'intérêt est porté aux offrandes qui seront dédiées aux forces occultes. Une fois ces préparatifs achevés, la femme doit se retirer pour se relaxer et se préparer à l'itinéraire pèlerin.

5.3. L'itinéraire pèlerin, un parcours ponctué de lieux cosmiques.

Le Maghreb est connu pour la prolifération de ses lieux saints. La diversité de ses territoires fait que ces lieux s'accommodent des conditions physiques et culturelles et s'y adaptent. Mais ce sont partout des *sites de rupture* physique et spirituelle¹. L'œuvre des musulmans aura procédé par endroit par l'association du tombeau d'un saint à une source d'eau. Ainsi deux profils d'espace cosmique, l'eau et la sainteté, sont-ils jumelés pour donner lieu à un point cosmique complexe dans l'étendue de la nature. Un moment de rupture spatio-temporelle. Certaines piscines d'origine romaine ont été aménagées, d'autres construites à proximité de ces sources attenantes à un mausolée, où l'on se baigne et où l'on célèbre des fêtes de sacrifice². Ceci est un fait.

Plus intéressant encore est la mise en réseau de certains de ces espaces dans une couronne spatiale de Constantine, qui les fédère dans un rituel de la Nechra. Il est question des sources de Lalla Fraïdja, Sidi Meymoun, El Ghaba, El Ghorab. Sur le parcours se situe le mausolée de Bouledjbel. Seules les sources de Sidi M'cid ((El Ghaba) ne sont pas conjointes à un saint. El Ghorab est un complexe eau et sainteté qui mérite que l'on s'y attarde quelque peu.

¹Les tombeaux des saints occupent les sommets des collines, les abords des oasis, les promontoires rocheux au bord de la mer. Partout des sites de rupture pour ceux qui ont incarné, dans leur vie, une certaine religion, pour ceux qui guérissaient les malades et qui se trouvent à l'origine des grandes confréries. Une religion de confréries et de saints est inscrite dans l'espace et s'impose au cœur de tout paysage du Maghreb occidental. Marie-Hélène Froeschle – Chopard, *Espaces et sacré en Provence (XVIè – Xxè siècles). Cultes, Images, Confréries*, Les Editions du Cerf, Paris, 1994, p. 9.

²Certaines sources avaient acquis un prestige particulier chez eux (les Algériens), en raison de leurs vertus thérapeutiques. [...] Ils y célébraient périodiquement des fêtes, sacrifiaient des moutons ou enterraient leurs saints à proximité d'elles. Quelques unes de ces sources furent même baptisées des noms des saints qui y ont été enterrés. Dans certains cas, la tradition populaire a donné à la source une légende particulière. Certains habitants n'hésitaient pas à baigner leurs animaux malades, dans l'espoir de les guérir. M. Khiati, op. cit. p. 309.

La toponymie El Ghorab renvoie à une légende fort répandue dans le milieu constantinois. Cette dénomination remonte – semble-t-il – au règne de Salah Bey (1771 – 1792)¹ qui eut des problèmes avec les hommes de religion, lesquels semèrent des troubles dans la région de Constantine. Ces troubles se soldèrent par la mise à mort de l'un d'eux. Une solidarité de la société s'exprimera alors par la diffusion d'une légende stipulant que le corps décapité du saint prit la forme d'un corbeau, il s'envola et se posa sur le toit de la propriété rurale du bey, *lui prédisant, dans une profession virulente, sa mort prochaine. La légende veut que ce jour, cette propriété portât le nom du saint Sidi Muhammad al-Ghurâb*².

5.3.1. Sidi M'Hamed El Gorab, le complexe eau et sainteté extra-muros.

Situé à moins de 10 km au Nord ouest de Constantine, Sidi Muhammad al-Ghorab est un complexe du sacré intégré dans la propriété de la famille Ben Djelloul sur une ancienne propriété rurale de Salah Bey. Il est composé d'un sanctuaire mitoyen à une source d'eau laquelle inspira la construction d'une petite piscine.

Le mausolée est une construction traditionnelle d'architecture mineure qui évolue sur un seul niveau autour d'une cour plantée. La pièce où est enterré le saint donne directement sur cette cour non loin de l'entrée. Une coursive sert de transition entre l'espace du saint et la cour : l'intérieur et l'extérieur dans la microsphère de sainteté.

Tout près et séparée par un mur d'enceinte du mausolée se trouve la piscine. Le rituel dans cette étape impose d'égorger un volatile (coq ou pigeon), de brûler de l'encens ou du benjoin, d'allumer des bougies, et de répartir les friandises sur les points cardinaux. Sang, senteurs, lumière et sucreries sont les moyens de calmer les ardeurs des forces surnaturelles présumées initiatrices du mal que subit la malade (ou les malades). Un bain dans la piscine est facultatif (purification ultime) ; lequel bain prend plutôt l'allure d'une danse si les musiciennes sont là pour animer le cérémonial.

Le saint Sidi M'Hamed El Ghorab aura sa part en bougies, encens et friandises. Une fois le cérémonial achevé, l'on retourne à la maison après ce bain de jouvence physique et spirituel.

¹ Isabelle Grangaud, *La ville imprenable. Une histoire sociale de Constantine au 18^{ème} siècle*, Média Plus, Constantine, 2003, p. 259.

² I. Grangaud, op.cit. p. 291. L'auteur précise que *l'on sait pourtant, les termes d'actes plus anciens l'attestent, que ce nom préexistait à la constitution du patrimoine de Salah Bey.*

Le rituel dans ses phases ultérieures se poursuivra dans l'espace urbain concentré dans la maison famille ou encore réparti dans les maisons des *fqirat* et des *Ouesfane* (musiciennes et musiciens d'ordre confrérique pour la plupart).

5.3.2. La maison des *fqirat*, espace confrérique féminin intra-muros.

Fondé sur le principe de l'ascétisme religieux « *Ettasawwûf* », le groupe des *Fqirat* (pluriel de *Fqira*) est affilié à différents ordres religieux (*tariqa*). Les *fqirat* sont organisées en groupe de musiciennes dont le nombre est variable (4 à 6 membres). Deux personnages émergent dans la structure du groupe : la cheftaine (*Erraïssa*) et la *Chaoucha* ou *Raqassa*¹. Leur répertoire s'apparente à celui des *Khouan*, adeptes d'une confrérie religieuse (masculins, exceptions féminines dans les groupes). Sous forme de poésie, on loue Dieu et son prophète, de même qu'on rend hommage aux saints locaux. Dans ce répertoire l'on reconstitue le territoire sacré en invoquant la *ziara* aux saints implantés çà et là. L'on décrira alors ces lieux : montagnes, sources d'eau, sanctuaires ; tous des lieux cosmiques assortis de noms de la sainteté.

Le répertoire, dans sa chronologie retrace un itinéraire pèlerin idéal, il invoque aussi bien les lieux intra-muros que les lieux extra-muros, il fédère ainsi dans un temps assez court et dans un espace urbain ponctuel, l'intérieur et l'extérieur, dans une conception cosmique et entière du centre et de la périphérie, du naturel et du construit, de la marge et de la Norme.

Le cérémonial de la transe aux vertus psychologiques avérées peut exceptionnellement se dérouler dans la maison-famille et prendre l'allure d'une véritable fête familiale autant sacrée que ludique. Dans ce cas, il permet aussi à d'autres femmes de se divertir en compagnie de la principale qui dictera le déroulement des danses chronologiques, leurs débuts et leurs fins. Dans ce cas, les femmes vont conquérir la maison-famille qui deviendra un espace sexué ne tolérant qu'accessoirement la présence masculine, toujours pour les nécessités logistiques. Ainsi l'espace domestique sera-t-il intégré à l'espace du rituel par substitution à la maison des *Fqirat*.

L'autre espace significatif et de même obédience est la maison des *ouesfane* qui abritera l'étape ultime du rituel.

¹ Si l'ensemble des *fqirât* peut être variable en nombre, sa structure est nettement signalée. « *Erraïssa* » - la cheftaine - conduit l'ensemble de la voix et les « *Khamassât* » lui répondent en écho. Le second personnage en importance est la « *Chaoucha* » dite aussi « *Raqassa* », qui a en charge l'ordonnancement des danses des participantes. Z. Benazzouz, op. cit., p. 167.

5.3.3. La maison des *Ouesfane*.

Une semaine plus tard, une autre séance de transe est organisée avec le groupe des *Ouesfane*. Ces derniers sont des hommes de couleur originaires d'Afrique, affiliés à un ordre confrérique. Leur maison ne diffère aucunement des maisons traditionnelles de Constantine où sobriété et propreté règnent comme dans tous les espaces sacrés, terrain d'expression de la Nechra. Une fois franchi le seuil de la maison dont la porte est toujours ouverte - topique de l'espace public -, l'on est reçu dans la cour (*west ed-dar*) dans un espace qui devient soudain privé, car certains des membres du groupe y habitent. Un sentiment étrange de l'ambivalence de ces espaces. L'autre ambivalence réside dans le fait que cette cérémonie est la seule où hommes et femmes se mêlent : musiciens et danseuses. Exception à relever puisque les femmes ne dansent pas en présence des hommes¹.

La seconde transe thérapeutique du rituel se déroule dans la première pièce mitoyenne à l'entrée de la maison. Exiguë et sombre, aux décorations étranges (peaux, fouets, robes de couleurs, tambours, ...), c'est un espace orienté par la position des musiciens (forme de scène) dans le sens de l'entrée de la maison, et la position des spectatrices dans le sens opposé. C'est aussi un espace centré par la position de la danseuse et de la '*Arifa*'². Le rite peut être assorti de l'immolation d'un bouc, qui aura lieu au centre de la pièce devant la danseuse. Ce qui accroît le caractère cosmique de l'espace par la pratique de cette forme de cosmogonie.

C'est encore un espace hiérarchisé (centre périphérie) et dans la périphérie même où une distinction est faite entre le lieu des musiciens et celui des spectatrices. Un ordre de valeurs dans la place d'honneur y est énoncé. D'ailleurs, le territoire des spectatrices peut déborder cette pièce vers le préau et la cour. L'ensemble de la maison est polarisé par la pièce de la transe qui est dénommée localement *zaouïa* (la *zaouïa* dans la maison) pour stigmatiser la maison en tant que *zaouïa* dans l'espace urbain.

Le cas échéant, et dans les conditions les plus souhaitables, la cérémonie aura lieu dans la maison-famille où sera organisée une autre fête. Les musiciens noirs, conviés alors à cet événement, s'y rendront en grande pompe, munis de l'équipement nécessaire. La maison-famille tolérera alors la présence de ces éléments masculins dans un environnement féminin. Mais

¹ *Seules Les femmes israélites, qui pratiquaient la Nechra à Constantine dansaient devant un orchestre de musiciens blancs, israélites et musulmans.* Zineb Benazzouz, op. cit., p. 167.

² *Une femme noire, sorte de prêtresse appelée 'arifa (celle qui sait, la monitrice, l'initiée) assiste la danseuse évanouie et l'aide à reprendre ses sens. Elle semble jouer en même temps le rôle de caution de moralité [...]* ; M. S. Belguedj, op. cit. p. 112.

l'espace reste féminin, d'où encore cette ambiguïté dans la conception de l'espace sexué, où la femme est elle-même, dans ces conditions purificatrices, caution de moralité.

Ainsi s'achèvera le processus thérapeutique et parfois initiatique de la Nechra, dans la maison-famille, point de départ et d'arrivée du cercle des espaces sacrés de la ville et de ses territoires.

Conclusion.

Dans une logique de continuité dans la démarche de cadrage théorique du sujet, la définition de la notion de zaouïa a interpellé certains de ses déterminants actifs que sont les rites et le pèlerinage. Ces déterminants, du fait qu'ils versent dans l'action basée sur une représentation du monde et de l'existence, qui impliquent individus, groupes et espaces dans une situation intégrale, sont des ingrédients potentiels qui suggèrent leur capitalisation dans le cadre d'actions urbaines et/ou territoriales.

S'il a été fait référence à N. Toualbi pour cerner les contours du rite, c'est que cette étude en a traité de manière certes orientée, plus versée dans les domaines de psychologie et de psychologie sociale, ce qui ne la démunie pas d'une vision globale qui met la notion de conflit et d'ambivalence au premier plan. Le fait en est cette ouverture de la société algérienne aux modèles étrangers simultanément à une forme de conservatisme révélé dans la pratique généralisée et même ostentatoire des rites religieux.

Au-delà de l'approche anthropologique du rite qui l'inscrit dans les pratiques initiatiques mettant en place une forme constituée de la marge, le rite joue un rôle déterminant dans le passage d'un statut inférieur à un statut plus affirmé. Il améliore la condition humaine des individus et des groupes. Le rite est le mythe en action. Il s'évertue à célébrer l'évènement qui lui a donné naissance et lui assure la pérennité. L'impératif itératif et d'invariabilité du rite permet la communication avec le monde de la sacralité qui sous-tend le besoin de l'homme de sortir de sa condition, pour s'assurer les faveurs des forces qui le transcendent dans une atmosphère de transhistoricité. Au-delà d'un rôle religieux certain à travers lequel le rite verse dans la norme religieuse, sa fonction symbolique est encore plus importante.

Le pèlerinage est quant à lui une catégorie rituelle particulière. Fondé sur l'impératif de mise en relation des deux mondes (celui des vivants et celui des morts, l'empirique et l'extra-empirique), en vue du rétablissement de l'équilibre existentiel, il opère par le voyage, et implique l'individu et son projet, dans leurs dimensions spatiale et temporelle. Le pèlerinage véhicule le changement d'une situation déterminée vers un bien-être spirituel ; la dévotion en est le moteur. Il est

multiforme dans la marge religieuse, et unique dans sa norme : El *Hadjdj*, pèlerinage à la Mecque et Médine en est le niveau suprême.

Si la dimension thérapeutique est saillante en tant que finalité de l'action, le rite de Nechra fédère des espaces multiformes. Il s'agit de l'ordonnement d'un microcosme urbain qui opère par recomposition de l'image mentale, le temps du rite. Le centre et la périphérie sont intégrés dans une bulle sacrée qui reconfigure les distances. Les parcours sont des itinéraires pèlerins. Le rite thérapeutique introduit une dimension temporelle occulte : celle de l'année liturgique en tant que temporalité urbaine à part entière. Le rite de la nechra est institué pour domestiquer la nature et les forces maléfiques qui peuvent émaner d'elle ; la nature est convertie en territoire de l'intercession. Ainsi va-t-il intégrer le plein et le vide dans une pratique cosmogonique de la ville, en s'évertuant à domestiquer le monde du dehors à partir du monde du dedans.

L'intégration du pèlerinage dans une acception de tourisme puise ses fondements dans l'organisation contemporaine du *Hadjdj*. De portée universelle, cette pratique pèlerine fédère territoires, compétences et processus d'investissements et de projets, investis dans des stratégies d'aménagement et de satisfaction des conditions de prise en charge de cette forme de foi en action, sans compromettre le mythe de ce voyage.

Conclusion de la deuxième partie.

Si la zaouïa ancre la représentation collective de la pratique spirituelle dans l'islam, la représentation religieuse en Algérie reste exclusivement établie dans l'institution de la mosquée, révélation du seul déterminant religieux (l'islam) de l'Etat. Cette situation a entraîné une mise en marge (péjorative) de toutes les formes parallèles d'expression religieuse. Il en résultera une dégradation des lieux et des patrimoines pourtant porteurs de toute la dimension de l'organisation confrérique religieuse qui couvre les territoires des religions monothéistes. En pays d'islam, c'est l'expression du soufisme et de ses formes de spiritualité constituées en ordres organisés. Un rôle socio-religieux associé à une structure de sainteté succèdera à une fonction éminemment militaire incarnée dans les ribat. Ce rôle organisateur met en place des espaces souches et des coquilles de fédération et d'identification des populations.

L'histoire des confréries musulmanes leur associe une période de décadence et d'éclipse du fait de la montée du réformisme religieux dans les années 1940, puis de l'intégrisme religieux contemporain. Des formes de contre-volontés se sont mises en place ; c'est le cas particulier de l'Algérie.

Cette forme de pratique religieuse parallèle et complémentaire est fortement assise sur des procédés rigoureusement codifiés de pratiques rituelles. Ainsi procèdent-elle par l'initiation qui, au-delà du fait de passage d'un statut à un autre plus affirmé, introduit à la connaissance ésotérique de l'univers, par la révélation d'une signification secrète des choses non manifestes pour les extraire aux perceptions de chaos et de désordre. Ainsi serions-nous dans le domaine de la marge qui possède les caractéristiques de flexibilités et les capacités d'adaptation contextuelle. Cependant cette marge est avant tout tributaire de sa norme génésique, tout en s'en déterminant en catégorie établie. Elle est élitiste, minoritaire et fragile, potentiellement sujette à instrumentalisation. A travers le système rituel, des avancées philosophiques et spirituelles élaborent la dimension humaine de la religion, améliorent la condition humaine, en y intégrant le sacré de la norme et surtout le sacré de la marge. En tant que mythe en action, le rite permet la communication avec le monde de la sacralité ; c'est principalement le cas de la pratique rituelle du pèlerinage qui se constitue en catégorie spécifique de cette mise en mitoyenneté des deux mondes. Si sa forme est uniforme dans l'islam orthodoxe, la norme religieuse, il est multiforme dans sa marge et y assure une fonction symbolique déterminante.

Le rite de la Nechra à Constantine fédère plusieurs catégories d'espaces en fonction des exigences établies pour sa pratique, dans une finalité thérapeutique, et dans une logique d'ordonnement d'un microcosme urbain. Son déterminant spatial opère par conversion de la

nature en territoire de l'intercession. Le monde du dehors est domestiqué à partir du monde du dedans. Il compose simultanément avec une conception temporelle cyclique qui établit une temporalité occulte figurée dans l'année liturgique en tant qu'autre temporalité urbaine.

Le pèlerinage dans une acception de tourisme culturel et religieux est à l'ordre du jour. Cette association apparaît clairement dans El-Hadjdj. Evènement mondial de grande envergure, il mobilise les pays qui s'investissent dans la mise en place des conditions optimales de sa réalisation par la mobilisation d'acteurs et la définition d'actions notamment en lieux d'accueil où foisonnent les politiques, les projets, les compétences et les logiques d'investissement en vue de la satisfaction des conditions de prise en charge de cette forme de foi en action. La dimension pèlerine est déterminante des actions urbaines.

Peut-on transposer ces logiques dans la mise en place de déterminants d'un projet de tourisme pèlerin, en adoptant un processus de projet urbain, dont l'idée est assise sur la permanence de ces pratiques dans les représentations collectives d'une part, et leur réactivation dans des formes contemporaines organisées en mise en scène de projets, en tant que part qui fait mieux se comprendre et s'ouvrir aux autres¹ d'autre part. Cette persistance est révélée dans des répertoires liturgiques qui actualisent le besoin d'équilibre de l'intérieur et de l'extérieur, du naturel et du construit, de la Marge et de la Norme : fidélité au passé et vénération de l'histoire, souvenir d'un culte millénaire², dans un contexte de mondialisation et de disparition virtuelle des frontières. C'est ce que proposera la troisième partie de cette thèse, qui tentera de mettre en équilibre deux nouvelles notions pôles : projet urbain et tourisme pèlerin.

¹ Sadri Bensmaïl, « *Discours d'occident, formes d'orient. Le cas d'Alger* », in *Alger. Lumières sur la ville*, actes du Colloque international organisé par EPAU et CCFA, Alger, 4 –6 mai 2002, pp.654-666.

² *Ces cultes permettent de reconstituer les caractéristiques d'un espace sacré*, Marie-Hélène Froeschle – Chopard, *Espaces et sacré en Provence (XVIè – Xxè siècles). Cultes, Images, Confréries*, op cit, p. 11.

TROISIEME PARTIE

POUR UN PROJET DE TOURISME PELERIN.

Introduction de la troisième partie.

Dans les deux parties précédentes, nous avons abordé les sources d'une part et l'approche théorique et conceptuelle d'autre part.

La troisième partie de notre thèse propose la mise en place de déterminants d'un projet de tourisme pèlerin, en adoptant le contenu et la démarche du projet urbain, en tant que dimension contemporaine de l'action urbaine et territoriale. Fortement assis sur la persistance des pratiques révélée sur le registre des répertoires du patrimoine immatériel, le projet propose une mise en scène de l'action urbaine puisée simultanément dans les registres de la santé et de la ville.

Cette partie tentera d'aborder la notion de projet urbain à travers ses définitions, ses assises, ses déterminants et des exemples saillants de ses réalisations. La mise en place des compétences de ce processus interpelle le cadre de la formation qui relatera ces expériences dans les enseignements de graduation et de post-graduation du cursus des architectes urbanistes à Constantine. L'observation de la réalité de la pratique urbanistique en Algérie fera une halte sur les instruments d'urbanisme en relation avec le projet urbain à travers des exemples diversifiés de plans d'occupation des sols. La partie sera finalisée par une contribution à la mise en place d'ingrédients d'un projet de tourisme pèlerin puisant dans les déterminants de santé en tant qu'état de bien-être, dans ceux de la ville en tant que cadre de bien-être et dans ceux du bien-être spirituel dans un tourisme pèlerin. Ceci dans un but de réactivation des ancrages et leur inscription dans le contemporain.

CHAPITRE PREMIER. DU PROJET URBAIN. DEFINITION ET EXEMPLES.

Introduction.

Le projet urbain en tant que concept et en tant que démarche est à l'ordre du jour dans le monde et aussi en Algérie, où récemment l'intéressement se manifeste notamment à travers la formation. Il a été entrepris la mise en place de compétences investies dans le projet urbain dans le cadre de la post-graduation. Cette démarche d'intervention sur l'espace urbain interpelle donc des profils de haut niveau.

Dans ce chapitre, nous tenterons d'apporter quelque éclairage sur la notion de projet urbain, son objet, son contenu, sa démarche, ses moyens, aux fins de guider nos pas vers la mise en place d'ingrédients potentiels pour la mise en place d'une idée de projet. Celui-ci s'inscrirait dans un projet global dans le contexte algérien d'une part, et dans un projet local, un projet de ville, partant des ancrages du fait spirituel, allant vers sa promotion, à travers des actions et des projets d'autre part.

La notion de projet urbain s'intéressant à la ville existante dans ses dimensions de contenant et de contenu, elle opère dans une visée de réaménagement, de requalification et de renouvellement urbain. Cette notion sera également abordée à travers des exemples phares qui révèlent quelque peu une synthèse de l'expérience européenne en la matière.

1. Eléments de définition du projet urbain

Le projet urbain est une notion très vaste¹ et son approche nécessite d'en délimiter le champ d'investigation. La vastitude du sujet suggère cependant des thématiques récurrentes :

- Le concept de projet urbain est un thème à traiter du fait qu'il se distingue des pratiques urbanistiques communément adoptées dans l'aménagement urbain. Sa distinction se situe justement dans les méthodes qu'il propose, en terme d'orientations et de coordination des opérations ponctuelles ou plus globales. Il trace les lignes directrices des projets et se

¹ Ainsi une recherche sur le Web sur la base des mots-clés : « projet urbain définition » nous propose plus d'un million de sites dont l'intérêt est probable pour le chercheur dont le thème central est le projet urbain. Voir à ce sujet : www.la-metro.org/fr/projet_agglo/chapitre5.pdf, www.ville-chenove.fr/Pages/renovation_urbaine.htm, www.arturbain.fr/arturbain/presentation/definition/definition.htm, www.aroots.org/Une-definition-de-la-ville.html, www.respect.asso.fr/dyn/files/3e_appel_a_projets_medd.pdf, www.culture.gouv.fr/culture/politique-culturelle/ville/projet.html, www.suden.org/francais/demarches_outils/demarche_hqe2r/demarche.php, zacsudcdg-concertation.com/La_procedure_du_projet_de_ZAC_sud_Charle..., et beaucoup d'autres...

constitue en matrice des actions. Il se base sur la fédération des compétences, des intérêts, des acteurs et des moyens.

- la définition des échelles territoriales et urbaines s'inscrit dans une idée de cadre d'action : selon qu'il s'adresse à un territoire ou un autre, qu'il se propose une couverture régionale, locale, d'agglomération ou de quartier; les méthodes adoptées sont en adéquation avec les territoires. Plus ce territoire est vaste plus complexe est la démarche, plus global est le projet. La complexité se situe également lors d'interventions en site occupé à travers des opérations de renouvellement urbain, de réhabilitation d'un cadre physique et social donné..., d'aménagement de quartiers centraux, ou de sites sensibles, de définition des conditions d'intervention en secteur à risques, en mutation, ...
- le projet urbain est caractérisé par ses dimensions. Il peut être d'aménagement, d'urbanisme ou d'architecture. Il concerne les espaces bâtis et non bâtis, l'espace public, l'infrastructure routière, la construction paysagère. Le projet peut revêtir une dimension environnementale globale, il définit les périmètres d'intervention qui peuvent chevaucher sur une ou plusieurs entités administratives (communal, intercommunal, régional...). Il peut être global ou partiel mais s'inscrivant dans une logique globale prédéfinie. Il compose avec la notion d'art urbain, et intègre les projets de renouvellement urbain qui sont eux aussi assortis de dimensions variables.
- les temporalités sont une autre dimension du projet urbain. La durabilité de l'action d'aménagement à entreprendre est un des fondements du projet. On parle de processus, donc de temporalités variables construisant cette notion même de durabilité du projet urbain. Le pilotage du projet s'effectue dans le temps par la démarche de phasage. Le projet urbain s'inscrit globalement dans le long terme pouvant atteindre 30 ans (Projet urbain *Neptune* à Dunkerque, France)¹, cependant qu'il en est qui se situent au court et moyen termes. Le

¹ exemples de temporalité de projets urbains : *Birmingham heartlands* (Birmingham, Angleterre), long terme 1980-2001 ; *Neptune* (Dunkerque, France) long terme 1990-2020 ; *GD PU de Vaulx-En-Velin* (Lyon, France), long terme 1984-1998, *Leidse He Rijn* (Utrecht et Vleuten-de-Meer, Hollande), long terme 1989-1996 / 1997-2015 ; *Hulm* (Manchester, Angleterre), court terme 1992-1997 ; *Karow Nord* (Karow, Allemagne) court terme ; ... Belkacem LABII, *Expériences de projets urbains en Europe*, Post graduation *Ville et Projet Urbain*, Laboratoire *Villes et Santé*, Constantine 2006, document Microsoft Word, 2 pages ; voir annexe n°9, *Expériences de projets urbains en Europe*.

phasage fixe les échéances et les paliers temporels aux fins d'évaluation intermédiaire dans l'objectif du terme global.

- les thématiques sont diverses et varient du global au ponctuel selon les dimensions du projet urbain. Dans sa dimension globale, le projet part d'une volonté qui définit les déterminants de la politique urbaine, une politique de la ville. Il propose alors une vision de la ville dans sa globalité, dans laquelle la mixité des fonctions et des usages est au premier plan. Il est alors ambitieux et mobilise de grands moyens et une diversité de partenaires. Dans sa mise en œuvre, il va s'échelonner dans le temps et dans l'espace au gré de ses différentes dimensions, territoriale, urbaine, architecturale ; économique, sociale, culturelle, ... Localement le projet est spécifique ou fédérateur de plusieurs fonctions (résidentielle, culturelle, d'activités, loisirs, circulation, ...).
- les acteurs et la notion de partenariat sont pour leur part déterminants dans la faisabilité du projet urbain et dans la réduction des facteurs de risques. La complexité du projet urbain se situe également et notamment à ce niveau-là, où l'on parle même de *design institutionnel*¹ et de mode d'organisation des compétences, des professions et des expertises. Les acteurs du projet urbain varient de la maîtrise d'ouvrage à la maîtrise d'œuvre et aux réalisations. La fédération des partenaires est tributaire des enjeux du projet et des intérêts des uns et des autres. Les grands projets urbains, générés par des volontés politiques, sont assortis de maîtrise d'ouvrage publique. Les collectivités locales, les institutions territoriales gèrent la fédération des actions urbaines et, en amont, mettent en place les conditions de faisabilité par l'organisation du processus du projet, des investissements et des expertises.
- la cohérence urbaine est l'objectif visé par le projet urbain, partant d'un constat de dysfonctionnements, de vétusté, d'inadaptations..., ou encore reposant sur une volonté de changement, de renouvellement, sur la base d'une tendance à améliorer les chances de compétitivité des territoires dans un cadre de mondialisation. Ainsi le projet urbain serait fondé à la fois sur une volonté politique et un pragmatisme poussé, augmentant les chances de faisabilité et de mise à niveau des territoires et des espaces urbains.

¹ Catherine Chimits, Patrice Godier et Guy Tapie, « *Bilbao, entre volontarisme et pragmatisme* », Ecole d'architecture et de paysage de Bordeaux, in www.ramau.archi.fr/le-reseau/membres-old/ard/ard.html.

1.1. Le projet urbain. Une idée partagée qui organise l'avenir de la ville.

Pédagogique, synthétique, et belle, est cette définition du projet urbain, émise par Clément-Noël Douady¹ : *une idée partagée qui organise l'avenir de la ville*. La définition adopte une logique fortement accessible qui subdivise la définition émise en titre de l'article en ses éléments constitutifs, ses mots-clés :

- D'abord une *idée* : une vision d'avenir *pré-vision* ; un *dessein* plutôt qu'un *dessin* ; idée du *maire* plutôt que de *l'urbaniste* ; peut se traduire par des documents graphiques, mais ne s'y résume pas ; une idée sans image qu'une image sans idée ; *l'image illustre l'idée* pour l'aider à devenir illustre ; la règle plutôt que le modèle ; règle de conduite plutôt qu'objet figé d'avance ; Pas forcément un plan arrêté au jour J [...] mais un *plan qui se construit* [...] au fil du temps.
- Vient ensuite une *idée partagée* : dans le sens de qu'elle est *prise en charge collectivement*, tant par ceux qui font la ville que par ceux qui la vivent ; une idée *mobilisatrice* qui vit la vie de la ville et survit au changement.
- L'idée partagée est complétée par *une idée qui organise l'avenir* : au-delà d'un slogan ou d'une image, c'est un *levier réel d'organisation*, une *stratégie évolutive* qui sache gérer *l'imprévisible*.
- Enfin la définition en arrive à *l'avenir de la ville*, de *l'agglomération* au-delà du morcellement communal, l'espace urbain en question est *replacé* dans son *territoire géographique, socio-économique et paysager*.

1.2. Huit principes pour asseoir le projet urbain.

Sur un ton aussi pédagogique et plus détaillé, Daniel Pinson² synthétise les *principes du projet urbain* par huit points différents, traitant chacun pour sa part d'un aspect du projet, en insistant à la fois sur ce qu'il est et sur ce qu'il n'est pas. Cette démarche met en évidence une manière de penser le projet urbain qui tranche avec celles qui ont prévalu à la production de l'espace urbain en les connotant subtilement. Ces huit points sont ainsi énoncés:

¹Clément-Noël Douady, « *Le projet urbain : essai de définition. « Une idée partagée qui organise l'avenir de la ville* » », in www.urbanisme.fr/numero/335/Lib/lib335.pdf, voir également concernant le même auteur : www.paris-belleville.archi.fr/UserFiles/File/Ens_FormSpe_LivretDSA08.pdf ; www.cfdu.free.fr/rubriques/dos/Douady.Chine.juin06.doc ; www.culture.gouv.fr/culture/organisation/dapa/daparecherche07.pdf;

² PINSON Daniel, « *Projet de ville et projets de vies* », in *Le projet urbain, enjeux, expérimentations et professions*, actes du colloque *Les Sciences Humaines et Sociales face au Projet Urbain*, organisé par l'INAMA et SHS TEST, Marseille, les 31 janvier et 1er février 1997, Éditions de la Villette, Paris, 2000 p.78-95.

1. le projet urbain est pensé à la fois comme **processus et résultat**, et non comme résultat sans son processus (ses moyens et ses chemins) ;
2. le projet urbain est pensé **avec la ville existante** (et non contre elle ou en dehors d'elle), comme **reproduction de la ville sur elle-même**, non comme croissance ou étalement de la ville (« construire la ville sur la ville », la substitution : rôle du parcellaire, de la trace et des tracés) ;
3. le projet urbain est pensé dans **la totalité de ses dimensions**, intégrées (et non sectorialisées), appréhendées à travers leur **interaction** (le politique, l'économique, le social, le culturel, le technique) et non dans l'une de ses dimensions (seulement économique, ou technique ou esthétique... ;
4. le projet urbain est pensé dans **un équilibre du court terme et du long terme**, et non dans l'urgence ou l'utopie (saisir les opportunités du moment sans compromettre les ressources du présent pour les besoins de l'avenir : « **développement durable** ») ;
5. le projet urbain est pensé en rapport avec la **totalité des acteurs** de la ville (dont les habitants, et non en dehors ou contre eux) : **les intérêts communs** plutôt que l'intérêt public ou général (négociations) ; le **consensus** plutôt que l'imposition ou le conflit ; le **partenariat** plutôt que l'addition d'initiatives disjointes ;
6. le projet urbain est pensé comme un **dispositif acceptable, réalisable, donc ajustable et réversible** (et non comme un idéal inatteignable) : en terme de faisabilité politique et économique, et non seulement technique ; en terme de solution technique (transformabilité, réversibilité...);
7. le projet urbain est pensé comme un **dispositif ouvert, adaptable** (et non fermé, définitif) : ouvert au temps ; ouvert aux aléas (variation des conjonctures politiques et économiques) ; ouvert à la négociation ;
8. le projet urbain est pensé comme un **dispositif complexe** (et non simplexe, simplement technique) : en terme de **spatialité** (mixité urbaine et non monofonctionnalité) ; en terme de **temporalités** (gestion des écarts et des incertitudes de conjoncture).

Ces approches du projet urbain ont mis en évidence toute la complexité de la démarche et ses spécificités contextuelles. Les définitions sont couronnées par l'impératif de considération des

outils fonciers qui sont, selon l'IAURIF¹, la clé de voûte du système qui, assorti d'un phasage souple, permet de construire la démarche pas à pas.

2. Conditions d'émergence du projet urbain.

Dès la fin des années 1960, une démarche qui s'apparente à celle du projet urbain fut initiée en Italie à travers le projet de Bologne². Le processus de planification devait tenir compte de la ville existante dans toute sa globalité, ses différentes échelles et son tissu urbain et social. L'on tiendra compte de l'opinion des habitants quant aux types d'interventions aussi bien sur les tissus centraux et périphériques. L'opération suscita un grand intérêt de l'ensemble de l'Europe dans les années 1970, particulièrement celui de la France.

Les bases d'une *doctrine de la conservation et de la restauration du patrimoine urbain*³ furent mises en place par Gustavo Giovannoni, qui initia le début d'une conception patrimoniale de la ville. Il en découlera l'élargissement de la notion de monument à celle d'ensemble urbain à considérer dans les documents de planification à l'instar de toutes les autres parties de la ville. L'ensemble urbain fera l'objet de réintégration par des réadaptations à de nouvelles fonctions, le bien culturel sera également un bien utile, à sa valeur historique on rajoutera une valeur d'usage.

Les méthodes d'analyse typo-morphologiques auront été adoptées dès les années 1950 sous l'impératif de sauvegarde des différents tissus de la ville. Muratori et Rossi étudient alors les modalités de croissance urbaine à travers la relation dialectique entre *permanences* et *innovations*⁴. Les permanences représentent les éléments à ne pas toucher, les innovations, ceux sur lesquels on pouvait intervenir avec une certaine souplesse. Ces analyses ont guidé la plupart des interventions urbaines en Italie.

Le projet de Bologne se voulait politique et culturel. Il présentait les caractéristiques d'un projet urbain dans sa démarche de réflexion globale et collective sur la ville, qui s'effectue en amont de tout document d'urbanisme réglementaire. Relevant d'une volonté politique affirmée, il opère par deux types d'action : réhabilitation / restauration dans le centre ; requalification urbaine dans les périphéries. Ce projet pensait la ville dans sa globalité comme tissu urbain et tissu social ; il

¹ Institut d'Aménagement et d'Urbanisme de la Région d'Ile-de-France (IAURIF), *Note rapide sur l'occupation du sol*, n°348, février 2004, in iaurif.org/fr/ressources_doc/.../notesrapides/pdf/occup_sol/nr_

² Patrizia Ingallina, *Le projet urbain*, Que sais-je ?, Collection Encyclopédique, PUF, Paris 2001, p. 75.

³ Idem, p. 78.

⁴ Idem, p. 79.

visait la qualité urbaine. Par ailleurs, il intégrait une démarche participative qui permettait de rendre compte des exigences aussi bien matérielles que *spirituelles* de la vie quotidienne des habitants¹. L'opération de Bologne marquera un changement dans les mentalités vis-à-vis du centre ancien, de même qu'elle fera évoluer le cadre législatif de l'action urbaine. Cette expérience influencera largement l'approche française de la planification dans une vision de projet urbain. La démarche se développera en France à partir de la décentralisation, en 1983, conduisant au passage d'une planification centralisée et technocratique, à une approche plus ouverte aux débats et aux négociations².

2.1. Conditions d'émergence du projet urbain en France.

Le rôle de l'architecte en chef après la seconde guerre mondiale était déterminant dans la production de l'espace. Face à l'impératif de reconstruction des villes dévastées, la mission de l'architecte ne se confinait point dans le dessin des plans de villes, mais débordait vers la définition des gabarits et ordonnancements, systèmes constructifs, matériaux,... A cela se greffait son rôle de conseil dans un système hiérarchisé hérité de celui de l'Ecole Nationale des Beaux-Arts³. L'architecte était donc supposé détenir les savoirs sur la ville, il avait autorité sur le foncier et compétence sur l'estimation des biens immobiliers, la répartition des fonds de l'Etat,... Il était de fait opérateur foncier, concepteur, aménageur, constructeur, gestionnaire.

L'éclatement qu'a connu cette "situation unitaire" dans la production de l'espace était particulièrement dû au développement de fonctions en amont et en aval de la conception, et la notion d'unité n'est plus conçue autour d'une profession, mais plutôt autour d'une notion nouvelle la *culture partagée du projet*.

Les conditions actuelles de l'espace urbain font qu'il met en place plusieurs modes quant à sa production et sa transformation. Ainsi peut-on *faire la ville sur la ville*, opérer par des extensions sous diverses formes, agir par de grandes opérations en extension urbaine ou en réutilisation de friches libérées par l'industrie, l'armée, les chemins de fer, les activités portuaires, la dégradation du cadre bâti ancien,... Mais produire ou transformer l'espace urbain, c'est aussi gérer un processus complexe qui consiste en la maîtrise du foncier, la définition d'objectifs et la conception du projet dans ses volets technique et financier, la commercialisation des terrains, et

¹ Idem, p. 81.

² Patrizia Ingallina, *Le projet urbain*, op. cit. p. 75.

³ Charles Bachofen Jean Blaise Picheral, "*Dunkerque-Neptune : transformation des docks en cœur de ville*", www.urbanisme.equipement.gouv.fr

la mise en adéquation des financements publics qui restent essentiels pour assurer les conditions optimales de logement, de soins, de travail, de formation, de loisirs..., et déclencheur des financements privés; et ces derniers viennent palier aux insuffisances de l'Etat dans la mise en place des divers services urbains.

En France, dès 1958, le système des SEM (sociétés d'économie mixte) d'aménagement a été mis en place pour gérer l'ensemble du processus de production de l'espace urbain. Même si dans le capital de ces sociétés les collectivités locales sont majoritaires, les SEM d'aménagement assurent la mixité public-privé - sur délégation de maîtrise d'ouvrage -, en travaillant pour le compte du secteur public mais avec les moyens et les règles du secteur privé. Ainsi n'assument-elles pas les responsabilités financières, garanties par les collectivités territoriales. Dans ce cadre, l'architecte procède à la définition de la forme urbaine; il n'est pas directement impliqué dans la programmation et dans les conditions de mise en œuvre du projet.

Les SEM d'aménagement ont une obligation d'efficacité et pour optimiser leur produit, elles se basent sur les compétences en matière de montage d'opérations et s'organisent en réseau pour un partage d'expériences.

Les SEM d'aménagement gagnent progressivement du terrain en puisant dans les compétences des collectivités territoriales qui n'arrivent plus à gérer les transformations urbaines, en prenant en charge jusqu'à la définition de la politique urbaine¹. La situation perdure jusqu'aux années 1985-86; l'on pense alors à une recomposition des acteurs professionnels, le développement de nouveaux savoir-faire, pour faire face à la crise économique d'une part et répondre à certaines exigences de qualité d'autre part, justement au moment de la vacuité de vastes terrains occupés par l'industrie et l'armée et de la décentralisation des responsabilités dans le domaine de l'urbanisme. C'est l'occasion d'initier des projets urbains à caractère économique, social, autant que de prestige (grandes signatures de l'architecture). Apparaît alors une nouvelle génération de projets urbains tel que Neptune à Dunkerque². Les projets sont fondés sur une idée forte, *une idée de ville*, assortis de nouvelles temporalités (vingt à trente ans); ils sont suffisamment flexibles, souples, modifiables, pour intégrer des programmes non prévus, s'adapter aux

¹Les collectivités territoriales deviennent de plus en plus otages des SEM d'aménagement car ce n'était pas à elles de définir la politique de l'urbanisme, mais aux responsables élus des villes. Charles Bachofen Jean Blaise Picheral, « *Dunkerque-Neptune : transformation des docks en cœur de ville* », *op. cit.*,

² L'exemple du projet urbain *Neptune à Dunkerque* a été abordé dans les exemples de projets urbains, *cf; supra*, *exemples de projets urbains*.

évolutions du contexte économique, social, politique et culturel, d'où leur caractère *aléatoire*. Ils donnent lieu à des formes urbaines partageables par les responsables et les habitants.

Il ne s'agit plus d'un plan de masse réalisable par phases, mais de la définition d'éléments structurants fondamentaux, d'équipement polarisants, d'ambiances, d'*esprit de lieu*. La conception y est à tous les niveaux et tout au long de l'opération; les décisions doivent anticiper les effets à long terme des projets; les acteurs sont présents tout le long du processus. On va alors vers une *culture du projet partagé*.

En France, les pratiques de production de l'espace urbain ont montré leurs limites du fait notamment des systèmes de délégation de maîtrise d'ouvrage et d'organisation hiérarchisée des processus. La décentralisation (recomposition politique), la crise économique, les nouvelles exigences de qualité et de souplesse incitent à la recherche de nouveaux systèmes ; d'où l'émergence de la démarche de projet urbain qui puise largement des modes d'opérer dans le renouvellement urbain.

2.2. Le renouvellement urbain et la notion de durabilité.

la notion de renouvellement urbain repose sur une ou des actions dans un contexte existant qui aurait fait l'objet d'un constat de dysfonctionnements, d'inadaptation aux conditions de l'heure du point de vue fonctionnel, structurel ou physique (changement de fonctions, conditions de site ou de situation, dégradation des constructions et/ou du cadre de vie, ... Dans ce cadre, il s'agit de transformations de quartiers en difficultés (quartiers en marge), de réaction à l'éclatement spatial urbain, ou encore de requalification de l'espace urbain par des actions sur le cadre physique architectural et urbain en tant que contenant, ou encore sociologique s'adressant au contenu de l'espace (populations, activités,...).

La rénovation urbaine entre également sous cette rubrique à travers les actions d'embellissement, de restauration, de changement d'image¹.

Le renouvellement urbain est assorti de la notion de durabilité. Ainsi est-il question d'« urbanisme et aménagement durable », de « renouvellement urbain et quartiers durables » pour lesquels l'intervention va au-delà des seuls bâtiments, vers une préoccupation plus globale,

¹ Un exemple de changement de l'image d'une ville est illustré par le grand projet urbain de Bilbao en Espagne : Bilbao change d'image pour symboliser l'entrée de l'Espagne dans une autre ère économique. A la différence des autres villes, elle le fait sans événement majeur sinon en transformant son territoire dont la vocation industrielle est aujourd'hui obsolète..., Catherine Chimits, Patrice Godier et Guy Tapie, « *Bilbao*, entre volontarisme et pragmatisme », Ecole d'architecture et de paysage de Bordeaux, op. cit.

celle d'interroger les *pratiques professionnelles autour de la ville*¹. Le renouvellement urbain serait alors *cette volonté de prise en compte de la qualité environnementale dans la requalification de nos tissus urbains*. Dans la logique du renouvellement urbain, *l'intervention morphologique sur un cadre bâti existant suppose également l'intégration conjointe des questions d'ordre social et économique, en termes de concertation, de gouvernance, de création de valeur et de nouvelle attractivité des territoires*. Le renouvellement urbain serait alors une démarche complexe visant à améliorer les paramètres d'un cadre physique dans l'optique d'en améliorer les conditions de vie.

La durabilité associée au projet urbain a une dimension temporelle qui va dans le sens de la continuité non seulement d'existence mais de flexibilité des contextes de manière à se prêter à des ajustements et réajustements conjoncturels. Le souci d'adaptation des espaces aux données de l'heure est majeur, c'est la constante adéquation entre contenu et contenant.

Une définition générique (encyclopédique)² du renouvellement urbain présente ce dernier comme étant *une forme d'évolution de la ville* lui permettant de se produire sur elle-même par un phénomène de re-densification. La croissance de la ville se fait ainsi sur le tissu préexistant et le renouvellement urbain devient un outil de contrôle de l'étalement urbain excessif. Il se situe ainsi en amont de toute action sur l'espace urbain. En France, *l'Agence nationale pour la rénovation urbaine*³ est une structure chargée de l'accompagnement des projets urbains globaux pour transformer les quartiers en profondeur (l'exemple de l'échec de certains grands ensembles), dans les objectifs de réinsertion des quartiers dans la ville, de création de la mixité sociale dans l'habitat, d'introduction de la mixité par la diversification des fonctions (commerces, activités économiques, culturelles et de loisir).

L'IAURIF, dans sa *note rapide sur l'occupation du sol*⁴, attribue au renouvellement urbain un double objectif : travailler sur les secteurs vieillissants et défavorisés de la ville, tout en répondant aux exigences de gestion économe de l'espace. Il s'inscrirait alors dans une appréhension globale de la ville, en définissant les problématiques économiques, sociales et urbaines dans lesquelles

¹ www.arenidf.org/entreprises/amenagementdurable.html.

² Wikipédia, l'encyclopédie libre, « *Renouvellement urbain* », in fr.wikipedia.org/wiki/Renouvellement_urbain, avril 2008.

³ *l'Agence nationale pour la rénovation urbaine* créée par l'article 10 de la *loi d'orientation et de programmation pour la ville et la rénovation urbaine* est chargée d'accompagner des projets urbains ..., in fr.wikipedia.org/wiki/Renouvellement, op. cit.

⁴ Institut d'Aménagement et d'Urbanisme de la Région d'Ile-de-France (IAURIF), « *Note rapide sur l'occupation du sol* », op. cit.

s'inscrirait l'action sur l'urbain. Cette source, dans une brève approche du concept, confirme le fait de l'évolution de *la ville sur elle-même*, en tant que *phénomène permanent, nécessaire à la ville pour se moderniser*. Un enjeu de société s'affirme dès les années 1980 à travers une volonté politique de lutte contre les ségrégations sociales et spatiales. La loi SRU (solidarité et renouvellement urbains)¹ insiste particulièrement sur la mixité sociale.

Les schémas directeurs (1965, 1994,) ont intégré le terme de renouvellement en renvoyant à des opérations particulières telles que restructuration de la banlieue, création de pôles structurants ..., renforcement des villes moyennes, création de villes nouvelles..., sans indiquer les stratégies à mettre en place pour appuyer le renouvellement, lesquelles sont restées entre les mains de l'Etat jusqu'au milieu des années 80².

Les questions clés auxquelles est confronté le projet de renouvellement urbain résident dans :

- **la gestion de la rareté foncière** où il est nécessaire d'évaluer les capacités résiduelles des tissus, les immeubles aptes à être réhabilités ou encore les zones d'activités qui montrent des dysfonctionnements et inadaptations ;
- **la nécessité d'un plan de référence** qui définirait les principes et idées maîtresses de l'aménagement, des équipements, qui fixerait la constructibilité des sites concernés. Le plan de référence va constituer un guide pour les opérateurs et les partenaires du projet ;
- **l'ingénierie urbaine** dont le souci serait l'optimisation des projets, la « convergence d'intérêts, pour mettre en place un projet urbain cohérent où les objectifs de qualité urbaine peuvent prévaloir sur les impératifs économiques ;
- les **stratégies à long terme** et la **réduction des risques** par la maîtrise du foncier qui est un enjeu majeur du projet. La définition des enjeux régionaux (tels que la lutte contre l'étalement urbain, la ségrégation et l'exclusion) et le choix de partenariats innovants restent déterminants pour associer qualité architecturale et urbaine tout en produisant de la densité (surdensification, la ville sur la ville) ;
- les grandes opérations de renouvellement urbain reposant sur la **puissance publique** qui adopte des logiques basées sur plusieurs types de démarches : la précision de l'objet et la spécificité des problématiques ; les opérations inscrites dans un projet urbain

¹ Loi SRU, loi relative à la Solidarité et au Renouvellement Urbains, loi n° 2000-1208 du 13 décembre 2000, JORF n°289 du 14 décembre 2000, p. 19777, texte n°2.

²Dès la fin des années 50, les grandes opération de rénovation associaient stratégies d'aménagement et résorption de l'habitat insalubre. La désindustrialisation des années 70 accélère le renouvellement des tissus anciens et des friches, ... Institut d'Aménagement et d'Urbanisme de la Région d'Ile-de-France (IAURIF), *Note rapide sur l'occupation du sol...* op. cit.

d'agglomération ; le renouvellement par des projets fortement structurants intégrés dans de grandes opérations d'urbanisme. La question des échelles de projets est posée, nécessitant une complémentarité d'actions du fait d'un enchevêtrement de lieux et d'échelles. Celle des grandes opérations intègre alors la dimension du projet urbain. Dans ce cadre (projet urbain) les pratiques et modalités de partenariat vont aller jusqu'au rôle d'*opérateurs de réflexion* dans le but de pilotage de projets.

Le renouvellement urbain porté par la puissance publique articulera dans sa démarche deux logiques : celle de la *rupture* lorsqu'il s'agit de *casser la dépréciation* de quartiers ou d'agglomérations ; celle de la *continuité* dans une situation de revalorisation qui maintienne un certain *profil* au quartier ou à l'agglomération.

Pour promouvoir le renouvellement urbain, l'IAURIF préconise des actions incontournables : sur le plan juridique et d'aménagement, sur celui des moyens et outils et enfin sur la capitalisation des pratiques¹.

Les exemples de projet urbain initiés en Europe vont éclairer davantage l'idée, la démarche et le processus de ces actes urbains dans des contextes et des conjonctures divers.

3. Des exemples de projet urbain.

Les exemples de projets urbains présentés ci-après sont situés en France, en Espagne et en Allemagne. Ils n'ont pas été choisis pour leur caractère exemplaire (même si Bilbao reste un projet référence) ou fédérant toutes les caractéristiques de la démarche générale du projet. Ils sont traités au gré de la disponibilité de la documentation et vont nous aider à mieux comprendre les mécanismes qui régissent les transformations de l'espace urbain aujourd'hui.

3.1. Le Grand projet urbain de Marseille, GPU de Marseille (France) : un projet de développement économique, de restructuration et de réhabilitation urbaines, de transport.

L'idée de ce Grand Projet pour la ville de Marseille a été initiée suite au constat de difficultés que connaissent les habitants de certaines cités du Nord de la commune¹. Englobant l'essentiel

¹ L'IAURIF propose des *pistes pour avancer* sous forme de trois actions :

- affichage de l'enjeu dans les documents de planification, en particulier au niveau régional ;
- mise en place de moyens (partenariaux, financiers, ...) et d'outils pour assurer une mise en œuvre pérenne. Une structure de maîtrise d'ouvrage urbaine forte sera d'autant plus nécessaire que les territoires concernés seront vastes et les problèmes complexes ;
- création d'un « club de veille » pour capitaliser les bonnes pratiques et faire connaître les opérations remarquables sur le plan qualitatif (mixité, durabilité, ...) mais aussi par la nature des partenariats et des montages financiers qui auront permis leur réalisation.

Institut d'Aménagement et d'Urbanisme de la Région d'Ile-de-France (IAURIF), *Note rapide sur l'occupation du sol...* op. cit.

des quartiers Nord de la commune, le site est ouvert sur la mer, comprend des *noyaux villageois* traditionnels, et des cités d'habitat social. L'urbanisation de ce site s'est développée au gré des opportunités foncières.

Le site choisi pour le GPU de Marseille présente les atouts de liaisons routières rapides, de potentialités d'activités industrielles, de commerces et de services assortis d'un grand centre commercial *Grand Littoral*, et d'opportunités foncières importantes.

Ces atouts correspondent aux objectifs assignés au GPU qui se traduisent dans trois domaines privilégiés d'intervention :

- la valorisation des atouts économiques : développement économique, relance des activités et de l'emploi, aménagement d'espaces d'entreprises et développement de filières ;
- la promotion d'une restructuration urbaine par la diversification de l'habitat, la réhabilitation des cités existantes et l'aménagement des noyaux villageois traditionnels ;
- l'amélioration des lignes de transport public pour une plus grande accessibilité du site.

Ces trois domaines privilégiés d'intervention se réalisent à travers trois projets phares de requalification : le projet Plan d'Aou – St Antoine – La Viste, le projet d'Estaque et le parc urbain de la corniche de Séon.

Le processus décisionnel du GPU de Marseille est défini le 01 juillet 1996 par la mise en place du comité de pilotage et du comité technique. Le 04 juillet 1996, le comité de pilotage se prononce sur les grandes orientations du GPU. Les opérations de requalification des espaces résidentiels ont été négociées avec des partenaires sociaux ; les projets phares sont du ressort des instances publiques.

3.2. Le projet urbain de Bilbao, Espagne. Une dimension Européenne².

Si le GPU de Marseille s'est tracé l'objectif de développement économique par des actions de restructuration et de réhabilitation urbaines, de requalification des espaces résidentiels, au gré des atouts du territoire local d'intervention, le projet de Bilbao ambitionne, au-delà des objectifs

¹ Il s'agit des cités de Castellane, de la Bricarde, et du Plan d'Aou qui constituent l'essentiel des XV^e et XVI^e arrondissements. « *Le Grand Projet Urbain de Marseille* », in www.corinne-luxembourg.net/IMG/pdf/chp1m.pdf.

² Cet exemple est présenté à partir des documents des sites électroniques ci-après :

- AIVP, « *Projet : Bilbao, une transformation radicale* », fiche projet, février 2005, www.aivp.org/projet863.html
- Catherine Chimits, Patrice Godier et Guy Tapie, « *Bilbao, entre volontarisme et pragmatisme* », op. cit.

locaux, de transformer l'image de l'Espagne, dans le Pays Basque, qui a ses propres spécificités, à l'instar de Séville et de Barcelone, par la mobilisation de l'Europe. Le projet de Bilbao initie un changement de modèle de ville.

Le projet urbain de Bilbao en Espagne se situe sous la double thématique du volontarisme et du pragmatisme¹. Bilbao devait rejoindre le rang d'autres grandes villes d'Espagne par un projet urbain spécifique qui lui permette de changer d'image, à l'instar de Séville et de Barcelone². Le projet opère par la transformation d'un territoire dont la vocation industrielle devient obsolète et propose, par les opérations de reconversion, un *changement de modèle de ville* dans une *région-nation* (le pays-Basque espagnol). Le projet revêt les dimensions de la planification et des réalisations-événements à travers la mise en place d'une maîtrise d'ouvrage publique urbaine unifiée, d'une action politique et de dynamiques de projets et la fédération d'importants investissements privés ; l'ensemble du processus est basé sur la mise en place des conditions de concertation et de dialogue.

Le projet urbain de Bilbao combine dans sa démarche plusieurs dimensions : *le projet de Waterfront, un projet d'agglomération, un projet national étiqueté affaire d'Etat, un projet d'Eurocités et des projets architecturaux phares*. La complexité et l'adaptation du projet aux conditions culturelles locales et régionales en fait aujourd'hui le reflet des *mécanismes de production de la ville contemporaine*.

3.2.1. Pays-Basque espagnol : une région-nation

Bilbao est située dans le Pays-Basque espagnol, une des dix sept régions espagnoles³ qui jouit d'un statut d'autonomie à l'image des autres régions⁴. La région représente le troisième pôle urbain de l'Espagne, avec une des plus fortes densités du pays, et se caractérise par une culture affirmée et continuellement revendiquée, qui fut à la base de l'octroi de l'autonomie. La région est composée de trois grandes agglomérations : Bilbao, ville industrielle en reconversion, Vitoria, capitale administrative de l'autonomie basque et San Sébastien, ville balnéaire et touristique. L'identité du projet de Bilbao est renforcée par l'existence de sièges sociaux d'entreprises, la

¹ Catherine Chimits, Patrice Godier et Guy Tapie, « *Bilbao, entre volontarisme et pragmatisme* », op. cit.

² *En 1992, Séville offrira au monde, à travers l'exposition universelle, une nouvelle vitrine de l'Espagne ; Barcelone avec les jeux olympiques, une nouvelle modernité et un nouvel élan... A la différence des autres villes, elle le fait sans événement majeur...*, Catherine Chimits, Patrice Godier et Guy Tapie, « *Bilbao, entre volontarisme et pragmatisme* », op.cit.

³ *Le Pays Basque espagnol est l'une des réparties en trois grands territoires historiques : Vizcaya, Guipuzcoa et Alava*. Catherine Chimits, Patrice Godier et Guy Tapie, op.cit.

⁴ *L'approbation de la Constitution espagnole en 1978 débouche sur la création des statuts d'autonomie pour les régions, en 1979. Dès lors, les "juntas générales" ou gouvernements autonomes mènent dans toutes les régions, des politiques en complémentarité ou en opposition avec Madrid*. Catherine Chimits, Patrice Godier et Guy Tapie, op.cit.

deuxième bourse du pays d'une part, et par les données géographiques et de site de son aire métropolitaine, enchâssée entre des collines au fond d'une vallée fluviale, un patrimoine industriel obsolète à restructurer, où la rareté et la pollution de l'espace sont des contraintes majeures.

3.2.2. Reconversion industrielle et changement de modèle de ville.

Bilbao se propose de passer d'un modèle industriel à un modèle postindustriel, et comme dans bien des villes européennes, la reconversion industrielle est l'occasion de changer de modèle de ville. Le projet urbain de Bilbao est fondé sur l'ambition d'accession de la ville au rang de *ville leader en Europe sur la façade Atlantique*, en devenant un des pôles principaux du software¹, en développant le tertiaire (commerce, communication, bureaux) et le *quaternaire* (culture et loisirs) en tant que principales sources de nouveaux emplois.

Les projets du projet urbain de Bilbao.				
Date	Projet	Territoire	Outils	Actions
1987	Plan de revitalisation de l'espace urbain de Bilbao	La ville	Premier plan	
1989	plan stratégique	l'agglomération	Elargissement du Plan de revitalisation de l'espace urbain de Bilbao.	réaménagement d'espaces portuaires ; assimilation Waterfront ; perspectives internationales : Europe de l'Ouest, Amérique Latine et Etats-Unis ;
Horizon 2000	plan stratégique ; plan territorial ; plan général ; plan partiel	l'agglomération ; le territoire	Le plan stratégique devient un nouveau défi pour l'Espagne et une <i>affaire d'Etat</i> . Il intègre toutes les dimensions du développement de l'agglomération : économique, sociale, environnementale ainsi qu'une dimension urbanistique spécifique intitulée : <i>Regeneracion urbana</i> .	Le fleuve : axe d'urbanisation ; Rives du fleuve : Activités ludique, commerciale, culturelle et résidentielle ; zone de revitalisation : quartier central d'Abandoibarra ; <u>territoire</u> : niveau d'infrastructures requis, qualification espaces publics, principes d'aménagement, continuité urbaine de la métropole ; <u>plan général</u> : secteur équipements, zone mixte : bureaux et résidences ; plan partiel : définition des usages dans le détail.

¹ Une de ses références pour cette nouvelle image est la ville de Pittsburgh aux USA, siège de l'Institut Américain de software, avec laquelle elle entretient des liens de jumelage. Catherine Chimits, Patrice Godier et Guy Tapie, op.cit.

3.2.3. Le projet : entre planification et réalisations-événements.

Le projet urbain de Bilbao est fondé sur des *réalisations-événements* qui ont une valeur stratégique primordiale. Elles se traduisent dans les infrastructures, l'urbanisation de secteurs pilotes et les projets architecturaux.

Les réalisations-événements du projet urbain de Bilbao			
Infrastructures	Déplacement et extension du port et des activités portuaires. Le fleuve : axe structurant du développement ;	Aide européenne.	
	1 ^{ère} ligne de métro inaugurée en 1995	Gouvernement Basque et Province de Biscaye	architecte britannique : Norman Foster
	Extension et la modernisation de l'aéroport international		architecte espagnol Santiago Calatrava
	station intermodale de transports		architecte britannique Michael Wilford
	opérations de voirie (passerelle ou pont sur le fleuve)		accompagnent les principales restructurations urbaines.
Urbanisation de secteurs pilotes	site d'Abandoibarra : centre d'affaires, espace culturel prestigieux le musée Guggenheim espaces de loisirs et commerciaux (Ria 21) un palais des congrès restructuration d'un quartier proche du centre urbain, Amezola réhabilitations dans la vieille ville	60 % par le public	élément du nouveau Waterfront de la métropole future vitrine de la métropole
Projets architecturaux	Musée Guggenheim		l'architecte américain Franck Gehry
	Palais des Congrès et de la Musique		l'architecte espagnol Frederico Soriano
	projet urbain d'ensemble		l'argentin Cesar Pelli

Le projet urbain de Bilbao est mis en place sur la base d'un large dispositif institutionnel qui fédère des acteurs publics largement dominants et des acteurs privés. Il définit ainsi le profil d'une maîtrise d'ouvrage publique urbaine, les financements croisés des actions et des opérations urbaines, culturelles et d'infrastructures. Le projet est structuré en cinq niveaux institutionnels : l'Union Européenne, l'Etat central espagnol, la *Diputacion* ou la province, La municipalité de Bilbao, Les autres municipalités de la zone métropolitaine.

- L'Union Européenne fournit des aides financières pour enclencher les projets en attente d'autres financements. Elle introduit également une vision beaucoup plus large de l'idée de métropole : être la ville *leader du Nord péninsulaire et de l'axe Atlantique*.

- L'Etat central espagnol mobilise les administrations, les grandes entreprises publiques et les principaux propriétaires fonciers autour du projet. Il apporte des financements directs et construit les bâtiments et infrastructures qui relèvent de ses prérogatives.
- Le Gouvernement Basque, initiateur du Plan stratégique et du Plan territorial, assure le contrôle des autres outils (tel le Plan général) et finance une partie des infrastructures (métro) ou des projets (musée Guggenheim ; palais de la musique).
- La *Diputacion* ou la province va initier deux grands projets : le musée Guggenheim et le Palais de la Musique. Parallèlement, elle contribue au financement d'infrastructures telles que le métro ou le pont ; elle participe aux processus de planification (Plan stratégique, Plan territorial) et contrôle des plans généraux des communes.
- La municipalité de Bilbao connaît une faible capacité de financement de grands projets. Elle reste de ce fait tributaire des grands propriétaires fonciers tels que la société de chemins de fer (RENFE) et le Port. Cependant son action se développe sur les quartiers périphériques ou en difficulté (espaces du quotidien) et son influence est considérable sur l'usage futur du sol.

L'aire métropolitaine se compose de 30 communes et définit les contours de l'aire territoriale du projet. En l'absence d'une structure de coopération ou administrative de prise en charge des questions d'urbanisme à cette échelle, c'est la *Diputacion de Biscaye* qui va assurer ce rôle.

L'ampleur du projet et la vastitude de son aire territoriale imposent coopération et concertation et négociation. A cet effet, il y a eu mise en place de deux structures :

- d'abord *Metropoli 30*¹, structure associative qui intègre la société civile métropolitaine et permet de recueillir l'adhésion de la société locale. Sa fonction essentielle est de promouvoir une vision générale du développement de la métropole, de vendre l'image de Bilbao à l'extérieur, vers l'international, d'amener des capitaux internationaux et d'exporter des savoir-faire en Amérique Latine, particulièrement dans le domaine de la planification urbaine. *Metropoli 30* remplit un rôle de conseil sous forme de propositions faites à la maîtrise d'ouvrage publique. C'est une structure d'évaluation relativement à sa production régulière de bilans. Elle représente un label pour toute entreprise privée et utilise des procédés

¹ *Metropoli 30 est une association créée en 1991 à l'initiative du pouvoir politique (mairie de Bilbao, Diputacion, Gouvernement Basque), afin d'intégrer la société civile de Bilbao en amont du projet de revitalisation de la métropole... Métropoli 30 réunit une centaine d'associés (les socios) : des institutions privées, grandes entreprises, banques et fondations, chambre de commerce, société pour la promotion et la reconversion industrielle, autorités portuaires de Bilbao, consortium des eaux, foire internationale d'exposition, parc technologique ; des institutions publiques, Gouvernement Basque, Diputacion de Biscaye et l'ensemble des municipalités de l'agglomération. Le chiffre "30" se réfère aux trente municipalités de l'aire métropolitaine de Bilbao.*

classiques les mieux adaptés pour promouvoir et adapter le projet à son environnement comme le lobbying, la mobilisation de réseaux-experts et le marketing public.

- ensuite *Bilbao Ria 2000*¹, une deuxième structure créée conjointement par l'Etat central et les collectivités locales pour le montage et la réalisation d'opérations d'urbanisation. C'est une structure pilote dont la fonction essentielle est d'aménager et de produire de la *valeur ajoutée sur le sol* dont elle a la charge. Sur la base d'un fonctionnement collégial, elle regroupe les institutions politiques impliquées par le projet urbain² et œuvre en faveur d'un équilibre entre l'Etat central et l'autonomie basque (gouvernement, *Diputacion*, municipalités), adoptant un mode de décision consensuel³. *Bilbao Ria 2000* a une forte dimension stratégique ; la composition de l'équipe est axée sur les compétences techniques des personnes, mais aussi sur leur représentativité, paramètres qui lui confèrent un éminent rôle *technico-politique* et financier dans le dépassement des logiques sectorielles (aménagement des anciennes installations ferroviaires, réhabilitation et requalification des rives du fleuve, déplacement de la gare de marchandises et de la ligne de chemin de fer). Sur le plan financier *Bilbao Ria 2000* utilise un minimum de fonds propres⁴ et procède par le principe d'échange avec des promoteurs ou des propriétaires privés. La maîtrise d'ouvrage et l'investissement privé, consultés lors de l'élaboration des différents plans, n'interviennent qu'une fois le projet défini dans ses grands axes.

L'expérience du projet de Bilbao en Espagne présente un contenu et une dynamique qui définissent l'ensemble des processus de planification et des réalisations architecturales qui sont indissociables de la diversité des acteurs qui participent à sa définition⁵.

Il en ressort également que le projet urbain doit reposer sur une volonté politique et sur l'organisation d'un partenariat qui permet de mettre en place les systèmes d'acteurs, les démarches d'action et les conduites de projet. L'ensemble est à même de garantir l'assise du projet, qui compose avec un système de suivi et d'évaluation en vue de la sécurisation de la

¹ *Bilbao Ria 2000 est une société constituée pour résoudre le problème des relations entre gouvernement central et pouvoirs locaux basques et mettre en oeuvre de grands projets urbains... structure pilote, expérimentée à Bilbao depuis 1993 par le ministère de l'équipement, est financée à 50 % par l'Etat et à 50 % par les institutions basques*

² *Bilbao Ria 2000 fonctionne avec un conseil politique collégial composé d'élus locaux (maire de Bilbao, président de la province, trois ministres du Gouvernement Basque) et de représentants des ministères et sociétés publiques concernés par le projet.*

³ Toutes les décisions sont prises à l'unanimité.

⁴ Il s'agit des allocations attribuées par les institutions publiques à l'origine de la société.

⁵ dans leur approche du *design institutionnel* du projet urbain de Bilbao, Catherine Chimits & al avancent cette définition du projet urbain tel qu'elle est perçue à travers l'exemple de Bilbao. Catherine Chimits & al. « *Bilbao, entre volontarisme et pragmatisme* », Ecole d'architecture et de paysage de Bordeaux, op. cit.

démarche par la convergence des institutions et des outils d'urbanisme et d'intervention sur l'espace urbain.

3.3. Le projet urbain *Dunkerque-Neptune*, à Dunkerque, France¹, un projet partagé.

Le projet urbain initie dans un autre contexte la notion de projet partagé, en réponse à des contraintes de transformations volontaires sur une ville que les dysfonctionnements urbains issus de destructions et reconstructions prédisposaient à une situation duale ville/port. C'est le cas du projet *Dunkerque-Neptune* en France ci-après.

La nouvelle démarche du projet urbain, assise sur l'idée de *projet partagé* est adoptée lors de l'élaboration du projet *Neptune à Dunkerque*. La démarche ambitionne de répondre aux contraintes des transformations urbaines volontaires. Initialement, Dunkerque était un port avant d'accueillir son premier tissu industriel, puis son secteur balnéaire à l'opposé de l'ouest portuaire et industriel ; ce qui la prédisposait à l'idée de juxtaposition grande ville – grand port. Les séquelles de la guerre ont généré des destructions de la ville et du port compromettant le rôle de Dunkerque au profit d'Anvers ou de Rotterdam².

Les reconstructions ont donné lieu à une forte distinction des zones d'habitat, industries et domaine portuaire et maritime, de même que la ville reconstruite qui tourne le dos au port et au secteur industriel. Les années 50 ont connu l'implantation d'un grand complexe sidérurgique, autoroutes et roclades, extension du port, grandes unités de logements, sous l'impulsion de l'Etat. Le projet de grand centre tertiaire à l'échelle Européenne ne verra pas le jour.

Suite à la libération des friches portuaires et industrielles, le processus complexe du projet urbain *Dunkerque-Neptune* est enclenché avec création de la société *PROGENOR*³. Société de développement urbain, économique et touristique, elle a pour objet le montage d'opérations dans le Nord de la France et l'Eurorégion, au moment où se construisent le TGV et le tunnel sous la Manche. Progenor propose une stratégie sur le long terme, assortie d'une structure partenariale permanente, en association avec une SEM (Société d'Economie Mixte) d'aménagement ; elle lance simultanément, en 1990, une consultation internationale pour le choix d'un urbaniste. Cette

¹ Cette fiche de projet a été établie sur la base de l'article de Charles Bachofen, Jean Blaise Picheral, « *Dunkerque-Neptune : transformation des docks en cœur de ville* », www.urbanisme.equipement.gouv.fr

² Les ports d'Anvers ou de Rotterdam sont restés intacts.

³ Le *Syndicat Mixte Neptune* installé avant *PROGENOR*, malgré le fait qu'il regroupe la Communauté Urbaine n'est pas en mesure de monter des opérations à l'échelle des enjeux du site. Projenor est une société de développement urbain, économique et touristique s'appuyant sur la Caisse des Dépôts et Consignations (CDC) et sept autres banques françaises, belges, britannique, ainsi que la SNCF et Eurotunnel

consultation se singularise par le fait qu'il est demandé aux postulants de proposer un processus d'élaboration du projet, de la conception à la réalisation. L'équipe est choisie¹ sur la base de la flexibilité et la souplesse de sa démarche et son ouverture à un processus de conception et de gestion du projet associant différents acteurs. Sur cette base, un *master plan* est élaboré précisant les idées de villes, les intentions du projet, ses temporalités et ses moyens.

Le *master plan* repose sur un système de circulation (boulevard, nouveaux ponts), des axes de liaison de bassins, la ville reconstruite et le front de mer. Les parcours sont ponctués par des places, des promenades, des équipements. Le tissu urbain est en continuité de l'existant avec des implantations souples. Sa morphologie (urbaine et portuaire) est progressivement précisée par des projets d'architecture. Dans le futur cœur de la ville et sur les contours des bassins sont affectés des espaces de loisirs en structures tendues, constructions légères, ...

Le master plan est investi d'un triple rôle : mobilisation des énergies de partenaires, support à l'élaboration du projet, document d'appel de l'investissement².

Cependant, ces projets doivent s'inscrire dans une vision plus globale débordant la ville, vers un projet d'agglomération en 1989, qui va définir les grandes lignes d'un développement à long terme et des actions prioritaires. A travers un contrat d'agglomération³ se dessine un projet politique à l'échelle de la Communauté Urbaine.

Structure partenariale, l'équipe opérationnelle⁴ du projet se charge des aspects fonciers, fonctionnels et de programmation sous des thématiques variées (logement, implantations universitaires, commerciales, pêche et plaisance. L'équipe se charge également d'intégrer le projet dans le système réglementaire français, de recevoir les subventions et d'établir les permis de construire.

¹ L'équipe choisie, celle du britannique Richard Rogers Partners, l'est évidemment sur la base de sa notoriété et de ses réalisations (Docklands à Londres), mais également sur les références urbaines qu'elle propose (Stockholm, Venise), son intelligence du site, sa volonté de construire un paysage à la fois urbain et ludique, jouant de l'eau et du minéral, s'inscrivant dans la continuité et la permanence et tenant compte de la prégnance de l'industrie.

² Le rôle du *masterplan* consiste en la mise en valeur de l'eau, les formes douces, le respect des préexistences, la mise en place d'un support à l'élaboration des projets ultérieurs sans avoir pour autant d'effet juridique, la sensibilisation et l'intéressement des investisseurs qui s'imprègnent du contexte de leurs futures interventions.

³ La révision du schéma directeur, en 1989, conduit au lancement d'un projet d'agglomération qui se traduira par l'un des premiers "contrats d'agglomération" passés avec l'Etat et la Région. Ce contrat d'agglomération sera décliné en différents plans, schémas ou chartes : plan local de l'habitat, charte commerciale, partenariale, schéma touristique,...

⁴ L'équipe opérationnelle regroupe les services de la ville (secrétariat général), ceux de la communauté urbaine (finances et services techniques), l'agence d'urbanisme (AGUR), la SEM d'aménagement S3D autour de Richard Rogers.

Dans la logique du *projet partagé*, les acteurs entretiennent des liens personnels, des relations politiques et syndicales leur permettant de jouer dans un vaste réseau, tout en se réservant des replis sur le milieu local. Ce climat est alors favorable à des formes de coopération où tous les partenaires sont responsables du projet, à une culture du projet commune. Le système du projet partagé se construit progressivement. Les difficultés auxquelles sont confrontées les transformations urbaines sont abordées collectivement.

Parmi ces difficultés, celle du statut du port est déterminante quant à l'intégration de l'institution dans le processus du projet. Le port autonome, principal propriétaire foncier sur le site, ne devient partie prenante du projet qu'après la réforme de la manutention portuaire et son statut modifié de ce fait¹. L'autre difficulté majeure et qui a failli compromettre le projet est son volet commercial qui provoque d'importantes tensions entre les partenaires. Sur la base du schéma d'urbanisme commercial, Projenor propose un dispositif tripolaire² pour répartir l'activité commerciale, laquelle est sous l'égide d'un groupe de pilotage.

Projet et contre-projet s'opposent pour aboutir à la validation de ce dernier par l'équipe opérationnelle, dans un climat chargé de tensions et d'oppositions conduisant à la perte de confiance des investisseurs dans l'opération. Le projet n'est pas abandonné pour autant du fait que le processus mis en place en garantissait la permanence dans le temps. Le secteur public prend alors la relève pour en assurer la continuité. Le projet est réorienté pour faire de *Dunkerque-Neptune* un *prototype d'une nouvelle génération de projets urbains*, qui n'est *ni une référence, ni un modèle, c'est un projet partagé*. En tant que prototype, le projet urbain Dunkerque-Neptune se singularise par les améliorations introduites dans le système, au cours de sa réalisation, sans que ces améliorations ne remettent en question le système lui-même. Enfin, au-delà de sa valeur marchande intéressante, le projet urbain est un projet culturel, social et politique. C'est un outil de dialogue et un moyen de réalisation urbaine qui construit autour de lui une culture urbaine, fédérée autour d'une idée de ville avec ses caractères morphologiques et ses usages futurs. Sa démarche pédagogique initie une façon de penser, des savoirs et des savoir-faire.

¹ Le port autonome de Dunkerque est le principal propriétaire foncier sur le site. A ce titre, il adhère, dès 1988, au syndicat mixte Dunkerque-Neptune. Cette adhésion n'est cependant pas obtenue sans peine, le Ministère des Finances faisant remarquer, d'emblée, que les missions d'un port sont la manutention, le stockage et le transport des marchandises et non pas la promotion immobilière

² Ce dispositif tripolaire consiste en une grande surface commerciale de 25000m², un développement en centre-ville de 2000m² et un projet de commerce de bouche de 1500m².

3.4. Le projet urbain Karow-Nord à Berlin¹ : la ville au centre ou en périphérie.

Si les projets urbains de Marseille, de Bilbao ou de Dunkerque se sont appliqués à des sites en situation de centralité, l'exemple de Berlin (Karow-Nord), ci-après, problématise cette même question de la centralité en s'interrogeant sur les aptitudes de la périphérie à la contenir dans une logique de croissance urbaine et de régulation au-delà de l'ancien mur.

Dans les exemples de projets urbains précédents, le projet urbain se présente notamment dans sa forme d'intervention sur l'existant et opère en étroite collaboration avec la notion de centralité dans la mesure où il ambitionne de requalifier des espaces en situation centrale mais à amplitude négative dans la dynamique des espaces centraux, du fait des transformations urbaines vécues suite notamment à la désindustrialisation et à la conversion fonctionnelle et de l'image des espaces.

Le projet urbain Karow-Nord à Berlin, quant à lui, s'adresse à la périphérie urbaine et permet d'aborder la question du développement de nouveaux quartiers périphériques dans l'agglomération berlinoise. Il repose sur trois niveaux d'analyse :

- la régulation de la croissance urbaine au-delà de l'ancien mur et son articulation entre les centres Berlin et Brandebourg, par la mise en œuvre d'une politique concertée de développement régional entre la capitale et sa périphérie² ;
- la régulation de la croissance urbaine à l'échelle de la ville de Berlin et les choix de continuité ou de rupture avec les modèles d'extension qu'a connus Berlin à travers ces expériences des années 20, des années 60 / 70 et celles des années 80. Après la réunification, une politique de grands projets est lancée, notamment à travers la création des villes de banlieue et sur la base d'une Charte d'urbanisme de la ville de banlieue. Le projet urbain Karow-Nord devait en être un projet pilote.
- Enfin, il s'agit de mettre en œuvre de nouvelles procédures en adéquation avec le concept de ville de banlieue et de quartiers périphériques à travers l'implication du privé dans le projet (partenariat entre acteurs publics et privés). Le nombre croissant de projets urbains depuis la

¹ Ce qui suit provient de Dorothée Kolher, attachée de recherche, Centre Marc Bloch, Association Für Europäische Cooperation (AECO) in Raumplanung und Städtebau (Berlin), *Berlin, Karow-Nord : faire la ville ou la banlieue ?*, in www2.urbanisme.equipement.gouv.fr/cdu/accueil/elabproj/sommaire.htm

² *Le projet de Karow-Nord concerne 5000 logements et 15 000 habitants. Il se situe au Nord-Est de l'agglomération berlinoise au point de jonction de la limite administrative entre les Länder de Berlin et du Brandebourg*, Dorothée Kolher, op. cit.

réunification, la complexité des projets et la crise des finances publiques, incitent à la recherche de montages financiers pour la réalisation de programmes de logements d'une part, et la réflexion à de nouveaux modèles de régulation entre acteurs privés et publics d'autre part.

Basé sur l'ancrage d'une tradition d'ouverture de la ville sur la périphérie, le projet urbain Karow-Nord aura permis de mettre en place des réflexions sur une nouvelle forme d'urbanisation et d'intégration de la périphérie (de la banlieue) dans la ville. L'on y réfléchira plus largement et plus globalement sur les modes et les procédés de faire la ville en périphérie ou au centre.

Conclusion. Une synthèse de l'expérience Européenne dans le séminaire de Bordeaux en 1996.

Une synthèse de l'expérience Européenne en matière de projet urbain a été l'objet d'un séminaire en Mars 1996¹ à l'Ecole d'architecture et de paysage de Bordeaux. Cette rencontre, volontairement *généraliste et pluraliste*, est partie d'une comparaison entre cinq pays² européens et sept projets urbains ; elle s'interrogeait sur les systèmes d'action et les acteurs de la maîtrise d'ouvrage et de la maîtrise d'oeuvre. De nos jours, la transformation des villes se fait par les projets urbains et architecturaux. Ces derniers deviennent des supports pertinents pour accéder à la connaissance des acteurs aux différents niveaux de décision, de description, d'analyse, de résolution et de gestion des problèmes. Ce séminaire s'attelle particulièrement à la précision de la dynamique des processus de production.

La comparaison Européenne aboutit à la définition de points communs aux projets et aux démarches d'une part, et à cerner les distinctions tributaires de la spécificité des contextes historiques, traditionnels et culturels d'autre part.

Les similitudes se situent au niveau du contexte économique général et mondial en général et du contexte européen en particulier. Elles se rapportent notamment à la mobilité des capitaux et des compétences :

- La **mobilité des capitaux** (mondialisation de l'économie, nouvelles stratégies d'investissement international) qui détermine l'usage des territoires urbains, en situation

¹Patrice Godier et Guy Tapie, avec la collaboration de Catherine Chimits, « *Projets urbains, acteurs et processus : tendances Européennes – Synthèse* », Ecole d'architecture et de paysage de Bordeaux, mars 1996, in www2.urbanisme.equipement.gouv.fr/cdu/accueil/elabproj/sommaire.htm.

² Les cinq pays en question sont : l'Allemagne, l'Espagne, la France, la Grande-Bretagne et les Pays-Bas.

fortement concurrentielle entre villes, pays et régions ; les règles et systèmes de financement supranationaux (Union Européenne) qui déterminent les lieux et les références qui contribuent à la définition des actions urbaines ; enfin, la réduction des finances publiques privilégiant des options *néolibérales* ;

- La ***mobilité des compétences*** en matière d'ingénierie stratégique, architecturale et urbanistique, en faveur des similitudes d'approches méthodologiques et des solutions préconisées.

Les différences se situent quant à elles au niveau des spécificités locales ou nationales (histoire, culture, traditions), lesquelles vont influencer les solutions apportées à des problèmes communs¹. Ces différences sont affirmées par le type de relations entre acteurs publics et privés, à la forme d'implication de la population, à l'ingénierie mobilisée, au temps, au management,... Au-delà de la compréhension (capitalisation de connaissances) des dynamiques communes ou spécifiques des projets, la comparaison européenne vise l'appréhension de la dimension culturelle, de *l'esprit* du projet. Elle valide, concomitamment aux similitudes et spécificités, l'existence de modèles transnationaux d'intervention sur les villes (acteurs, fonctions, processus) et précisent les variables inhérentes aux spécificités des projets urbains.

L'approche analytique et descriptive des expériences de projets urbains en Europe repose sur une double ambition :

- contribuer au renouvellement des connaissances par l'exploration des mécanismes de collaboration et des dispositifs d'interaction des différents partenaires du projet (urbain ou architectural) en Europe ;
- aller vers une théorisation des processus étudiés par la mise en place d'une grille de lecture expérimentale élaborée à partir des expériences réelles de projets urbains. Cette grille, appliquée aux sept projets étudiés, est constituée de quatre grands thèmes : les relations entre acteurs publics, privés et citoyens (logiques de maîtrise d'ouvrage) ; le rôle des professionnels (maîtrise d'œuvre) ; le management et la conduite des projets ; l'évolution dans le temps.

Le séminaire va conclure par la définition des contours et des caractéristiques des exemples de projets urbains étudiés en tant que modèles d'intervention sur la ville.

¹ Des différences de traitement existent relevant de préoccupations similaires : revitalisation de quartiers en crise ; création de nouveaux quartiers ; reconversion de friches industrielles.

Le projet urbain, en tant que nouvelle vision de l'action urbaine, est fondé sur des compétences diverses pour la prise en charge de ses dimensions multiples. L'université s'est investie dans la mise en place de ces compétences, de savoirs et de savoir-faire. L'exemple de l'école d'architecture de Versailles en France est édifiant. Est aussi édifiante l'expérience de l'université algérienne en la matière, à travers l'exemple de l'université de Constantine qui a initié, depuis peu, une post-graduation en projet urbain pour les architectes. La formation adopte une pédagogie du projet basée sur les processus contemporains de fabrication de la ville, du renouvellement urbain, contextualisés à Constantine dans une première étape ; à Mila et Guelma, dans une seconde étape.

CHAPITRE DEUXIEME.
DES COMPETENCES DU PROJET URBAIN A TRAVERS L'ENSEIGNEMENT
ET LA FORMATION UNIVERSITAIRES.

Introduction.

Comme nous l'avons vu plus haut, la démarche du projet urbain interpelle le volet de la formation et de l'enseignement en vue de satisfaire la nouvelle demande en matière de compétences versées dans une nouvelle forme de sensibilisation à la ville d'une part, et à l'action sur la ville d'autre part. la simultanéité de la dimension internationale et celle des spécificités locales de la démarche du projet urbain interpelle une mise à niveau des compétences existantes et des nouveaux profils avec les exigences de flexibilité et d'ouverture des processus de réflexion et d'action. La culture du projet partagé à travers les formes de partenariat estompe un rôle longuement joué par l'architecte démiurge. Ce rôle est progressivement assumé par l'équipe pluridisciplinaire, dont la culture est initiée lors de la formation. Le processus pédagogique est alors à l'image du processus du projet urbain.

A Constantine, l'intéressement à l'enseignement du projet urbain s'inscrit dans un cycle de magister ouvert aux architectes. Il irradie cependant sur la formation en graduation dans le processus d'élaboration des projets de fin de cycle à travers des initiatives isolées d'enseignants chercheurs qui ambitionnent de mettre en place un premier jalon de compétence, lequel aboutit au minimum à une sensibilisation et une prise de conscience de ce type de démarche dans l'approche urbaine de nos jours. La formation universitaire, à travers un bilan de ses expériences à Constantine, mettra en évidence l'orientation de cet intéressement en partant de certaines réalités urbaines locales.

1. Enseignement du projet urbain.

Le projet urbain, par les échelles territoriales qu'il implique, se situe dans une double temporalité : celle des opérations d'urbanisme et d'aménagement (5, 10, 20 ans et plus) et la durée des phénomènes urbains. Il vient en réponse à la complexité et à la multiplicité des situations contemporaines, et au renouvellement constant des problématiques urbaines. S'il repose sur des connaissances et des savoir-faire nécessaires et spécifiques, il est surtout tributaire d'une culture particulière de projet et de méthodes critiques d'analyse et de conception, permettant aux différents profils d'acteurs de se situer dans le foisonnement des procédures, des concepts et des doctrines.

1.1. Enseignement du projet urbain à Versailles.

A cet effet, et dans un cadre de formation¹, la pédagogie du projet urbain consiste en l'enseignement des processus de fabrication de la ville, des manières de l'imaginer et de la dessiner. Cet enseignement est, à l'image du projet urbain lui-même, progressif. Il repose sur l'injection de connaissances de l'histoire des villes, de l'anthropologie urbaine, de la géographie, des représentations et de la représentation.

La notion de progression s'inscrit dans la durée. Après une première phase de sensibilisation à la ville, d'approche des fonctions urbaines, de par leur importance et leur localisation, d'étude de site et de territoires d'un point de vue physique, et de manière plus palpable, l'apprentissage de la lecture de cartes propres aux différentes échelles d'aménagement se met en adéquation avec les possibles échelles du projet et ses territoires.

A l'Ecole d'Architecture de Versailles, la progression repose sur la définition d'objectifs échelonnés dans le temps. La sensibilisation à la ville est suivie, en 2^{ème} année, de l'initiation à l'observation, à la description et représentation d'une portion de tissu urbain dans des centres continus, des banlieues ou des périphéries d'agglomérations. La troisième année est consacrée à l'acquisition des connaissances et des outils fondamentaux nécessaires à la conception des projets urbains. En quatrième année, on devrait alors être capable d'analyser une situation urbaine et d'y apporter des réponses en terme de projet.

1.2. L'enseignement du projet urbain à Constantine.

L'université Mentouri Constantine participe à la démarche du projet urbain de deux manières. La première consacre sa mission fondamentale de formation. Ainsi le Département d'Architecture et d'Urbanisme assure depuis peu une formation au projet urbain dans les cycles de graduation et de post graduation. La deuxième investit l'université dans son environnement par son implication dans des études opérationnelles qui, pour la part du Département d'Architecture et d'Urbanisme, se soldent par des projets commandités par les maîtres d'ouvrage locaux. Dans les deux situations, les laboratoires de recherche² jouent un rôle déterminant.

¹ Ecole d'Architecture de Versailles, « *Théorie et pratique du projet urbain* », in www.versailles.archi.fr/Formations/programme0203/TPPU.html

² Les laboratoires de recherche s'investissent sur les deux front :

- celui de la formation et de la recherche, par la promotion de thématiques s'inscrivant dans les préoccupations générales du laboratoire et en adéquation avec l'actualité du contexte politique, économique et social du terrain ;
- celui de l'ouverture sur l'environnement économique, social et culturel sur la base de contrats de prestation de service. Nous en verrons les deux aspects plus loin concernant le Laboratoire Villes et Santé de Constantine.

1.2.1. De la formation en graduation. Une démarche de projet urbain dans la conception et la mise en place d'un projet de fin de cycle d'architecture.

En architecture, les études sont couronnées par ce qu'on appelle communément un projet de fin de cycle qui a l'objectif de réaliser une synthèse des connaissances acquises durant le cycle de graduation. L'année de fin de cycle se subdivisait initialement en deux semestres dont le second est consacré au projet¹. Depuis l'adoption du système annuel, ce projet s'enclenche désormais dès le début de l'année.

Une expérience d'atelier de projet urbain a été initiée par un groupe d'enseignants² affiliés en majorité au Laboratoire *Villes & Santé*, durant l'année universitaire 2004 – 2005. Cette expérience se proposait d'intégrer le projet urbain, en tant que démarche de l'heure, dans les différents paliers de la formation : graduation et post graduation, laquelle aura été menée durant l'année 2005 – 2006 dans le cadre de la formation en magister également sous l'égide du Laboratoire. Son ambition a été de préparer des étudiants, futurs architectes, à l'éventualité d'intégrer une post-graduation en projet urbain intitulée *Ville et Projet Urbain*, parrainée par le *Laboratoire Villes et Santé* qui sera officiellement créé en janvier 2005 ; la post-graduation aura vu le jour l'année suivante (2005-2006).

Les thématiques³ sont d'ordre économique et d'affaires, de défi à la nature, le tourisme et la culturel. Les terrains sont également diversifiés se situant à Constantine et à Skikda.

1.2.1.1. Un espace culturel et d'insertion des jeunes dans la ville nouvelle Ali Mendjeli. Une expérience de projet urbain.

Pour ce premier projet, la thématique culturelle est assortie de la dimension d'insertion des jeunes dans le milieu urbain. La ville nouvelle Ali Mendjeli suggérait le projet d'un espace

¹ Cf. Arrêté ministériel du MESRS en date du 20 novembre 1975. Le programme officiel préconisait les enseignements en deux semestres distincts (semestre 9 et semestre 10) dont le premier était pré-requis au second, avec deux programmes appropriés. Le semestre 9 était exclusivement consacré à l'industrialisation du bâtiment ; le semestre 10, au projet de fin de cycle.

² Quatre enseignants ont initié l'atelier de projet urbain en fin de cycle : Dr. B. Labii, géographe urbaniste, urbanisme et santé, S. Bestandji, architecte urbaniste, anthropologie de l'habiter, M. Aïche, architecte, urban design, pédagogie de projet en architecture, B. Belabed, architecte urbaniste.

³ - Med Lamine Ammari & Khaled Djilani: « *Un espace économique et d'affaires à Skikda* » ;
 - Adib Boubeker Benabderrahmane, « *Projet urbain. Un projet de l' « extrême » sur les gorges du Rhumel : un pont habité* » ;
 - Nardjess Boucharka, « *Espace culturel et d'insertion dans la ville nouvelle Ali Mendjeli* » ;
 - Naziha Chouit & Houda Ghanouche, « *Projet urbain touristique et culturel pour la ville de Skikda* » ;
 - Ali Hadjela, « *Un projet urbain culturel touristique pour la ville de Constantine* » ;
 - Abdelaziz Nasri, « *Un projet touristique pour El Marsa* ».

Ces étudiants ont soutenu leurs travaux en juin 2005 au département d'architecture et d'urbanisme de Constantine.

culturel et d'insertion des jeunes en tant que projet urbain¹. Cette thématique partait du constat d'un vécu qui remettait en cause la planification en vigueur, productrice d'un cadre de vie propice à l'apparition de maux de la ville. Ces derniers sont alors appréhendés à travers la presse et le registre des urgences du CHUC dont la portée est de localiser ces maux au niveau de la ville nouvelle.

Le travail s'appuiera sur le postulat que si l'espace a un rôle déterminant dans l'émergence de comportements déviants des jeunes, il peut aussi avoir le rôle inverse de remède et au-delà de prévention de ces comportements. Le fondement du projet ainsi énoncé va suggérer une démarche programmatique spécifique aussi bien à l'échelle urbaine qu'architecturale, qu'au niveau des actions et des acteurs. Le terrain assiette du projet se situe au niveau de la rue piétonne de la ville nouvelle pour laquelle un programme d'aménagements et d'équipements est élaboré, aboutissant à un espace urbain et architectural culturel et d'insertion.

La construction du sujet, sur la base d'une problématique², s'évertue à analyser le contexte physique et humain en question, à proposer un programme d'actions et à choisir objectivement un terrain d'action. La ville nouvelle présentait alors deux types d'alternatives de choix de terrain : un terrain vierge, un terrain construit. Le projet urbain se caractérisant principalement par la transformation de l'espace existant, cette option a été faite : faire *la ville sur la ville*.

Le suivi des événements par le biais de la presse a mis en place le postulat du travail qui consistait en le fait que cette forme de production de l'espace reflétée par le cas de la ville nouvelle Ali Mendjeli de Constantine, de même que la forme d'appropriation de l'espace et l'émergence de comportements déviants spécifiques à ce processus de production d'un cadre bâti et d'un cadre de vie, peut être prise en charge dans un cadre de projet urbain pour que ce même espace producteur de comportements déviants soit converti en espace d'insertion des jeunes par la construction d'un profil d'équipements et d'aménagements spécifiques qui prennent en ligne de compte la ville existante en tant que potentiel convertible.

¹Siham Bestandji, « *Un espace culturel et d'insertion des jeunes dans la ville nouvelle Ali Mendjeli. Une expérience de projet urbain* », Colloque International pluridisciplinaire *Ville et Marginalité chez les jeunes*, organisé par l'Université du 20 août 55, Skikda, le Laboratoire d'Analyse des Processus Sociaux et Institutionnels, le Laboratoire Violence et Citoyenneté, l'Université Mentouri Constantine, le Secteur Crises, école, terrains sensibles - Département des Sciences de l'Éducation, l'Université Paris 10 Nanterre, Skikda, Algérie, 14 – 15 mai 2007.

² La problématique mise en place répond à un intéressement personnel de l'étudiante qui s'enracine dans les enseignements de la géographie urbaine, dispensés en 4^{ème} année du cursus d'architecture. Ces enseignements ayant été assurés par un membre de l'équipe d'encadrement : Dr. Belkacem LABII, géographe urbaniste, versé dans l'urbanisme et la santé, directeur du Laboratoire Villes et Santé.

Le volet théorique du projet est fondé sur les concepts de *délinquance juvénile*, de *marginalisation sociale* et *insertion*. Le concept de culture suggère l'approche de l'espace culturel et de l'équipement culturel.

Les comportements déviants à la ville nouvelle sont appréhendés sur la base de l'exploitation du Rapport du registre des urgences CHUC¹, qui montrent, une fois traités, une répartition spatiale des agressions² et la tranche d'âge³ des personnes impliquées dans ces agressions. Ces données permettent d'identifier une catégorie de la population de Ali Mendjeli, principalement concernée par le projet proposé.

La spatialisation des comportements déviants se calque sur la configuration de la ville qui va déterminer des zones pathogènes, site d'intervention du projet. Il se trouve que les unités de voisinage apparues dans le rapport du registre des urgences du CHUC contiennent justement quelques éléments intéressants de la structure de la ville nouvelle, à savoir un tronçon de la rue piétonne, un effleurement du grand boulevard par un de ses nœuds et une ouverture en esplanade élément de centralité locale. Le concours de ces caractéristiques est l'occasion de terrain pour la programmation d'actions et d'équipement de culture et d'insertion de jeunes dans ce contexte nouveau.

Le volet programmation d'un *espace culturel et d'insertion* compose avec l'ensemble des aspects traités, à savoir un constat de violence mesuré, une analyse de site et la détermination de l'aire d'intervention, des lectures critiques d'exemples édifiants d'espaces urbains. Les thématiques du programme pour sa part culturelle que sont la culture, l'animation, la création, donnent lieu à des espaces spécifiques⁴. Pour sa part d'insertion des jeunes, le programme propose des structures d'animation, d'écoute, de formation et d'assistance juridique.

¹ Rapport du registre des urgences CHUC (Centre Hospitalier Universitaire de Constantine) pour les mois de septembre, octobre, novembre, décembre 2003 ; Motif: agression à la nouvelle ville de Ali Mendjeli.

Ces résultats, sous forme de tableau, montrent la répartition spatiale des habitants de la ville nouvelle, par unité de voisinage (UV), ayant subi une agression figurant dans le registre des urgences du CHU Constantine. Ces tableaux ont été réalisés par l'étudiante de fin de cycle Boucharka Nardjess.

² Lors d'une agression, il y a obligatoirement deux personnes au minimum impliquées : un agresseur et un agressé. Si on voulait avoir une idée plus juste de la situation d'agression, il serait nécessaire de consulter simultanément le registre du commissariat de police, qui, lui, est quasiment inaccessible du moins pour le type de travail que nous avons entrepris. Ce registre fournirait les procès verbaux de plaintes déposées officiellement. Certains registres du palis de justice seraient également les bienvenus pour l'évaluation de la violence en milieu urbain.

³ Toutes les tranches d'âge sont concernées par les agressions à la ville nouvelle Ali Mendjeli, dans des rapports différenciés. Les plus significatives restent 16 – 20 ans avec un taux de 31,25% et 21 – 25 ans (31,25%). Viennent ensuite les 11 – 15 ans (15,62%) puis les autres.

⁴ Les thématiques de programmation donnent lieu à des espaces spécifiques (documentation, audiovisuel, projection, exposition, théâtre, cinéma, ateliers de dessin et de peinture sculpture, design et décoration, ateliers de création, ...

Le projet compose indifféremment avec l'ensemble des composantes qui sont tantôt injectées dans les rez-de-chaussée des bâtiments qui bordent la piétonne, tantôt concentrées au niveau d'un équipement repère en position sensiblement centrale sur le parcours de la même piétonne.

Le projet que nous venons de présenter illustre un esprit et une ambiance de travail dans un cadre de formation d'architectes. Ce projet s'est réalisé concomitamment à d'autres projets de fin de cycle. Ceux qui se rapportent à Constantine sont édifiants.

1.2.1.2. Un projet urbain, projet de l'extrême, de défi à la nature.

*Le Projet urbain. Un projet de l' « extrême » sur les gorges du Rhumel : un pont habité*¹, est basé sur une thématique aujourd'hui fortement médiatisée, celle des grands projets de Constantine, dont *le pont Géant* également connu sous le nom de *Trans-Rhumel*. Il est précurseur de l'idée de franchissement des gorges de Constantine non plus par la passerelle, mais constitue une halte, un arrêt. Le projet s'inscrivait dans un concours d'idées international sur l'idée de défi à la nature, et de projet de l'extrême. Le processus aboutira à une proposition futuriste illustrant le volet *projets phares* dans une démarche de projet urbain, qui consacre l'image de Constantine, ville des ponts.

1.2.1.3. Un projet urbain culturel – touristique à Constantine.

Ce projet, annoncé plus haut, qui a adopté une démarche de projet urbain, fait cohabiter deux dimensions : culturelle et touristique. Pour la première, les ancrages sont réels à Constantine et il s'agit de les réactiver ; pour la seconde, elle s'inscrit dans l'ambition locale (et nationale ?) de favoriser les conditions de développement d'un tourisme d'obédience culturelle, partant des potentialités locales aussi bien physiques, humaines et culturelles.

Le projet ambitionne une remise à niveau par une revalorisation culturelle de la ville de par ses originalités et ses spécificités naturelles et sociologiques. Il s'appuie sur un grand effort de programmation qui opère par la mise en relation de deux pôles : culture et nature en tant que permanences et constantes ; tourisme en tant que variable. Ainsi le Rhumel et la musique andalouse alimentent-ils les solutions par leurs métaphores respectives ; l'une se traduisant par le projet pont/route, l'autre le marquant par la structure et les composants de la nouba. La programmation part d'une évaluation des manques en rapport avec les besoins en matière

¹ Adib Boubeker Benabderrahmane, *Projet urbain. Un projet de l' « extrême » sur les gorges du Rhumel : un pont habité*. Projet de fin de cycle d'architecture (option urbanisme), Département d'Architecture et d'Urbanisme, Constantine juin 2005.

culturelle et touristique, pour proposer un programme qualitatif et spatial inspiré des atouts de la ville.

Le programme retenu consacre les deux volets culturel et touristique. Le thème de la culture englobe la diffusion, l'animation, l'initiation et la création, la détente et le commerce, enfin, les services d'accompagnement. La partie tourisme quant à elle s'attèle aux structures d'accueil, hébergement et détente.

Les actes culturels sont en adéquation avec les potentialités et les atouts locaux. Ils se traduisent dans le projet à travers l'expression de l'artisanat et les différents arts de la ville (culinaires, arts plastiques, littérature, théâtre, cinéma, senteurs de Constantine, la revalorisation du festival national du malouf¹). L'on arrive à la suggestion d'un projet fluide qui se base sur un circuit ponctué sur lequel s'opère le choix d'un terrain, anciennement occupé par l'un des plus anciens bidonvilles de Constantine. Ce choix s'inscrit dans un processus et une volonté politique d'éradication des bidonvilles et de l'habitat précaire, de revalorisation d'espaces à amplitude négative; s'y greffe un équipement culturel et touristique pilote qui va contribuer largement à ce processus.

L'idée et l'approche du projet urbain dans le premier cycle de formation mûriront plus tard lorsqu'elles vont s'inscrire dans la continuité d'une formation plus affirmée en post-graduation².

2. De la formation en post-graduation : une option *Ville et Projet urbain* en magister.

L'enseignement en post-graduation option *ville et Projet urbain* est centré sur l'*Atelier de projet urbain*, à l'image de la forme d'enseignement de l'architecture dans la formation des architectes en graduation.

Trois thématiques ont été traitées dans le cadre de cet atelier, s'inscrivant toutes dans le contexte constantinois : Les déplacements, métropole et tertiaire supérieur, ville-Rhumel³.

¹Le festival national du malouf a célébré sa neuvième rencontre à Constantine en 1998. il va avoir lieu de nouveau à Constantine cette année ; sa dimension nationale est illustrée par la participation de dix wilayas.

² A Constantine, la formation en post-graduation *Ville et Projet Urbain* a été initiée par le *Laboratoire* de Recherche *Villes et Santé* durant l'année universitaire 2005-2006. Cette formation a lieu dans la Faculté des Sciences de la Terre, de la Géographie et de l'Aménagement du Territoire, Département d'Architecture et d'Urbanisme. Une première promotion a produit, dans le cadre de l'*atelier Projet urbain*, trois dossiers de projet urbain à Constantine. Actuellement, la post-graduation a été reconduite, et une nouvelle promotion est en cours de formation (2007-2008).

³ Le travail d'atelier s'est soldé par la production de trois dossiers de post-graduation, sous la coordination de Belkacem LABII, Nadia Messaci, Badia Belabed :

- Lazhar Gherzouli, Rachid Hadeif, Saïd Safri, *Les déplacements. Eléments de cohérence urbaine. – Cas de la métropole de Constantine* -, Laboratoire Villes et Santé, Juin 2006 ;
- Karima Boufenara, Asma Benbouhadja, Boutheina Salhi, *Revalorisation de la métropole par le tertiaire supérieur, « la fonction universitaire »*, Laboratoire Villes et Santé, Juin 2006 ;
- Adila Aidat, Chihab Eddine Boussouf, Mohamed Cheraitia, Anwar Belghomrani, *Prpjet urbain Constantine – Rhumel, ou la réconciliation d'une ville avec son oued*, Laboratoire Villes et Santé, Juin 2006.

2.1. Les déplacements. Eléments de cohérence urbaine. – Cas de la métropole Constantine.

Les déplacements dans la ville entrent dans le cadre d'une ambition de bien-être en milieu urbain. La métropole Constantine connaît, à l'instar d'autres métropoles et grandes villes, de grandes mutations socio-économiques à travers les grands projets en étude ou en réalisation. Les grands changements en matière de déplacements à Constantine se concrétisent par l'autoroute Est-Ouest, la nouvelle aérogare, la ligne de tramway, le téléphérique, le fameux huitième pont et des études d'envergure tel que le Schéma de Cohérence Urbaine.

Les déplacements sont inscrits sous la forme de nouvelles infrastructures ou la modification de celles qui existent. L'idée ambitionne de faire de la métropole Constantine un espace majeur de diffusion des trafics de grand transit, de contournement et de reconquête du centre-ville.

Ces ambitions de développement du système de déplacements sont localement confrontées à un contexte fortement contraignant de par la saturation des réseaux existants, un site aux spécificités géomorphologiques particulières, une fragilité du contexte socio-spatial.

L'étude des déplacements adopte une démarche prospective sur la base de Constantine pôle de convergence, qui exerce une influence sur ses prolongements satellitaires et sur son aire d'influence. La mobilité sous forme de mouvements pendulaires est à même de participer de la définition de son aire métropolitaine. D'autres déplacements de personnes et de biens peuvent également contribuer à l'identification d'un territoire plus large que celui la ville polarise.

Le dossier Déplacements aborde le contexte Constantine sur les plans historique, morphologique et de croissance, et fonctionnel. Ainsi au fil d'une histoire millénaire Constantine aura accumulé un patrimoine indéniable en terme d'infrastructures de déplacements, au gré de l'éclatement que l'entité urbaine a connu. L'impératif du logement a pris le pas sur le système de déplacements. Il s'opère à posteriori la desserte des espaces logements. Ce n'est que récemment que les déplacements sont considérés comme partie intégrante de l'urbanisation.

Sur le plan fonctionnel, Constantine est donc carrefour et relais dans l'infrastructure ferroviaire, le réseau routier et autoroutier. L'infrastructure est saturée et défectueuse ; elle souffre de sous-dimensionnement au centre-ville qui devient le véritable goulot d'étranglement provoquant des effets de barrière, de coupure, d'insécurité et de nuisances.

Constantine métropole jouit d'atouts majeurs tels que le legs du passé, le poids démographique (3^{ème} ville du pays), d'une situation géostratégique en tant que plaque tournante de l'Est, d'une

attractivité potentiellement centralisatrice en tant que capitale traditionnelle de l'Est, même si son aire de commandement s'est amenuisée au gré des découpages territoriaux successifs.

La démarche du projet urbain amarré aux déplacements est fondée sur un diagnostic de la situation actuelle des projets et du jeu d'acteurs.

- *l'autoroute Est-Ouest* est considérée comme un contournement opportun. Elle est élevée au rang de chantier du siècle de par son inscription dans le projet plus large de l'autoroute maghrébine¹. Pour sa part algérienne, des fiches techniques sont dressées par lots. Le projet englobe 60 échangeurs et dessert sur son parcours 14 principales villes ; il est ponctué de structures autoroutières d'accompagnement et de service². Le diagnostic du projet s'affine dans l'état d'avancement des travaux, les moyens de réalisation, la nécessité de mise en œuvre d'instruments alternatifs en termes de financements, de participation, d'investissement...

Les impacts de l'autoroute sur Constantine sont d'ordre socio-économique, environnemental et urbanistique : répondre à une forte demande de trafic, satisfaire des conditions de confort et de sécurité, absorber une part de chômage, promouvoir le tourisme et faciliter la mobilité, boisements et réduction des nuisances. Sur le plan urbanistique, il se produit un report de certains flux hors du centre-ville, même si des congestions persisteront çà et là et qui seront à prendre en charge dans une vision globale de mobilité et de transport.

- l'aérogare³ ambitionne plus d'ouverture de la métropole sur l'international, par l'accueil de compagnies aériennes étrangères, l'augmentation du trafic aérien, l'incitation à une nouvelle dynamique régionale et nationale. Cependant les servitudes de l'aérogare peuvent provoquer des nuisances sur les zones d'habitat proches, notamment le pôle universitaire en projet, et pour lesquels une forte réglementation des hauteurs de constructions est mise en place.
- Le tramway est considéré comme un *projet emblématique*⁴ du fait qu'il va pallier à l'éventualité de plus en plus probable de paralysie de la circulation routière à Constantine¹. il

¹ L'autoroute Est-Ouest s'étend sur une longueur de 1216 Km ; le projet d'autoroute maghrébine se développe sur 7000 Km. Lazhar Gherzouli, Rachid Hadeif, Saïd Safri, *Les déplacements. Eléments de cohérence urbaine. – Cas de la métropole de Constantine* -, Laboratoire Villes et Santé, Juin 2006.

² Aires de repos, stations de service, relais routiers, centres d'entretien et d'exploitation de l'autoroute.

³ Un programme détaillé de l'aérogare de Constantine figure dans le dossier.

⁴ Lazhar Gherzouli, ..., *Les déplacements. Eléments de cohérence urbaine. – Cas de la métropole de Constantine* -, op. cit. p. 33.

aura le mérite de raccourcir les temps de déplacements, de mettre en place certaines conditions de confort, ... La question de sa rentabilité demeure cependant saillante, même si sur le plan environnemental les nuisances de transport sont réduites. Les démolitions et constructions d'infrastructures d'accompagnement poseront également, sur le plan urbanistique et de l'image de la ville, de grands questionnements (défiguration du paysage urbain, altération des grandes façades urbaines, ...).

- Le projet du téléphérique est à son tour sous le label de la découverte des gorges du Rhumel². Au-delà des commodités réelles qu'il pourra assurer en matière de transport de piétons, de décongestionnement du centre-ville, de transformation de l'image de la ville et d'attrait de touristes (?), ses stations se situant au cœur de la ville, dans la vieille ville même, auront un impact désavantageux certain de par le drainage de flux de piétons, et de par la rupture qu'il fera dans le paysage traditionnel. Paramètres qui ne sont nullement pris en charge d'un point de vue architectural et urbanistique³.
- Le huitième pont⁴ est quant à lui pensé en tant que monument pour le rapprochement des deux rives du Rhumel (Est – Ouest). Il est considéré comme l'une des plus grandes réalisations de l'Algérie moderne ; il est voué à asseoir à Constantine sa vocation de capitale régionale de l'Est algérien. Le projet partage les objectifs et les impacts des autres infrastructures de déplacements et de transports. De par son envergure et son caractère qualifiant certain, ne va-t-il pas compromettre par sa part le paysage de Constantine, en situation de concurrencer les grandes œuvres architecturales et urbanistiques de franchissement des gorges du Rhumel. Ajoutons à cela la question de la portance des sols et des glissements de terrain que vit amèrement Constantine.

¹ le tramway n'est pas spécifique à Constantine, plusieurs villes d'Algérie vont en bénéficier. Sa particularité à Constantine réside probablement dans la fortes contraintes et difficultés du trafic associées aux contraintes du site.

² Lazhar Gherzouli, ..., *Les déplacements. Eléments de cohérence urbaine. – Cas de la métropole de Constantine* -, op. cit. p. 44.

³ Là il est question notamment de la station de Charaâ qui agresse l'environnement traditionnel et colonial et dont les impacts ne seront visibles qu'à terme.

La complexité croissante des réseaux accroît d'ailleurs cet éloignement entre les démarches spatiales, urbaines et paysagères d'une part, et l'approche technique d'autre part. Catherine Bersani, « Les infrastructures pour une lecture transversale de la ville », in *Projet Urbain* n°6, décembre 1995, p. 2 ; cité par Lazhar Gherzouli, ..., *Les déplacements. Eléments de cohérence urbaine. – Cas de la métropole de Constantine* -, op. cit. p. 45.

⁴ Le huitième pont de Constantine a une longueur de 1150 m. et une largeur d'environ 20 m. Lazhar Gherzouli, ..., *Les déplacements. Eléments de cohérence urbaine. – Cas de la métropole de Constantine* -, op. cit. p. 47.

Le dossier *déplacements* opère des investigations dans des exemples de projets de transport en Europe. Ceux-ci sont fondés sur des projets de tramway ; ils sont évalués dans leurs impacts ; l'ensemble (diagnostic, études de cas) permettra de postuler pour une métropolisation de Constantine par le développement des déplacements.

Le groupe de travail élit le site du huitième pont pour l'implantation de ce qu'il a appelé le *pôle de projet*¹. Il s'associe aux objectifs énoncés du huitième pont et prend en charge les impacts de ce dernier sur les plans qualitatif et fonctionnel des infrastructures projetées, dans une logique de cohérence de l'ensemble de l'entité urbaine. L'intervention envisagée s'amarre sur cinq points déterminés sur le site. Elle s'inscrit dans une triple perspective :

- la perspective fonctionnelle, par une meilleure accessibilité aux différents secteurs urbains, une meilleure prise en charge des mouvements pendulaires, une solidarité sociale et géographique ;
- la perspective spatiale, le transport étant un élément déterminant de composition et de recomposition urbaine. C'est un outil d'organisation et d'aménagement à toutes les échelles ;
- la perspective territoriale, sur le plan de l'enrichissement et de la valorisation des richesses et des diversités de l'urbain, d'une meilleure lisibilité de l'espace urbain et de la maîtrise de l'étalement urbain.

Si dans la démarche adoptée l'idée est réellement porteuse de projets complémentaires à ceux programmés, un diagnostic assez fin mais largement empreint des *Vérités* énoncées par les projets desquels les auteurs n'arrivent pas à se départir, l'ensemble s'accommode d'une vision euphorique du lendemain constantinois en matière de déplacements. La démarche reste cependant timide quant au montage des opérations et à la question du jeu d'acteurs, du jeu réglementaire et financier, de la gouvernance urbaine et territoriale.

2.2. Revalorisation de la métropole par le tertiaire supérieur « la fonction universitaire »².

Le deuxième dossier réalisé dans le cadre de la post-graduation thématise le projet urbain par la fonction universitaire.

Le travail part d'une série de questionnements inhérents au rôle de Constantine sur le registre du tertiaire supérieur incarné dans la fonction universitaire. Globalement la problématique se pose

¹ Lazhar Gherzouli, ..., *Les déplacements. Eléments de cohérence urbaine. – Cas de la métropole de Constantine -*, op. cit. p. 65.

² Karima Boufenara, Asma Benbouhadja, Boutheina Salhi, *Revalorisation de la métropole par le tertiaire supérieur, « la fonction universitaire »*, Laboratoire Villes et Santé, Juin 2006.

en terme de mise en équation d'une aire constantinoise en réduction suite aux découpages territoriaux successifs et un rôle de métropole à promouvoir au détriment de ce fait et au fait de la compétitivité en formation de centres tels que Annaba, Batna, Sétif, dont le rôle universitaire est en affirmation.

Un bref passage théorique met en lumière les concepts de métropole et de tertiaire supérieur. L'on en gardera que les déterminants de la métropole sont une ville douée, une ville dotée, une ville connectée, une ville distributive, une ville intégrée. Un clin d'œil historique rappelle le rôle Constantine à travers les temps, notamment la détermination de son territoire wilaya.

L'université de Constantine est à son tour appréhendée par son poids dans la ville, son ouverture sur le monde extérieur (conventions, accords programmes, ...).

Le projet s'inscrit dans deux échelles : l'aire urbaine et les micro-territoires. Les acteurs en sont d'obédience territoriale (wilaya, communes) et sectorielle (ministères).

Les objectifs du projet sont d'abord d'ouverture sur le monde (dimension internationale), l'ouverture sur le groupement de Constantine et sur la ville. Notons à ce niveau-là qu'il y aurait peut-être un maillon manquant dans les ambitions d'ouverture : celui de la dimension nationale, peut-être maghrébine ?

Le travail s'attellera au rôle de l'université dans la mise en place d'un partenariat efficace et porteur de projets. Ainsi le couple université – entreprise est-il abordé dans les deux sens, les acteurs à mobiliser dans ce sens et les territoires concernés par le projet.

L'aire interpellée par le projet est la zone industrielle Palma qui ferait l'objet, dans cette optique, de reconversion par des acteurs forts au gré des transformations observées et de la réorientation de son rôle vers la tertiarisation. Ce site est favorable à l'implantation des projets de revalorisation de la métropole du fait justement de la proximité de l'aire universitaire centrale de Constantine. La revalorisation opère sur les parcours et les points. Le constat, plus sous une forme descriptive que d'analyse critique et de diagnostic, est informatif ; il procède par une fine présentation des différentes composantes de l'université de Constantine (campus, restructuration des institutions, ...).

Enfin, les dimensions du projet sont présentées. Le volet économique préconise l'amélioration des services offerts dans le but d'encourager l'investissement extérieur et intérieur. Sur le plan politique, le projet ambitionne d'arriver à un niveau de développement régional et local tel qu'il

intègre les acteurs et les partenariats potentiels. Sous la dimension éducative est proposé le renforcement des structures existantes par des structures nouvelles intégrant les différents modes de transfert technologique, les cyberespaces,... La dimension culturelle s'amarre aux structures de communication et de loisirs.

La démarche de ce deuxième projet s'inscrit dans les potentialités locales à promouvoir. Elle est porteuse d'une idée de ville et aurait pu s'adosser aux expériences internationales de projet urbain. Ceci concernant notamment la récupération et la requalification des friches industrielles qui, dans le cas particulier de Constantine, manifestent une tendance à la tertiarisation. Elles sont elles-mêmes porteuses d'acteurs, de biens et de financements. Elle s'adosse également à l'idée de faire la ville sur la ville, cependant orientée vers la question de la ville au centre ou en périphérie, la revalorisation et l'intégration de la périphérie dans des dynamiques de centralité.

Enfin, le projet aurait également pu s'amarrer à l'idée de transformation de l'image de la ville, par la valorisation architecturale et urbanistique des infrastructures formant le fort potentiel de Constantine mais en situation cachée hormis les grandes implantations universitaires. Les projets du projet de revalorisation de la métropole auraient pu être de l'ordre des micro-interventions simultanément aux projets phares tels que le pôle universitaire.

***2.3. Projet urbain Constantine – Rhumel, ou la réconciliation d'une ville avec son oued*¹.**

Simultanément à cette préoccupation, Constantine a fait l'objet d'une troisième thématique dans une démarche de projet urbain, celle qui s'amarre aux données naturelles.

Ainsi donc, le troisième dossier de projet urbain réalisé dans le cadre de la post-graduation Ville et Projet Urbain est fondé sur un déterminant naturel de l'établissement humain à Constantine : l'Oued Rhumel. Il est appréhendé dans sa relation fondatrice de la ville d'une part, et dans sa rupture avec celle-ci d'autre part ; la part de l'intitulé *ou la réconciliation d'une ville avec son oued* est porteuse de l'idée.

Dès l'introduction est affirmé ce rôle fondateur de la ville qu'ont joué les cours d'eau, déterminants pour les activités, les populations et les formes urbaines.

¹ Adila Aidat, Chihab Eddine Boussouf, Mohamed Cheraitia, Anwar Belghomrani, *Projet urbain Constantine – Rhumel, ou la réconciliation d'une ville avec son oued*, Laboratoire Villes et Santé, Juin 2006.

A Constantine, l'Oued Rhumel est déterminant des extensions urbaines et de la configuration des axes de communication, eux-mêmes porteurs de l'étalement urbain et des formes d'urbanisation extra-muros. Simultanément à ce rôle, l'oued est aujourd'hui marginalisé.

La problématique de Constantine – Rhumel se pose en termes de *réconciliation* par le vœu de *faire descendre la ville et son centre vers l'oued*. L'ambition est alors placée sous une large thématique paysagère qui se propose de repenser l'image de la ville Constantine à travers l'image de son Rhumel.

Un historique de l'évolution urbaine de Constantine est cette fois centré sur l'oued, de son établissement originel aux extensions, à la formation de l'aire Constantinoise communément appelée aujourd'hui le *Triangle d'Urbanisation*. L'ensemble est fortement commandé par les cours d'eau et dessine une aire de confluence potentiellement porteuse d'un glissement de centralité, voire une nouvelle centralité.

Le diagnostic établit l'étroitesse du rapport entre l'oued et l'habitat précaire qui a élu les berges pour son implantation, en situation de fragilité physique et sociale, en marge de la ville. La question de ses formes d'intégration dans le paysage de la ville est posée.

Il est établi aussi que le Rhumel est source de nuisances du fait des déversements des eaux polluées de la zone industrielle dont l'existence et les activités en milieu urbain sont remises en cause. Il en découle une situation globale d'inadéquation de la ville avec son site du fait de l'instabilité des terrains, de l'insécurité des espaces, alors que le paysage du Rhumel regorge de grandes potentialités touristiques qui sont autant d'atouts pour la valorisation de l'espace urbain. Dans son volet *projet*, l'étude s'engage dans une logique de sectionnement du parcours des cours d'eau. Le sectionnement est tributaire du triple impératif de configuration géographique, de formes d'occupation des berges, et de détermination de points de franchissement.

Cette logique aboutira à la définition de six séquences supports d'actions et de projets. La plus marquante en est le lieu de confluence des oueds Rhumel et Boumerzoug qui sera l'assiette d'un projet culturel de représentation, qui incarne le substrat culturel et les visions futures de la ville. Les territoires sont enfin qualifiés dans le cadre de la démarche du projet urbain et au gré des découpages séquentiels par une *requalification urbaine, restructuration urbaine, reconsidération de la centralité, renouveau urbain, ville paysage, attrait touristique*.

Porteur d'une part informative et iconographique indéniable, le dossier est solidement assis sur une problématique d'actualité. Le projet qu'il véhicule tente de concilier les dimensions environnementales et la qualité urbaine de la ville de Constantine. Chaque séquence territoriale urbaine est assortie d'un genre de projets pour lesquels sont définis des acteurs, des actions, un urbanisme et des architectures et des temporalités.

Il reste cependant que la qualification des séquences proposée ne se situe pas dans son ensemble sous la même catégorie. Ainsi pourrions-nous relever les écarts existant entre un type d'action d'urbanisme que représente la *restructuration urbaine* et l'option de *reconsidération de la centralité* qui ne se situe pas au niveau de l'action mais à celui de la volonté pouvant potentiellement se traduire par une diversité d'actions et d'actes d'urbanisme et d'architecture, voire d'aménagement. L'écart est également ressenti dans les autres qualificatifs séquentiels, qui ne sont pas en totale adéquation avec les objectifs de départ, et que l'on mettrait volontiers sur le compte d'un caprice d'écriture...

Le *projet urbain Constantine – Rhumel, ou la réconciliation d'une ville avec son oued* inspirera une thématique et une démarche de projets d'architecture de fin de cycle l'année d'après¹. Le projet s'amarre à l'étude au niveau de sa séquence centrale (la confluence des oueds Rhumel et Boumerzoug), pour affiner l'idée par une programmation urbaine et architecturale et la conception d'un espace culturel en adéquation avec les objectifs initiaux du projet urbain². Comme il donnera lieu à une recherche pour l'obtention du diplôme de magister³, réalisé par un des membres de l'équipe, affinant la problématique globale, complétant l'information et affirmant la démarche. D'autres thèmes de projet urbain ont fait l'objet de mémoires de magister issus de cette première post-graduation *Ville et Projet urbain* sous l'égide du Laboratoire de recherche Villes et Santé⁴.

¹Bouchra Oulmi, *Un espace culturel de la confluence à Constantine*, projet de fin de cycle d'architecture, dirigé par S. Bestandji et S. Mazri, Département d'Architecture et d'Urbanisme de Constantine, juin 2007.

²D'autres projets adopteront la démarche du projet urbain en fin de cycle d'architecte. Il s'agit notamment de travaux dirigés par l'architecte urbaniste enseignant Messaoud Aïche qui ont abouti à des réflexions et des résultats assez probants.

³Adila Aidat, *Typologie de rapports entre la ville de Constantine et son Rhumel - Boumerzoug*, mémoire de magister en urbanisme, option *Ville et projet urbain*, sous la direction de Nadia Messaci, soutenu à Constantine le 05 mai 2008.

⁴Voir annexe n°10 se rapportant aux sujets de mémoires de magister soutenus ou en voie de soutenance, issus de la formation *Ville et Projet Urbain* initiée par le Laboratoire Villes et Santé, Département d'Architecture et d'Urbanisme, Université Mentouri Constantine. les travaux qui seront présentés ci-après l'ont été faits au gré de la disponibilité des documents.

Parmi ces travaux de magister citons ceux-ci qui mettent en exergue la diversité des thématiques abordées :

- la question des centres anciens est au cœur des préoccupations. A Jijel, il est question de renouvellement urbain¹ d'un centre de ville moyenne dont la fragilité est avérée face à la montée en périphérie de nouveaux pôles porteurs de compétitivité, et générateurs de déclin des centres anciens. La problématique de la ville de Jijel s'inscrit dans cette tendance d'étalement urbain et de dévalorisation des centres anciens. Il est ainsi préconisé une démarche de reconstruction d'une centralité au sein de son territoire dont les fragilités sont au cœur d'ambitions multiples, grâce aux potentialités qu'il recèle et aux projets en gestation qu'il recèle. Le projet ambitionne de transformer l'image des lieux. La démarche opère par une action globale de renouvellement urbain dans un cadre de projet urbain, inscrite dans un contexte de renouveau de la pensée et de l'action sur la ville.
- A Skikda, autre ville côtière de l'Est algérien, est posée la problématique ville-mer en terme de retour de l'une à l'autre². Là encore est soulevée la question de la dégradation du centre-ville assortie de celle de la rupture de la ville avec la mer, hypothéquant localement l'essor du tourisme par la dégradation de l'environnement. Il est proposé alors un processus d'actions multiples en adéquation avec les spécificités locales qui s'amarrent aux intentions fondatrices du projet urbain : concertation, enjeux de développement durable, valorisation de l'environnement, mixité urbaine et d'activités sur une frange littorale, émergence d'une identité maritime.

La formation en post-graduation *Ville et Projet Urbain* se poursuit actuellement avec une deuxième promotion d'architectes. Fidèle à sa forme d'enseignement en atelier de projet urbain, elle entreprend l'étude de deux villes: Guelma et Mila. Forte de l'expérience précédente, la démarche adoptée se veut plus diversifiée, plus contextuelle et plus rigoureuse.

Pour cette seconde approche du projet urbain, il a été entrepris, dans une première étape, la recherche et la définition de territoires, dans un objectif de cohérence territoriale et urbaine, qui met en avant la complémentarité en aval de thématiques agricole et surtout de tourisme culturel (Mila) et de tourisme thermal (Guelma). Dans une seconde étape, les villes mères appelées à gérer le tout territoire, sont appréhendées en rapport avec leur développement dans le domaine

¹ Saïd Safri, *Renouvellement urbain d'un centre ancien en déclin. Cas du centre-ville de Jijel*, mémoire de magister option ville et projet urbain, sous la direction de Dr. Belkacem Labii, soutenu à Constantine le 06 février 2008.

² Rachid Hadeif, *Quel projet urbain pour un retour de la ville à la mer ? Cas de Skikda*, mémoire de magister option ville et projet urbain, sous la direction de Dr. Belkacem Labii, soutenu à Constantine le 06 février 2008.

du tertiaire supérieur, conformément à une mission de gouvernance. Ceci permet donc une problématique de projet urbain qui permet à la fois la complémentarité thématique contextualisée et un partenariat diversifié autour de centres de décision que sont les chef-lieux de wilaya¹.

Conclusion

De ces expériences se dégagent l'importance et le rôle de l'université dans la production des savoirs et la mise en place des compétences en matière de projet urbain.

A Constantine, la formation s'inscrit donc éminemment dans un cycle de spécialisation des architectes par le magister en urbanisme dont l'option est d'abord ville et projet urbain, ensuite projet urbain. Encadrée par des profils de rang magistral variés, elle est donc pluridisciplinaire à l'instar de la démarche du projet urbain elle-même. Si dans un premier temps, l'atelier de post-graduation autour duquel est centrée la formation, est lui-même centré sur les thématiques du projet dans le contexte constantinois, elle s'affine, dans un deuxième temps, par l'abord de contextes différents en intégrant la dimension du processus et de la mise en scène d'acteurs du projet. La formation spécialisée déteint sur la formation de base des architectes, en influençant les thématiques et les projets de fin de cycle, sensibilisant ainsi les étudiants à une culture nouvelle de l'action urbaine basée sur la concertation, la continuité et la fédération d'intérêts qui se retrouvent dans l'idée du projet lui-même.

L'université de Constantine s'est également impliquée, à travers ses laboratoires dans l'action urbaine à travers une expérience de maîtrise d'œuvre. Celle-ci s'est réalisée dans le cadre d'une convention entre l'université représentée par Laboratoire Villes et Santé d'une part et l'Assemblée Populaire Communale de Constantine d'autre part². La convention porte sur l'étude de réhabilitation de la voirie et des façades de la rue Mellah Slimane, axe important dans le tissu de la vieille ville de Constantine. L'étude a tenté d'adopter une démarche de projet urbain, à travers une réflexion globale sur le rôle et la place du tissu ancien dans la ville d'aujourd'hui, puis sur l'importance de cet axe dans la configuration actuelle du réseau de même que sa part de représentativité d'une action plus globale sur le cadre bâti ancien, par l'implication de l'université dans l'initiation d'une nouvelle forme de partenariat.

¹ Entretien réalisé le 19 mai 2008, avec le Dr. Belkacem Labii, responsable de la post-graduation *projet urbain* 2007 – 2008, et directeur du Laboratoire *Villes et Santé*, initiateur de la même post-graduation.

² **Convention d'étude.** *Réhabilitation de la rue Mellah Slimane et de la place Batha – commune de Constantine*, entre l'Assemblée Populaire Communale Constantine et le Laboratoire Villes et Santé, janvier 2006.

Convention de suivi et de contrôle. *Projet : Réhabilitation de la rue Mellah Slimane et de la place Batha ; lot : exécution des V.R.D de la rue Mellah Slimane – Tranches A et C*, entre l'Assemblée Populaire Communale de Constantine et le Laboratoire Villes et Santé, mai 2006. Ordre de Service de démarrage des travaux le 18 juin 2006.

Cependant en Algérie, l'action urbaine et la gestion de l'espace urbain sont soumises à d'autres processus que ceux du projet urbain. Les instruments d'urbanisme sont les outils qui produisent les formes d'extension urbaine, de même que celles de l'intervention sur les tissus existants. Ils opèrent par un système de concertation focalisé sur la représentation de l'Etat, et par une réglementation de l'occupation des sols qui ne se traduit qu'à travers un document écrit et surtout des dessins de composition urbaine qui donnent une forme définitive à l'espace dès le départ. C'est ce que nous tenterons de voir dans ce qui suit à travers l'approche des expériences d'études et de pratiques de Plans d'Occupation des Sols en Algérie.

CHAPITRE TROISIEME.
UNE REALITE DE LA PRATIQUE URBANISTIQUE EN ALGERIE
A TRAVERS LES INSTRUMENTS D'URBANISME

Introduction.

L'action sur l'espace est de plus en plus entreprise sur la base d'une démarche de projet urbain notamment en Europe. En Algérie, cette action est soumise à l'application des instruments d'urbanisme sous leurs formes Plan Directeur d'Aménagement et d'Urbanisme (PDAU) qui couvre le territoire communal et peut être intercommunal, d'une part, et Plan d'Occupation des Sols (POS) qui régleme l'occupation des sols en milieu urbain, d'autre part. Ce dernier peut couvrir tout ou partie de l'espace urbain, comme il peut chevaucher sur plusieurs communes (généralement deux) sous certains impératifs (extensions urbaines, conurbations, ...). Bien que ces deux outils contiennent les ingrédients de concertation et d'implication de plusieurs acteurs, la représentation demeure publique par les institutions de l'Etat, notamment dans la maîtrise d'ouvrage.

Nous tenterons ci-après de présenter quelques expériences d'études de POS, réalisées par un bureau d'études, dans lesquelles nous avons participé dans un cadre de maîtrise d'œuvre, et à travers lesquelles certaines problématiques urbaines ont été posées, notamment celle d'un maillon manquant qui constituerait un cadre de réflexion pour l'ensemble de la ville, en fait un instrument de la ville.

Ces expériences partent du postulat que le POS est un déterminant de recomposition de l'espace urbain. Lorsque la réglementation porte sur des terrains vierges ou partiellement occupés, généralement situés en périphérie des agglomérations, il est question d'une recomposition urbaine par la périphérie à laquelle contribuent les données de site et de situation, de même que les déterminants techniques d'aménagement. C'est le cas du POS Guelma Sud (116 hectares) et du POS C d'Oum el Bouaghi (60 hectares). Nous avons eu également l'opportunité de travailler sur un POS agglomération (Aïn Tinn, wilaya de Mila) qui s'inscrit dans un PDAU intercommunal (Aïn Tinn – Sidi Khelifa). Ce cas est édifiant du fait que le règlement s'applique simultanément aux tissus existants, aux poches urbaines et aux extensions périphériques. Partant d'un centre damier colonial, le POS pose la problématique de la centralité et du rapport centre-périphérie dans le périmètre d'urbanisation. Il est fortement confronté à une question de la

propriété foncière privée, que l'on va rencontrer de nouveau dans le contexte du POS, la Caroube (wilaya de Annaba) sous forme de bien waqf, compromettant l'action urbaine du fait des défaillances dans le processus de la concertation.

Ces exemples de pratique urbanistique en Algérie vont surtout mettre le doigt sur les limites des instruments d'urbanisme en vigueur face à une réalité urbaine fort complexe, dont les acteurs sont dans moult situations occultes, ou occultés.

1. Projet urbain et instruments d'urbanisme en Algérie.

Les extensions urbaines, la nouvelle configuration de l'espace urbain, les éclatements urbains, posent la problématique de la périphérie et de la péri-urbanisation, en même temps que de la reconsidération de la centralité et de la reconnaissance de l'entité urbaine dans un cadre de morphologie et de fonctionnalité. Il s'agit là d'autant de malaises que vivent la plupart des villes algériennes dont la maîtrise de croissance n'a été sérieusement entreprise qu'à partir des nouveaux instruments d'urbanisme en 1990, le Plan Directeur d'Aménagement et d'Urbanisme (P.D.A.U) et le Plan d'Occupation des Sols (P.O.S).

L'élaboration des P.O.S est le moment de matérialisation du processus d'urbanisation, et ce sont eux qui nous intéressent pour cette raison, et en raison qu'ils sont amenés à remettre en question ou à interpeller les autres instruments et les modalités de leur mise en œuvre.

Par la même, les modalités de mise en œuvre des P.O.S eux-mêmes, fruit d'un découpage de l'espace urbain avec différents objets, sont confrontées à l'absence ou au manque d'un véritable « projet urbain » qui aurait déterminé au préalable leur(s) rôle(s) dans ce dernier.

C'est à dire que l'on se pose des questions sur un rôle de recomposition urbaine qu'auraient du ou qu'auraient pu avoir les P.O.S.

Dans le processus d'élaboration de P.O.S à ce jour, les P.O.S dits d'aménagement et en situation périphérique ont eu pour premier objet de cerner et de réglementer l'entité urbaine en partant des contours d'une agglomération délimitée dans les termes d'un P.D.A.U. Par suite il est entrepris des P.O.S dits de restructuration et donc à l'intérieur de l'agglomération.

Quel est l'apport réel des P.O.S en matière de recomposition urbaine, ceux-ci portant sur des espaces « morceaux de la ville » isolés. Quel devrait être leur rôle de composition locale dans une vision de recomposition d'ensemble. La recomposition de l'espace urbain se suffit-elle des seuls instruments P.D.A.U et P.O.S, l'un de portée communale et l'autre d'échelle locale voire

localisée. N'y aurait-il pas un maillon manquant et complémentaire dans le processus d'occupation et de réglementation des sols, lequel prendrait justement en charge le souci de recomposition et d'homogénéisation de l'espace urbain dans une vision de recomposition – qualification de l'entité urbaine, de la ville.

2. L'instrument P.O.S. Un déterminant de recomposition de l'espace urbain¹.

Ce n'est qu'en 1990, à l'occasion de la révision du Code communal (loi du 07/04/90) qu'il a été fait obligation aux communes algériennes de se doter d'instruments d'urbanisme. Ces derniers ont été initiés à leur tour par la loi 90/29 du 01/12/90 relative à l'aménagement et à l'urbanisme, et subséquentement les décrets exécutifs N° 91/177 et 91/178 du 28/5/91 portant sur les procédures d'élaboration des P.D.A.U et des P.O.S. Depuis, force est de croire que la rapidité avec laquelle les études ont été réalisées n'a d'équivalent que le retard qui a été accusé pour la mise en place enfin d'instruments d'urbanisme. Grand retard puis empressement, qui signifient à eux seuls l'ampleur des dégâts dans la maîtrise et la gestion des villes.

Car les P.D.A.U ont été réalisés simultanément et en moins de quatre ans pour l'ensemble des communes, à la manière d'une mission urgente pour mettre fin à l'anarchie, et réglementer enfin l'occupation des sols. A la suite (quelquefois simultanément), l'entreprise d'élaboration des P.O.S (plans d'occupation des sols) a privilégié dans un premier temps les terrains vierges et en périphérie des agglomérations alors délimitées et limitées dans leur extension. Ils sont appelés P.O.S d'aménagement. Dans un second temps, on s'est attaqué à l'intérieur des agglomérations par des P.O.S dits de restructuration et/ou de densification.

Dans notre expérience de pratique de l'instrument d'urbanisme P.O.S², nous avons eu à constater que ce moment de matérialisation du processus d'urbanisation se heurtait aux données non chiffrées quant à la qualification des espaces urbains, du fait notamment de leur non-attribution d'une fonction et d'un rôle dans le contexte spatial de l'étude. Données que l'on ne retrouve pas dans l'analyse et les orientations du P.D.A.U, document de référence de base. Le P.O.S est de ce fait et en réalité confronté à l'absence d'un véritable projet urbain.

¹Belkacem Labii, Siham Bestandji, « *L'instrument P.O.S. Un déterminant de recomposition de l'espace urbain* », Séminaire international *Dynamiques spatiales et recomposition des territoires*, Université BADJI Mokhtar, Annaba 22-23 avril 2002

² Il s'agit de notre contribution aux études de P.O.S en tant qu'associée du bureau d'études *Sarl Espaces*.

Nous relaterons ici directement notre expérience dans l'élaboration d'études de P.O.S, et c'est cette confrontation au terrain qui nous permettra de déterminer :

- l'état de dégradation du cadre bâti et de l'urbain qui ont prévalu (décomposition) ;
- les insuffisances dans la conception et la mise en œuvre des instruments d'urbanisme et notamment le P.D.A.U ;
- les vertus du P.O.S à participer de la recomposition de l'espace urbain ;
- l'opportunité d'un « maillon » qui manquerait dans le processus d'occupation et de réglementation des sols urbains, qui prendrait en charge le souci de recomposition et d'homogénéisation de l'espace urbain dans une vision de formation de l'entité urbaine, de la ville. Pour une politique de la ville ?

Les P.D.A.U étant en révision, il y a peut-être là une opportunité de revoir leur conception et les procédures de leur élaboration.

2.1. L'expérience des P.O.S. Recomposition urbaine par la périphérie.

Dans l'élaboration d'un certain nombre d'études de P.O.S, nous avons eu à nous confronter à plusieurs types de terrains dans des agglomérations de différentes tailles. L'analyse de quelques cas, notamment à Guelma et à Oum el Bouaghi, nous permettra de mettre au point la problématique urbaine puis la problématique de l'urbanisme et de la recomposition urbaine.

2.1.1. Le P.O.S Nord Guelma

Le P.O.S Nord Guelma a été entrepris avant l'adoption du PDAU entamé par un bureau d'études et repris par un autre, et donc sans référence à des termes précis.

2.1.1.1. Données urbaines de situation

Ce P.O.S constitue par lui-même la limite Nord de l'agglomération future, matérialisée par la ligne de chemin de fer projetée, au-delà de laquelle s'étend le périmètre irrigable.

Du point de vue du site et de l'environnement urbain, le terrain présente des éléments de taille :

- il s'insère entre une zone d'habitat à l'Est et le complexe sportif à l'Ouest, qu'il contourne dans leur limite Nord ;
- sa propre limite Nord est matérialisée par la ligne de chemin de fer ;
- Sa limite Sud est matérialisée par la RN 20 et une série d'unités industrielles, jusque là limite de la ville.

2.1.1.2. Données techniques d'aménagement.

Il s'agit là d'éléments de site contraintes d'aménagement, qui sont la ligne de chemin de fer, la RN 20, le gazoduc et les lignes de moyenne tension, qui imposent des servitudes et des tracés dans différentes directions ; ils dictent de ce fait des orientations à la structuration, s'imposent comme éléments structurants.

Outre cela, il existe des éléments proprement structurants qui sont les éléments urbains compris dans l'environnement P.O.S:

- le stade omnisport au Nord-ouest qui était extérieur à la ville et qui s'y intègre ;
- l'habitat existant et programmé à l'Est qui constituait une extension ex-nihilo ;
- les unités industrielles le long de la RN 20 qui était également à l'extérieur de la ville ;
- le *Maqam Echahid* à l'Ouest, principal élément de repère et d'esthétique.

Ces éléments s'imposent par leur caractère urbain et leur masse, et doivent être pris en considération dans une problématique d'intégration ; ils restent techniques et peuvent être d'inspiration.

2.1.2. Le P.O.S Sud Guelma.

Le P.O.S Sud Guelma s'étend vers la limite Sud de l'agglomération sur une superficie de 116 hectares. Il ambitionne de finir la ville dans cette direction et opère par la structuration de l'ensemble, dans une vision de continuité et de cohérence de l'entité urbaine.

2.1.2.1. Données urbaines de situation.

Le P.O.S Sud, associé au parc d'attraction projeté, constitue la limite Sud de l'agglomération et de la commune, que contourne une rocade projetée par le PDAU. C'est également un P.O.S limite qui termine la ville au sud. Topographiquement, c'est un versant tourné au Nord, qui domine la ville et fait face à Héliopolis. Localement, il est limité au sud par la limite de l'agglomération, et au nord par un canal de protection ; à l'Est il longe Oued el Maïz, alors qu'à l'Ouest il est limitrophe d'un parc projeté et de zones d'extension future.

2.1.2.2. Données techniques d'aménagement.

La donnée majeure est que ce P.O.S vient en prolongement vers le sud d'une cité d'habitat individuel (*Maghmouli*) et d'un vaste lotissement (5000 lots en réalisation) avec cependant une rupture tout au long de sa limite Nord constituée par le canal de protection.

Il s'agit d'une compacité d'un habitat de même type, et à la fois d'une faible densité uniforme et monotone sur une grande surface, à prendre en considération pour la structuration, l'intégration et la gestion.

L'autre donnée urbaine est que, dans sa partie Nord-ouest, le P.O.S Sud fait face à des projets d'habitat collectif et au-delà à l'université, équipement de tertiaire supérieur avec lequel la relation doit être étudiée en ces termes. Sur le chapitre des loisirs, le P.O.S Sud est mitoyen au parc d'attraction qui inspire à son tour une urbanisation spécifique.

2.1.3. Recomposition urbaine de Guelma par la périphérie.

Du point de vue de la situation, les P.O.S Nord et Sud sont tous deux périphériques et ont relativement le même poids de par leur superficie dans l'espace urbain. Ils consacrent par leur situation la limite définitive de l'agglomération.

2.1.3.1. Topographie et paysage.

L'autre paramètre de similitude réside dans leurs caractéristiques topographiques et d'environnement. Les deux P.O.S sont en situation de domination et d'encadrement topographique de l'agglomération.

Il est à signaler que l'autre P.O.S de Guelma, le Boulevard du Volontariat, est en situation de dominé par le centre ancien et l'ensemble des extension, comme il assure la liaison Nord-sud. Il aurait quant à lui un rôle déterminant à jouer en matière de panorama et de centralité.

Le fait « dominant topographique » constitue un des paramètres de recomposition urbaine par l'assiette topographique.

Les P.O.S Nord et Sud auront de fait à intégrer ce paramètre *dominant topographique* qui se transcrit d'une part par une étude rigoureuse des profils urbains et des façades, et d'autre part par une programmation de « manifestes de dominance » qui seraient la taille et la qualité des équipements, les densités d'occupation au sol..., modelant ainsi les panoramas et installant des repères.

Pour le cas du P.O.S Nord, sa mitoyenneté au *Maqam* qui se situe au plus haut de la hiérarchie des repères physiquement symboliques, pose la problématique de sa qualification en tant que repère dans la ville. Ce profil ne doit aucunement revêtir un caractère compétitif ; il devra présenter plutôt un visage de complémentarité et de différenciation telle qu'elle dissuaderait toute suggestion de comparaison.

A cet effet, certaines données de terrain oeuvrent en faveur de cette option, notamment l'implantation du stade omnisport auquel s'ajouterait un espace de tourisme urbain et d'affaires, que couronnerait un hôtel de ce profil en situation topographique privilégiée (bute du P.O.S Nord).

Quant au P.O.S Sud, il propose la problématique du repère en vis-à-vis du Maqam, car situé sur l'autre versant de la cuvette.

La taille et la morphologie de l'espace repère se trouvent alors au cœur du questionnement, du fait que ce dernier devrait faire face au Maqam en situation d'équilibre.

L'option a été alors d'adopter l'horizontalité (place centrale) comme forme d'un *espace de représentation* que l'on appellera l'esplanade. L'ensemble du versant Sud va se projeter alors sur fond de verdure, largement encadré par le projet de parc d'attraction.

Le Sud horizontal et végétal va équilibrer le Nord minéral et vertical.

2.1.3.2. Les P.O.S Nord et Sud : un environnement différencié.

L'environnement des deux périphéries (Nord et Sud) diffère dans la nature et la forme d'extension.

- Le P.O.S Nord évolue en effet au-delà d'une limite (ancienne périphérie) urbaine consacrée par le tranchant de la ligne RN 20 d'une part, et les implantations industrielles associées au stade omnisport d'autre part. La nature de ces équipements et infrastructures définit la périphérie industrielle et d'activités sportives drainant de grands flux. Cet espace était de ce fait naturellement périphérique.

- Le P.O.S Nord, venant s'implanter au-delà de la périphérie, va définir une nouvelle périphérie en rupture du tissu existant. Son caractère résidentiel en grande partie composera avec la mitoyenneté de grands équipements de production et d'un stade.

La périphérie de la rupture va donc s'atteler à l'intégration de cette zone d'une part, et à la requalification de l'axe RN 20 en tant que route urbaine d'autre part. La périphérie ancienne devient centrale dans les extensions Nord ; la rupture devient intégration.

- Le P.O.S Sud quant à lui présente le visage d'une extension par continuité typologique en matière d'habitat. C'est une masse d'habitat individuel qui, partant des extensions du centre ancien, s'oriente vers le sud telle une vague d'éruptions volcaniques dont le cratère est le centre. Elle pose de ce fait le problème d'une extension par occupation successive des terrains au gré

des besoins et de la demande en logements individuels. La disponibilité des terrains, de même que les implantations successives de lotissements incitent et sécurisent l'émergence d'habitat précaire, dans un environnement chaotique qui privilégie la périphérie pour son implantation.

La mission du P.O.S Sud s'affirme en tant qu'encadrement de ce type d'extension. Encadrement qui prend en charge la masse amorphe des lotissements, qui suggère un contraste typologique d'intégration et qui fédère la partie Sud autour d'un pôle de structuration majeure du sud Guelma. L'université serait à cet effet initiatrice du pôle urbain.

2.1.3.3. La question de la centralité : recomposition du centre et recomposition de la ville par le centre.

Les données de terrain et les options d'aménagement concourent pour l'installation d'une centralité en relais.

Au nord et au-delà de la limite, une centralité à dominante d'affaires, de sport et d'industrie va prendre le relais de la centralité ancienne.

Au sud, la nouvelle centralité d'encadrement des extensions va revêtir un caractère culturel, de représentation et de loisirs rayonnant sur l'ensemble de la région.

L'on arrive ainsi, et pour la ville future de Guelma, à asseoir une centralité multi-polarisée, hiérarchisée et/ou différenciée.

La question majeure qui se pose alors, est celle de la mesure des aptitudes du centre ancien en tant qu'espace de centralité.

Si les fonctions administratives centrales notamment demeurent au centre ancien, il serait primordial d'injecter les nouvelles infrastructures de gestion de la ville future. Il ne s'agit donc pas seulement de désengorger le centre, mais de le requalifier.

Les rapports centre/périphérie seront en perpétuel questionnement.

La définition d'une centralité principale se répercute sur la définition et la circonscription de la périphérie. Cette dernière va alors répondre par une organisation en entités individualisées, localement polarisées, participant d'une hiérarchie et/ou d'une différenciation d'espaces de centralité et organisant une situation différentielle de périphérie notamment au Sud par rapport au parc d'attraction, et au Nord par rapport aux terres agricoles, à la campagne.

La recomposition de l'espace urbain par la périphérie implique une recomposition du centre et simultanément une recomposition de la ville par le centre. C'est en ce sens qu'aux P.O.S de

réglementation et de maîtrise de l'urbanisation en périphérie vont succéder les P.O.S d'intervention sur les tissus existants, notamment ceux qui sont en situation de centralité.

Les cahiers des charges afférents à ces derniers P.O.S restent orientés vers la rénovation du cadre bâti ; préoccupation de l'heure certes, du fait du vieillissement de ce cadre. Cependant, ces opérations restent ponctuelles et n'entrent pas dans une problématique générale du rôle et du devenir d'un espace central, de concert avec une ville qui a changé de taille, de rôle et d'influence.

Les deux P.O.S Nord et Sud de Guelma sont deux cas de P.O.S périphériques qui peuvent jouer un rôle dans la recomposition urbaine par les éléments de terrain que sont la situation et la topographie, et par l'élément majeur d'analyse urbaine qu'est l'entité urbaine et la centralité.

Il est d'autres P.O.S périphériques et dans d'autres contextes qui peuvent également jouer le rôle de recomposition urbaine par d'autres éléments. C'est le cas du P.O.S « C » d'Oum el Bouaghi

2.1.4. Le P.O.S « C » Oum El Bouaghi.

L'approche du P.O.S « C » Oum El Bouaghi inscrit son territoire dans les extensions urbaines vers la limite de l'agglomération. Ainsi l'étude du prend-elle prétexte de cette situation conjuguée à d'autres facteurs spécifiques pour enclencher un processus de recomposition urbaine par la périphérie.

2.1.4.1. Les données urbaines de situation.

Le P.O.S « C » se situe en extrême limite Sud-Est de l'agglomération future, enserré entre la RN10 au Nord, la ligne de haute tension au Sud et la voie ferrée à l'Est. Il fait suite à de grands équipements culturels à l'Ouest et fait face à la zone industrielle au Nord.

Terrain vierge et à topographie relativement plane (légère pente vers le Sud), il comporte un groupement d'habitat en manque d'organisation dans sa partie Nord-Ouest.

2.1.4.2. Les données techniques d'aménagement.

Ce sont notamment les tracés de la RN 10 et de la ligne de haute tension, qui donnent la forme et la configuration du terrain : un trapèze allongé d'ouest en est. A cela s'ajoute le tracé du réseau d'assainissement qui traverse tout le terrain en provenance de la zone industrielle.

La présence d'un habitat aligné le long des deux axes RN 10 et pénétrante mais non structuré à l'intérieur demande une prise en charge conséquente, et suggère la naissance d'une nodalité sur l'intersection des deux axes en faisant rupture par rapport aux équipements mitoyens.

Les orientations PDAU à leur tour, inscrivant toute l'agglomération dans une morphologie allongée d'Ouest en Est, suggère un aménagement linéaire dans lequel le P.O.S « C » devient séquence terminale de l'agglomération.

2.1.5. Recomposition urbaine par la périphérie.

La situation de limite et de périphérie du P.O.S « C » en fait surtout « entrée » de la ville en arrivant de Aïn Beïda. Nous sommes donc en présence d'une périphérie particulière dans l'espace urbain : celle qui finit la ville autant qu'elle la commence. C'est la problématique de la recomposition urbaine par le travail de l'entrée de ville. Cette entrée se présentant précisément le long de l'axe principal d'accès la RN 10, qu'il faudra encadrer en contre-poids face à la zone industrielle et particulièrement l'imposant édifice de l'OAIC.

La particularité de ce terrain est qu'il présente la contrainte topographique d'évoluer en contrebas de la RN 10.

L'option a été non point celle d'offrir un paysage urbain en partant du vide vers le plein qui aurait eu l'avantage d'offrir un panorama ouvert, mais celle d'une entrée façade encadrée par un environnement à dominante minérale : une verticalité rythmée linéairement a été jugée apte à offrir une densité et une compacité minérale de nature à répondre au vis-à-vis édifice OAIC et les grands équipements qui lui succèdent d'une part ; de contraster immédiatement le rapport à la campagne d'autre part.

L'aménagement du terrain P.O.S en lui-même va dans le même sens : densité, compacité, verticalité, repère.

De ce fait, le quartier en lui-même, de par ses caractères, tranche avec ce qu'il est courant d'observer comme périphérie évidemment lâche. C'est une autre définition de la périphérie.

Cette option dans la recomposition urbaine d'une ville linéaire née sur un parcours se situe dans la même logique qui a prévalu lors de la création d'équipements centraux qui l'inscrivaient déjà dans une logique de recomposition du centre et par le centre.

L'autre périphérie se caractérise quant à elle par le plein et par le dense végétal. C'est une autre logique de recomposition : équilibre des périphéries – stabilité du centre – construction de l'entité urbaine.

2.2. Recomposition urbaine par le P.O.S agglomération. Le P.O.S Aïn Tinn.

Après avoir traité de contextes de recomposition de la ville par la périphérie dans les cas d'études de P.O.S de Guelma et d'Oum el Bouaghi, il se présente un autre cas particulier de recomposition urbaine par un P.O.S qui recouvre l'ensemble de l'agglomération, offrant ainsi la latitude d'une cohérence globale en matière d'occupation des sols : le P.O.S Aïn Tinn.

Ce dernier P.O.S a ainsi la particularité comme il a été dit de concerner toute l'agglomération, regroupant le noyau colonial et ses extensions dans une même entité à restructurer.

2.2.1. Données techniques de situation.

Dans la région, le village de Aïn Tinn occupe une position de retrait par rapport aux grands axes de communication, ce qui lui a valu un développement lent. Localement, il s'agit d'un site de piémont, évoluant en pente douce vers le nord et au pied du Djebel Akhal, non loin des carrières de ce dernier.

2.2.2. Données urbaines d'aménagement.

La structuration originelle est un damier colonial type centre de colonisation, avec îlots organisés autour d'un jardin public et dominés par l'église. Les îlots sont partagés en lots de 2000 m², destinés à contenir des maisons jardins avec caractère rural. La périphérie est organisée en lots de jardins de différentes formes, au gré de la topographie et du régime foncier.

L'état de fait montre un habitat lâche de type semi rural avec beaucoup de poches et interpelle donc des actions de type restructuration et densification. Ce sont d'ailleurs les termes de référence du PDAU, qui orientent en outre vers la requalification urbaine d'un chef-lieu de commune devant rayonner sur l'ensemble des agglomérations alentour y compris Sidi Khelifa.

Le fait que le P.O.S couvre l'ensemble de l'agglomération constitue l'opportunité pour ce dernier de définir le rôle et la fonction de chaque espace. Il peut de ce fait et à travers son état de fait établir un bilan global de toute l'agglomération, et réfléchir cette dernière comme entité future à travers une logique d'affectation des sols qui prenne acte de l'ensemble des données de l'urbanisation.

En définitive, le fait entité urbaine permet une intervention totale qui équilibre les amplitudes dynamiques et qui homogénéise la forme de l'établissement humain. Il existe de ce fait une

latitude de structuration de l'espace urbain en rapport avec le rôle qui lui a été dévolu par le PDAU. L'élaboration d'une étude P.O.S agglomération est dans ce cas une « phase du PDAU » qui va opportunément et bien heureusement à la suggestion et à l'incitation d'un instrument intermédiaire, instrument de la ville, qui constitue l'articulation entre l'analyse et les orientations générales du PDAU, et l'analyse de détail qui va jusqu'à la réglementation par le P.O.S.

2.2.3. L'urbanisation au-delà du damier.

Les extensions urbaines ont été immédiates sur les lots initialement affectés aux jardins. De ce fait, la structuration de la périphérie a été faite au départ du maillage primaire de l'agglomération originelle.

Si cela ne pose pas de problème majeur de structuration, il pose cependant celui de l'équilibre minéral/végétal d'un centre initialement conçu dans un rapport déterminé par la conception de lots de maisons fermes pour un centre rural (village de colonisation).

2.2.4. Les poches urbaines et la faible densité d'occupation du sol.

L'état de fait révèle l'existence de poches urbaines qui deviennent l'opportunité d'un aménagement par densification.

Il est question d'une recomposition par densification et exploitation des poches, avec l'atout que ces poches sont disséminées à travers toute l'agglomération permettent une intervention globale.

2.2.5. La centralité.

La centralité originelle de la conception du village de colonisation est confinée dans un espace géométriquement central dans le damier. L'église ouverte sur le jardin public censure la centralité de type religieux. L'ébauche d'une nouvelle centralité se précise avec la construction du nouveau siège de l'A.P.C, laquelle occupait auparavant une construction dans le damier. Les poches centrales viennent à point pour consolider la centralité propre à rayonner sur le territoire comme défini par le PDAU.

Nous sommes ainsi en présence d'un espace central à occuper, à densifier et à qualifier.

2.2.6. Une périphérie dense.

Les terrains en périphérie ont accueilli les extensions sous diverses formes, y compris le projet d'habitat collectif, et sous une forme dense au point d'homogénéiser la couronne périphérique.

Elle recèle cependant des poches qui permettent de combler les manques en matière d'infrastructures à une échelle localisée. La problématique est celle du retout au centre pour le requalifier par l'injection des infrastructures de mise dans une logique d'équilibre centre - périphérie.

Les études de P.O.S sus-citées ont chacune pour sa part imposé une approche qui, d'un côté comblait les carences du PDAU en matière d'orientations d'aménagement urbain pour une intervention locale, et de l'autre, allait au-delà des exigences d'une réglementation de l'occupation des sols dans un cadre défini de plan d'occupation des sols. En fait une démarche qui s'inscrit dans une logique de projet urbain dont la portée est globale même si les actions urbaines et les interventions restent locales. La démarche est porteuse également d'une idée de durabilité urbaine et incorpore l'espace urbain dans une logique de flexibilité et d'adaptation aux conjonctures.

Par ailleurs, nous avons eu le privilège d'élaborer un P.O.S qui couvre l'ensemble de l'agglomération. Là a été pour nous l'occasion d'asseoir une démarche et un mode d'approche qui situait l'étude en maillon d'articulation entre un instrument PDAU dont la couverture est la commune, et un P.O.S dont la portée est un morceau de la ville, en somme une idée de ville et un projet urbain pour l'agglomération de Aïn Tinn.

Le cas particulier du P.O.S Aïn Tinn interpelle une réflexion sur un instrument d'urbanisme de la ville qui prendrait en charge la recomposition de l'espace urbain, qui homogénéiserait la ville future, et qui déterminerait des aires de couverture des plans d'occupation des sols en ciblant précisément un rôle du sous-espace (et non du morceau de l'espace), et une délimitation conséquente de l'assiette foncière, dans une logique de maîtrise du foncier, matrice du projet urbain.

3. La question du statut foncier et immobilier au cœur de l'action urbaine. Le cas du waqf (habous).

La question du foncier reste déterminante de toutes les actions sur la ville. Ainsi, les instruments d'urbanisme et tout outil d'intervention sur l'espace se trouve confronté à une question de disponibilité de terrains d'une part, et au statut foncier d'autre part. l'efficience des Plans

d'Occupation des Sols s'est trouvée, dans certains contextes confrontée à un statut particulier qu'est le Waqf ou Habous foncier et immobilier.

3.1. L'instrument d'urbanisme P.O.S face au statut foncier Waqf¹.

Les études de plans d'occupation des sols composent généralement avec un état de fait le plus poussé possible allant parfois jusqu'à une enquête socio-économique exhaustive dans le cas où le terrain est occupé. La connaissance du territoire du P.O.S porte sur les données physiques, morphologiques et d'implantation humaine, en vue de proposer des solutions d'aménagement et une situation réglementaire en adéquation avec les orientations du PDAU, actualisées en concertation avec le maître d'ouvrage d'une part, et les données du site et de la situation d'autre part.

Lors de l'étude du P.O.S de la Caroube² (Annaba), le processus a été conforme en sa première phase et une large part de sa deuxième phase. C'est alors pendant l'élaboration de cette dernière que les propositions d'aménagement, d'occupation et de réglementation des sols sont confrontées à une donnée nouvelle d'état de fait : le statut waqf de l'ensemble des terrains.

L'étude du P.O.S alors régie par la loi 90-29 et les décrets exécutifs qui s'en suivirent³ relatifs à l'aménagement et à l'urbanisme (instruments PDAU et POS) se trouve confrontée à un statut juridique particulier relevant des biens habous (waqf) au profit d'une famille unique dont plusieurs membres résident sur les lieux. Le P.O.S va composer avec l'autre loi relative aux biens waqf (91-10 du 27 avril 1991) qui définit « les règles générales d'organisation et de fonctionnement des biens waqf, leur préservation et leur protection (art. 01).

L'élaboration des études d'urbanisme, et conséquemment la gestion et la maîtrise de l'espace urbain est ainsi en question du fait que le fait urbain est emprisonné et par conséquent réduit par les instruments d'urbanisme tels qu'ils sont transcrits par les lois en vigueur, qui sont

¹Siham BESTANDJI et Belkacem LABII, « L'instrument d'urbanisme P.O.S face au statut foncier Waqf », Séminaire international « Usages et appropriation de l'espace : entre pratiques et régulation », Université Badji Mokhtar Annaba, Faculté des Sciences de la Terre, Département Architecture, Laboratoire de Recherche « Architecture et Urbanisme », Equipe Accord-programme 01 MDU 536, Annaba, 27 - 28 avril 2004.

² Plan d'Occupation des Sols, P.O.S La Caroube Annaba, étude réalisée dans le cadre d'une convention d'étude établie entre la Direction de l'Urbanisme et de la Construction de Annaba et la société d'études SARL Espaces.

³ Il s'agit de la loi 90-29 du 1^{er} décembre 1990 relative à l'aménagement et l'urbanisme. Le décret 91-177 du 28 mai 1991 fixe les procédures d'élaboration et d'approbation du Plan Directeur d'Aménagement et d'Urbanisme (PDAU) et le contenu des documents y afférents. Le décret 91-178 du 28 mai 1991 fixe quant à lui les procédures d'élaboration et d'approbation des Plans d'Occupation des Sols (POS) ainsi que le contenu des documents y afférents.

d'importation brute, de forme figée, stéréotypée et qui souffre d'une grande rigidité pour la prise en charge des questions urbaines, qui, elles, nécessitent une certaine flexibilité pour la prise en charge des questions urbaines à caractère local et spécifique.

L'un de ces caractères réside justement dans la spécificité du statut juridique du foncier en son volet waqf, qui se singularise par une autonomie dans la gestion de ses affaires internes et une singularité en matière de tutelle. Le même terrain est alors préalablement assujéti à un texte de loi qui définit les procédures et mécanismes d'évolution de l'urbanisation, auquel va se superposer l'instrument d'urbanisme pour réglementer l'occupation des sols.

Quels seraient alors les desseins et dessins que cet instrument d'urbanisme proposera face à un statut waqf qui l'aurait précédé. Dans quelle mesure peut-il assurer « la préservation et la protection » de ces biens tout en les insérant dans un projet urbain cohérent, réaliste et harmonieux. Quels seraient alors les véritables acteurs dans ce processus de production de l'espace, de sa gestion et de sa gouvernance. Quelles seraient encore les retombées sur l'espace urbain existant, et sur le cadre bâti eu égard à la grande prudence quant à la définition des actions à mener, celles-ci devront étroitement composer avec une pratique nouvelle de la concertation et de la participation.

3.2. Les instruments d'urbanisme et les pratiques de *concertation* et de *participation*.

Théoriquement, la concertation est l'un des fondements de l'aménagement et de l'urbanisme transcrite à travers les modalités d'élaboration des études. Il s'agit de l'information obligatoire des *acteurs publics* que sont la direction locale de l'urbanisme et les différents services locaux¹. Facultativement seront interpellées la chambre de commerce et la chambre de l'agriculture. De ce fait, les dispositions de concertation ne s'adressent qu'à l'administration locale et aux services de l'Etat en place². La concertation est ainsi perçue comme exclusive de la sphère publique.

Les usagers, en tant qu'acteurs potentiels, ne sont impliqués qu'au niveau des procédures d'approbation des études (donc en fin de parcours), et ce n'est parfois même qu'au stade d'une éventuelle révision des instruments d'urbanisme, notamment dans le cas des POS. Pour ces derniers, l'enquête publique dure plus longtemps car justement les usagers, la société civile, sont

¹ Ce sont les services locaux de la wilaya en charge des secteurs de l'agriculture, de l'économie, de l'hydraulique, transports, travaux publics, culture.

² Pendant les réunions de concertation qui viennent couronner chaque fin de phase des études, ne sont invités que les services techniques des différents secteurs et de l'APC et le maître d'œuvre auteur de l'étude.

plus impliqués dans la réglementation de l'occupation des sols¹ au sein de leur agglomération ; un registre spécial est ouvert pendant toute la durée pour recueillir leurs *doléances*.

Il est accordé une durée de cinq années aux propriétaires fonciers et immobiliers pour s'organiser et remettre en question une étude de plan d'occupation des sols. Ainsi, si après cinq ans la majorité des propriétaires, *totalisant au moins la moitié des droits de construire définis par le POS en vigueur* le demandent, il sera procédé à une révision de l'étude dans le but *d'assouplir certaines contraintes*. A cet instant, l'implication des usagers devient impérative et ils seront considérés comme véritables acteurs au même titre que les services sectoriels et de communaux en place, en fait une concertation entre les acteurs publics et les acteurs privés, sans véritable implication de ces derniers en tant que promoteurs de projets.

Il est à noter que cette notion de participation dans l'aménagement de l'espace urbain n'est abordée qu'en fin de parcours, mieux encore, en initiation d'un processus de remise en question de celui d'élaboration des études. Car si pendant l'élaboration de ces études, le maître d'œuvre entreprenait des démarches auprès des usagers, elles relèveraient de sa propre initiative, et auraient lieu dans un cadre purement informel. L'utilisateur n'est pas désigné en tant qu'acteur auquel sont assignées des obligations de participation ; sa contribution dans la concertation revêt plus un caractère facultatif.

Cette faille dans la procédure d'élaboration des études se répercute sur ces dernières par des remises en question parfois fondamentales et à des échéances déjà dépassées. Ainsi des données nouvelles d'état de fait peuvent-elles survenir lors de la négociation des propositions d'aménagement, lors de la phase réglementaire ultime même². Les délais sont ainsi compromis par les réfections qui auraient pu être évitées si l'ensemble des acteurs eussent été consultés simultanément ; les études sont elles-mêmes compromises par l'urbanisation qui se fait par des acteurs non impliqués, dans notre cas, les dévolutaires des biens waqf (qui ne représentent qu'une catégorie des acteurs occultes) dont les dynamiques d'organisation et de gestion s'exercent en marge des instruments d'urbanisme. Les acteurs concernés, leur non fédération autour d'une question urbaine compromettent les temporalités du projet.

¹ Pour le PDAU, l'enquête publique s'étale sur une durée de 45 jours, tandis que pour le POS, elle dure 60 jours.

² Il est arrivé que des correctifs ont été commandités par le maître d'ouvrage (APC) à l'issue du règlement. C'est le cas d'un POS à Bouhatem (Mila) où des réaménagements sont demandés en dehors de l'étude. Ils seront financés par l'APC, alors que le POS relève du budget de la Direction de l'Urbanisme et de la Construction.

Cette situation est illustre dans certains cas de figure et de contextes tel que celui de la commune de Sidi Khélifa dans la wilaya de Mila, où la zaouïa irradie pratiquement sur l'ensemble du territoire.

3.3. Sidi Khelifa (Mila) et la zaouïa de Ouled Sidi Cheikh.

Le choix de la localité de Sidi Khelifa est suggéré par la présence de la grande zaouïa de Ouled Sidi Cheikh (Bencheïkh Le Hocine), zaouïa à caractère privé, qui jouit d'une place prépondérante dans le réseau des zaouaya de l'Est Algérien (le Constantinois), à l'échelle nationale et même au-delà des frontières, du fait qu'elle possède une quantité considérable de manuscrits qui attirent nombre d'historiens, de sociologues et d'autres chercheurs d'une part, et nombre de visiteurs pèlerins pour des ziara (virées pèlerines) lors du passage dans la région et même pour des raisons thérapeutiques. Ce lieu de culte fait partie de la catégorie de zaouaya qu'on appelle de machaïkh, une des trois catégories de zaouaya d'Algérie¹ pour lesquelles la structure confrérique est perpétuée par la transmission exclusivement dans un cadre familial.

Comme toute structure de zaouïa, celle de Sidi Khelifa est nantie de biens à caractère waqf qui lui sont exclusivement destinés et dont par la même l'usufruit revient aux membres de la famille. Ces biens, notamment ceux qui relèvent du foncier et de l'immobilier sont situés en milieu urbain et en milieu rural. Ils sont administrés de manière collégiale avec un responsable, représentant, interlocuteur lorsqu'il s'agit des affaires à caractère matériel. La structure culturelle est ainsi forte des membres de la famille, des dévots, et des biens matériels dont elle jouit.

Avant la promotion de la localité au rang de chef-lieu de commune, elle était directement rattachée à celle de Mila. Les affaires locales étaient prises en charge par la zaouïa à laquelle se référait l'administration de Mila. Le pouvoir religieux était souverain par consensus et la municipalité composait avec ce dernier en tant que partie incontournable dans la prise des décisions relevant de la localité.

Une fois Aïn Tinn promue au rang de chef-lieu de commune, le pouvoir administratif a été décentralisé et ses dispositifs se sont installés au niveau de la localité. Pour la gestion des affaires

¹ Trois catégories de zaouaya existent en Algérie. Ce sont les zaouaya à caractère confrérique affiliées à une tariqa, celles à caractère familial dénommées de machaïkh dont la succession est assurée par voie d'hérédité, et enfin celles dont la mission première est la transmission du savoir et que l'on appelle estudiantines. Toutes ont cependant une affiliation plus ou moins directe à une tariqa soufique.

locales, il y a eu dédoublement du pouvoir : un premier, religieux, séculaire, ancien depuis les beys, imprégné des détails les plus infimes des questions locales, fonctionnant selon un consensus social et des modalités adaptées et constamment actualisées au gré de l'évolution de la population, des besoins... ; un deuxième, administratif, homogénéisé pour tout le territoire national, qui vient gérer les affaires locales selon le code communal.

L'urbanisation a alors été sujette à une couverture par un PDAU intercommunal commandité par la DUC de Mila (chef-lieu de wilaya) en vue de la maîtrise des territoires communaux, puis, localement, des plans d'occupation des sols sont venus réglementer les espaces de l'agglomération au chef-lieu de commune.

3.4. Un P.O.S à Sidi Khelifa ¹.

Sidi Khelifa n'a pas été couvert par un P.O.S unique (comme c'est le cas de Aïn Tinn qui a été associée à Sidi Khelifa dans un PDAU intercommunal). Nous présenterons ici une étude de P.O.S qui réglemente les extensions urbaines, donc sur des terrains vierges en majorité.

La manière dont est structurée l'étude est générale et normalisée conformément aux exigences de la réglementation en vigueur. Elle part des orientations du PDAU (intercommunal) qui énonce des idées d'aménagement telles que structuration de l'espace communal, potentialités locales, infrastructure de base...². Ces considérations ne spécifient pas pour autant quelles potentialités seraient à développer, quelle infrastructure de base et d'équipement conséquente,... L'une de ces spécificités aurait justement été la présence de cette fameuse zaouïa, la connaissance de son mode d'organisation de l'espace urbain, la prise en charge de son influence et la construction d'un projet urbain partant de cette donnée de base et composant étroitement avec la notion d'espace pèlerin, de tourisme religieux et pèlerin ; ceci étant dans un cadre d'aménagement intégré de l'ensemble de l'espace urbain.

Notons que la zaouïa est impliquée dans l'organisation de l'espace urbain du fait qu'une partie de ses biens waqf y sont situés. Elle jouit d'une grande autonomie dans la gestion de ses biens

¹ Elaboré par le Cabinet d'Etudes Techniques d'Architecture et de Suivis (CETAS) Mila pour le compte de la Direction de l'Urbanisme et de la Construction de Mila.

² Le PDAU intercommunal qui intègre la commune de Sidi Khelifa préconise un développement basé sur : la restructuration de l'espace communal notamment le réseau des agglomérations ; la mise en valeur des potentialités locales connues (sans les spécifier) ; la mise en place d'une infrastructure de base et d'équipement ; la protection des terres agricoles à hautes potentialités ; le renforcement des agglomérations secondaires pour jouer un rôle de support au chef-lieu de commune.

dans la mesure où elle a construit une centaine de logements sous forme de lotissement privé attribués aux membres de la famille, et de 500 autres au profit des travailleurs qui lui sont affiliés. Ces actions sont entreprises par une structure sous forme de conseil d'administration qui est constitué par des personnes élues au sein de cette même famille.

Localement, le P.O.S objet de la présente analyse est basé sur un *bilan de l'état de fait* qui fait ressortir les données physiques et morphologiques du site sur la base des outils d'investigation nécessaires¹. Plus loin, trois variantes d'aménagement qui ne peuvent se départir de la morphologie générale l'une de l'autre si ce n'est sur quelques variations de programme, sont présentées comme produit fini, qui ne laisse en rien supposer l'existence d'une structure telle que la zaouïa, fut-elle éloignée du point de vue de la distance. Nous relevons donc, à ce stade de l'étude, la carence en matière de connaissance du statut juridique des terrains, toujours en référence à la présence de la zaouïa. Par ailleurs, et en ce qui concerne le fonctionnement de l'entité urbaine, le rôle du P.O.S est inexistant dans un espace de taille relativement petite et qui vit une double centralité : l'une relevant de l'Administration locale afférente au pouvoir municipal, l'autre relevant quant à elle d'une forme d'administration locale mais revenant à un pouvoir religieux.

Cette approche de l'espace urbain repose encore la question épineuse de la problématisation des instruments d'urbanisme en rapport avec les spécificités locales. Dans le cas présent, quels sont les véritables acteurs dans la production et la gestion de l'espace urbain, cette structure religieuse n'est-elle pas partie prenante de cette gestion de par son autonomie de gestion du cadre socio-spatial et son droit d'ingérence dans les affaires locales (par consensus), ne serait-on pas en face d'un cas de construction d'une structure adaptée de gouvernance fédératrice des structures de l'administration locale, les secteurs de l'Etat et la Zaouïa.

Sidi Khélifa est un cas typique d'une agglomération sous le sceau d'une zaouïa. D'autres cas similaires, sinon plus affirmés, existent en Algérie, tel le cas de Témassine sous la forte empreinte de la zaouïa Tidjaniya, un ordre largement diffusé en Algérie et irradiant des pays d'Afrique, une envergure internationale qui se répercute sur les morphologies, les formes de gestion et de production de l'espace urbain.

¹ L'étude est fondée sur un bilan de l'état de fait dont les supports d'investigation sont : le plan topographique ; l'étude géotechnique ; l'enquête démo-économique. Les documents graphiques présentés sont donc un levé topographique, un état d'occupation des sols, un plan de pentes du terrain, un plan de servitudes.

Des territoires moins saillants sur le plan de la représentation religieuse intègrent la dimension religieuse dans le statut juridique waqf de leur potentiel foncier et immobilier. C'est le cas de la Caroube, petite plage du littoral Annabi. Cet espace urbain a fait l'objet d'une étude de P.O.S¹, laquelle s'est trouvée confrontée à ce statut.

3.5. Le P.O.S La Caroube Annaba.

L'étude du plan d'occupation des sols de la Caroube Annaba couvre une surface de 14 hectares et se situe sur un parcours dense ponctué de plages jusqu'à l'extrême Cap de Garde. Les orientations du PDAU qui participent des données de base de l'étude stipulent un rôle spécifique à cet espace urbain qui le singularise dans le parcours de plages. Il représente une séquence d'accalmie et l'étude de P.O.S se doit d'œuvrer en faveur de la préservation d'un caractère familial. Y participe d'ailleurs une situation justement sur un méandre routier en retrait des grands flux.

Nous n'allons pas présenter ici l'ensemble de l'analyse de l'état de fait du P.O.S la Caroube, nous nous attarderons seulement sur l'aspect qui se rapporte au sujet que nous traitons, à savoir le statut juridique des constructions et des terrains.

3.5.1. Le thème du statut juridique à la Caroube.

La connaissance du terrain couvert par le P.O.S a été basée sur une enquête démographique et socio-économique exhaustive² qui a porté sur plusieurs thèmes³ dont celui du statut juridique qui s'adressait aussi bien aux constructions qu'aux terrains. Les constructions ont un statut de propriété ou de copropriété (29.78%), de location (59.57%) ou autre (10.65%)⁴. Le statut juridique a été établi selon les déclarations des usagers. Il reste ambigu du fait de la non justification des déclarations d'une part, et du caractère non défini de certaines constructions et qui représente plus de 10% de l'ensemble d'autre part. La réalité du statut des constructions montre clairement que la nature juridique reste litigieuse et à déterminer avec plus de précision. Quant au statut des terrains, l'ensemble des enquêtés sont unanimes au sujet de leur caractère de

¹ Plan d'Occupation des Sols, P.O.S La Caroube Annaba, op. cit.

² L'enquête est un moyen complémentaire de connaissance du site. Il y a eu les autres outils d'investigation qui ont trait aux données physiques de site et de situation (topographie, géotechnie,...).

³ L'enquête « population et habitat » est structurée en trois rubriques : l'habitation, la population, les vœux de la population. Elle a recensé 117 constructions dont 89 ont répondu au questionnaire, soit 76.06%, ce qui représente un échantillon largement représentatif. 107 constructions sont à usage d'habitation (91.45%), indicateur d'une occupation permanente du site.

⁴ Il faut noter à ce sujet que le statut juridique des constructions a été établi sur la base des déclarations des enquêtés sans présentation de justificatif du statut déclaré. De ce fait, il faut observer une certaine réserve quant à la fiabilité des déclarations.

propriété privée d'une famille dont certains membres résident sur les lieux (dont une dame principale héritière).

Ce n'est pratiquement qu'à l'issue de la deuxième phase que le statut waqf des terrains devient à l'ordre du jour. Ainsi l'ensemble des terrains de l'assiette P.O.S sont propriété privée sous forme de waqf au profit de la famille. A l'actif de cette conclusion, les lotissements en cours de réalisation et appartenant à la famille, et qui ont obtenu le permis de lotir et de construire. A cet actif encore, les 56 locataires qui ont tous répondu louer leur maison à la principale dévolutive, qui ne veut plus percevoir de loyer pour des raisons évidentes de litige et des revendications potentielles. Il en ressort encore que les enquêtés ayant répondu être propriétaires ne le sont en fait qu'en ce qui concerne les murs!

Si auparavant et comme dans toute procédure d'élaboration de P.O.S, les interlocuteurs sont connus, en l'occurrence le maître d'ouvrage qui est l'APC et le maître d'ouvrage par substitution qui est la DUC (maître d'ouvrage délégué), un troisième interlocuteur, occulte celui-là s'avère encore plus déterminant que les deux autres. Son avis devient incontournable et les orientations d'aménagement seront d'abord négociées avec lui. Ainsi le P.O.S se retrouve détourné de sa mission première qui est de régler l'occupation des sols vers celle d'une simple régularisation des opérations qui sont en cours : deux lotissements initiés par les propriétaires, dont l'un reste dans le cadre familial et l'autre contient même un hôtel.

La composition urbaine se retrouve ainsi compromise par le dédoublement des acteurs de gestion de l'espace et l'autonomie relative dont jouit le waqf dans la programmation des actions sur le terrain, du moment que cette dernière est une action de consensus familial. Situation qui se répercute sur le cadre de vie et met en exergue un ordre caché, occulte à première vue, à la mesure des propriétaires qui sont eux aussi acteurs occultes.

3.5.2. Implications sur le cadre de vie.

Il résulte de cette situation un cadre de vie et un cadre bâti à deux facettes : l'un caractérisant les propriétaires, leur mode de vie et la richesse des constructions et de leur environnement ; l'autre se rapportant à une population non propriétaire des lieux et qui vit dans une précarité assez avancée. Cette précarité est manifeste au niveau du sous-équipement de la zone qui impose aux habitants des déplacements jusqu'en *ville* pour satisfaire leurs besoins les plus élémentaires. Il s'agit des approvisionnements de toute sorte et surtout de la scolarité des enfants. Ces

déplacements se font le plus souvent à pied, les transports en commun seraient inaccessibles, rares sont les habitants qui effectuent leurs déplacements en voiture. Ce qui dénote d'une situation économique relativement faible et la zone ne cache pas les marques d'une pauvreté évidente.

L'ambiguïté du statut juridique se répercute sur l'état des constructions qui sont elles aussi d'une grande précarité. Si quelques efforts sont déployés pour le renforcement des murs, les indicateurs de précarité demeurent ces toitures dont les défaillances sont colmatées par des matériaux de récupération ; ce qui affirme un hiatus entre des constructions fastueuses et des bidonvilles qui coexistent en mitoyenneté mais en se tournant le dos. L'état de dégradation du cadre bâti associé aux options d'aménagement ont abouti à des types d'intervention tels que la démolition, la rénovation, l'alignement ; cependant que les enjeux en place font de la précarité une ligne de séparation entre le public (touristes, baigneurs, ...) qui fréquente la plage pendant la saison d'été, et le privé disséminé dans le tissu, grandes propriétés, richesses, ...

Ainsi, les instruments d'urbanisme en vigueur en Algérie depuis 1991 sont confrontés à des questions épineuses dans les modalités de leurs études et de leur efficacité sur le terrain. L'une des questions les plus saillantes demeure celle du statut juridique du foncier qui implique d'autres acteurs que ceux prévus par la réglementation ou auxquels cette dernière ne fait que de brèves allusions. Nous avons vu précédemment, lors de notre approche du projet urbain à travers ses réalisations et exemples, que la maîtrise du foncier est déterminante dans toute action sur l'espace urbain.

Le statut de waqf met l'instrument POS (notamment) face à de réelles situations de non efficacité relative selon les contextes. Les dévolutaires du waqf, qu'il soit à caractère religieux (zaouïa) ou purement privé sont des acteurs potentiels qui pourraient intégrer leur dynamique propre à la production de l'espace urbain dans un cadre institué de véritable concertation puis de participation durant tout le processus d'élaboration et d'approbation des outils d'aménagement et par conséquent de gestion de l'espace. Si les différents acteurs sont identifiés en amont en tant que préalable incontournable de l'étude, l'on mettrait sur pied des structures fiables et réalistes de gouvernance des contextes urbains locaux.

L'état actuel des choses présente, dans les cas décrits dans ce travail, une double couverture juridique des territoires, par des textes de lois élaborés simultanément, et fonctionnant indépendamment l'un de l'autre sous l'égide de deux tutelles différentes. Les outils d'urbanisme

restent dans la sphère des autorités locales et de l'Etat, les dynamiques d'urbanisation sont quant à elles le propre de groupes sociaux en place (le cas des dévolutaires des awqaf) qui est en train de mettre en place les structures de son organisation (associations, ...) pour s'affirmer de plus en plus en tant qu'acteur à part entière dans le processus de production de l'espace.

Conclusion

Les cas d'étude de POS que nous avons présentés ci-dessus ne sont pas exhaustifs des problématiques urbaines en Algérie. En effet, les instruments d'urbanisme sont indifféremment appliqués à des contextes fort différents : littoral, montagne, Sahara ; en site occupé et sur terrains vierge, d'un point de vue physique, climatique et culturel. Parallèlement à cela, les études de POS sont confrontées à une réalité foncière fort complexe qui ne permet pas la réalisation d'enquêtes fiables du fait d'une non disponibilité ou d'impossibilité d'exploitation documentaire, notamment en cas de propriété privée. Sur le volet temporel, les études sont, dans la plupart des cas, compromises par une dynamique d'état de fait et d'opérations en cours versant dans l'informel ou répondant à des processus simultanés, tels que les procédures de permis de construire et de permis de lotir, dont il est fait obligation aux maîtres d'œuvre de tenir compte. Les études deviennent de ce fait des moyens de légitimation, d'intégration et de régularisation d'opérations en marge des procédures en vigueur.

Pour notre part, nous avons tenté d'adopter, dans les études POS sus-présentées, une démarche globale qui s'apparente quelque peu à celle du projet urbain. En thématissant l'instrument POS selon les contextes, il est question de définir un rôle au territoire urbain en question, en fonction de sa situation, de son importance du point de vue de la superficie et de sa place dans une dynamique urbaine à terme. Localement, il est question de qualification d'extensions urbaines futures en adéquation avec un rôle joué (ou à jouer) par l'agglomération dans son territoire, en terme de structuration, de polarisation ou de complémentarité fonctionnelle. Il est aussi question de requalification d'un cadre physique et humain existant par l'exploitation des potentialités foncières sous forme de poches urbaines, et la définition des actions à entreprendre sur le cadre physique dans cette même optique. Il est enfin question d'un maillon manquant dans la prise en charge de l'espace urbain, un instrument ou un outil qui s'adressât à la ville, se situant en charnière entre le PDAU et le POS, ou indépendamment d'eux : un cadre propice à une réflexion et une action globales sur la ville.

Le projet urbain serait ce cadre-là. Un projet global de développement harmonieux et de gestion adéquate qui concilierait contenant et contenu, un espace et ses habitants, qui prendrait en charge,

au-delà des impératifs de survie, une dimension symbolique et de représentation, spirituelle en l'occurrence, qui crée les lieux au-delà des espaces. C'est ce que nous tenterons d'esquisser dans le chapitre suivant qui propose une réflexion sur les modalités de contribution à la mise en place d'un projet de tourisme pèlerin, partant des ancrages de ces pratiques révélées dans certaines représentations spatiales d'une part, et d'une prise de conscience de la nécessité de nouvelles démarches, incarnées dans le projet urbain, en quête d'idées de bien-être, conciliant ville et santé d'autre part.

CHAPITRE QUATRIEME.
POUR LA MISE EN PLACE D'UN PROJET URBAIN
DE TOURISME PELERIN.

Introduction.

Ce chapitre ultime propose d'oeuvrer pour la mise en place d'ingrédients d'un projet urbain thématique par le tourisme pèlerin. Il ambitionne la capitalisation des efforts de fédération des connaissances ayant fait l'objet des chapitres précédents focalisés sur la question du tourisme pèlerin. Il se présente sous le sceau de la notion de réactivation de pratiques traditionnelles, reflet d'une conception large du bien-être et de l'existence qui fait cohabiter le monde réel et un monde invisible incarné dans le thème de la sainteté et de la spiritualité.

La construction synthétise d'abord l'idée du projet urbain, le tourisme pèlerin, qui va puiser dans l'actualité de la zaouïa en Algérie, expression d'une volonté politique affirmée, puisant dans l'emblématique de l'institution, pour se révéler et se traduire en actions de la contemporanéité dans un programme gouvernemental d'une part, et dans l'opinion publique que la presse relate d'autre part.

Les déterminants du projet de tourisme pèlerin oscillent entre les volets de santé dans sa part de bien-être spirituel, de la ville en tant que contenant et cadre dont la mission première est le bien-être total de son contenu humain, enfin du bien-être spirituel pouvant se réaliser dans une forme de réactivation de pratiques touristiques pèlerines. Quant aux déterminants du projet urbain dans un cadre de tourisme pèlerin, ils impliquent les territoires d'accueil de sa pratique, les moyens et les outils de sa mise en place et les projets qu'il pourrait générer.

Enfin un projet urbain ne saurait se concevoir sans l'orchestration d'un partenariat et d'un cadre de concertation impliquant autant les acteurs de santé et de bien-être et ceux du territoire hagiographique interpellé par le projet. Le waqf en tant que concept de partenariat, englobant en lui-même institutions, infrastructures, usagers, partenaires potentiels et potentialités foncières et immobilières, viendra couronner l'orchestration du processus activateur d'usages puisés dans les ancrages et les représentations, dont la mobilisation va œuvrer en faveur de l'actualisation des démarches, au diapason de celles du projet urbain. Il est entendu que l'effort de sensibilisation reste déterminant de la mobilisation et de la mise en scène de la complexité partenariale, fondement et enjeu du projet.

1. L'idée de projet urbain.

L'idée de projet urbain part des ancrages de pratiques pèlerines dans les représentations et les pratiques de la marge initiatique à forte connotation religieuse, fondées sur une rigoureuse maîtrise de rites d'intégration en tant que moyens pour arriver à une situation complémentaire de bien-être spirituel. Le tout est alors couronné par le voyage en soi qui, pour notre part, prend une dimension touristique, c'est un tourisme pèlerin.

1.1. Les ancrages.

L'idée du projet urbain a été mise en place dès le début de notre travail à travers l'annonce des sources qui l'ont fondée. Médecine traditionnelle dans le Constantinois, répertoire liturgique et ludique chanté par les Fqirat à Constantine et témoignage de la ziara de la tariqa Rahmaniya entre Constantine et Alger, concourent à la mise en place d'une forme de représentation d'un état de bien-être incarné dans la spiritualité en tant que nécessité transcendante et transhistorique.

L'ancrage de cette représentation du monde prend corps dans l'institution zaouïa de par ses différentes réalisations. La forme confrérique en est la plus répandue, et de par sa rigoureuse organisation versant dans le soufisme (confréries musulmanes), elle connut un essor considérable, après un passage par une situation extrémiste doublement marginale. C'est justement son évolution vers un soufisme modéré qui permit au mysticisme musulman de se développer vers une situation reconnue du fait des efforts qu'elle déploya pour se rapprocher le plus de la Norme représentée par la Sunna. Le rôle initial de Ribat transparaît jusqu'à nos jours dans l'appellation des figures de sainteté (mourabit) et dans ses extensions francisées marabout et maraboutisme. D'un rôle éminemment militaire, l'institution se transforma progressivement, adoptant un profil éminemment religieux qui versa ensuite et simultanément dans l'organisation socio-spatiale, et dans la mise en place d'une philosophie de la solidarité et de la cohésion sociale.

1.2. La situation de Marge, nécessaire au bien-être.

Cet ancrage profond dans les mentalités et dans les territoires n'empêche pas cependant de considérer l'institution zaouïa et l'ensemble de la philosophie du soufisme et de la spiritualité comme pratiques et réalités de la Marge. Une marge positive dont la fragilité prédispose à des contre-volontés et des instrumentalisation. C'est ainsi qu'elle fut l'objet de lutte dans le monde arabo-musulman en général et en Algérie particulièrement pendant la colonisation française. Les courants modernistes l'ont amenuisée aussi bien sur son caractère religieux, social et de thérapie spirituelle. Aujourd'hui, l'ancrage de cette organisation spirituelle est réactivé dans une visée à

dominante politique, qui se traduit par des actions multiples que nous verrons dans l'actualité de zaouïa.

Le phénomène spirituel, dans sa version de marge, restera connoté d'une vision négative, cependant que les acceptions de cette même marge sont multiples et s'intègrent dans moult disciplines, qui en font une catégorie à part entière. Dans l'espace, la marge a également une place déterminant des actions urbaines et territoriales pour assurer des conditions décentes de vie et de bien-être. C'est dans l'anthropologie que la marge prend une dimension de processus à travers l'initiation qui permet le passage de l'individu et des groupes à un niveau supérieur de la condition humaine. Ce passage se réalise par une pratique rituelle fortement codifiée dont les chefs et maîtres de confréries religieuses sont investis.

1.3. L'accession au bien-être par le biais des rites.

Les pratiques spirituelles et leur ancrage installent le mythe dans les représentations collectives. Ce mythe est justement actionné par les différents rites qui sont autant de moyens qui transcendent la dimension temporelle de la vie par l'actualisation perpétuelle des mythes. C'est ainsi que la société préserve sa dimension traditionnelle pour braver les situations et les difficultés de l'heure. Les situations pathologiques ou de malaises individuels et collectifs nécessitent des solutions de guérison et de bien-être qui interpellent la médecine d'une part et les thérapies spirituelles d'autre part.; ces dernières sont en général palliatives ou complémentaires à la première. Elles procèdent par des savoirs transmissibles dans un cadre d'initiation familiale et peuvent s'adresser à des malaises bénins comme à des situations pathologiques plus complexes. pour certains de ces rites, ils composent étroitement avec l'espace, partant de la sphère domestique aux lieux de purification corporelles, à ceux enfin de thérapie et de guérison. Le voyage pèlerin en est une des pratiques les plus déterminantes.

1.4. L'accomplissement du bien-être dans un tourisme pèlerin.

Le pèlerinage est le cinquième pilier de l'Islam. Il constitue le couronnement d'une vie religieuse et interpelle les hauts lieux de la sainteté et du sacré musulmans. Le pèlerinage est une pratique ancestrale et contemporaine intégré dans les religions d'une part et participant de nécessités spirituelles d'autre part. nous avons vu dans la première partie deux exemples de voyages pèlerins qui illustrent pour l'un un voyage virtuel actualisé par une pratique thérapeutique rituelle à travers le cérémonial de la nechra. Ce dernier est fondé sur un répertoire qui met en exergue la nécessité de concilier, dans un élan spirituel, le monde réel des vivants et celui d'une généalogie

de sainteté, en tant que dimension occulte de l'existence qui a ses propres règles d'organisation. La nawba relate des personnages de sainteté associés à des espaces pèlerins où dominent les difficultés d'accès et le vœu et la détermination de les braver en vue de l'accomplissement de l'unisson spirituel. Le voyage est alors réel dans l'entreprise de la tarîqa Rahmaniya de Constantine vers Alger puis le pays du fondateur de la tarîqa. Il obéit à une organisation minutieuse et associe une part de ludique à l'impératif spirituel de consolider les liens entre les membres de la famille spirituelle et avec le père spirituel.

Les ancrages de voyages pèlerins sont réactivés, dans le cadre de cette thèse, sous une forme contemporaine de tourisme culturel, religieux et pèlerin. Leur intégration dans le tourisme leur confère les aptitudes de s'approprier les pratiques contemporaines de prise en charge de pèlerins en termes d'infrastructures et de mobilisation des moyens susceptibles de fédérer les conditions optimales à la réalisation de l'entreprise pèlerine. Ces pratiques sont aujourd'hui d'obédience internationale et recourent aux processus, moyens et savoir-faire de cette même envergure. C'est ainsi que le tourisme pèlerin couronne l'ambition idéale de notre projet de bien-être spirituel. L'opportunité en est la réactivation du phénomène confrérique en Algérie sous forme d'une volonté politique affirmée.

2. Les conditions du projet de tourisme pèlerin : volonté politique et réactivation.

Les conditions de mise en place d'un projet de tourisme pèlerin sont celles de l'actualité de la zaouïa et du phénomène confrérique en Algérie. Cette actualité est réelle du fait d'une volonté politique affirmée à ce sujet dans une démarche de concorde civile qui est fondamentale dans le projet de l'actuel président de la république. Cette paix nécessaire au développement du pays passe par la réactivation d'un outil religieux fortement ancré dans le territoire, pour faire face à un extrémisme religieux qui a lourdement nui au pays pendant une bonne décennie. La réactivation de la zaouïa se présente alors comme une véritable volonté politique qui se réalise dans des actions multiformes que la presse a relatées depuis la fin des années 1990, surtout dans les années 2000. L'institution zaouïa est alors emblématique une fois associée à la Révolution Algérienne. Elle est déterminante lorsqu'elle figure dans le programme du gouvernement. Elle est actuelle quand la presse s'y investit.

2.1. Rôle des zaouïas dans la Révolution Algérienne : une institution emblématique.

Dans un article intitulé *L'Islam et la Révolution Algérienne*¹, Ahmed Ben Bella, premier président de l'Algérie indépendante², souligne que l'Islam fut une *invariance* dans le mouvement, dont le 1^{er} novembre³ n'a été que le continuum d'un processus largement entamé auparavant et principalement initié par les confréries religieuses et les zaouïas en tant qu'*âme d'une résistance*. Dès 1830, date à laquelle commence la colonisation de l'Algérie, les zaouïas et autour d'elles semble-t-il tout un peuple organisent la résistance.

La première forme de résistance est parrainée par la Qadirira, à sa tête l'Emir Abdelkader, fidèle de la tariqa el Qadiria et disciple d'Ibn el 'Arabi. Elle s'enclenche non loin de Mascara et va durer environ quinze années (1832 à 1847). Sous le sceau du Djihad (Guerre Sainte), le mouvement va fédérer les tribus de l'Ouest Algérien jusqu'au Sud d'Oran. Organisée sous l'égide de la zaouïa et représentée par son chef de l'époque, Si Mahieddine, la résistance est vite prise en charge par son fils Abdelkader à l'âge de vingt-quatre ans ; il représentera l'ensemble de la Résistance Algérienne. L'Emir remporte plusieurs victoires sur l'armée française, notamment celle de Tafna. Sa lutte s'achève en 1847, il sera exilé puis autorisé à s'installer à Damas avec les membres de sa famille ; il y finira ses jours.

La résistance caractérisant l'Ouest Algérien fut suivie par le soulèvement de l'Est avec les Zaatchas : El Mokrani et Cheïkh el Haddad, deux années plus tard en 1849. Elle durera jusqu'en 1852 et s'acheva avec le carnage qui ne laissa point âme qui vive.

La révolte des Ouled Sidi Cheikh éclatera encore dans le Sud Oranais en 1864 sous la direction de la zaouïa des Ouled Sidi Cheikh six années durant. Elle réapparaîtra encore en 1882, dirigée par l'illustre Cheïkh Bouamama pour échouer deux années plus tard en 1884. La lutte menée par la zaouïa aura duré vingt années durant tantôt en affrontements déclarés, tantôt en préparation au soulèvement.

La tariqa Rahmania joua son rôle en 1871 dans la résistance à travers l'insurrection dirigée par le Bachagha El Mokrani dont l'âme et l'inspiration remontent à Cheïkh el Haddad ; encore soldée par un échec.

¹ Ahmed Ben Bella, « *L'Islam et la Révolution Algérienne* » in www.Archipress.org/bb/revolu.htm.

² Premier président de l'Algérie indépendante, Ahmed Ben Bella est considéré comme l'une des hautes figures du nationalisme arabe. Archipress, « *Ahmed Ben Bella, biographie succincte* », 1998, in www.Archipress.org

³ La particularité du 1^{er} novembre 1954, selon les propos de Ben Bella, réside dans le fait qu' à partir de cette date, le mouvement s'est soldé par la victoire et l'Indépendance. Ahmed Ben Bella, op. cit.

La lutte sous sa forme moderne au 20^{ème} siècle s'amarre aux acquis du passé. La résistance prend la forme de mouvements politiques dont le premier est initié par l'Emir Khaled, petit fils d'Abdelkader. Il est président de l'Etoile Nord Africaine, mouvement créé en 1926 et regroupant des dirigeants maghrébins. Proche du parti communiste à ses débuts, l'Etoile Nord Africaine s'en distingua par ses thèses fortement indépendantistes et ses référents éminemment religieux¹. Elle sera dissoute en 1929 pour reprendre ses activités de 1935 à 1937.

2.2. L'actualité de la zaouïa en Algérie.

Comme nous l'avons annoncé plus haut, il est possible de suivre l'actualité de la zaouïa en Algérie à travers le programme du gouvernement qui traduit une volonté politique annoncée par le président de la république d'une part et à travers les articles de presse qui ont meublé les quotidiens algériens depuis la fin des années 1990, période qui correspond à la montée de l'intégrisme islamiste.

2.2.1. La zaouïa dans le programme du gouvernement de mai 2004.

La thématique de la zaouïa s'inscrit dans le programme du président de la République Abdelaziz Bouteflika. Elle apparaît dans le programme du Gouvernement sous le *Titre Premier : La Promotion de la Réconciliation Nationale*, en ces termes :

*Le Gouvernement accordera aussi l'intérêt nécessaire à la valorisation du rôle et de la place des Zaouïa ancestrales qui contribueront au renforcement de la cohésion nationale.*²

Ainsi la zaouïa est-elle un des déterminants de la réconciliation nationale suite aux coûteuses pertes humaines et destructions en patrimoine qu'a connues l'Algérie il y avait plus d'une décennie. Selon la même source, la politique de concorde civile prônée par le Président de la République et soutenue par le peuple a abouti à un climat de sécurité que le Gouvernement s'attellera à perdurer. Ses actions vont consister en :

- la poursuite déterminée de la lutte contre le terrorisme ;
- l'obstruction de la voie à toute forme d'extrémisme ;
- la promotion de l'identité nationale dans ses trois composantes ;

¹ *L'Etoile, dira Charles André Julien, se distingua des autres partis indigènes par une doctrine à base essentiellement religieuse ... qu'elle propagea par son journal publié en Français « El Ouma »...*, A. Ben Bella, op. cit.

² République Algérienne Démocratique et Populaire, Services du Chef du Gouvernement, *Programme du gouvernement*, Mai 2004. Ce document contient le programme du gouvernement algérien suite à l'élection présidentielle du 08 Avril 2004.

- la valorisation des Les Habous et le Fonds de la Zakat comme instruments efficaces de contribution à l'action sociale et à la solidarité nationale ;

La zaouïa trouvera sa place suite à ces actions dans le projet de valorisation de son rôle et de sa place qui vont contribuer au renforcement de la cohésion sociale.

Sous le même chapitre sont énoncés les points du programme gouvernemental concernant l'Islam et la *sauvegarde de sa noble image*, l'histoire du peuple algérien, l'enrichissement de la civilisation arabo musulmane. Le volet linguistique de l'identité apparaît dans le renforcement de la langue arabe et la promotion de l'Amazighité.

Sur le chapitre des libertés et des droits individuels et collectifs, le champ politique pluraliste reste un cadre privilégié d'expression pacifique. Ainsi la contribution de la société civile à la gestion de la cité et au débat d'idées est fortement encouragée ; le mouvement associatif sera renforcé par la révision de la loi relative aux associations.

La presse algérienne a fortement transcrit les ambitions de Abdelaziz Bouteflika candidat à la présidence, puis du personnage président.

2.2.2. L'actualité de la zaouïa à travers la presse.

La presse algérienne s'est intéressée au phénomène confrérique, à la zaouïa dès la fin des années 1990. Les articles ont rapporté une activité politique (visites de ministres, inauguration d'édifices..., de même qu'ils se sont attelés à l'actualité du domaine des zaouïas, particulièrement à travers les décès de personnages de sainteté, dont les funérailles revêtent un caractère politique du fait du déplacement et de la participation de personnalités officielles, en représentation du président. D'ailleurs, l'information reste en étroite relation avec l'activité et les discours du président Abdelaziz Bouteflika.

L'actualité de la zaouïa en Algérie a été suivie sur El Moudjahid, quotidien national¹, notamment pendant l'année 2005, année qui a suivi la réélection du président Abdelaziz Bouteflika.

L'actualité de la zaouïa a été subdivisée en plusieurs catégories dont les plus marquantes sont les thèmes de l'activité scientifique, culturelle, de connaissance historique, patrimoniale, politique.

¹ <http://www.elmoudjahid.com>. Le quotidien El Moudjahid a été adopté du fait que c'est un quotidien national d'une part et de sa disponibilité sur Internet d'autre part. la veille était ainsi aisée. L'annexe n° 11 en présente l'intégralité de quelques articles intéressants.

2.2.2.1. L'actualité de la zaouïa dans l'organisation de rencontres scientifiques.

Les rencontres scientifiques organisées en Algérie ont eu lieu dans des territoires divers (Tizi Ouzou, Guelma, Bordj Bou-Arréridj, Oran, Blida,...). Elles sont également l'œuvre d'initiateurs variant d'institutions non gouvernementales telles que l'Union Nationale des Zaouïas Algériennes (UNZI), les associations, l'Assemblées Populaires communales (APC), le ministère des Affaires religieuses et des Waqfs... Les rencontres scientifiques se manifestent sous forme de colloques ou de séminaires, de portée nationale et internationale¹. Elles portent particulièrement sur les personnages de sainteté, grands érudits nationaux tels que cheikh *Ezzouaoui*, Cheikh *El Hafnaoui Bediar*, *El Mokrani* et *El Haddad* (en relation avec leur rôle dans la Révolution Algérienne), cheikh *El Mehdi El Bouabdelli*... Elles sont parfois des rencontres hommages aux personnages historiques. Une des rencontres est un colloque organisé par la coordination nationale des zaouïas algériennes. Il porte sur le thème du rôle des zaouïas dans la promotion de la culture de la paix et de la réconciliation nationale². Ce colloque verse dans la sensibilisation et l'information au sujet d'une organisation non gouvernementale (UNZA) et de ses activités sur le territoire. C'est surtout un rôle politique qui est mis en exergue à travers cette rencontre.

2.2.2.2. L'actualité de la zaouïa dans l'activité culturelle.

L'activité culturelle prend à son compte la zaouïa en ce qu'elle offre comme possibilités d'organisation de rencontres par l'association de ses contenus religieux, spirituel, ludique et festif. A titre d'exemple, nous citons le festival de Sidi Lakhdar Benkhelouf rapporté dans un article d'El Moudjahid sous l'intitulé *Festival de Sidi Lakhdar Benkhelouf Fantasia et ziara*³. Un festival traditionnel qui coïncide avec la commémoration du 20 août 1955, journée nationale du *Chahid* en Algérie.

¹ Cf. à ce sujet Annexe n°11, articles d'El Moudjahid :

- [EL MOUDJAHID, A.Z.](#), « Les 16 et 17 juillet à Azzefoun. Colloque sur cheikh Ezzouaoui, grand érudit et fervent nationaliste », samedi 02 juillet 2005 ;
- [EL MOUDJAHID](#), « Séminaire à Guelma sur Cheikh El Hafnaoui Bediar », vendredi 17 juin 2005 ;
- [EL MOUDJAHID, F.D.](#) « Un séminaire sur El Mokrani et El Haddad », dimanche 05 juin 2005 ;
- [EL MOUDJAHID](#), « Colloque à Béthioua sur la vie et l'œuvre du cheikh El Mehdi El Bouabdelli », dimanche 05 juin 2005 ;
- [EL MOUDJAHID](#), « Colloque sur le rôle des zaouïas dans la promotion de la culture de la paix et de la réconciliation nationale », mercredi 01 juin 2005 ; ...

² [EL MOUDJAHID](#), « Colloque sur le rôle des zaouïas dans la promotion de la culture de la paix et de la réconciliation nationale », mercredi 01 juin 2005 ; ...

³ [EL MOUDJAHID](#), « Festival de Sidi Lakhdar Benkhelouf. Fantasia et ziara », Le : dimanche 21 août 2005. Cf. annexe n°11.

La cérémonie est d'autant officielle du fait de la participation des autorités de la wilaya et du défilé qui se produit à l'entrée de l'hôtel de ville. Participent au festival des organisations soufies telles que les Aïssaoua, Ouled Touat et la zaouïa El Kacimia établie à Mazaghran (près de Tlemcen) où le poète soufi entama ses premières études et son apprentissage du Coran et du *fiqh*. La cérémonie intéresse les vacanciers en plus des adeptes et fidèles qui s'y rendent en pèlerins. Profanes et initiés vont participer à des veillées spirituelles et ludiques animées par les sympathisants (*dhikr* et *medh*) d'une part, et chants profanes sous forme de chaâbi (chant populaire) et les *Qaçaiide* (poèmes, poésie) généralement œuvre de Benkhelouf. Cette association du spirituel et du ludique n'est pas sans nous rappeler le voyage pèlerin, la ziara, de la tarîqa Rahmaniya à Sidi M'Hamed Bougabraïn à Alger. A croire que le spirituel s'accommode bien du festif et du ludique aussi bien dans sa forme ancestrale que contemporaine; c'est en cela que cette manifestation nous intéresse le plus, en ce qu'elle pérennise les pratiques spirituelles dans un tourisme pèlerin qui revêt de surcroît un caractère local par une représentation de la fantasia animée par des cavaliers du Dahra.

Le patrimoine archivistique des zaouïas participe des préoccupations culturelles actuelles de l'Algérie. Un long article est consacré à la Bibliothèque nationale d'Algérie ; l'occasion en est l'acquisition de sept manuscrits rares des XVI^{ème} et XVII^{ème} siècles¹. Ces derniers traitent d'explication du Coran, de théologie, de philosophie, de rhétorique ; les auteurs en sont illustres ou inconnus. Ces documents ont été achetés auprès de privés moyennant une somme totale de 240 000.00 dinars, et signifient l'existence prolifique de documents manuscrits propriété individuelle, familiale ou institutionnelle. Sur ce dernier volet sont citées les *Khizanat*, bibliothèques traditionnelles, appartenant aux zaouïas localisées notamment dans le sud Algérien. L'Algérie est ainsi considérée comme *l'un des rares pays du Maghreb et du Machrek à regorger, surtout dans sa partie subsaharienne, d'un des plus riches et plus importants gisements* dans le domaine des manuscrits. Ce patrimoine visiblement en péril² est pris en charge par la Bibliothèque nationale selon une stratégie de collecte, de rassemblement et de sauvegarde à

¹ Ces ouvrages sont constitués d'un essai d'explication du Coran, par *Abderahmane Ben Mohamed Makhoulf Thaâlibi*, d'un *Commentaire sur la théologie*, par *Ali Ben Ali El Boukhari*, d'un manuscrit incomplet sur le même thème et de quatre autres, portant sur la philosophie, la grammaire et la théologie, émanant de spécialistes différents.

Une étude philosophique et logique de *Chems Eddine Ben Mohamed El Attab El Khasradji*, une recherche sur la rhétorique de *Ibn Malek*, rédigée par *Abou Mohamed Abdellah Djamel Eddine*, ainsi qu'une investigation sur la théologie, d'un auteur inconnu, font également partie de ces écrits anciens. [EL MOUDJAHID](#), « Bibliothèque nationale d'Algérie. Acquisition de sept manuscrits rares des 16 et 17^e siècles », lundi 08 août 2005.

² Cf. Annexe n°4, *Parchemins et manuscrits*.

l'échelle du territoire national. L'ambition de préservation est plus grande dans la mesure où il est fait le projet *de création prochaine d'un Centre National des Manuscrits à Adrar*, localité considérée comme *porte africaine du Maghreb*, à l'instar de ceux créés dans d'autres pays, tels *le Mali, les pays du Golfe*, rapporte toujours la même source.

Il est vrai que la collecte de ce type de documents doit se dérouler dans un climat sain, de confiance et de sérénité entre les propriétaires et les organes compétents. A cet effet, il est proposé la création de magasins au nom des *Khizanat* d'origine, dont les zaouïas ; démarche incitatrice rassurante et porteuse d'une prise en charge sérieuse de ce profil de patrimoine.

2.2.2.3. L'actualité de la zaouïa sur la scène politique.

C'est sur la scène politique que l'actualité de la zaouïa est la plus déterminante. En effet, et dès 1999, les expressions de l'intéressement à l'institution se font savoir dans des actes politiques. Ainsi la plus importante zaouïa d'Algérie, siège de la Tarîqa Tidjania, à Touggourt, fut-elle achevée et inaugurée. Les funérailles du cheikh de la même tarîqa furent officielles et nationales, internationales même du fait de la participation de représentants soufis de différentes nationalités. Plus près de nous, et dans le même ordre d'évènements, le 11 avril 2008 décèdera le chef spirituel de la tarîqa qadiriya en Algérie, cheikh Mohamed ben Brahem el Qadiri. Les obsèques nationales et condoléances officielles émises par le président Bouteflika¹.

En 2000 s'enclenche une action de sensibilisation à travers la presse relatant l'histoire et le rôle social, spirituel et culturel de ces institutions ainsi que leurs aptitudes de survivances aux aléas des conjonctures ; tout en déplorant certaines déviations dans les pratiques, allant vers une nouvelle forme de caricature du soufisme authentique.

L'action politique va consister en la réactivation du fondement du soufisme et de ses origines missionnaires en matière de lutte et de rôle politique.

L'activité ministérielle n'échappe pas à la pratique pèlerine. Lors de sa visite de travail et d'inspection de plusieurs structures relevant de son département à Bou-Saâda dans la wilaya de M'sila, Noureddine Moussa, ministre du tourisme et de l'artisanat ne déroge pas à la ziara de la zaouïa El Hamel où il prendra connaissance de la situation des travaux de réalisation d'un institut des études islamiques supérieures², ne relevant pourtant pas de ses compétences.

¹ A la une des informations nationales de minuit sur la Télévision Algérienne, chaîne 1, le 12 avril 2008 à 00h35.

² **EL MOUDJAHID**, « ZET de Bou-Saâda (M'sila). Le choix du site de Sidi Amer rejeté par le ministre du Tourisme », vendredi 24 juin 2005, in <http://www.elmoudjahid.com/stories.php?story=05/06/24/9151218>

Dans l'activité ministérielle, Bouabdellah Ghlamallah, ministre des Affaires religieuses et des waqfs procèdera à la remise de distinctions aux étudiants de la zaouïa Sidi Abdelli dans la localité de Tamourka à Akbou, wilaya de Béjaïa. La zaouïa compte 160 élèves dont 60 sont internes. Le ministre fera coïncider sa démarche avec la commémoration du 30ème anniversaire de la mort de Ahmed Yakroufa, ancien cheikh de cette zaouïa¹.

Parmi les actions politiques figure l'institutionnalisation des organisations soufis sous forme d'Union ou de ligue, en tant qu'organisations non gouvernementales, après les avoir inscrites dans une forme légale d'associations ou de fédérations. C'est ainsi que l'Union Nationale des Zaouïas Algériennes aura vu le jour en janvier 2003. À travers la parole de coordinateur national, l'UNZA soutient la Réconciliation Nationale, pierre angulaire du programme du président Bouteflika, en se basant sur le statut particulier dont jouit la zaouïa dans la société, sur son rôle de régulateur social et sa capacité de mobilisation. Elle est admise en tant qu'autorité morale, légitime, atouts qu'elle actionnera en faveur de la préservation de l'union nationale et de la paix sociale. Un jour avant (le 03 juin 2005), à l'issue du *Colloque sur le rôle des zaouïas dans la promotion de la culture de la paix et de la réconciliation nationale*, qui a eu lieu à Blida le 1^{er} juin 2005² eut lieu la création de la *ligue algérienne des zaouïas et du patrimoine social et de la culture soufie*³. Cette organisation ambitionne l'ouverture d'un espace fédérateur et unificateur des rangs de quelque 2000 zaouïas recensées en Algérie⁴, dont les statuts préalables restent relativement indéfinis (associations, fédérations, unions ...). Les ambitions font une extension de

¹EL MOUDJAHID, « Remise de distinctions aux étudiants de la Zaouia Sidi Abdelli », dimanche 19 juin 2005, in <http://www.elmoudjahid.com/stories.php?story=05/06/18/2481137>, et <http://www.elmoudjahid.com/stories.php?story=05/06/19/3183759>
EL MOUDJAHID, « Ghlamallah à Tamoukra », samedi 18 juin 2005,
EL MOUDJAHID, « Zaouïas. Ghlamallah, lundi, à Akbou », vendredi 17 juin 2005,
<http://www.elmoudjahid.com/stories.php?story=05/06/17/7724201>

²EL MOUDJAHID, « Colloque sur le rôle des zaouïas... op.cit.

³EL MOUDJAHID, « Dr Chaâlal Mahmoud Omar, président de l'UNZA. Confiance totale au Président de la République », samedi 04 juin 2005, in <http://www.elmoudjahid.com/stories.php?story=05/06/04/5608822>. Dans un autre article, cette organisation est présentée sous une dénomination défférente : Ligue algérienne pour le patrimoine social et soufi, EL MOUDJAHID, Mourad A., « Réconciliation nationale et amnistie générale. Plein appui des zaouïas », samedi 04 juin 2005, in <http://www.elmoudjahid.com/stories.php?story=05/06/04/5594043>.

⁴La région de Kabylie regorge de zaouïas. Elle en compte à elle seule une cinquantaine réparties à raison de vingt dans la wilaya de Tizi Ouzou, dix-huit à Béjaïa et neuf à Bouira. Ces établissements continuent d'attirer des milliers de visiteurs venant se recueillir à la mémoire des figures de sainteté et solliciter un peu de leur baraka. EL MOUDJAHID, « 50 Zaouias en Kabylie ! », vendredi 22 juillet 2005, in <http://www.elmoudjahid.com/stories.php?story=05/07/22/2417854>.

sensibilisation jusqu'au niveau de l'éducation et au rôle de l'école dans l'enseignement des *nobles vertus et la zaouïa ; l'amnistie et le pardon étant des vertus de la famille soufie*¹.

En août 2005, en sa qualité de président de la « *Ligue des zaouïas scientifiques* », relevant de la voie soufie Rahmaniya, cheikh Mohamed El Ma'moune El Kacemi El Hassani, président de la célèbre zaouïa El Hamel de Boussaâda, a rendu public un communiqué dans lequel il appelle le peuple algérien à adopter le projet de charte de la réconciliation nationale, initié par le Président de la République Abdelaziz Bouteflika².

Durant la même période, scouts et adeptes de la zaouïa Tidjaniya se mobilisent massivement à Sidi Bel Abbès (des monts de Tessala, jusqu'à la région steppique de Ras El Ma) ; le mot d'ordre en était l'explication et la diffusion des dispositions de la charte pour la paix et la réconciliation nationale, dans une vision de vulgarisation de la démarche du président de la République. Le chef spirituel de la Tidjaniya, Sidi Mohamed Tahar, lance alors *un appel à ses adeptes et à l'ensemble des citoyens pour soutenir massivement cette démarche*³. Ras El Ma reste le lieu de pèlerinage des adeptes de la zaouïa Tidjaniya où des visiteurs de l'Afrique ne s'empêchent nullement de faire des escales.

Les zaouïas affirment leur plein appui à la Réconciliation nationale et à l'amnistie générale, en invoquant l'hommage que le Président leur rend depuis l'an 2000 en les considérant comme la pierre angulaire de l'édifice culturel algérien⁴. En effet, depuis déjà, l'on ne se lasse pas de rappeler le rôle déterminant de la zaouïa en tant qu'institution religieuse, éducative et sociale, toujours à l'écoute des vives préoccupations des citoyens et de la nation, toutes périodes confondues d'une part, et l'impératif de sa réhabilitation et de la réactivation-actualisation de son rôle d'autre part.

L'ensemble de l'activité est couronné par la publication d'un ouvrage édité par le ministère de la culture sous la plume de Abou Yaala Zouaoui (1862-1952), revu et corrigé par l'écrivain

¹ [EL MOUDJAHID, Sid Ahmed M.](#), « *Les zaouïas tranchent. «Oui, nous soutenons le Président de la République...»* », vendredi 03 juin 2005, in <http://www.elmoudjahid.com/stories.php?story=05/06/03/6302115>.

² [EL MOUDJAHID](#), « *« Tout appel au retour de la paix et de la sécurité, à l'unité et à la concorde tire son essence de l'islam », souligne le cheikh de la célèbre zaouïa El Hamel* », lundi 22 août 2005.

³ [EL MOUDJAHID, A.B.](#), « *Projet de charte pour la paix et la réconciliation nationale. Sidi Bel-Abbès - La zaouïa Tidjania se mobilise. Le cheikh Sidi Mohamed Tahar lance un appel à ses adeptes et à l'ensemble des citoyens pour soutenir massivement la réconciliation nationale* », vendredi 26 août 2005.

⁴ [EL MOUDJAHID, Mourad A.](#), « *Réconciliation nationale et amnistie générale... op. cit.*

journaliste Souhil Khaldi. Le texte originel a consacré sept chapitres à l'importance de l'histoire, aux origines des zouaouas, leurs qualités et caractéristiques, leurs zaouias et oulémas, leur contribution à la promotion de la langue arabe, leurs coutumes et us et enfin leur méthode d'éducation¹. Le journaliste préface l'ouvrage par un biais qu'il fait sur le phénomène de l'émigration des populations algériennes vers le pays du Cham (Syrie) à travers l'histoire, suite aux différents soulèvements que connut l'Algérie. Il évoque par là les circonstances du pays d'accueil qui connaissait à cette époque une renaissance culturelle et scientifique dans laquelle les cheikhs et oulémas algériens ont eu une contribution certaine. Il met alors l'accent sur le parcours d'Abou Yaala Zouaoui avant son retour à son pays natal en 1893.

Si l'ensemble de l'intéressement à la zaouïa en Algérie, présenté ci-dessus, s'inscrit particulièrement durant l'année 2005, les activités y afférant continuent d'avoir lieu de nos jours. En effet et plus près de nous, a eu lieu le 24 avril 2008, la commémoration du 100^{ème} anniversaire du décès de Cheikh Bouamama. Un programme de festivités est mis au point à Naâma, séminaires, projection de films,... L'évènement occupe une place non négligeable dans l'actualité du jour. Les commentaires des journalistes mettent en exergue l'investigation du cheikh dans le soufisme, qui a guidé ses pas dans ses luttes contre la colonisation française. Ces festivités sont l'expression de l'alliance entre l'historique et le religieux dans sa part soufie. Expression que l'Algérie ne connaissait, auparavant, qu'à travers les manifestations de la Norme religieuse réalisée dans la mosquée, espace exclusif de représentation religieuse.

Si l'actualité de la zaouias participe fortement des conditions de mise en place d'un projet de tourisme pèlerin, la démarche de projet urbain interpelle des déterminants que nous situons pour notre part dans ceux de la santé à travers le bien-être spirituel, ceux de la ville en tant que cadre potentiellement favorable au bien-être et dans le bien-être spirituel qui pourrait se réaliser dans un tourisme pèlerin contemporain.

3. Un état de santé à travers le bien - être spirituel, déterminant du projet de tourisme pèlerin.

L'OMS définit la santé comme étant *un état de complet bien-être physique, mental et social, et [qui] ne consiste pas seulement en une absence de maladie ou d'infirmité*. Ainsi cette définition se base-t-elle sur la notion de bien-être ; les questions de santé sont des questions de bien-être.

¹ [EL MOUDJAHID](http://www.elmoudjahid.com/stories.php?story=05/06/21/6882942), le 21 juin 2005, in <http://www.elmoudjahid.com/stories.php?story=05/06/21/6882942>

3.1. Bien-être spirituel et santé.

Le bien-être porte d'abord sur un état physique et mental concernant l'organisme humain et interpelle les compétences de la médecine et de ses spécialités dont la psychanalyse et la psychiatrie. Il porte ensuite sur une situation de bien-être social. Il interpelle en cela un environnement social propice à l'épanouissement individuel et de groupe : cadre familial, de travail et de relations ; cadre d'échanges. Ses déterminants varient selon les contextes économiques, sociaux et culturels.

Mais le bien-être est aussi un sentiment. Et comme tout sentiment, il reste une *évaluation personnelle* donc *totalelement subjective*¹, d'où son caractère relatif, difficilement mesurable, et traductible en actions. Il interpelle une réflexion plus globale sur le *corps* humain et l'*être* humain dans son environnement. C'est en cela que la santé ne consiste pas en la seule absence de maladie ou d'infirmité. Il est donc difficile de définir scientifiquement le bien-être, d'en établir une norme valable pour chacun et pour tous, à moins de prendre en compte un critère subjectif d'évaluation par l'individu lui-même.

Chantal Attia affirme que considérer comme objectif la prise en compte d'un critère subjectif est *l'expression de la plus grande rigueur scientifique*, puisqu'elle correspond à la prise en compte du principe d'incertitude d'Heisenberg où l'observateur influence la situation observée².

Parmi les déterminants de santé et de bien-être figure une dimension spirituelle qui transcende la réalité et définit les contours de la condition humaine. A la définition de la santé de l'OMS, une tendance est à l'injection de cette dimension comme nécessité au complet bien-être des individus et des groupes.

Dans la pratique de la médecine, et au-delà de l'acte médical en soi, la dimension spirituelle est de plus en plus recherchée comme complément thérapeutique, si ce n'est comme essence d'une

¹ Organisation mondiale de la santé. *Préambule de la Constitution de l'Organisation mondiale de la santé adoptée par la Conférence internationale sur la santé*. (Entrée en vigueur le 7 avril 1948). 2, p. 100. 1948. New York. Cité par l'Association des infirmières et infirmiers du Canada (AIIC), « *Assemblées annuelles – Résolutions - Résolutions de l'AIIC – 2005* » ; Chantal Attia, « *La définition de la santé selon l'OMS* » 2006 - 2007, in www.bioenergetic.com/crbst_3.html

² « *Le principe d'incertitude d'Heisenberg stipule que l'univers n'est ni prévisible ni déterministe. Théorisé par Werner Karl Heisenberg en 1927* », in « *Energie Libre. Physique quantique : Principe d'incertitude* », www.conspirovscience.com/quantique/incertitudeHEIS.php; Compilé (selon la source) de: <http://quark.chez.tiscali.fr/quantique2.php>; http://time.space.free.fr/index.php3?Link=QUANT_Physique&Group=Quantique ; http://www.lal.in2p3.fr/CPEP/unc_vir.php

guérison. Nous en avons abordé quelques traits dans notre problématique à travers les actions et la philosophie de la guérison dans le corps médical des infirmières et des infirmiers. Ce corps s'atèle également aux soins palliatifs en reconnaissant la grande valeur de la vie et en considérant la mort comme une étape normale¹. Ainsi et selon un code établi, les infirmières et les infirmiers, dans leur pratique paramédicale, ne hâtent ni ne diffèrent la mort, ils soulagent la douleur et les symptômes pénibles, intègrent les aspects psychologiques et spirituels dans les soins des personnes, offrent un système de soutien pour aider les personnes à vivre aussi activement que possible jusqu'au dernier moment, et offrent également un système de soutien pour aider les proches à s'adapter pendant la maladie de la personne et pendant le deuil.

Au-delà de son étroite relation à une préparation sereine à la mort, la dimension spirituelle est transcendante de la vie. C'est alors que les acceptions actuelles de la santé oeuvrent pour l'intégration de cette dimension comme complément de définition du bien-être et d'une qualité de vie certaine. Rappelons que le bien-être spirituel est l'affirmation de la vie et que le spirituel n'est pas une des nombreuses dimensions de la vie : il transcende plutôt toute vie et lui donne un sens. C'est alors que l'expression du bien-être spirituel indique – selon la même source – la totalité du psychologique et du physique, réaffirmant la nécessité d'une réflexion globale sur la condition humaine en général².

3.2. Médecines alternatives et bien-être spirituel.

L'œuvre de l'AIIC engageant les infirmières et les infirmiers dans les nouvelles pratiques versant dans la médecine alternative, est déterminante dans la prise en charge du patient par le biais de la dimension spirituelle, en tant que facteur considérable dans un processus de guérison. L'AIIC, association non gouvernementale, adopte, dans ses assemblées générales, des résolutions visant à inclure le concept du bien-être spirituel dans la définition de la santé de l'OMS, par des actions de sensibilisation et de mobilisation de partenaires internationaux influents autour de cette initiative³. D'autres perceptions de la santé concourent à l'intégration de la dimension spirituelle dans sa définition. C'est ainsi que le Docteur Halfdan Mahler, troisième directeur général de

¹ Comité des normes en soins infirmiers de l'ACSP, « Normes de pratique en soins infirmiers palliatifs », février 2002, in www.palliatif.org/pdf/infirmieres.pdf

² Association des infirmières et infirmiers du Canada (AIIC), « Assemblées annuelles – Résolutions - Résolutions de l'AIIC – 2005 »

The National Council on Ageing. « Definition of Spiritual well-being », 2004. Ref Type: Electronic Citation. Cité par l'Association des infirmières et infirmiers du Canada (AIIC), op. cit. (cf. *supra*, *Problématique*).

³ Association des infirmières et infirmiers du Canada (AIIC), op. cit.

l'OMS (1973- 1988) aura déclaré : *la santé n'est seulement complète que pour ceux qui la considèrent sous un angle global physique, mental, social et spirituel*. Le père de la médecine moderne, Hippocrate, aura également déclaré que « *La plus grande erreur que commettent les médecins est de s'efforcer de guérir le corps sans guérir l'esprit. L'esprit et le corps ne font qu'un*¹.

Les médecines alternatives et les médecines douces composent étroitement avec le paramètre spirituel. Elles adoptent des approches bioénergétiques qui, semble-t-il, ont fait leurs preuves. C. Attia avance que le concept d'Énergie Vitale² s'associe historiquement et culturellement, avant que cela ne soit scientifique, à une dimension spirituelle, dans une conception scientifique-spirituelle. L'auteur qualifie la définition de la santé (OMS) comme état de *complétude*, une des expressions liées à l'alignement spirituel à l'instar des expressions *extase* et *nirvana* qui, par définition, intègrent le bien-être.

L'auteur aborde le concept d'énergie vitale en tant qu'outil qui permet une compréhension profonde du *corps* et de *l'être* humain, dans une perspective dynamique et créatrice de la vie de l'individu. Ce dernier peut alors avoir une vision de la spiritualité qui l'associe étroitement à la religion et à ses dogmes. Cette vision considère le libre arbitre absolu des principes, contrairement à une autre vision, archaïque ou exotique, où les individus refusent de mettre en lumière ses principes et démarches au diapason des apports du XXI^{ème} siècle. La vision contemporaine de la spiritualité réactive l'étroite relation de la science et de la spiritualité qui n'ont en réalité toujours fait qu'un. Ainsi les traditions spirituelles ont-elles de tout temps affirmé une réalité commune à toute forme de l'Univers, de l'infiniment petit à l'infiniment grand : l'énergie. L'amour est au cœur de cette réalité en tant que besoin fondamental de l'humanité (aimer et être aimé). Au-delà de ses vertus de donner du sens à la vie et à ses épreuves, la spiritualité nourrit l'être de l'amour avec lequel elle *ouvre les portes de la perception*³ et de la communication.

Car toute énergie est interconnectée, partagée et créatrice. Sa circulation permet d'atteindre un équilibre nécessaire à la genèse d'un sentiment de bien-être.

¹ Tan Truyen Thai, « *L'énergie universelle et la constitution de l'Organisation Mondiale de la Santé* », Translated into French by Annie Cairoli, in www.MEL-Ozie.com, Last Updated: July 11, 2006.

² Chantal Attia, « *Energie et spiritualité* » 2006 - 2007, in www.bioenergetique.com/crbst_9.html,

³ Chantal Attia, « *Energie et spiritualité* », op. cit.

3.3. L'énergie universelle, pratique et enseignement.

La pratique thérapeutique par les méthodes de l'énergie universelle a semble-t-il fait ses preuves au point où des institutions spécialisées sont mises en place notamment dans un cadre de transmission de savoirs connus en tant qu'enseignement de l'Energie Universelle. Appelé actuellement et officiellement *Humanité - Éveil- Amour*, cet enseignement a été développé par son fondateur le Dr. Sir Luong Minh Dang en 1989. Il couvre plus de soixante-dix pays et rassemble environ deux millions d'étudiants de toutes professions, âges, races, nations, langages, cultures, religions et croyances¹. L'*Ecole* se propose d'être un champ d'étude pour l'humanité, offrant plus de bienfaits aux êtres humains, sur les plans de la santé dans son acception globale, du corps, de l'esprit, de la communauté, de la spiritualité ... ; en fait elle se base sur une large extension du domaine d'étude de la santé qui ne devrait plus se confiner dans un domaine spécialisé ou revêtir un caractère indépendant.

La qualification de l'école *Humanité - Éveil- Amour* fonde ses objectifs pédagogiques dans les sujets de la Relaxation mentale – Respiration – Méditation, la Sagesse – Éveil, Énergie Universelle, Spiritualité, Amour, L'Unité de l'Esprit-Corps et Philosophie Orientale.

- *Relaxation mentale – Respiration – Méditation* sont des théories et des pratiques de l'école d'énergie universelle. Elles constituent la base de l'initiation et s'inspirent des sujets abordés dans les écoles indiennes de Yoga de la Respiration dans l'enseignement et la guérison des maladies tant physiques que mentales. Ayant prouvé leurs effets curatifs sans médicaments, les méthodes de relaxation mentale sont adoptées et reconnues dans bon nombre de pays. Les méthodes adoptées évoluent graduellement en niveaux de formation en fonction de l'état initial du patient et des résultats escomptés.
- *Sagesse – Éveil* est un couple de notions qui établit un niveau de la formation et de la pratique qui sont toujours associés. Il permet d'atteindre le niveau avancé et le plus élevé de méditation transcendantale et énonce l'objectif premier et ultime de l'Ecole. L'on soulignera que si la méditation est pratiquée de tout temps par nombre de personnes, seuls certains

¹Actuellement l'École de Guérison de l'Énergie Universelle est membre officiel de L'institut de Médecines Alternatives, affiliée à L'Université Libre Internationale pour les Médecines Complémentaires à Colombo au Sri Lanka, et reconnue comme la Faculté de Guérison de L'Énergie Universelle. Tan Truyen Thai, « L'énergie universelle et la constitution de l'Organisation Mondiale de la Santé », op. cit.

individus parviennent à atteindre le niveau de la sagesse et de l'éveil ; le chemin de la méditation étant strictement personnel.

- *L'Énergie Universelle* est le nom scientifique d'un pouvoir spirituel avec lequel les étudiants de l'Ecole sont mis en rapport. Le pouvoir spirituel de *Maître Dang*¹ les soutient le long de leur initiation. Le chef spirituel anime en personne des séminaires, sous forme de questions/réponses, pendant les niveaux avancés en Energie Universelle. Ces sujets traitent de la santé des êtres humains impliquant les deux aspects de la Psychologie et de la Spiritualité. L'Energie Universelle serait connue et reconnue de nos jours en tant que quelque chose d'invisible dans l'espace profond de l'univers infini. Elle passe à travers tous les objets physiques, de l'infiniment petit à l'infiniment grand, et se transforme à une vitesse très grande. L'on lui reconnaît encore et surtout des effets spirituel et métaphysique sur les êtres humains et les créatures vivantes.
- La *Spiritualité* est un concept qui relève du domaine métaphysique dans lequel on pourrait atteindre le stade de la Sagesse et de l'Eveil ; ce n'est pas un savoir physique. De par sa nature indétectable, la spiritualité demeure aujourd'hui un mystère, alors qu'il semblerait que tous les aspects de la vie humaine sont connectés à des facteurs spirituels. La spiritualité vise l'accès à l'activité des pouvoirs métaphysiques connus dans le domaine sous la dénomination d'Âmes des gens, des plantes, des animaux ; ou encore âmes des nerfs et des cellules qui affectent directement le corps humain et la santé.
- *L'Amour* est un des termes du nom de l'Ecole (*Humanité - Éveil- Amour*). Si la sagesse et l'éveil sont du domaine métaphysique et sont connectés au cerveau humain, l'amour est un ensemble de vibrations et d'émotions qui sont du domaine mental, et que personne ne peut encore localiser dans le corps humain. Le concept et ses manifestations concrètes sont pris en charge par la psychologie qui sait en reconnaître les effets et bienfaits sur le bien-être humain et la santé en général.
- *L'Unité de l'Esprit-Corps* illustre l'étroite relation entre la psychologie et la physiologie qui n'est plus à démontrer. Au-delà de la reconnaissance d'un état d'esprit positif ou négatif, la

¹ *Maître Dang, le fondateur et le guide de l'École de Guérison de l'Énergie Universelle*. Tan Truyen Thai, « *L'énergie universelle et la constitution de l'Organisation Mondiale de la Santé* », op. cit.

psychologie s'évertue à changer cet état d'esprit. La théorie de la connexion Esprit-Corps est assurée par le maître spirituel. Quant à la pratique, elle se réalise dans les actes de charité et d'aide aux fins d'amoindrir le problème de la souffrance humaine.

- La *Philosophie Orientale* compose avec les fondements principaux de l'Éthique humaine, principal moteur du développement des civilisations avancées. Dans le cadre de séminaires, le maître spirituel traite de la philosophie orientale en ce qu'elle constitue un trésor de psychologie et de spiritualité pour l'humanité, à travers des concepts, des idées et une philosophie profonde, et en réponse à des situations réelles et actuelles. Le principe majeur en est de *s'aider soi-même et de sauver les autres* ; la philosophie demeurant ce lien puissant entre la connaissance et la sagesse.

La guérison par l'énergie universelle compose étroitement avec le concept holistique de la santé telle que définie par l'OMS. Hippocrate avait bien souligné l'importance d'une guérison holistique qui requiert un lien entre le corps et l'esprit. Si le concept du bien-être est un objectif à atteindre dans les situations pathologiques et dans le suivi médical, il est impératif d'impliquer les pratiques thérapeutiques alternatives dans les processus de prévention des maladies. Les pratiques rituelles peuvent contribuer dans la prévention selon les cultures et les religions. La légitimité de ces pratiques est annoncée dans la Déclaration Universelle des Droits de L'Homme des Nations Unies, en son article 18, en tant que droit aux côtés d'autres pratiques de culte, de religion,... Les principes de la thérapie par l'énergie universelle considèrent le corps humain comme une combinaison d'énergie. Le bien-être est tributaire de l'équilibre énergétique. Les troubles et les maladies sont alors signes d'un déséquilibre sur lequel il est impératif d'agir par la restauration des fréquences et de l'intensité énergétique.

Dans l'approche globale de la santé comme un tout indissociable, devant s'exclure du fractionnement, de la spécialisation ..., nous reconnaissons quelque similitude avec la démarche du projet urbain dans sa dimension globale et dans sa considération de l'espace urbain en tant que contenant et contenu dépendants mus par une idée de bien-être, une idée de ville et l'idée d'un territoire.

Reconnaissons encore en cela les moyens et méthodes adoptés dans les modes initiatiques soufis à travers les stratégies rituelles qui permettent le passage à un état supérieur dans le processus d'amélioration de la condition humaine.

Ce sont là autant de déterminants de la santé qui contribuent à la mise en place d'un projet de tourisme pèlerin, de par l'actualité du phénomène spirituel d'une part, et de par sa dimension universelle impliquant la condition humaine en général d'autre part.

Pour la mise en place du projet urbain, l'espace urbain et le territoire sont interpellés en tant que cadre potentiel de bien-être total, et en tant qu'unité contenant – contenu.

4. Le waqf, concept et partenariat.

Le waqf, institution et structure religieuse, sociale et économique, est à notre sens l'équivalent d'un acteur primordial et incontournable aux fins d'identification et de mise en place d'un projet de tourisme pèlerin. Nous allons, pour ce faire, l'identifier dans ses fondements et dans ses processus, y compris une expérience de projet urbanistique initiée par Salah Bey à Constantine. Ceci pour couronner notre thèse sur la question.

4.1. Qu'est-ce que la *waqf* ou le *habous* ?

L'histoire du waqf remonte aux premiers temps de l'Islam, à travers l'acte d'acquisition d'un puits à Médine par le Khalife Othmane (sur recommandation du Prophète), et sa mise au service de la communauté. Cet acte semble marquer l'origine de cette institution, qui persistera dans les sociétés musulmanes jusqu'à nos jours.

Le waqf ou la pratique du habous, selon les dires et les références d'Isabelle Grangaud, consiste en un don pieux, perpétuel et inaliénable qu'effectue un individu, propriétaire d'un bien, au bénéfice d'une institution religieuse ou, plus généralement d'utilité publique, selon les conditions définies par le donateur. B. Benyoucef¹ ajoute que ces biens waqf sont de toute nature, rendus inaliénables selon une action de bienfaisance. Ce sont des fondations pieuses intégrées au droit musulman, qui concernent des biens immobiliers, fonciers ou autres mis au service de la communauté.

Le waqf, fondation pieuse, procède par immobilisation et retrait du commerce du bien qui en est l'objet. Tenant à la fois de la donation, du legs, la constitution du waqf fixait les dévolutaires successifs et intermédiaires du bien, qui peuvent être nombreux et s'échelonner sur plusieurs

¹ Brahim Benyoucef, Argumentaire du séminaire international sur les Waqf, Pour une approche urbaine des Waqf, Université d'Alger, Faculté des sciences humaines, Mai, 2001.

générations, avant d'arriver à l'ultime dévolution qui serait une institution pieuse, mosquée, zaouïa, ou encore et en fin de parcours, les villes saintes la Mecque et Médine¹.

Pour définir le waqf ou le habous, nous nous référons notamment à I. Grangaud² qui en a présenté quelques éléments d'un point de vue linguistique, juridique et sociologique symbolique. Pour la part linguistique, la racine du mot *Habous* est *Habasa*, qui signifie arrêter, à l'instar du waqf dont la racine est *waqafa* ou *waqqafa*, qui renvoie également à cette notion d'arrêt et d'arrestation. De cette racine est tiré le terme désignant la prison *Habs*.

Sur le plan juridique, la pratique du waqf ou du habous procède par l'immobilisation d'un bien qui ne peut être vendu, et ce quelles que soient les conditions définies par le fondateur, et donc quels que soient les délais au terme desquels les bénéfices tirés de l'exploitation du bien sont effectivement versés à la fondation à laquelle on le destine. Sur le plan sociologique et symbolique, l'acte de mise en habous consiste en un don, au sens sociologique du terme, mais un don absolu et sans contre-partie. L'auteur considère la mise en habous comme une dette éternelle, du fait qu'un tel don rejaillit à jamais sur le fondateur auquel il est rattaché. Deux dimensions se rattachent ainsi au waqf : une dimension spatiale et une dimension sociale.

La première réside dans le fait que le bien est physique et spatialement concret. Il contribue, par son maintien et son caractère éternel à la pérennisation de l'espace, donc à lui octroyer une caractéristique de durabilité.

La dimension sociale, quant à elle, se réalise dans l'affirmation de l'individu, initiateur de l'acte de mise en habous dans la société³ par le rattachement de son nom au bien pérennisé. Il se produit alors une sorte d'appropriation de l'espace par le donateur et une fusion de l'être avec le bien en tant qu'entité inséparable. Contenant et contenu, l'espace et la société sont dans une dynamique d'indissociabilité, l'un ne pouvant exister sans l'autre.

¹ Mimoun Bendjillali, « *L'histoire de la propriété foncière en Algérie de 1830 à 1962 : entre les lois musulmanes et françaises* », Revue Sciences Humaines n° 26, Université Mentouri Constantine, décembre 2006, p.6.

² Isabelle Grangaud, *La ville imprenable. Une histoire sociale de Constantine au 18^e siècle*, Média-Plus, Constantine, 2004, p. 270.

³ Le waqf impose son fondateur dans le paysage urbain social et politique auquel il contribue à donner forme. De cette façon la pratique du habous correspond à une forme d'appropriation de l'espace par son fondateur. Isabelle Grangaud, op. cit. p. 270.

Les waqf ou habous est de deux types : le habous direct (ou habous *khairi*¹, de bien et de bienfaisance) et le habous d'intermédiaires ou habous privé, familial (*dourri*², terme venant de *dourriya*, descendance). Si le premier est destiné directement à son dévolutaire ultime (institution religieuse, les villes saintes la Mecque et Médine), le habous privé permet de choisir les termes de l'inaliénabilité du bien, en détermine des intermédiaires bénéficiaires de l'usufruit, pour intégrer en dernière instance, après extinction de la lignée de dévolution, le patrimoine habous auquel il est destiné. Sa position d'intermédiaire suppose l'allocation d'une rente financière versée annuellement au bénéfice du même établissement, ou encore au bénéfice d'une autre institution³.

Le droit algérien reconnaît la constitution du habous, même si cette procédure y a pris des formes particulières. Utilisée comme moyen de répartition du patrimoine, l'on y a recours pour désigner les dévolutaires successifs écartant les filles (ou les intégrant dans un bénéfice qui va au-delà de leur dû) d'une part, et pour diminuer quelque peu l'ampleur de l'indivision qui pesait lourdement sur le régime immobilier, qui couvrait largement les territoires, par la règlement de la dévolution des biens⁴. I. Grangaud qualifie ce mode de transmission du patrimoine *comme petits arrangements avec les morts*. En cela elle avance que l'acte de mise en habous peut être fondé sur une nécessité pour les constituants du bien de masquer un vice de forme ou des controverses quant aux modalités de son acquisition⁵.

4.2. Le waqf en Algérie sous le règne Ottoman.

La situation du waqf en Algérie sous les Ottomans pourrait être illustrée par le cas de Constantine au 18^{ème} siècle, largement traité dans l'ouvrage de I. Grangaud et dans l'article de M. Bendjillali.

Si l'on prenait le cas de Constantine au 18^{ème} siècle, la population de cette ville était principalement affiliée à l'Ecole Malékite⁶. Cependant, l'Ecole Hanafite y a été introduite avec

¹ Brahim Benyoucef, op. cit.

² Idem.

³ Isabelle Grangaud, pp. 184-185. Selon l'auteur, *ce dernier type de habous (habous privé ou familial) est dit parfois mixte...* I. Grangaud, p.185 (note 16).

⁴ idem.

⁵ Isabelle Grangaud cite à ce sujet notamment L. Blili – Ben Temime, « *La pratique du Habous : fait de structure ou effet de conjoncture ? Etude de cas* », in S. Ferchiou (dir), *Hasab wa nasab. Parenté, alliance et patrimoine en Tunisie*, Paris, CNRS – éditions, 1992, pp. 271-288, Isabelle Grangaud, op.cit. p.203.

⁶ *Cinq écoles de la loi se développèrent en Islam, quatre sunnites et une chiite. Les quatre écoles apparurent au cours des deux premiers siècles de l'islam : la Chafi'i, la Hanafi, la Maléki et la Hanbali. [...] Chaque école a tendance à dominer dans certaines régions : la Hanafi a sa zone d'influence dans le sous-continent indien, en Asie*

l'arrivée des Turcs ; ses affiliés restant minoritaires. Mais la représentation institutionnelle y est au même titre. Représentation incarnée dans le personnage du Cadi et du Mufti des deux obédiences, qui siégeaient ensemble au Conseil de justice présidé par le Bey, qui se réunissait toutes les semaines pour traiter des affaires épineuses¹. Si pour les Malékites, le waqf est inaliénable et temporellement éternel, il pourrait évoluer vers d'autres statuts chez les Hanafites et sa constitution reste occasionnelle, distinction fondamentale qui différencie les statuts des biens selon qu'ils soient constitués dans une Ecole ou dans une autre. Il y a donc automatiquement les registres malékites et les registres hanafites.

La hiérarchie juridique (y compris pour le waqf) met en exergue plusieurs acteurs. Le bey, autorité politique, incarne par la même l'autorité juridique suprême par le fait de présider le Conseil de justice. Le cadi et le mufti sont des personnes dont les fonctions sont pour le premier celle de juge et pour le second celle de « gardien de Chariaâ » dans la mesure où ses prérogatives restent de conseil de référence religieuse. Le Conseil de justice réunit quant à lui toutes les personnes ayant de près un lien avec le domaine judiciaire, notamment les cadis et muftis.

Les *affaires épineuses* sont l'ordre du jour des réunions du Conseil, ce sont celles qui dépassent les compétences des instances de base (à savoir le cadi et le mufti) pour être tranchées au niveau de la structure collégiale de rang suprême. Les compétences du Cadi et du Mufti se situent dans la résolution des litiges du quotidien, des questions de litiges domestiques, à l'élaboration d'actes, dont ceux du waqf. Les activités du cadi restent principalement notariales et son rôle est plus celui d'arbitre que celui de juge², par la recherche d'un traitement à l'amiable des affaires relevant de sa compétence. Dans la thèse d'Isabelle Grangaud, l'on rencontre la terminologie de *juge* et de *Conseil des Ulamâ'*³, pour désigner respectivement le cadi et le Conseil de justice, et pour réaffirmer la fonction de consultation de ce dernier et le rang supérieur qui lui est dévolu dans la hiérarchie juridique.

centrale, en Turquie et dans une moindre mesure en Egypte, en Jordanie, en Iran, en Irak ; la Maléki en Afrique du Nord ; la Chafi'i dans le sud-est de l'Asie et la Hanbali en Arabie Saoudite. L'école chiite (appelée la Jafari) domine en Iran . Plus loin, La grande majorité des musulmans du Maghreb sont Sunnites de rite Malékite, et d'inspiration soufie ... En ce qui concerne l'Algérie : La très grande majorité des Algériens sont musulmans Sunnites, pour la plupart de rite Malékite in Microsoft Encarta 2000, Microsoft Corporation, 1993 – 1999 (mots-clés : islam – Maghreb - Algérie).

¹ *Des cadis, il y en a deux à Constantine à cette époque [18^{ème} siècle] - comme il y a deux instances juridiques -, chacun correspondant à l'une des écoles de droit représentées dans la ville, l'une malékite, l'autre introduite par les Turcs, qui est l'école hanafite. Isabelle Grangaud, La ville imprenable. Une histoire sociale de Constantine au 18^e siècle, Média-Plus, Constantine, 2004, p.119.*

² *Activité du cadi : « globalement plus portés [les cadis] sur les activités notariales que proprement judiciaires », et plus loin, arbitrage plus que jugement. I. Grangaud, op. Cit. p174.*

³ *le juge, après avoir consulté de Conseil des Ulamâ', conclut à la nullité du mariage ... I. Grangaud, op cit p.164.*

Si la pratique de mise en habous est assez répandue dans les sociétés musulmanes et en Algérie, elle va se déterminer durant la période Ottomane à Constantine comme fondement d'un projet urbanistique.

4.3. Le rôle des biens waqf dans le projet urbanistique de Salah Bey à Constantine.

Le *Registre des Habous*¹ que constitua Salah Bey, dont les vestiges sont un document composé d'environ soixante actes (dont certains sont incomplets), révèle une opération de mise en habous au bénéfice de la mosquée Sidi al-Kittani (mosquée suprême de l'époque), et à la medersa y adossée, qu'il fit construire lui-même. A travers le processus de dotations et de constitution de waqfs se dessinaient les contours d'un projet maîtrisé et de très grande ampleur².

A l'origine de ce grand projet, une mosquée marquant une nouvelle centralité matérielle et symbolique. Le choix de son emplacement n'est pas hasardeux. Il est sous-tendu par la proximité d'un lieu de sainteté qui est la sépulture de Sidi al-Kittani, en faveur duquel il immobilisa une des boutiques construites par lui-même aux abords de la mosquée. Cette action inscrit l'urbanisation dans une continuité de la ville des saints en y adoptant les repères d'identification, manifestes d'une véritable solidarité des forces sociales citadines, *repères identitaires forgés et reproduits à l'ombre des medersas et des zaouïas, c'est-à-dire à l'ombre de la religion*³.

Son environnement jouit également d'une attention particulière à travers d'importants travaux d'aménagement et d'architecture. Le premier édifice en était la propre résidence du Bey avec ses dépendances (étages, Hammam, écuries et boutiques). En novembre 1779 fut achevé le complexe résidentiel par l'adjonction de trois boutiques et d'un jardin. Les extensions urbaines partiront de ce noyau sous forme de promotion d'une fonction économique commerciale, puis s'élargissant à d'autres fonctions urbaines. En effet, et dès 1774, une série de boutiques seront construites de part et d'autre de la mosquée. En 1780, trois autres boutiques seront construites aux portes d'un café nouvellement construit lui-même et d'un hospice. 1776 – 1780 connurent l'immobilisation d'un immeuble délabré, démolition et reconstruction sur le terrain de deux nouvelles maisons, construction d'un fondouk avec ses dépendances, et de deux autres maisons sur un terrain de Souq el Djumua'... L'ensemble de l'opération se déroulant sur une dizaine d'années environ. Le processus se basait en fait sur l'acquisition préalable de biens et leur

¹ *Registre des Habous de Salah Bey, Centre des archives historiques de Constantine, sous forme de 75 pages photocopées et rassemblées dans le désordre...* Isabelle Grangaud, op.cit. p.258.

² Isabelle Grangaud, op.cit. p.260. la description du projet urbanistique de Constantine est puisée dans l'œuvre d'I. Grangaud.

³ Isabelle Grangaud, op.cit. p.291.

constitution en habous (terrains désaffectés, immeubles délabrés...), puis leur mise en valeur par de nouvelles constructions aux frais du fondateur.

Salah Bey aura été à l'origine de l'édification de soixante-dix échoppes, d'un four à pain, d'un café, de deux fondouks destinés à l'accueil des commerçants de passage ; et encore de deux medersas (sidi al-Kittani et celle rattachée à la mosquée de Sidi al-Akhdhar qui sera construite en 1787). Il acquiert et immobilise un lot de onze parcelles, sur les terres du Hamma sur lesquelles il développera du riz. La plus grande opération foncière demeure cependant l'acquisition d'une trentaine de terres et de jardins mitoyens situés sur les flancs du Djebel Chettaba. Ces biens formeront une vaste propriété autour du tombeau du personnage de sainteté Sidi M'Hamed El Ghorab, dont nous avons parlé lors de l'itinéraire du rite thérapeutique de la Nechra à Constantine.

Le projet urbanistique ne devait pas s'arrêter là. Il ambitionnait, après la mise en place du nouveau pôle à Charaâ, la création d'un autre pôle partant de Rahbet el Djmal, aux environs de la Brèche actuelle.

Ce processus s'apparente à la logique et à la démarche du projet urbain en ce qu'elle constitue une idée de ville préalable à toute action et fédératrice des actions urbaines. Le waqf en a été le moteur du renouvellement urbain, à travers un processus de mobilisation et de sensibilisation d'acteurs, d'implication de ces acteurs dans toutes les étapes du projet, de la flexibilité de la démarche, et de l'ouverture du processus... Aurait-on déjà fait la ville sur la ville au 18^{ème} siècle à Constantine, y aurait-on fait du projet urbain.

Ainsi et avant la conquête française, l'Algérie fonctionnait conformément aux principes du droit musulman dans la définition du statut foncier et immobilier¹. Si ces données nous éclairent quelque peu sur les conditions du statut waqf et de mise en habous durant la période du 18^{ème} siècle, les conjonctures suivantes ont été différentes, notamment pendant la colonisation française.

¹ il était cependant fait la distinction entre les terres vivantes et les terres mortes ; ces dernières ne pouvant jouir d'un quelconque statut jusqu'à leur vivification. Quant aux terres vivantes, elles sont classées en *terres de dîme*, et terres de tribus. Le droit musulman préconise alors pour ces terres la propriété privée melk et les servitudes. La fondation pieuse joue un rôle important dans ce droit. Mimoun Bendjillali, « *L'histoire de la propriété foncière en Algérie de 1830 à 1962 : entre les lois musulmanes et françaises* », Revue Sciences Humaines n° 26, Université Mentouri Constantine, décembre 2006, p.5.

4.4. Le régime Waqf durant la période de colonisation française.

La colonisation a introduit un nouveau contexte juridique en Algérie, tout en laissant relativement fonctionner le système qui lui a préexisté. Deux institutions étaient alors en vigueur : la *Mahkama* et la *Justice de Paix*. Le territoire était alors simultanément encadré par ces deux institutions et le recensement général de la population de 1911 relate les affiliations des territoires à l'une et à l'autre institution. La *Mahkama* y est même hiérarchisée en *Mahkama* et *Mahkama* annexe. Il y a eu à ce moment-là fixation de l'institution juridique dans un lieu précis et selon la hiérarchisation territoriale définie par la colonisation ; insertion dans un cadre administratif et détermination de juridictions hiérarchisées (principale et annexe). Ce dispositif devant impliquer une nouvelle forme de rapports dans la hiérarchie et les prérogatives des deux grandes juridictions.

Un dispositif législatif et réglementaire est mis en place aux fins de détourner notamment les biens waqf au profit de la population française. Mimoun Bendjillali¹, dans un article qui retrace l'histoire de la propriété foncière en Algérie de 1830 à 1862, caractérise cette dernière de double législation musulmane et française. Dans ce contexte, la priorité de l'administration française a été d'instaurer des lois pour réglementer les institutions afin de mieux contrôler les personnes physiques et morales. La propriété foncière a été de ce fait au cœur de ses intérêts.

Dès 1830, l'intéressement aux biens habous se fait sentir. En effet, le 8 septembre 1830, un arrêté du général commandant en chef attribue au domaine des biens du Beylic turc, les biens habous arrivés au terme de leur dévolution (*waqf el Haramain*, Habous des Villes Saintes)². Ce décret ouvrait droit aux autorités militaires françaises d'occuper certains biens, notamment Waqf³. S'en suivra une panoplie de textes participant de la conversion du statut waqf biens fonciers et immobiliers.

- Décret du 07.12.1830, ouvrant droit aux européens de disposer des biens Waqf, soumis au contrôle domanial⁴.
- Arrêté de l'Intendant civil en date du 28 mai 1832, organisant des conservations hypothécaires aux greffes des tribunaux d'Alger, d'Oran et de Bône et ordonnant en outre,

¹ Mimoun Bendjillali, « *L'histoire de la propriété foncière en Algérie de 1830 à 1962 : entre les lois musulmanes et françaises* », Revue Sciences Humaines n° 26, Université Mentouri Constantine, décembre 2006, pp. 5-20.

² Mimoun Bendjillali, op. cit. p.7.

³ Brahim Benyoucef, Argumentaire du séminaire international sur les Waqf, Pour une approche urbaine des Waqf, Université d'Alger, Faculté des sciences humaines, Mai, 2001.

⁴ Brahim Benyoucef, Maître de conférence, EPAU, Alger. Argumentaire du séminaire international sur les Waqf, Pour une approche urbaine des Waqf, Université d'Alger, Faculté des sciences humaines, Séminaire, Mai, 2001.

- les aliénations immobilières et les baux de neuf ans. Cet arrêté n'a pas eu l'effet escompté, faute de contrôle et de sanctions¹.
- Rapport général sur le Waqf du 10.12.1835, proposant la mainmise de l'intendant civil (administration coloniale) sur les biens Waqf².
 - Ordonnance du 1^{er} octobre 1844 (Ordonnance du 01.10.1844), rendant les biens Waqf aliénables et ouvrant la voie de leur acquisition par les Européens. Concernant les biens waqfs, elle instaure le système de défaut de pouvoir du mandataire, la vente de biens de mineurs, de femmes. L'article 3 de l'ordonnance supprime l'inaliénabilité des habous à l'égard des contractants européens³.
 - Décret du 30 octobre 1858 qui complète les dispositions de l'ordonnance du 01.10.1844 par l'extension de son article 3 aux transactions immobilières entre indigènes, musulmans ou israélites, ce qui aboutira à la généralisation du caractère aliénable des habous, sans pour autant supprimer l'institution⁴.
 - Loi du 16 juin 1851 qui consacre et réaffirme certaines règles établies, dont principalement l'inaliénabilité des habous qui ne peut être opposée aux contractants européens⁵.
 - Loi de 1873, venue mettre fin définitivement au régime Waqf, et neutraliser les effets d'un mécanisme de solidarité sociale et économique de taille et d'un vecteur de résistance remarquable⁶.

Ces dispositions réglementaires vont avoir un impact certain sur le patrimoine foncier et immobilier⁷ qui entretenait certaines institutions telles que les mosquées ou les zaouïas, pour lesquelles la mise en habous était un acte nécessaire et vital.

4.5. Pour une réhabilitation du waqf aux fins d'un projet urbain de tourisme pèlerin.

En effet, après l'indépendance, hormis la promulgation de rares textes juridiques⁸, l'Algérie n'a pas déployé de grands efforts pour la réhabilitation de l'institution et de son rôle politique, social

¹ Mimoun Bendjillali, op. cit. p.7.

² Brahim Benyoucef, op. cit.

³ Mimoun Bendjillali, op. cit. p.9.

⁴ idem.

⁵ Idem, p.10

⁶ Brahim Benyoucef, op. cit.

⁷ *les différentes interventions destinées à détourner les Waqf ont été suivies par une nette régression du patrimoine et ressources Waqf. A Alger, le patrimoine Waqf évalué à 550 biens devait chuter à 293 en 1843, dont 125 maisons, 39 boutiques, 3 fours, 19 jardins et 107 biens en location.* Brahim Benyoucef, op. cit.

⁸ nous citerons ici particulièrement le texte de loi relatif aux biens wakfs : Loi N° 91-10 du 27 avril 1991). Remarque : waqf est transcrit dans le texte de loi sous cette forme *Wakf*.

et spatial ; le régime reste cependant reconnu et quelques pratiques ont continué d'avoir lieu. Ce régime a été mis sous la tutelle de ministère des affaires religieuses et des waqfs. Certains projets de l'Algérie indépendante, tels que la nationalisation de l'enseignement privé, la Révolution Agraire ou encore la politique des réserves foncières¹ ont lourdement affecté le régime. A certaines stratégies politiques viennent s'ajouter des manipulations et détournements de ces biens à titre privé, profitant des conditions de défaillances juridiques, de gestion et de contrôle. Le régime a pourtant persisté et résisté.

Nous adopterons encore le propos de B. Benyoucef quant au rôle que pourrait continuer à jouer le régime des waqfs dans le contexte urbain contemporain, au-delà de ses obédiences juridique, religieuse et historique. En effet, l'action de mise en habous offre l'opportunité remarquable de solidarité socio-urbaine fondée sur des déterminants religieux et spirituels. Elle participerait de l'institution d'un mécanisme participatif de solidarité, de développement et d'équipement urbain. Il serait notamment approprié à la gestion des patrimoines sensibles², dans une logique d'Etat, il serait actionné en tant qu'acteur dans un processus projectif par l'initiation d'un mécanisme participatif.

Ainsi l'approche urbanistique du waqf se situerait au niveau de la question de localisation des biens dans les villes et les territoires, déterminant ainsi des logiques territoriales et urbaines fondées sur les réseaux de waqfs en adéquation avec les réseaux des institutions et établissements dévolutaires.

Eu égard au rôle déterminant et largement éclipsé et non maîtrisé de nos jours en termes de gestion urbaine, nous postulons pour la réactivation de ce régime en faveur d'une participation active dans le développement en général et dans la mise en place d'un projet de tourisme pèlerin en particulier. Une réhabilitation appropriée de l'institution va insuffler par la même la réhabilitation des infrastructures, des établissements et même des itinéraires de ce type de pratique touristique. Un projet de tourisme pèlerin se présente alors dans une logique de globalité qui interpelle l'espace, les territoires hagiographiques et les institutions religieuses, spirituelles, culturelles, politiques, économiques,... Ce potentiel puisé dans un ressourcement historique et dans des ancrages locaux avérés, pourrait contenir et porter des ingrédients d'affirmation et d'intégration dans de notre contexte face au marché de la globalisation et de la mondialisation,

¹ Brahim Benyoucef, *op. cit.*

² Par *patrimoines sensibles* l'auteur entend ceux qui souffrent d'un défaut d'héritage, de risque de conflit, excès de patrimoine. Brahim Benyoucef, *op. cit.*

en composant avec des conditions d'intégration et d'expérimentation historique, et de l'inscription de l'action de développement dans son contexte culturel local. *Rénover juridiquement et réhabiliter institutionnellement ce mécanisme, conformément aux nouveaux défis et pour en garantir une plus grande efficacité*¹. Le waqf confère à l'espace et à la société une dimension de développement durable avec laquelle le projet urbain compose étroitement.

Conclusion.

Ce dernier chapitre de la thèse postule pour la mise en place d'un projet urbain de tourisme pèlerin. Ce projet, fidèle à la démarche du projet urbain adoptée actuellement au niveau mondial, particulièrement européen, part d'une idée qui puise dans les ancrages du phénomène de la ziara dans le contexte musulman et Algérien. L'idée propose une réactivation de ces ancrages et leur inscription dans des pratiques contemporaines de tourisme culturel, religieux et, pour nous, pèlerin. L'expérience internationale en la matière serait à même de satisfaire les conditions d'accomplissement de ziaras par la mise en place des structures d'accueil, de séjour, de déplacements, selon les exigences particulières de l'entreprise pèlerine.

Les conditions de mise en place du projet sont celles de l'Algérie actuelle qui affiche une volonté politique réelle de réhabilitation de la structure de base du tourisme pèlerin que nous proposons. Elle se réalise dans le projet de réhabilitation de la zaouïa par une légitimation sur le plan politique, en tant que projet du Président de la République, une affirmation sur la scène culturelle et religieuse, et des réalisations sur le terrain. L'actualité de la zaouïa sous toutes ses formes est largement médiatisée notamment par la presse algérienne.

A ces conditions nationales et locales, va s'ajouter un investissement mondial dans l'impératif spirituel en tant que complément incontournable du total bien-être pris en charge dans sa définition et ses impacts d'obédience mondiale par L'OMS. En tant qu'accompagnement dans la préparation à la mort, le spirituel porte de plus en plus les facteurs d'un bien-être humain durant la vie, en tant que thérapies alternatives à la médecine, et au-delà, dans une vision préventive d'un total état de bien-être physique, mental, social et spirituel, d'une qualité de vie et de l'amélioration des déterminants généraux de la condition humaine.

Pour notre part, la réactivation de ces pratiques spirituelles dans un cadre de tourisme pèlerin, passe inéluctablement par la réactivation du régime waqf qui porte en lui-même une large part de ressourcement historique et religieux dans une ambition d'inscription de l'action urbaine et territoriale de développement dans son contexte physique, social et culturel local. En réhabilitant

¹ Brahim Benyoucef, op. cit.

le régime destiné à promouvoir les institutions à caractère religieux, pour notre cas les zaouïas, en tant qu'essence dévolutive, l'impact est certain sur les établissements d'une part et sur la mise en place ou le renforcement d'une solidarité urbaine et territoriale d'autre part, paramètres saillants dans l'affirmation des territoires dans une logique de développement durable et de compétitivité universelle à laquelle les villes notamment sont soumises.

Conclusion de la troisième partie.

Un projet urbain de tourisme pèlerin ne pouvait se départir des expériences en cours au niveau mondial et européen. L'étude de quelques exemples nous a orientés d'abord sur l'impératif d'une idée forte de projet qui transcrit une idée de l'avenir de la ville, qui en esquisse un dessein en amont de tous ses dessins. Ensuite l'idée s'inscrit dans une culture du projet partagé entre territoires, acteurs et habitants selon des scénarii socio-spatiaux et conjoncturels qui partent d'une situation d'état de fait à changer : changement d'image, de modèle de ville, reconversions fonctionnelles, intégration, requalification... ; ces expériences s'attellent aux espaces sensibles, dans leur configuration sociale ou spatiale.

L'intéressement à la démarche du projet urbain interpelle de nouvelles compétences qui sont prises en charge par les universités, en Europe ou en Algérie, où l'expérience de formation en post-graduation du département d'Architecture de Constantine est édifiante notamment sur la thématisation des démarches selon les contextes et où pour Constantine, il a été produit des problématiques urbaines en adéquation avec ses atouts et ses dysfonctionnements. L'expérience de recherche remet en cause les pratiques urbanistiques en vigueur en Algérie, traduites dans les PDAU et les POS. Ces instruments, les POS en particulier, ont montré des limites certaines, quant à leur confinement dans des compositions urbaines arrêtées et souvent dépassées par une forte dynamique d'état de fait d'une part, et quant à leurs aptitudes à la concertation qui reste l'apanage d'une représentation publique exclusive d'autre part. Au cœur de l'action urbaine, la situation foncière en général, le régime du waqf en particulier, sont porteurs d'acteurs qui sont le plus souvent occultés dans les processus de discussion ou d'approbation des instruments. Les questions de la concertation et du projet partagé y sont absentes. Autant de défaillances rendent les études d'urbanisme obsolètes avant même leur achèvement.

Notre thèse propose de légitimer l'action urbaine et territoriale par une réactivation d'ancrages sociaux, culturels et spatiaux à l'actif d'un projet qui prendrait ses sources dans des ancrages de pratiques et de représentations avérés dans un patrimoine immatériel toujours en vigueur. Un projet de tourisme pèlerin est un projet de société, de ville, de territoire d'une part ; un projet de santé fondé sur bien-être spirituel, complément nécessaire au bien-être total d'autre part. Ses établissements et ses réseaux sont là, à l'instar de ses conditions et de ses pratiques qui, au-delà d'une obédience de réactivation nationale, s'inscrivent dans une dimension universelle du bien-être, qui revêt un caractère local selon les contextes. Ses institutions sont là aussi, incarnées dans un régime de waqf qui a fait ses preuves en tant que moteur de projets, avec ses acteurs, ses espaces et ses finalités qui versent dans la solidarité organisée et la cohésion des groupes sociaux

qui se réalisent dans des ambitions spirituelles versant dans une religion d'essence fédératrice et promotrice d'épanouissement et de développement. La dimension temporelle éternelle du waqf pérennise par la même l'action urbaine et les projets qu'elle insuffle. Ainsi porte-t-elle les conditions d'un développement durable, finalité à laquelle tend toute action dans un cadre de projet urbain ; de surcroît un projet de tourisme pèlerin.

Des efforts de sensibilisation devront suivre le processus du projet de tourisme pèlerin. Relevons ici le rôle que devra jouer l'Ecole dans ce processus. En effet l'éducation devra s'évertuer à la familiarisation des élèves avec ce patrimoine dans toutes ses dimensions : ses établissements et leur environnement, son rôle éducateur et formateur, son patrimoine matériel et immatériel, ses rencontres phases à travers ses festivités et ses commémorations,... Nous serions dans une atmosphère de sensibilisation au patrimoine et aux pratiques de ressourcement culturel nécessaire à l'épanouissement de tout individu. Nous serions également dans une culture de solidarité universelle basée sur des déterminants religieux sains, pacifiques, d'épanouissement et de bien-être. Mais le volet sensibilisation intéressera également tous les acteurs potentiels dans un projet de tourisme pèlerin, acteurs publics, privés, les zaouïas elles-mêmes, la population, ... Ces acteurs peuvent être interpellés au-delà des frontières nationales, au gré des réseaux hagiographiques eux-mêmes. Le monde musulman est ainsi concerné par ces pratiques investies dans une marge religieuse constructive qui prône le changement de la condition humaine dans sa globalité, tout en préservant la liberté d'action individuelle dans une philosophie et une pratique universelle. Le projet pourrait également s'inscrire dans la construction de la Méditerranée du fait de l'existence d'institutions similaires aussi bien sur la rive nord que sur la rive sud ; brassage de cultures, solidarité dans le bien-être, partage d'expériences, complémentarités territoriales et culturelles.

CONCLUSION GENERALE.

La thèse que nous avons présentée part d'une double observation : celle d'une forme de résurgence du phénomène spirituel à une échelle planétaire, plus particulièrement dans le contexte algérien. Instrumentalisation conjoncturelle ou prise de conscience réelle, l'actualité compose avec une volonté de réactivation de certaines potentialités patrimoniales latentes, réactivation que nous prenons à notre compte pour mettre en situation de faisabilité une relation entre des ancrages patrimoniaux qui se manifestent à travers les rites à finalité thérapeutiques d'une part, et des dynamiques de projets versant dans la démarche actuelle de projet urbain d'autre part, pour interroger les contextes socio spatiaux, leur esquisser des réponses et les gérer. Cette mise en relation se traduit, dans notre thèse par l'équation ancrages de pratiques thérapeutiques pèlerines et résurgence intégrée dans un projet de tourisme pèlerin local, peut-être national ou supranational, universel.

Les sources qui ont fondé notre travail sont relatives au contexte Constantinois sans pour autant qu'elles en soient exclusives. Elles sont plus révélatrices d'un schéma de pensée général que d'une spécificité locale. Les trois sources ont convergé vers la révélation d'une dimension sacrée dans la conception de l'existence humaine qui fait coexister le monde des vivants et un monde invisible, que la thèse de M.S. Belguedj a fait ressortir en tant que saillance dans les pratiques de la médecine traditionnelle dans le Constantinois dans un premier temps.

Dans un deuxième temps, le répertoire des Fqirat de Constantine, à travers l'alternance des composantes de sa nawba; elle a confirmé, dans sa part poétique, une finalité thérapeutique par l'orchestration de la trilogie corpus pathologique assumé et déclaré par le patient, corpus thérapeutique détenu par les pouvoirs occultes et un cérémonial de guérison véhiculé par les chanteuses investies de la compétence de mise en liaison et de satisfaction des conditions thérapeutiques requises ceci dans une grande variété de métaphores de ziaras virtuelles et spirituelles. Cette poésie superpose personnages de sainteté, lieux sacrés, les ruptures naturelles transformées en lieux cosmiques, les édifices, dans une logique de voyage spirituel bravant tumultes et risques, mettant à l'épreuve le corps (objet concret) en situation de dépouillement, en guise de don préalable d'une doléance de contre-don.

Un voyage réel, entrepris jadis par la tarîqa Rahmaniya de Constantine, est venu illustrer les fondements de l'imaginaire populaire de la ziara narré dans une forme de poésie populaire. Ce voyage ambitionnait d'entretenir les liens avec le pôle originel simultanément incarné en la

figure de sainteté du fondateur de la tarîqa et les deux lieux supposés contenant sa sépulture. L'imaginaire populaire entretient le mythe de la sainteté et adopte le consensus de la double sépulture du personnage, en tant que phénomène participant de la légitimité de son investiture au rang suprême de la sainteté et versant dans le corpus de ses preuves, de son *Borhane*. Les adeptes rendent alors visite à Sidi M'Hamed Benabderrahmane (Bougabraïn, l'homme aux deux tombeaux) à Alger et en Kabylie dans les monts de Djardjara qu'il va qualifier. La ziara entretient à la fois le lien spirituel filial sur le plan psychosociologique et le réseau polarisé par le maître et son maillon constantinois, l'ensemble dans une logique de cohabitation des deux mondes transcendant l'espace et le temps dans une transhistoricité avérée.

Fortement ancrées dans le soufisme, philosophie existentielle musulmane universelle, ces pratiques spirituelles versent dans une conception de la marge religieuse qui s'évertue de réduire l'écart qui tend à la séparer de la norme orthodoxe. Malgré ses multiples ramifications dans l'imaginaire populaire et les territoires, par un système organisé en réseau hiérarchisé de pôles et de mailles structurants et identificateurs, cette situation de marge confère aux institutions une fragilité relative. Elles sont l'objet d'enjeux conjoncturels. En Algérie, elles sont instrumentalisées pendant la période coloniale, ce qui suscitera des réactions sous forme de contre-volontés exogènes et endogènes sous l'impulsion des ambitions et des projets réformistes et progressistes. La période post-coloniale a institué l'Islam en religion de l'Etat ; la représentation religieuse reste confinée dans la mosquée, mettant à l'ombre les institutions séculaires qui réalisent une pratique multiple de la religion mettant l'accent sur la grande part spirituelle que ces organisations prenaient en charge.

Après une période de grand essor que les zaouïas ont connu, depuis leur forme Ribat, par leur prolifération dans les territoires sous forme de confréries religieuses dans les différentes religions monothéistes, la conquête des pouvoirs locaux et la fédération des sympathies des groupes sociaux, les structures musulmanes vont subir une forte décadence affaiblissant leur impact politique religieux social et spirituel, mettant en péril édifices, organisations sociales et patrimoines.

Le monde de la spiritualité est fondé sur l'initiation et les rites. Ces derniers portent en eux-mêmes la connaissance ésotérique de l'univers. Ils sont révélateurs d'une signification secrète des choses ; ils sont porteurs d'une autre réalité, celle des choses cachées, dont l'organisation

transcende le concret et le palpable. La situation de marge permet cette liberté d'investigation dans la dimension cachée des choses et des faits. La marge est flexible et érudite, cependant qu'elle reste fortement tributaire des déterminants normatifs. Elitiste, la marge suppose des choix délibérés de changement de statut, de passage d'une catégorie générale à une catégorie spécifique. Lorsqu'elle est religieuse et spirituelle, la marge procède par initiation à la recherche d'une dimension cachée, cosmique, divine.

Les rites thérapeutiques entrent dans la catégorie initiatique et ne peuvent être pratiqués que dans des cercles d'initiés où la rigueur des formalités est transmise dans une lignée génétique ou spirituelle. Tel est le cas du rite de la nechra pratiqué à Constantine, sans en être l'exclusivité. Ce rite thérapeutique féminin fédère des espaces variés tels le bain, la maison des musiciens et des musiciennes (d'ordre confrérique soufique, hommes et femmes blancs ou de couleurs), un circuit ponctué de lieux de jaillissement d'eau généralement chaude, et surtout le domicile de l'initiatrice du rite. Il s'enclenche à la maison et s'y achève. Ces espaces vont revêtir par le biais du rite un caractère sacré. La ville prend, le temps de la nechra, une dimension cosmique. Elle est perçue à travers un schéma qui épouse les contours des composantes du rite. Il s'agit de l'ordonnement d'un microcosme urbain qui opère par recomposition de l'image mentale le temps du rite. Il introduit une dimension temporelle occulte : celle de l'année liturgique en tant que temporalité urbaine à part entière. La nature y est convertie en territoire de l'intercession. Les parcours sont des itinéraires pèlerins. Le rite s'évertue à domestiquer le monde du dehors à partir du monde du dedans. Les lieux sont qualifiés pour opérer dans une complémentarité urbaine qui fait l'unité de la ville en tant que cosmos intégral.

Enclenché dans les ancrages des pratiques et des représentations d'une situation de bien-être, notre travail s'est proposé de contribuer à la fédération des conditions de mise en place d'un volet de projet urbain thématique par le tourisme pèlerin.

Il s'est basé sur la résurgence du phénomène confrérique en Algérie, à travers une volonté politique affichée de réhabilitation de l'institution zaouïa dont le processus a été suivi par une veille de la presse nationale durant une période déterminée qui correspond aux alentours des mandats du président Abdelaziz Bouteflika. La presse, exprimant une revalorisation de l'institution et une forme de resensibilisation de l'opinion publique, opérait sur plusieurs fronts : d'abord l'institution en elle-même, les activités qui lui sont subordonnées, le soutien au président et les patrimoines de la zaouïa. L'actualité tendait à redorer le blason de cette part de la mémoire

collective en relatant les manifestations culturelles et scientifiques y afférentes, l'intéressement de la sphère du pouvoir par la revalorisation de ses archives, ses édifices et ses pratiques...

Pour asseoir un projet de tourisme pèlerin, notre démarche se réfère aux expériences internationales en la matière. Les exemples de projets urbains ont révélé chacun pour sa part des enseignements dans lesquels nous avons puisé pour réaliser des transpositions dans une logique d'adaptations locales. L'idée du projet reste déterminante des jeux d'actions et d'acteurs. L'idée verse dans un nouveau concept qui identifie de nos jours l'action urbaine en la démarquant des pratiques urbanistiques préexistantes. La distinction se situe justement dans les méthodes qu'il propose, en terme d'orientations et de coordination des opérations ponctuelles ou plus globales ; la démarche initie une matrice des actions, pour fédérer les compétences, les intérêts, les acteurs, les moyens. L'ensemble est perçu sous l'optique d'une cohérence territoriale et urbaine, d'une amélioration du cadre d'action dans une prospective de durabilité.

En tant qu'idée partagée qui organise l'avenir de la ville, le projet urbain est un dessein plutôt qu'un dessin, idée du maire plus que de l'urbaniste, un plan qui se construit. L'idée est mobilisatrice et prise en charge collectivement par ceux qui la font et ceux qui la vivent. C'est une stratégie évolutive qui gère l'imprévisible en replaçant la ville dans son contexte territorial, géographique, socio-économique et paysager. Le projet urbain est ainsi processus et résultat qui pensent la ville avec la ville existante dans la totalité interactive de ses dimensions. Il ambitionne un équilibre dans ses temporalités, de ses acteurs, et des intérêts communs qui le sous-tendent. Il est consensuel, acceptable, réalisable, ajustable, réversible. De ce fait le processus compose avec un dispositif ouvert et complexe, prônant la mixité urbaine et la gestion des incertitudes de conjoncture.

Le processus de mise en place d'un projet de tourisme pèlerin est général mais à ancrage algérien, constantinois. Le fait de sa généralité fait qu'il va s'amarrer aux déterminants de la santé d'une part, et aux déterminants de la ville et des territoires d'autre part.

Sur le volet santé, il part de la définition générique de la santé établie par l'O.M.S. L'on a alors pris la particularité de la dimension spirituelle qui participe de la définition d'un total état de bien-être. Confronté au contexte local, ce fil conducteur du projet s'est référé, pour notre cas, aux conditions de bien-être spirituel déterminées et révélées dans la première partie à travers un

schéma de pensée et une conception de la thérapeutique dans ce domaine. Ce schéma est complexe et interpelle des actions peu communes.

Sur le plan de la santé, l'expérience ville-santé d'El-Khroub serait à même d'intégrer ce volet dans ses programmes. Les associations s'impliquent dans ce projet. Les acteurs décisionnels sont ceux de la santé et de la population, de la culture, de la ville, des affaires religieuses... Ces dernières sont à même de faire le point sur les structures et institutions à caractère confrérique ou les sanctuaires ; en somme ils participent à l'identification des réseaux locaux, régionaux, nationaux. Dans une autre optique, ils inscriraient les réseaux nationaux dans le monde de la sainteté et de l'organisation confrérique qui seront en adéquation avec les projets territoriaux supranationaux. C'est le cas du bassin méditerranéen, du monde arabe, du monde du soufisme qui irradie dans l'Asie mineure, dans l'Afrique, ...

Encore qu'à l'échelle nationale, le rôle de l'Union Nationale des Zaouïas algériennes est déterminant sur le plan de la connaissance et du répertoire, sur le plan de l'identification des actions, et sur celui de la définition et de la mobilisation des acteurs. Une des actions déterminantes du projet résiderait dans la réactivation du régime des waqfs en tant qu'institution porteuse d'une organisation de la solidarité sociale et territoriale, d'une pérennisation potentielle des patrimoines matériels et immatériels. Cette temporalité infinie participe de l'intégration des patrimoines dans un processus de développement durable qui partirait des ancrages et de l'histoire. Au-delà de ces vertus, le waqf transcrirait ces valeurs en tant que potentialités locales de compétitivité internationale ; le tourisme pèlerin portant en lui-même l'objectif d'ouverture sur monde.

Le projet urbain de tourisme pèlerin interpelle un territoire hagiographique d'accueil et de propagation. Il interpelle par la même ses acteurs qui sont multiples de par les compétences et les intéressements. Ceci qu'ils soient de promotion ou de gestion, culturels ou politiques, sectoriels ou locaux. La sensibilisation se situerait alors à tous les paliers de la mise en place d'un projet de tourisme pèlerin : une sensibilisation dans la décision, dans la pratique, dans l'action, dans l'investissement ; enfin une sensibilisation au partenariat.

Ce territoire hagiographique, en tant que contenant et en tant que contenu, prendrait en charge l'idée du projet de tourisme pèlerin, dans ses ancrages qui seront assortis de réactivation et de préservation, dans la préservation d'une situation de marge constructive nécessaire à l'épanouissement et au bien-être humain, dans un cadre d'expression et d'affirmation des

minorités constituées, dans la mise en place des conditions du bien-être dans l'acte pèlerin, dans la promotion des rites en tant que partie intégrante des patrimoines et en tant qu'une des libertés qui fondent les droits de l'homme. Il participerait ainsi de la mise en projet d'une qualité de vie et de l'amélioration des paramètres fondamentaux de la Condition Humaine.

Bibliographie.

Sources.

1. **Bestandji** Cheïkh el Hani, note manuscrite, le 21 Mars 2000.
2. Enregistrements audio et vidéo des fqirat à Constantine.

Ouvrages.

1. **Augé Paul** (dir.), *Nouveau Larousse Universel*, Librairie Larousse, Paris 1948, tome 1.
2. **Boussafsaf** Abdelkrim, *Djamiyyat el oulama' el mouslimine el djaza'iriyine (1931 – 1945)*, (L'association des Ouléma Musulmans Algériens (1931 - 1945), El Baâth, Constantine, 1981. (ouvrage en langue arabe).
3. **Cheghayeb** Mohamed el Mehdi ben Ali, *Oummou l'haouahir fi'l madhi wa'l hadhir* (mère des civilisations passé et présent), Ed. El Baâth, Constantine 1980, p. 256, (ouvrage en langue arabe).
4. **Ching** D. K. Francis, *Architecture. Form, Space & Order*, Van Nostrand Reinhold Company, London, Toronto, Melbourne, 1979.
5. **Cote** Marc, *L'Algérie ou l'espace retourné*, Flammarion, Paris, 1988.
6. Décret 91-177 du 28 mai 1991 fixant les procédures d'élaboration et d'approbation du Plan Directeur d'Aménagement et d'Urbanisme (PDAU) et le contenu des documents y afférents.
7. Dictionnaire *Moundjid ettalib*, Dar El Mashreq Publishers, 25^{ème} édition, Beyrouth, Liban 1975.
8. *Dictionnaire Pratique Quillet*, Librairie Aristide Quillet, Paris, 1974.
9. **El-Djilali** Abderrahmane ben Mohamed, *Tarikh en Djaza'ir el a'mm* (Histoire générale de l'Algérie), OPU, Alger 1994, volume 4, , ouvrage en langue arabe.
10. **Eliade** Mircea, *Traité d'histoire des religions*, Payot, 1949.
11. **Froeschle – Chopard** Marie-Hélène, *Espaces et sacré en Provence (XVI^è – Xx^è siècles). Cultes, Images, Confréries*, Les Editions du Cerf, Paris, 1994.
12. **Grangaud** Isabelle, *La ville imprenable. Une histoire sociale de Constantine au 18^{ème} siècle*, Média Plus, Constantine, 2003.
13. **Hafiane** Abderrahim, *Les défis à l'urbanisme. L'exemple de l'habitat illégal à Constantine*, OPU, Alger 1989.
14. **Ingallina** Patrizia, *Le projet urbain, Que sais-je ?*, Collection Encyclopédique, PUF, Paris 2001.
15. **Khiati** Mostefa, *Histoire de la médecine en Algérie*, Editions ANEP, Alger 2000.
16. **Klee** Paul, *La pensée créatrice*, Ecrits sur l'art / 1, Dessain et Tolra, Paris, 1980. Company, London, Toronto, Melbourne, 1979.
17. **Marouf** Nadir (dir.), *Le chant arabo-andalou. Essai sur le Rurbain ou la topique de la Norme et de la marge dans le patrimoine musical arabe*, colloque international, Lille, 6-8 décembre 1991, Editions l'Harmattan, Paris 1995.
18. **Michel** Franck, *Désirs d'Ailleurs. le voyage commence là où s'arrêtent nos certitudes...*, Armand Colin, Paris 2000.
19. **Michel** Franck, *Voyage au bout de la route. Essai de socio-anthropologie*, Editions de l'Aube, Coll. *Essais*, Paris 2004.
20. **Msefer** Jaouad, *Villes islamiques. Cités d'hier et d'aujourd'hui*. Conseil International de la Langue Française. Paris, 1984.
21. **Nacib** Mohamed, *Zaouaya el Îlm wa el Qor'ane fi el Djaza'ir* (zaouaya du savoir et du Coran en Algérie), Ed. Dar el Fikr, Damas – Alger (date inexistante), p. 151, ouvrage en langue arabe.
22. *Nouveau Dictionnaire Pratique Quillet*. Librairie Aristide Quillet, Paris 1974.

23. *Nouveau Larousse Universel 1*, Librairie Larousse, Paris 1948.
24. **Rey** Alain (dir.), *Le Micro-Robert*, Dictionnaires Le Robert, Paris, édition mise à jour 1993.
25. **Servier**, J., *Les portes de l'année*, Ed. Laffont, Paris 1963.
26. **Tacou** Constantin (dir.), *Cahier de l'Herne, Mircea Eliade*, Editions de l'Herne, Paris, 1978.
27. **Torki** Rabah, *Le Cheïkh Ibn Badis. Sa philosophie. Son action dans le domaine de l'éducation (1900 - 1940)*, SNED, Alger, date inconnue.
28. **Toualbi** Noureddine, *Religion, Rites et Mutations. Psychologie du Sacré e Algérie*. Entreprise Nationale du Livre (ENAL), Alger 1984.
29. **Van Gennep** Arnold, *Les Rites de passage*, Paris, 1909, réed. Picard, Paris, 1981.

Thèses.

1. **Belguedj** Mohamed Salah, *La médecine traditionnelle dans le Constantinois*, Thèse principale de Doctorat d'Etat Es-Lettres, présentée à la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de l'Université de Strasbourg, Imprimerie Cultura – Wetteren, Belgique 1966.
2. **Benachour – Tebbouche** Nedjma, *Constantine: une ville en écritures dans les récits de voyage, les témoignages et les romans*, Thèse de doctorat d'Etat en littérature, Constantine, 2002.
3. **Labii** Belkacem, *Urbanisme et santé à Constantine, pour une approche de la ville-santé et de l'espace-santé*, thèse de doctorat d'Etat en urbanisme, Constantine, septembre 2003.
4. **Moussaoui** Abderrahmane, *Logique du sacré et modes d'organisation de l'espace dans le sud-ouest algérien*, Thèse de doctorat nouveau régime, EHESS, Paris 1996.

Articles.

1. **Ageron** Charles-Robert, « *Confréries musulmanes* », in *Encyclopaedia Universalis 2000*, version 5.1.2, CD2.
2. **AIVP**, « *Projet : Bilbao, une transformation radicale* », fiche projet, février 2005, www.aivp.org/projet863.html.
3. **Amiet** Pierre, « *Perse – Les arts* », in *Encyclopaedia Universalis 2000*, version 5.1.2, CD2.
4. **Amri** Nelly, « *Femmes, sainteté et discours hagiographique au Maghreb médiéval : Naissance à la sainteté, naissance à l'histoire. Le cas d'une sainte de Tunis, 'Â'isha al-Mannûbiyya (m. 665/1267)* », in M. Monkachi (dir.), *Histoire des femmes au Maghreb: Réponses à l'exclusion*, Publication de la Faculté des Lettres de Kénitra, Série Histoire, n° 5, 1999, pp. 253-274.
5. **Anawati** Georges C., « *Halladj (Al-) 858 environ-922* », in *Encyclopaedia Universalis, 2000*, version 5.1.2, CD2.
6. **Archipress**, « *Ahmed Ben Bella, biographie succincte* », 1998, in www.Archipress.org.
7. **Arnaldez** Roger, « *Maraboutisme* », in *Encyclopaedia Universalis 2000*, version 5.1.2, CD2.
8. **Association des infirmières et infirmiers du Canada (AIIC)**, « *Assemblées annuelles – Résolutions - Résolutions de l'AIIC – 2005* ».
9. **Attia** Chantal, « *Energie et spiritualité* » 2006 - 2007, in www.bioenergetique.com/crbst_9.html
10. **Attia** Chantal, « *La définition de la santé selon l'OMS* » 2006 - 2007, in www.bioenergetic.com/crbst_3.html.
11. **Auboin** Jean, « *Mers marginales* », In *Encyclopaedia Universalis 2000*, version 5.1.2, CD2.

12. **Bachofen** Charles, **Picheral** Jean Blaise, "*Dunkerque-Neptune : transformation des docks en cœur de ville*", www.urbanisme.equipement.gouv.fr.
13. **Bastide** Roger, « *Initiation* », in *Encyclopaedia Universalis 2000*, version 5.1.2, CD2.
14. **Ben Bella** Ahmed, « *L'Islam et la Révolution Algérienne* » in www.Archipress.org/bb/revolu.htm.
15. **Benachour** Nedjma, « *Eléments de la vie sociale et culturelle de Constantine des années 1920 dans « mémoires d'un témoin du siècle » de Malek Bennabi* », in *Revue Sciences Humaines*, Université Mentouri Constantine – Algérie, n°25 – juin 2006, pp.37-47.
16. **Benazzouz** Zineb, « *Fqirat et Benoutat de Constantine* », in **Marouf** Nadir (dir), *Le chant arabo-andalou. Essai sur le rurbain ou la topique de la norme et de la marge dans le patrimoine musical arabe*, colloque international, Lille 6-8 décembre 1991, Editions L'Harmattan, Paris 1995, pp. 165-167.
17. **Bencheikh** Jamel Eddine, « *Abu Nuwas* », in *Encyclopaedia Universalis 2000*, version 5.1.2, CD2.
18. **Bendjillali** Mimoun, « *L'histoire de la propriété foncière en Algérie de 1830 à 1962 : entre les lois musulmanes et françaises* », *Revue Sciences Humaines* n° 26, Université Mentouri Constantine, décembre 2006, pp. 5-20.
19. **Bensmail** Sadri, « *Discours d'occident, formes d'orient. Le cas d'Alger* », in *Alger. Lumières sur la ville*, actes du Colloque international organisé par EPAU et CCFA, Alger, 4 –6 mai 2002, pp.654-666.
20. **Bestandji** Siham, « *La zaouïa Rahmania et Alger* », in **Chabbi-Chemrouk** Naïma, **Djellal Assari** Nadia, **Safar Zeitoun** Madani, **Sidi Boumedine** Rachid, *Alger, lumières sur la ville*, Editions Dalimen, Alger 2004.
21. **Boillot** Gilbert, « *Marges continentales* », In *Encyclopaedia Universalis 2000*, version 5.1.2, CD2.
22. **Calnard** Jean, « *Ta'ziè* », in *Encyclopaedia Universalis 2000*, version 5.1.2, CD 2.
23. **Capet** Marcel, « *Entreprise. Théorie économique* », In *Encyclopaedia Universalis 2000*, version 5.1.2, CD2.
24. **Capgras** Marie, « *Les musiques du Maroc* », Copyright, 1998, http://membres.lycos.fr/discographies/musique_arabe.htm, 05.01.07.
25. **Casanova** Jean-Claude, « *Politique des prix* », In *Encyclopaedia Universalis 2000*, version 5.1.2, CD2.
26. **Chabbi** Jacqueline, « *Soufisme* », in *Encyclopaedia Universalis 2000*, version 5.1.2, CD2.
27. **Chelbi** Mohamed, « *A propos d'une thérapie traditionnelle à Constantine : la nachra* », in *Revue Sciences Humaines*, n°18, Université Mentouri Constantine, décembre 2002, pp. 57-67.
28. **Chimits** Catherine, **Godier** Patrice et **Tapie** Guy, « *Bilbao, entre volontarisme et pragmatisme* », Ecole d'architecture et de paysage de Bordeaux, in www.ramau.archi.fr/le-reseau/membres-old/ard/ard.html
29. **Comité des normes en soins infirmiers de l'ACSP**, « *Normes de pratique en soins infirmiers palliatifs* », février 2002, in www.palliatif.org/pdf/infirmieres.pdf.
30. **Coque** Roger, « *Géomorphologie* », In *Encyclopaedia Universalis 2000*, version 5.1.2, CD2.
31. **Cosinshi**, M., **Racine**, J.B., « *Géographie et écologie urbaines* », in **A. Bailly** et Al, *Les concepts de la géographie humaine*, Masson, Paris 1984, p. 85.
32. **Cuvillier** Armand, « *Les religions. La pensée humaine. Introduction* », in **Augé**, **Gillion**, **Hollier-Larousse**, **Moreau** et Cie, *Encyclopédie Larousse Méthodique 1*, (Librairie Larousse) Editeurs, Paris 1955.

33. **Djekrif** Mouni, « *Nechra approche ethnographique de la sexualité de la femme à Constantine* », CODESRIA 10ème Assemblée Générale *L'Afrique dans le nouveau millénaire*, Kampala, 8 – 12 décembre 2002.
34. **Douady** Clément-Noël, « *Le projet urbain : essai de définition. « Une idée partagée qui organise l'avenir de la ville »* », in www.urbanisme.fr/numero/335/Lib/lib335.pdf.
35. **Durand** Gilbert, « *Symbolisme du ciel* », in *Encyclopaedia Universalis 2000*, version 5.1.2, CD 2.
36. **Durliat** Marcel, « *Pasos, sculpture* », in *Encyclopaedia Universalis 2000*, version 5.1.2, CD2.
37. **Duval** André, « *Cordeliers* » ; in *Encyclopaedia Universalis 2000*, version 5.1.2, CD2.
38. **Ecole d'Architecture de Versailles**, « *Théorie et pratique du projet urbain* », in www.versailles.archi.fr/Formations/programme0203/TPPU.html.
39. **Elisseeff** Nikita, « *Ribat* » in *Encyclopaedia Universalis 2000*, version 5.1.2, CD2.
40. **Encyclopédie Microsoft Encarta 2000**, Microsoft Corporation, 1993 – 1999 (mots-clés : islam – Maghreb - Algérie).
41. *Encyclopédie Microsoft Encarta de Luxe 2000*, (mot-clé : Fatwa in Mufti).
42. **Erlande-Brandenburg** Alain, « *Saint-Bertrand-De-Comminges* », in *Encyclopaedia Universalis 2000*, version 5.1.2, CD 2.
43. **Favier** Jean, « *Confréries de métier* », in *Encyclopaedia Universalis 2000*, version 5.1.2, CD2.
44. **Gardet** L., « *L'Islam – Les trois traditions* », in *Encyclopaedia Universalis 2000*, version 5.1.2, CD2.
45. **Gignoux** Philippe, « *Sassanides* », in *Encyclopaedia Universalis 2000*, version 5.1.2, CD2.
46. **Godier** Patrice et **Tapie** Guy, avec la collaboration de **Chimits** Catherine, *Projets urbains, acteurs et processus : tendances Européennes – Synthèse*, Ecole d'architecture et de paysage de Bordeaux, mars 1996, in www2.urbanisme.equipement.gouv.fr/cdu/accueil/elabproj/sommaire.htm.
47. **Guitton-Lanquest** Pascale, « *Charles Chaynes : A la recherche du sacré... Le sacré perdu, le sacré retrouvé ?* », in *Intemporel*, Bulletin de la Société Nationale de Musique, n° 16, octobre – décembre 1995.
48. **Institut d'Aménagement et d'Urbanisme de la Région d'Ile-de-France (IAURIF)**, *Note rapide sur l'occupation du sol*, n°348, février 2004, in iaurif.org/fr/ressources_doc/.../notesrapides/pdf/occup_sol/nr_
49. **Kolher** Dorothee, attachée de recherche, Centre Marc Bloch, Association Für Europäische Cooperation (AECO) in Raumplanung und Städtebau (Berlin), *Berlin, Karow-Nord : faire la ville ou la banlieue ?* in www2.urbanisme.equipement.gouv.fr/cdu/accueil/elabproj/sommaire.htm.
50. **Labii** Belkacem, **Belabed Sahraoui** B., **Bestandji** S., *Constantine : objet d'écriture, de recherche et d'intervention*, article à paraître.
51. **Lacoste-Dujardin** Camille, « *Paroles de femmes à la conquête d'espace* », in *Espaces Maghrébins. Pratiques et enjeux*, Actes du colloque de Taghit, 23 – 26 novembre 1987, organisé par l'atelier Sémiologie Spatiale du Laboratoire sur les Etablissements humains et les Modes d'Organisation de l'Espace, ENAG / Editions – URASC, Oran 1989.
52. **Lassegue** Pierre, « *Marge (définition comptable)* », In *Encyclopaedia Universalis 2000*, version 5.1.2, CD2.
53. *Le Grand Projet Urbain de Marseille*, in www.corinne-luxembourg.net/IMG/pdf/chpa1m.pdf.
54. Le monde arabo-musulman.com, « *Le soufisme* », in www.nuitdorient.com, – 5 avril 2003.

55. **Leenhardt M.**, « *La religion des peuples archaïques actuels* », in « *Histoire générale des religions* », T.I, Encyclopédie Quillet, Paris, 1948.
56. **Massin Jean**, « *Club des cordeliers* » ; in *Encyclopaedia Universalis 2000*, version 5.1.2, CD2.
57. **Massin Jean**, « *Club des Jacobins* », in *Encyclopaedia Universalis 2000*, version 5.1.2, CD2
58. **Moussaoui Abderrahmane**, « *Le mawlid à Timimoun, un haut lieu du sacré* », séminaire franco-maghrébin (INP-CNRS) *Sacrifices et fêtes en islam Maghrébin*, Tunis, du 29.11 au 1.12. 1993
59. **Moussaoui Abderrahmane**, « *Le mawlid dans une zâwiya du sud ouest algérien* », in Séminaire *Pèlerinage*, GREMMO, Lyon, 8 mars 2002
60. **Pinot Jean Pierre**, « *Précontinent* », In *Encyclopaedia Universalis 2000*, version 5.1.2, CD2.
61. **Pinson Daniel**, « *Projet de ville et projets de vies* », in *Le projet urbain, enjeux, expérimentations et professions*, actes du colloque *Les Sciences Humaines et Sociales face au Projet Urbain*, organisé par l'INAMA et SHS TEST, Marseille, les 31 janvier et 1er février 1997, Éditions de la Villette, Paris, 2000, pp.78-95.
62. **Rouag- Djenidi Abla**, « *Supportering footballistique et violence. Le cas des supporters du CSC.* », Séminaire international *Ville et Santé*, Faculté des Sciences de la Terre, de la Géographie et de l'Aménagement du territoire, Département d'Architecture et d'Urbanisme, Laboratoire *Villes et Santé*, Constantine 09-10 décembre 2007.
63. **Rouyer M.**, Notices sur les médicaments usuels des Egyptiens, in *Description de l'Égypte ou Recueil des observations ou des recherches qui ont été faites par l'armée française*, T. XI, Paris 1822.
64. **Sindzingre Nicole**, « *Rites de passage* », in *Encyclopaedia Universalis 2000*, version 5.1.2, CD2.
65. **Soua Khalifa**, « *Hadith* », in *Encyclopaedia Universalis 2000*, version 5.1.2, CD
66. **Tengour Habib**, « *Espaces hagiographiques des Beni Zerwal de la plaine du Chélif* », in *Espaces maghrébins. Pratiques et enjeux*, actes du colloque de Taghit, 23-26 novembre 1987, organisé par l'atelier *Sémiologie Spatiale* du Laboratoire sur les Etablissements humains et les Modes d'Organisation de l'Espace, ENAG/Editions-URASC, Oran 1989, pp. 169-181.
67. **Truyen Thai Tan**, « *L'énergie universelle et la constitution de l'Organisation Mondiale de la Santé* », Translated into French by Annie Cairoli, in www.MEL-Ozie.com, Last Updated: July 11, 2006
68. **Truyen Thai Tan**, « *L'énergie univeselle et la constitution de l'Organisation Mondiale de la Santé* », Translated into French by Annie Cairoli, in www.MEL-Ozie.com, Last Updated: July 11, 2006.
69. **Voncken John**, « *Vers une architecture régionale contemporaine* », in « *Algérie – Luxembourg – Architectures et savoir-faire populaire* », [ASTM - Brennpunkt Drëtt Welt](http://ASTM-Brennpunkt-Drëtt-Welt.com), numéro 166, juin 1997, version archivée le 02 avril 2006 du site/annuaire *horizon local* de [Globenet](http://Globenet.com)
70. **Wackermann Gabriel**, « *Géographie* », in *Encyclopaedia Universalis 2000*, version 5.1.2, CD2
71. **Wikipédia, l'encyclopédie libre**, « *Organisation mondiale du tourisme* ». in fr.wikipedia.org/wiki/organisation_mondiale_du_tourisme, mai 2008
72. **Wikipédia, l'encyclopédie libre**, « *Renouvellement urbain* », in fr.wikipedia.org/wiki/Renouvellement_urbain, avril 2008
73. **Zumithor Paul**, « *Philologie* », in *Encyclopaedia Universalis 2000*, version 5.1.2, CD2.

Rencontres scientifiques / Communications.

1. **Abderrezak** Mohamed, « *Origines de la composition de la musique savante maghrébine* », communication, Association Maqam, *Musique savante maghrébine*, Forum 2000, Constantine, 27, 28 et 29 septembre 2000, Conférences 1, vol. 10, (CD audio).
2. **Benyoucef** Brahim, Argumentaire du séminaire international sur les Waqf, *Pour une approche urbaine des Waqf*, Université d'Alger, Faculté des sciences humaines, Mai, 2001.
3. **Bestandji** Siham et **Labii** Belkacem, « *L'instrument d'urbanisme P.O.S face au statut foncier Waqf* », Séminaire international « *Usages et appropriation de l'espace : entre pratiques et régulation* », Université Badji Mokhtar Annaba, Faculté des Sciences de la Terre, Département Architecture, Laboratoire de Recherche « *Architecture et Urbanisme* », Equipe Accord-programme 01 MDU 536, Annaba, 27 - 28 avril 2004.
4. **Bestandji** Siham, « *Espaces pèlerins et bien-être spirituel dans la Nawba des Fqirat à Constantine* », Université Mentouri Constantine, Faculté des Sciences de la Terre, de Géographie et d'Aménagement du Territoire, Laboratoire *Villes et Santé*, Séminaire *ville et santé*, Constantine, 9 & 10 décembre 2007.
5. **Bestandji** Siham, « *La zaouïa, un territoire de la marge. Pour une réhabilitation socio-spatiale dans le projet urbain à Constantine* », Séminaire International *Villes et territoires : Mutations et enjeux actuels*, SiVIT 2005, Université Ferhat Abbas, Sétif 12, 13 et 14 Novembre 2005.
6. **Bestandji** Siham, « *Le rite citoyen de la Nechra à Constantine : une dimension cosmique des lieux, une image recomposée de la ville* », Colloque international *Images et citadinités*, Alger 29 – 30 nov. 01 déc. 2005.
7. **Bestandji** Siham, « *Un espace culturel et d'insertion des jeunes dans la ville nouvelle Ali Mendjeli. Une expérience de projet urbain* », Colloque International pluridisciplinaire *Ville et Marginalité chez les jeunes*, organisé par l'Université du 20 août 55, Skikda, le Laboratoire d'Analyse des Processus Sociaux et Institutionnels, le Laboratoire Violence et Citoyenneté, l'Université Mentouri Constantine, le Secteur Crises, école, terrains sensibles - Département des Sciences de l'Éducation, l'Université Paris 10 Nanterre, Skikda, Algérie, 14 – 15 mai 2007.
8. **Ecole Polytechnique d'Architecture et d'Urbanisme (EPAU) / Centre Culturel Français (CCF)**, *Alger, lumières sur la ville*, recueil de textes de communications du colloque international, Alger du 4 au 6 mai 2002.
9. **Khaznadar** Salim, « *Fondement modal du maqam* », communication, Association Maqam, *Musique savante maghrébine*, Forum 2000, Constantine, 27, 28 et 29 septembre 2000, Conférences 1, vol. 10, (CD audio).
10. **Labii** Belkacem, **Bestandji** Siham, « *L'instrument P.O.S. Un déterminant de recomposition de l'espace urbain* », Séminaire international *Dynamiques spatiales et recomposition des territoires*, Université Badji Mokhtar, Annaba 22-23 avril 2002
11. **Saïdani** Maya « *Appellations de la musique « andalouse » de Constantine* », communication, Association Maqam, *Musique savante maghrébine*, Forum 2000, Constantine, 27, 28 et 29 septembre 2000, Conférences 2, vol. 11, (CD audio).

Projets de recherche.

1. **Berger** Martine, **Pousin** Frédéric, « *Recomposition des territoires du quotidien : représentations, pratiques, projets* », axe de recherche du Laboratoire Dynamiques Sociales et Recomposition des Espaces (LADYSS), Unité mixte de recherche CNRS, Universités de Paris1, Paris7, Paris8 et ParisX.
2. **Boufenara** Khédidja (dir.), *Projet de recherche Etymologie de l'habitat en Algérie*, projet CNEPRU J2301/04/01/2000, rapport final 01/01/2003 – 31/12/2003, Université Badji

- Mokhtar – Annaba, Faculté des Sciences de la Terre, Département d'Architecture, octobre 2003.
3. **Labii** Belkacem (dir.), *Projet de recherche Médina*, projet CNEPRU G2501/03/92, département d'architecture et d'urbanisme, Université Mentouri Constantine, 1992 – 1995.
 4. **Labii** Belkacem, « *Etymologie géographique* », in Khédidja Boufenara Brahamia (chef de projet), *Etymologie de l'habitat en Algérie*, projet de recherche CNEPRU J2301/04/01/2000, rapport final 01/01/2003 – 31/12/2003, Université Badji Mokhtar – Annaba, Faculté des Sciences de la Terre, Département d'Architecture, octobre 2003,

Mémoires de magister.

1. **Aïdat** Adila, *Typologie de rapports entre la ville de Constantine et son Rhumel - Boumerzoug*, mémoire de magister en urbanisme, option *Ville et projet urbain*, sous la direction de Nadia Messaci, soutenu à Constantine le 05 mai 2008.
2. **Bestandji** Siham, *Intérieur - Extérieur, pour une lecture de l'espace urbain à Constantine*, Mémoire de magister, sous la direction de Belkacem LABII, Université de Constantine, Mai 1995.
3. **Hadef** Rachid, *Quel projet urbain pour un retour de la ville à la mer ? Cas de Skikda*, mémoire de magister option *ville et projet urbain*, sous la direction de Dr. Belkacem Labii, soutenu à Constantine le 06 février 2008.
4. **Safri** Saïd, *Renouvellement urbain d'un centre ancien en déclin. Cas du centre-ville de Jijel*, mémoire de magister option *ville et projet urbain*, sous la direction de Dr. Belkacem Labii, soutenu à Constantine le 06 février 2008.

Dossiers et documents de post-graduation.

1. **Aïdat** Adila, **Boussouf** Chihab Eddine, **Cheraitia** Mohamed, **Belghomrani** Anwar, *Projet urbain Constantine – Rhumel, ou la réconciliation d'une ville avec son oued*, dossier réalisé dans le cadre de l'atelier de post-graduation *Ville et Projet Urbain*, Laboratoire Villes et Santé, département d'architecture et d'urbanisme, Constantine, juin 2006.
2. **Boufenara** Karima, **Benbouhadja** Asma, **Salhi** Boutheina, *Revalorisation de la métropole par le tertiaire supérieur, « la fonction universitaire »*, dossier réalisé dans le cadre de l'atelier de post-graduation *Ville et Projet Urbain*, Laboratoire Villes et Santé, département d'architecture et d'urbanisme, Constantine, juin 2006.
3. **Gherzouli** Lazhar, **Hadef** Rachid, **Safri** Saïd, *Les déplacements. Eléments de cohérence urbaine. – Cas de la métropole de Constantine -*, dossier réalisé dans le cadre de l'atelier de post-graduation *Ville et Projet Urbain*, Laboratoire Villes et Santé, département d'architecture et d'urbanisme, Constantine, juin 2006.
4. **Labii** Belkacem, *Expériences de projets urbains en Europe*, Post graduation *Ville et Projet Urbain*, Laboratoire Villes et Santé, Constantine 2006, document microsoft word, 2 p.
5. **Laboratoire de Recherche Villes et Santé**, *Post graduation Ville et Projet Urbain*, département d'architecture et d'urbanisme, Constantine, année universitaire 2005 – 2006.
6. **Laboratoire de Recherche Villes et Santé**, *Post graduation Ville et Projet Urbain*, département d'architecture et d'urbanisme, Constantine, année universitaire 2007 – 2008.

Projets de fin de cycle en Architecture.

1. **Ammari** Med Lamine & **Djilani** Khaled, *Un espace économique et d'affaires à Skikda*, projet de fin de cycle d'architecture, département d'architecture et d'urbanisme, Constantine juin 2005.

2. **Benabderrahmane** Adib Boubeker, *Projet urbain. Un projet de l' « extrême » sur les gorges du Rhumel : un pont habité*, projet de fin de cycle d'architecture, département d'architecture et d'urbanisme, Constantine juin 2005.
3. **Boucharka** Nardjess, *Espace culturel et d'insertion dans la ville nouvelle Ali Mendjeli*, projet de fin de cycle d'architecture, département d'architecture et d'urbanisme, Constantine juin 2005.
4. **Chouit** Naziha & **Ghanouche** Houda, *Projet urbain touristique et culturel pour la ville de Skikda*, projet de fin de cycle d'architecture, département d'architecture et d'urbanisme, Constantine juin 2005.
5. **Hadjela** Ali, *Un projet urbain culturel touristique pour la ville de Constantine*, projet de fin de cycle d'architecture, département d'architecture et d'urbanisme, Constantine juin 2005.
6. **Nasri** Abdelaziz, *Un projet touristique pour El Marsa*, projet de fin de cycle d'architecture, département d'architecture et d'urbanisme, Constantine juin 2005.
7. **Oulmi** Bouchra, *Un espace culturel de la confluence à Constantine*, projet de fin de cycle d'architecture, dirigé par S. Bestandji et S. Mazri, Département d'Architecture et d'Urbanisme de Constantine, juin 2007.

Emissions radio, télévision,...

1. **Alger chaîne 3** (FM 87.3), « *Sidi Boumediene* », émission radio, le 06 août 2007, 00h30.
2. Télévision Algérienne, chaîne 1, *informations nationales* le 12 avril 2008 à 00h35.
3. **Télévision Tunisienne**, *El Tourouq es-soufiya*, émission sur les confréries religieuses, le 11 décembre 2001, 22 heures, équivalent au 26 Ramadhan, « *Leilatou el Qadr* » (la Nuit du Destin).

Articles de presse.

1. **Bouterfa** Saïd, « *Manuscripts. Le sort de la mémoire écrite. Parchemins perdus* », **El Watan**, *Le quotidien indépendant*, jeudi 27 avril 2008.
2. **El Acil**, quotidien de l'Est Algérien, « *Retrouver El Tariqa pour gommer la caricature* », N°2137 du 31 Mars - 01 Avril 2000.
3. **El Moudjahid**, « « *Tout appel au retour de la paix et de la sécurité, à l'unité et à la concorde tire son essence de l'islam* », souligne le cheikh de la célèbre zaouïa *El Hamel* », lundi 22 août 2005.
4. **El Moudjahid**, « *Bibliothèque nationale d'Algérie. Acquisition de sept manuscrits rares des 16 et 17e siècles* », lundi 08 août 2005.
5. **El Moudjahid**, « *50 Zaouias en Kabylie !* », vendredi 22 juillet 2005.
6. **El Moudjahid**, « *Colloque à Béthioua sur la vie et l'œuvre du cheikh El Mehdi El Bouabdelli* », dimanche 05 juin 2005.
7. **El Moudjahid**, « *Colloque sur le rôle des zaouias dans la promotion de la culture de la paix et de la réconciliation nationale* », mercredi 01 juin 2005.
8. **El Moudjahid**, « *Colloque sur le rôle des zaouias dans la promotion de la culture de la paix et de la réconciliation nationale* », mercredi 01 juin 2005.
9. **El Moudjahid**, « *Dr Chaâlal Mahmoud Omar, président de l'UNZA. Confiance totale au Président de la République* », samedi 04 juin 2005.
10. **El Moudjahid**, « *Festival de Sidi Lakhdar Benkhelouf. Fantasia et ziara* », Le : dimanche 21 août 2005.
11. **El Moudjahid**, « *Ghlamallah à Tamoukra* », samedi 18 juin 2005.
12. **El Moudjahid**, « *Remise de distinctions aux étudiants de la Zaouia Sidi Abdelli* », dimanche 19 juin 2005.

13. *El Moudjahid*, « Séminaire à Guelma sur Cheikh El Hafnaoui Bediar », vendredi 17 juin 2005.
14. *El Moudjahid*, « Zaouïas. Ghlamallah, lundi, à Akbou », vendredi 17 juin 2005.
15. *El Moudjahid*, « ZET de Bou-Saâda (M'sila). Le choix du site de Sidi Amer rejeté par le ministre du Tourisme », vendredi 24 juin 2005.
16. *El Moudjahid*, A.B., « Projet de charte pour la paix et la réconciliation nationale. Sidi Bel-Abbès - La zaouïa Tidjania se mobilise. Le cheikh Sidi Mohamed Tahar lance un appel à ses adeptes et à l'ensemble des citoyens pour soutenir massivement la réconciliation nationale », vendredi 26 août 2005.
17. *El Moudjahid*, A.Z., « Les 16 et 17 juillet à Azzefoun. Colloque sur cheikh Ezzouaoui, grand érudit et fervent nationaliste, samedi 02 juillet 2005.
18. *El Moudjahid*, F.D. « Un séminaire sur El Mokrani et El Haddad », dimanche 05 juin 2005.
19. *El Moudjahid*, Mourad A., « Réconciliation nationale et amnistie générale. Plein appui des zaouïas », samedi 04 juin 2005.
20. *El Moudjahid*, Sid Ahmed M., « Les zaouïas tranchent. «Oui, nous soutenons le Président de la République...» », vendredi 03 juin 2005.

Textes réglementaires, documents officiels.

1. Arrêté ministériel du MESRS en date du 20 novembre 1975.
2. **Centre National d'Études et de Recherches Appliquées en Urbanisme**, *Grille Théorique des Equipements (Projet)*. Janvier 1989.
3. décret 91-178 du 28 mai 1991 fixant les procédures d'élaboration et d'approbation des Plans d'Occupation des Sols (POS) ainsi que le contenu des documents y afférents.
4. **Convention d'étude. Réhabilitation de la rue Mellah Slimane et de la place Batha – commune de Constantine**, entre l'Assemblée Populaire Communale Constantine et le Laboratoire Villes et Santé, janvier 2006.
5. **Convention de suivi et de contrôle. Projet : Réhabilitation de la rue Mellah Slimane et de la place Batha ; lot : exécution des V.R.D de la rue Mellah Slimane – Tranches A et C**, entre l'Assemblée Populaire Communale de Constantine et le Laboratoire Villes et Santé, mai 2006. Ordre de Service de démarrage des travaux le 18 juin 2006.
6. *Les différents Groupements en Algérie. Leur origine, leur histoire succincte, leur position actuelle. Etude sommaire établie à l'intension du Général Valin, Préfet de Constantine pour sa prise de fonctions, dans le but de lui faciliter les premiers temps, la compréhension des hommes et des choses dans ce pays, au point de vue musulman.* Note établie à Constantine le 04 Décembre 1941.
7. Loi 90-29 du 1^{er} décembre 1990 relative à l'aménagement et l'urbanisme.
8. Loi SRU, loi relative à la Solidarité et au Renouvellement Urbains, loi n° 2000-1208 du 13 décembre 2000, JORF n°289 du 14 décembre 2000, p. 19777, texte n°2.
9. **République Algérienne Démocratique et Populaire**, Services du Chef du Gouvernement, *Programme du gouvernement*, Mai 2004.
10. Rapport du registre des urgences CHUC (Centre Hospitalier Universitaire de Constantine) pour les mois de septembre, octobre, novembre, décembre 2003 ; Motif: agression à la nouvelle ville de Ali Mendjeli.

Sites Internet.

1. www.Arabpsynet Articles Originaux / Original Articles شبكة العلوم النفسية العربية : « Les Permanences Culturelles »,
2. www.arenidf.org/entreprises/amenagementdurable.html,
3. www.aroots.org/Une-definition-de-la-ville.html,

4. www.arturbain.fr/arturbain/presentation/definition/definition.htm,
5. www.cfdu.free.fr/rubriques/dos/Douady.Chine.juin06.doc;
6. www.culture.gouv.fr/culture/organisation/dapa/daparecherche07.pdf;
7. www.culture.gouv.fr/culture/politique-culturelle/ville/projet.html,
8. www.elmoudjahid.com.
9. www.la-metro.org/fr/projet_agglo/chapitre5.pdf,
10. www.paris-belleville.archi.fr/UserFiles/File/Ens_FormSpe_LivretDSA08.pdf ;
11. www.respect.asso.fr/dyn/files/3e_appel_a_projets_medd.pdf,
12. www.suden.org/francais/demarches_outils/demarche_hqe2r/demarche.php,
13. www.ville-chenove.fr/Pages/renovation_urbaine.htm,
14. www.zacsudcdg-concertation.com/La_procedure_du_projet_de_ZAC_sud_Charle...

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION GENERALE.	1
PROBLEMATIQUE.	4
METHODOLOGIE.	10
PREMIERE PARTIE.	
MEDECINE TRADITIONNELLE, POESIE RELIGIEUSE ET TOURISME PELERIN. SOURCES ET ANCRAGES.	15
Introduction de la première partie.	15
CHAPITRE PREMIER.	
DE LA MEDECINE TRADITIONNELLE A TRAVERS LA THESE DE M. S. BELGUEDJ.	17
Introduction.	17
1. Présentation de l'ouvrage.	18
2. Forme et contenu de l'ouvrage.	19
2.1. De la forme de l'ouvrage.	19
2.2. Du contenu de l'ouvrage.	19
2.2.1. <i>La médecine chez les Arabes et les Berbères : son évolution.</i>	20
2.2.2. <i>Le « personnel médical ».</i>	20
2.2.3. <i>Recettes familiales.</i>	24
2.2.4. <i>Régimes, correctifs et hygiène alimentaires et L'hygiène dans les autres domaines.</i>	25
2.2.5. <i>Synthèse des investigations : la médecine traditionnelle et l'homme.</i>	26
Conclusion.	30
CHAPITRE DEUXIEME.	
UN REPERTOIRE LITURGIQUE ET LUDIQUE CHANTE. UN TOURISME PELERIN ET THERAPEUTIQUE VIRTUEL.	32
Introduction.	32
1. Une référence pour la source, Charles Chaynes : A la recherche du sacré... Le sacré perdu, le sacré retrouvé ?	33
1.1. Préliminaire.	33
1.2. L'espace sacré dans l'œuvre de Ch. Chaynes.	34
1.3. Le temps sacré dans l'œuvre de Ch. Chaynes.	35
2. La <i>nawba</i> dans le répertoire des <i>fqirat</i> à Constantine.	36
2.1. présentation de la source.	36
2.2. Les <i>fqirat</i> , entre confrérie religieuse et groupe musical.	38
2.3. La <i>nawba</i> des <i>fqirat</i> .	39
2.3.1. De la <i>nawba</i> , quelque définition et histoire.	40

2.3.2. La nawba, <i>maqam</i> et <i>tab'</i> .	41
2.3.3. La nawba et le texte.	42
2.3.4. Structure de la nawba des fqirat à Constantine.	42
2.3.4.1. <i>El-Bedwa</i> , le commencement.	44
2.3.4.2. <i>El-Fezza'y</i> , l'interpellation.	44
2.3.4.3. <i>El-Darz</i> , la force des liens.	45
2.3.4.4. <i>El-Gh'na</i> , le chant.	46
2.3.4.5. <i>El-H'dhary</i> , les Présences.	47
2.4. La part poétique dans le répertoire des fqirat à Constantine.	49
2.4.1. Le thème des personnages.	49
2.4.1.1. La beauté.	50
2.4.1.2. La puissance, la souveraineté et l'influence.	50
2.4.1.3. Le courage et la bravoure.	51
2.4.1.4. Le savoir et l'érudition.	52
2.4.2. Le thème des lieux.	52
2.4.2.1. Reliefs proéminents, fortifications et lieux de sainteté.	53
2.4.2.2. Les pays.	54
2.4.2.3. Les points d'eau.	55
2.4.2.4. Les distances.	55
2.4.3. Le thème du voyage pèlerin.	56
2.4.3.1. Le vœu d'accomplissement du voyage.	56
2.4.3.2. L'origine et la finalité de l'invocation, un état de détresse et la quête de guérison.	57
Conclusion.	57
CHAPITRE TROISIEME.	
LE TEMOIGNAGE D'UNE ZIARA, LA ZAOUÏA RAHMANIYA ENTRE CONSTANTINE ET ALGER. UN EXEMPLE DE TOURISME PELERIN REEL.	59
Introduction.	59
1. présentation de la source.	59
2. Polarisation et réseau.	60
3. Culte des saints et pôles d'identification.	62
4. Alger ou la double polarisation : <i>Aqtab El Djazair</i> .	64
5. Fondation de la tariqa Rahmaniya à Alger.	65
6. Perpétuer la Silsila Rahmaniya à Constantine.	67
7. Sidi M'Hamed Bougabrain ou la légende des deux tombeaux.	69
8. La ziara : entretenir les liens et régénérer la <i>Baraka</i> .	71
Conclusion.	73
Conclusion de la première partie.	75
DEUXIEME PARTIE.	
DE LA ZAOUÏA ET DES RITES THERAPEUTIQUES.	77
Introduction de la deuxième partie.	77

CHAPITRE PREMIER.	
DE LA ZAOUÏA.	78
Introduction.	78
1. La Grille Théorique des Equipements, référent de programmation de l'espace urbain.	78
2. Ancrage des Zaouaya dans l'espace Sud Méditerranéen.	81
3. De la Zaouïa, éléments de définition.	83
3.1. La Zaouïa.	83
3.2. La confrérie religieuse.	84
3.3. Les confréries musulmanes.	86
3.4. Essor des confréries musulmanes.	87
Conclusion.	88
CHAPITRE DEUXIEME.	
DU SOUFISME.	90
Introduction.	90
1. Quelques éléments de terminologie du soufisme.	90
2. Des origines du soufisme. D'abord une situation extrémiste.	91
3. Évolution vers un soufisme modéré.	93
4. <i>Al-Halladj</i> , l'illustre figure du mysticisme musulman.	94
5. Tendances vers la Norme de référence : la Sunna.	95
6. Le soufisme sous sa forme confrérique.	96
7. Soufisme et Ribat.	97
7.1. Vastitude du thème du Ribat.	97
7.2. Du Ribat comme origine de l'établissement de <i>Moutaçawwifine</i> ou <i>Ahl el- Soufiya</i> .	101
7.2.1. Une fonction militaire du Ribat.	102
7.2.2. Une fonction fondamentalement religieuse du Ribat.	104
7.2.3. Une Evolution des zaouïas vers un rôle religio-social.	106
8. Soufisme et zaouïa.	108
8.1. Du terme Marabout, <i>Mourabit</i> .	108
8.2. Des formes de la Zaouïa.	109
8.2.1. Les Zaouaya de Machaïkh.	109
8.2.2. La Zaouïa maraboutique.	109
8.2.3. La Zaouïa estudiantine.	110
8.3. L'expression socio-spatiale de la Zaouïa confrérique.	110
8.3.1. De l'expression architecturale.	110

8.3.2. De l'expression urbanistique.	111
8.3.3. De l'expression géographique, territoriale.	112
8.3.4. La zaouïa confrérique, manifeste d'une organisation socio - spatiale en coquilles.	113
Conclusion.	115
CHAPITRE TROISIEME.	
DU REFORMISME RELIGIEUX ET DE LA NOTION DE MARGE.	116
Introduction.	116
1. Réformisme religieux et zaouïa en Algérie: <i>contre - volonté</i> des uns et des autres pendant la colonisation.	116
1.1. La contre - volonté exogène.	116
1.2. Une contre - volonté endogène.	117
1.2.1. Le mouvement réformiste algérien à travers l'Association de Oulama Musulmans Algériens (AOMA).	118
1.2.2. Le Parti Communiste.	119
1.3. Le Renouveau de la zaouïa confrérique: entre institutionnalisation, tâtonnement et initiatives individuelles.	119
2. De la Marge. Essai de définition.	122
2.1. La marge dans la littérature française.	122
2.2. La marge thématique et disciplinaire.	124
2.2.1. Marge et comptabilité.	125
2.2.2. Marge et géomorphologie.	125
2.2.3. Marge et géographie. Urbain - rural : le périurbain.	127
2.2.4. Marge et espace urbain, la marge urbaine.	129
2.2.5. La marge et la ville.	130
2.2.5.1. Marge et situation.	130
2.2.5.2. Marge et réglementation.	130
2.2.5.3. Marge et espaces sensibles.	131
2.2.5.4. Marge et exclusion.	132
2.2.5.5. Marge et patrimoine.	132
2.3. La marge dans l'approche anthropologique.	133
2.3.1. L'initiation.	135
2.3.2. Passage de l'âge enfant à l'âge adulte.	136
2.3.3. L'initiation religieuse.	137
Conclusion.	138
CHAPITRE QUATRIEME.	
RITES THERAPEUTIQUES ET TOURISME PELERIN.	139
Introduction.	139
1. De la notion de rite.	139
1.1. Les notions de conflit et d'ambivalence, préalables à l'approche du rite.	141
1.2. Le rite, ou le mythe en action.	144

2. de la notion de tourisme pèlerin.	145
2.1. Un bref aperçu de la notion de tourisme.	145
2.2. Du pèlerinage.	148
3. Le rite citadin de la <i>nechra</i> à Constantine : Une dimension thérapeutique, et ludique. Un tourisme pèlerin.	151
3.1. La <i>Nechra</i> selon les contextes géographiques. Un rapport aux lieux cosmiques.	151
3.2. En quoi consiste le rite de la <i>Nechra</i> .	153
3.3. La <i>Tufiha</i> , le rite mineur associé à la sphère domestique.	155
3.4. La <i>nechra</i> , le rite majeur d'obédience urbaine.	156
3.5. Les étapes du rite de la <i>Nechra</i> .	157
4. Une dimension temporelle et spatiale du rite de la <i>Nechra</i> .	158
4.1. Dimension temporelle du rite. Conception cyclique du temps.	159
4.2. Dimension spatiale du rite. Conception cosmique des lieux.	159
5. Le rite de la <i>Nechra</i> et l'espace urbain : les lieux de sa pratique.	159
5.1. La maison-famille.	160
5.2. La purification corporelle : le hammam et les soins de beauté.	160
5.3. L'itinéraire pèlerin, un parcours ponctué de lieux cosmiques.	162
5.3.1. Sidi M'Hamed El Gorab, le complexe eau et sainteté extra-muros.	163
5.3.2. La maison des <i>fqirat</i> , espace confrérique féminin intra-muros.	164
5.3.3. La maison des <i>Ouesfane</i> .	165
Conclusion.	166
Conclusion de la deuxième partie.	168
TROISIEME PARTIE.	
VERS UN PROJET DE TOURISME PELERIN.	170
Introduction de la troisième partie.	170
CHAPITRE PREMIER. DU PROJET URBAIN. DEFINITION ET EXEMPLES.	171
Introduction.	171
1. Eléments de définition du projet urbain.	171
1.1. Le projet urbain. Une idée partagée qui organise l'avenir de la ville.	174
1.2. Huit principes pour asseoir le projet urbain.	174
2. Conditions d'émergence du projet urbain.	176
2.1. Conditions d'émergence du projet urbain en France.	177
2.2. Le renouvellement urbain et la notion de durabilité.	179
3. Des exemples de projet urbain.	182
3.1. Le Grand projet urbain de Marseille, GPU de Marseille (France) : un projet de développement économique, restructuration et réhabilitation urbaines, transport.	182
3.2. Le projet urbain de Bilbao, Espagne, une dimension Européenne.	183
3.2.1. Pays-Basque espagnol : une région-nation.	184

3.2.2. Reconversion industrielle et changement de modèle de ville.	185
3.2.3. Le projet : entre planification et réalisations-événements.	186
3.3. Le projet urbain <i>Dunkerque-Neptune</i> , à Dunkerque, France, un projet partagé.	189
3.4. Le projet urbain <u>Karow-Nord</u> à Berlin: la ville au centre ou en périphérie.	192
Conclusion. Une synthèse de l'expérience Européenne dans le séminaire de Bordeaux en 1996.	193
CHAPITRE DEUXIEME. DES COMPETENCES DU PROJET URBAIN A TRAVERS L'ENSEIGNEMENT ET LA FORMATION UNIVERSITAIRES.	196
Introduction.	196
1. Enseignement du projet urbain.	196
1.1. Enseignement du projet urbain à Versailles.	197
1.2. L'enseignement du projet urbain à Constantine.	197
1.2.1. De la formation en graduation. Une démarche de projet urbain dans la conception et la mise en place d'un projet de fin de cycle d'architecture.	198
1.2.1.1. Un espace culturel et d'insertion des jeunes dans la ville nouvelle Ali Mendjeli. Une expérience de projet urbain.	198
1.2.1.2. Un projet urbain, projet de l'extrême, de défi à la nature.	201
1.2.1.3. Un projet urbain culturel – touristique à Constantine.	201
2. De la formation en post-graduation : une option <i>Ville et Projet urbain</i> en magister.	202
2.1. <i>Les déplacements. Eléments de cohérence urbaine. – Cas de la métropole de Constantine –.</i>	203
2.2. <i>Revalorisation de la métropole par le tertiaire supérieur « la fonction universitaire ».</i>	206
2.3. <i>Projet urbain Constantine – Rhumel, ou la réconciliation d'une ville avec son oued.</i>	208
Conclusion.	212
CHAPITRE TROISIEME. UNE REALITE DE LA PRATIQUE URBANISTIQUE EN ALGERIE A TRAVERS LES INSTRUMENTS D'URBANISME.	214
Introduction.	214
1. Projet urbain et instruments d'urbanisme en Algérie.	215
2. L'instrument P.O.S. Un déterminant de recomposition de l'espace urbain.	216
2.1. L'expérience des P.O.S. recomposition urbaine par la périphérie.	217
2.1.1. Le P.O.S Nord Guelma.	217
2.1.1.1. Données urbaines de situation.	217
2.1.1.2. Données techniques d'aménagement.	218
2.1.2. Le P.O.S Sud Guelma.	218
2.1.2.1. Données urbaines de situation.	218

2.1.2.2. Données techniques d'aménagement.	218
2.1.3. Recomposition urbaine de Guelma par la périphérie.	219
2.1.3.1. Topographie et paysage.	219
2.1.3.2. Les P.O.S Nord et Sud : un environnement différencié.	220
2.1.3.3. La question de la centralité : recomposition du centre et recomposition de la ville par le centre.	221
2.1.4. Le P.O.S « C » Oum El Bouaghi.	222
2.1.4.1. Les données urbaines de situation.	222
2.1.4.2. Les données techniques d'aménagement.	222
2.1.5. Recomposition urbaine par la périphérie.	223
2.2. Recomposition urbaine par le P.O.S agglomération. Le P.O.S Aïn Tinn.	224
2.2.1. Données techniques de situation.	224
2.2.2. Données urbaines d'aménagement.	224
2.2.3. L'urbanisation au-delà du damier.	225
2.2.4. Les poches urbaines et la faible densité d'occupation du sol.	225
2.2.5. La centralité.	225
2.2.6. Une périphérie dense.	225
3. La question du statut foncier et immobilier au cœur de l'action urbaine. Le cas du waqf (habous).	226
3.1. L'instrument d'urbanisme P.O.S face au statut foncier Waqf.	227
3.2. Les instruments d'urbanisme et les idées de <i>concertation</i> et de <i>participation</i> .	228
3.3. Sidi Khelifa (Mila) et la zaouïa de Ouled Sidi Cheikh.	230
3.4. Un P.O.S à Sidi Khelifa.	231
3.5. Le P.O.S La Caroube Annaba.	233
3.5.1. Le thème du statut juridique à la Caroube.	233
3.5.2. Implications sur le cadre de vie.	234
Conclusion.	236
CHAPITRE QUATRIEME. POUR LA MISE EN PLACE D'UN PROJET URBAIN DE TOURISME PELERIN.	238
Introduction.	238
1. L'idée de projet urbain.	239
1.1. Les ancrages.	239
1.2. La situation de Marge nécessaire au bien-être.	239
1.3. L'accession au bien-être par le biais des rites.	240
1.4. L'accomplissement du bien-être dans un tourisme pèlerin.	240
2. Les conditions du projet de tourisme pèlerin : volonté politique et réactivation.	241
2.1. Rôle des zaouïas dans la Révolution Algérienne : une institution emblématique.	242
2.2. L'actualité de la zaouïa en Algérie.	243
2.2.1. La zaouïa dans le programme du gouvernement de mai 2004.	243
2.2.2. L'actualité de la zaouïa à travers la presse.	244
2.2.2.1. L'actualité de la zaouïa dans l'organisation de rencontres scientifiques.	245
2.2.2.2. L'actualité de la zaouïa dans l'activité culturelle.	245

2.2.2.3. L'actualité de la zaouïa sur la scène politique.	247
3. Un état de santé à travers le bien - être spirituel, déterminant du projet de tourisme pèlerin.	250
3.1. Bien-être spirituel et santé.	251
3.2. Médecines alternatives et bien-être spirituel.	252
3.3. L'énergie universelle, pratique et enseignement.	254
4. Le waqf, concept et partenariat.	257
4.1. Qu'est-ce que la <i>waqf</i> ou le <i>habous</i> ?	257
4.2. Le waqf en Algérie sous le règne Ottoman.	259
4.3. Le rôle des biens waqf dans le projet urbanistique de Salah Bey à Constantine.	261
4.4. Le régime Waqf durant la période de colonisation française.	263
4.5. Pour une réhabilitation du waqf aux fins d'un projet urbain de tourisme pèlerin.	264
Conclusion.	266
Conclusion de la troisième partie.	268
Conclusion générale.	270
Bibliographie.	276
Table des matières.	286
Annexes.	
Annexe n°1 : Table des matières de l'ouvrage de M.S. Belguedj.	I
Annexe n°2 : Extraits de poésie chantée par les fqirat de Constantine.	III
Annexe n°3 : <i>Asma'a Allah El Housna</i> (Beaux Noms d'Allah).	IX
Annexe n°4 : Parchemins et manuscrits.	X
Annexe n°5 : Le témoignage du Rakb Benabderrahmane. Cheikh El Hani Bestandji.	XII
Annexe n°6 : Zaouïa Rahmaniya de Constantine. Photographies prises lors de la célébration du septième jour du Mawlid en-nabawi.	XVII
Annexe n°7 : Sidi Okba.	XXII
Annexe n°8 : Etymologie géographique et toponymie dans la problématique de l'eau. B. Labii.	XXIV
Annexe n°9 : Expériences de projets urbains en Europe.	XXXVI
Annexe n°10 : L'actualité de la zaouïa en Algérie à travers la presse.	XXXVIII

Annexe 1
Table des matières de l'ouvrage de M.S. Belguedj

Introduction.	1
Système de transcription.	1
La médecine chez les Arabes et les Berbères : son évolution.	5
La médecine en Arabie avant l'Islam et à l'époque du prophète.	5
La médecine en Afrique du Nord dans l'Antiquité et à la veille de la conquête musulmane.	17
Evolution de la médecine chez les Arabes après les conquêtes.	24
La médecine en Afrique musulmane : l'école de Kairouan.	26
Les signes de décadence. La magie.	34
Les « Médecine du Prophète » et les Haruniyya.	38
Le « personnel médical ».	51
Le bédouin en transhumance.	51
Le droguiste – herboriste.	55
Le colportage de spécialités.	65
Le magicien – médecin ou Taleb.	68
Le Médecin (Tbib).	76
Les spécialistes.	85
Les accoucheuses.	94
La sorcière (Sahhara).	99
Médecine psychique.	106
Recettes familiales.	119
Notions anatomiques, physiologiques et psychologiques.	119
L'enfant.	124
Maladies nerveuses de l'enfant et de l'adulte.	140
Maladies épidémiques, cas du typhus.	145
Le paludisme et les affections hépatiques.	147
Les hémorroïdes.	149
La syphilis.	149
La tuberculose.	151
Les polyuries.	154
Les rhumatismes.	155
La sciatique.	156
La vigueur génitale et les maladies de l'appareil génito-urinaire.	157
Maladies cutanées.	159
Maladies du tube digestif.	161
Maladies des yeux.	162
Maladies de la bouche.	163
Plaies et abcès.	164
Morsures et piqûres venimeuses.	165
Régimes, correctifs et hygiène alimentaires.	167
La mère et l'enfant.	167
Régimes particuliers.	170

Correctifs alimentaires.	171
Hygiène et alimentation ordinaires.	172
Les excitants.	174
Le jeûne.	177
L'hygiène dans les autres domaines.	178
Propreté et ablutions.	178
Le hammam.	181
Les sources thermales.	184
Soins de beauté, vêtements et bijoux.	186
Le logement.	192
Hygiène du travail.	193
Hygiène scolaire et hygiène publique.	194
La médecine traditionnelle et l'Homme.	197
Les survivances.	197
Schémas de pensée communs : le monde invisible.	202
Classement des châtiments et des maux divers.	209
Classement des thérapeutiques.	215
Schémas de pensée chez le thérapeute.	220
Le propre et le sale, leur classement.	224
Personnalisme de la médecine traditionnelle.	225
Conclusion générale. L'avenir de la Médecine traditionnelle.	231
Index des mots et expressions arabes.	264
Bibliographie.	273

Annexe n° 2
Extraits de poésie chantée par les fqirat de Constantine.

(...)

(...)

...

...

(...)

(...)

(...)

(...)

(...)

(...)

(...)

(...)

(...)

(...)

.....

(...)

(...)

(...)

(...)

(...)

(...)

(...)

(...)

(...)

Annexe n° 3
Asma'a Allah El Housna
Beaux Noms d'Allah

Panneau en carton rigide de 22 cm x 32 cm

Document manuscrit réalisé par la plume de Cheikh el Hani Bestandji pour ses petits enfants.

Ce corpus contenant les 99 noms d'Allah est sensé protéger petits et grands
de moult maux et maléfices



Annexe n° 4 Parchemins et manuscrits.





Annexe n°5

Le témoignage du Rakb Benabderrahmane. Cheikh El Hani Bestandji.

٨

من الآثار المفيدة التي احتفظت بها الجزائر ودأمت على الاحتفاظ والاعتناء بها حتى اليوم
 "الزوايا" التي بناها أبناء الجزائر بحرفهم لما عرفوا فوائدها التي عادت عليهم بالخير العميم
 وانتشرت تلك الفوائد على كل الوطن والتف حولها أطلب الشعب لحمايتها والاستفادة من
 خيراتها التي جاء بها الإسلام الخفيف فالطلعوا على مكنوناته وشريعته واكتشفوا الحق من الباطل
 وتمسكوا بكتابه الكريم الذي انتشر على كل مسلمي الجزائر شرقها وغربها جنوبها وشمالها
 برها وبحرها فأصبحوا عند ذلك ممن فتح الله عليهم وشرح صدرهم ووفقهم
 لخير الدارين وسخر لهم شيوخا علماء أتقوا وهم من الضلال وابتعدوا عن الكفر
 سكنها هؤلاء العلماء في الجبال العالية وأسسوا المساجد والزوايا للتعليم والتعلم ومن
 بينهم زاوية سيدي محمد بن عبد الرحمن الفشتولي الأزهرى - دفين - حاقمة - الجزائر
 الذي هاجر إلى مصر كما تحصل على حفظ القرآن العظيم عن والده ب (بني اسماعيل) قرب مدينة
 الجزائر - (بلكور) والتحق بـ "الجامع الأزهر" فأخذ عن مشايخه ما شاء الله من العلوم وعند
 ذلك بدى له المكث به مصر للتعليم لكن أحد إخوانه كان بمصر - القاهرة - نصحه بأن يعود إلى وطنه
 لأن الجزائر في حاجة ماسة إلى عودته ~~فأخذ~~ فامتل عمل ~~بها~~ برأي أخيه ، ولما دخل مدينة
 الجزائر قام به الجزائريون بالترحاب والفرح وكان يوما احتفال بعودته واستقر في قرية (بني اسماعيل)
 التي ولد فيها - وفي مصر أخذ عن المشايخ "الطريقة الخلوتية" ونشرها بعد عودته - على من رأى
 منهم رغبة في اتباعها لأنها طريقة خلوتية تكثر الذكر وتنتمى إلى التصوف وبني في قريته
 زاوية سماها "الزاوية الخلوتية" في المكان الذي دفن فيه ، وكان النجاح مليفا له فأخذ عنه
 الكثير من الطلاب وبرز منهم شيوخ فطاحل في مجال التعليم نذكر من بينهم الشيخ سيدي عبد
 الرحمن بن أحمد بن حمودة بن مامش - المعروف بـ (باشتارزي - الجزائري مفتشاً ، القسنطيني مسكناً
 الذي أعطاه شيخه الجائزة لنشر الطريقة الخلوتية ~~بها~~ بقسنطينة (الولاية) ودعى له بالتوفيق
 والفتح وأوصاه بالمحافظة على الأذكار الخلوتية وأعطاهم للاخوان لما فيها من البركة
 وخير ما يقال فيها أنها طريقة - لا إله إلا الله - ففتحت الزاوية بداخل المدينة وفتحت
 أبوابها للراغبين واجتهد المشيخ عبد الرحمن في الله الدروس المتنوعة وأنصح الإخوان وحثهم
 على العمل بما يعمل الذي يحسنون منه والورود التي اتخذوها كآثار وتسبيح له
~~في~~ زكاة الشيخ باشتارزي لا ينسى شيخه ولا الاتصال به ~~في~~ حيا أو ميتا فقد كان يزوره بهجلسه
 ويسأله عن مسائل دينية أو دنيوية وبعد وفاته اختار الإخوان بعد أمه طويل ان يتفقوا على
 زيارة سيدي محمد بالجزائر عيرون ~~وتحلا~~ وقتا ~~بعض~~ معينا كل سنة ، فرددوا الوقت وأعلنوا على
 ذلك وقد سوا تلك المسيرة بـ "الركب" لأنه عند ما يجتمع كل أعيان الزاوية وإخوانهم وأصدقاهم

بمسجون

يسيرون الى محطة القطار بمدينة تستطينة وبأيد يهيم الأعلام الموجودة بالزاوية بأشراعها
والتي تعلق على جوانب الزاوية الرحمانية وهم يسبحون بأنوار المذابح الرحمانية لعلانا على
سير الركب الى زيارة الجزائر، يركبون القطار الخاص بهم وهم في فرح وابتهاج والمشيكون
من اصداقائهم يحيونهم بأيد يهيم ومناد يلهم وطلب الفاتحة والبركة، ومدهما توقف
القطار بمحطة إلا وجماعة من المريرين تعلقوا بأبوابها ~~و~~ ودخلوا القطار للالتقاء
بإخوانهم للزيارة وبذلك تعلوا الأصوات بالنسبح والذكر وتارة بقراءة القرآنة العظيم
حتى يصل القطار الى المحطة الأخيرة فتعلوا أصوات المرحبين بالركب. ركب سيدي
عبد الرحمن باش تازي أقبل لزيارة الشيخ سيدي امحمد بن عبد الرحمان فيترقب عن ذلك
ازدهام كثير لرؤية الركب والتبرك بالشيخ والضيوف ~~المحترمين~~ القادسين من زوايا
سيدي الرحمانية لا كل يغنى وينشد بما يجب ومن المحطة يقصدون سيدي عبد الرحمن التعالني
للزيارة فيجدون الكثير الكثير من الجزائريين قرب الجامع المذكور - جامع سيدي عبد الرحمن التعالني
يقيمون يوماً بالمسجد يقرءون القرآنة ~~و~~ بداخله ثم بعد تأدية الصلاة يشعرون في العديج
بقتصادهم الخاصة بإحياء هذه الزيارات، وفي اليوم الثاني يقصدون زاوية الشيخ سيدي
امحمد بن عبد الرحمن القسطلوي (بوشرين) بالحامة يتكثرون ليلة كاملة وفي اليوم الثالث يدعوم
الشيخ قاضي مدينة ~~الجزائر~~ الجزائر، وهذه المحفلات والزيارات يحضرها الأعيان
والموظفون والعلماء الأعلام وياقي سكان المدينة ويحضرها أيضا الفنانون أشباخ الفن الشعبي
والاندلسي والريفى - كل ينادى ليلاه - . وفي اليوم الرابع والخامس تنتهي الزيارة
~~ويعود الجميع~~ ويعود الجميع الى ديارهم فرحين مستبشرين يرددون بأصواتهم وقلوبهم
ما سمعوا في هذه المحفلات وما استنادوا من هذه الزيارات التي كملها خير وبركات .
لكن البعض منهم - وهم قليل - لا يرجعون في الساعة بل يثمنون الزيارة الشيخ سيدي امحمد
في ضريحه الثاني بجبل جرجرة وذلك ان اخوان الطريقة الخلوتية ألحوا أن يدفن سيدي امحمد
بجرجرة وهم من زاوية جرجرة وآخرون قالوا لا يدفن بجرجرة بل يدفن بالجزائر ووقع
أخذ ورد على هذا، فجاؤهم أحد المشايخ يعرفه الجميع بصدقته وعلمه ونزاهته فقال لهم :
الشيخ ~~يدفن~~ يدفن بجرجرة وبالجزائر رأيت هذا بعيني ، فصدقه الجميع وعرفه الشيخ سيدي امحمد
ب (بوشرين) ولذلك تذهب جماعة الى جبل جرجرة لزيارة الشيخ في ضريحه الثاني تبركاً به .
ثم يعرّدون الى بلادهم وقد نزلوا شيخهم بفرح وسور .
وتوقفت ههنا الزيارات بعد نشوب الحرب الثانية ولم تعد الى يومنا هذا .

١
 ومن الزوايا المشهورة بالجزائر زاوية سيدي امحمد بن عبد الرحمن القشطلوني الأزهري
 أتى بها من مصر عند انتهائه من التحصيل وتخرجه بشهادات علمية من مشيخة الجامع
 "الأزهر الشريف" بمصر، وبمنصبه أخيه الذي قدمه إليه عاد إلى الجزائر وفتح باب التعليم
 لمن يرغب في ذلك. ~~فكانت له~~ فاجتمعت حوله جلة من الراغبين والتفوا حوله في الزاوية
 التي ~~أعطى~~ أعطى لها اسم "الزاوية الخلوئية" وهذه الطريقة الخلوئية التي أتى بها من مصر
 لطريقة شاذلية لها من الاتصال بأغلب زوايا القطر الجزائري، وتولى تدريس الراغبين
 في الدراسة، وسقاهم من علمه الكثير الكثير من فطاحل العلماء والفقهاء ~~وهو يضرب بهم~~
 المثال في أغلب المسائل ~~وولد~~ ^{وخرج منهم جمع} الشيخ سيدي امحمد بن عبد الرحمن بين سنة ١١٢٦ و ١١٣٣ في
 موطن "بني اسماعيل" قرب "الحامة" الجزائر. ~~وفرضه لانزاله إلى يومنا هذا يزوره الناس للتبرك~~
 وللترحم عليه.

ومن الذين فتح الله عليهم بالعلم النافع والعمل الصالح وتعلم على الشيخ سيدي امحمد الشيخ
 سيدي عبد الرحمن بن احمد بن حمودة بن مامش - المعروف (باشتارزي) الجزائري، مشأ القسطنطيني
~~مسكنا~~ وبعد الاذن من شيخه بالرجوع إلى بلده أذن له في ذلك ورجع إلى قسنطينة ^{عمل في}
 صدره من علم ومعرفة وسلوك وأخلاق حميدة وصدق وإخلاص وحرص على نشر ما فتح
 الله به عليه عن طريق شيخه رحمة الله عليه ففتح زاوية بمدينة قسنطينة وأعطى لها اسم
 "الزاوية الرحمانية" الخلوئية، وقام بنفسه على التعليم للطلبة والمريدين. * بداخل الزاوية
 وفتح الله أعينهم وشرح صدورهم فاتبعوا ما شاء الله لهم أتبعوه وأعتنوا بما لو ^{أوضح}
 لهم شيخهم وأباعدوا عن الفواحش وأرتكأ الذنوب، واهتموا بما منحهم الله من
 خير الدنيا والآخرة، وسلخوا مسلك شيوخهم، فرضى الله عنهم ورضوا عنه، ولم ينس الشيخ
 باشتارزي من له سحله الطريق للوصول إلى هذا الشيخه العولي الصالح سيدي امحمد بن عبد الرحمن
 فكان يزوره في حياته وبعد وفاته ~~تبركا~~ واعترافا. واستمرت هذه الزيارة حتى اطلق
 عليها اسم "الركب" لزيارة سيدي عبد الرحمن بالجزائر كل سنة يحدد اليوم ويعلن عنه لكل
 من شاء ذلك، ويجتمع الاخوان بالزاوية الرحمانية بقسنطينة ومنها إلى محطة القطار في نشاط
 وفرح حاملين بأيديهم الزاد ولوازم السفر مع الأعلام أو السانجات المختلفة الألوان
 ويجدون على طريقهم من الاخوان في كل محطة يقفون بها ~~فيكونون~~ فيركبون معهم وقد جاءت
 كل جماعة من محطة بسالده يندمجون مع الركب التي يصلوا الجزائر العاصمة "

عندئذ

~~الشيخ سيدي امحمد بن عبد الرحمن القشطلوني الأزهري~~

حايرون
 وعندهم من ينتظرهم بالمطار والفرح والسرور فيميلون اليهم للمشاهدة
 في التسبيح والتهليل واعانتهم في رفع زادهم يقصدون ~~سدى~~ جامع سدى
 عبد الرحمن الثعالبي أولاً وفي الغد يسيرون الى زاوية سيدي ~~عبد الرحمن~~ محمد
 فيقيمون فيها، وفي اليوم الثالث يقصدون دار الشيخ ~~عبد الرحمن~~ قاضي
 الجزائر العاصمة يبتون بداره تلك الليلة، وعملهم دائماً في ايامهم التسبيح
 من التهليل والمدح بأنواع والهدجات متنوعة. وبعد هذه الايام الثلاث
 منهم من يرجع لبلده ومنهم من يطلع لزيارة ضريح الشيخ ~~عبد الرحمن~~ الذي يوجد
 في جبل "جرجرة" المعروف وبماتك هناك بالزاوية، لأن الشيخ أحمد يسي
 (بوقسبين) غيره بالحامة والأخر بجرجره، لأن ~~الشيخ~~ مسان جرجرة
 ارادوا دفنه بجرجره وسان الجزائر - البلد - ارادوا ذلك بمقبرة الحامة
 فجادهم أحد من المشايخ فقال "رايت الشيخ في قبضه بجرجره ونطق
 آخر فقال وأنا رايتك بالحامة فسمي سيدي أحمد بوقسبين،

مثل هامة الزوايا أنجبت شكوا علماء خلفوا ~~مناصب~~ مناصب آباؤهم وشيوخهم
 فيما كانوا يقومون به من تدريس وتعليم وشجاعة ووطنية وغيره على الدين
 والوطن وثورقة على الأعداء ويوجد الكثير من شيوخ الزوايا الذين قاموا بالدفاع
 عن الوطن ضد من حرموا على احتلال الجزائر فرددوهم عن اعقابهم خائبين
 وعودوا الى "الركب" الذي ابتعدنا عنه قليلاً فنقول:

هذا الرد على شيء، فإنا يدل على الاعتزاز بمآل الخيال التي قدمها
 المخلصون لوطنهم وعقيدتهم النقية الاخلاص لإخوانهم الذين تجحوا
 ودأبوا على الذود لبلادهم بعد افلاصهم لربهم الذي قادهم الى الخيال
 الخبير والتفاني فحظ العلم امثالاً لقوله صلى الله عليه وسلم (طلب العلم
 فريضة على كل مسلم ومسلمة) ~~وكل هذا دليل قاطع~~ وكل هذا دليل قاطع
 على أن القرآن العظيم ودوام قراءته يهدي المسلم الى الطريق المستقيم

✓

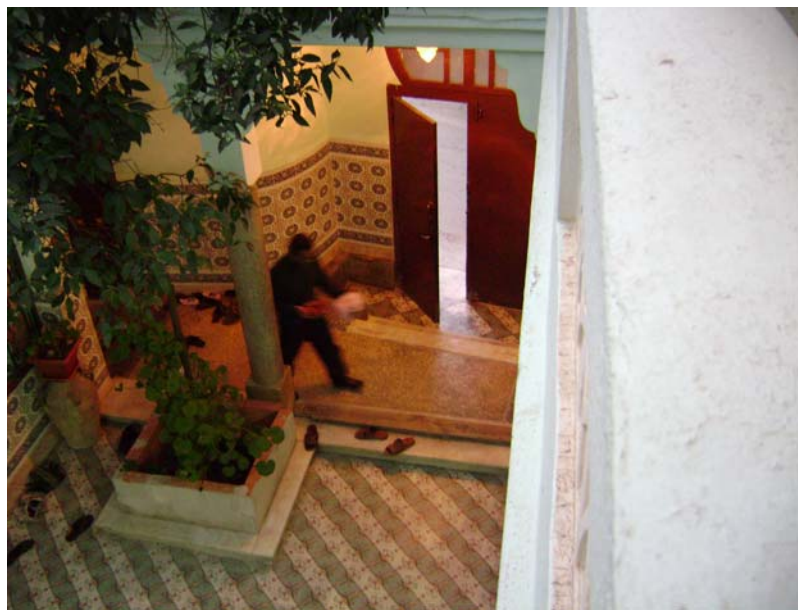
3

ويسهل كل صعب ويكشف الغم والهم على الكئيب والمحتاج
ويسوق للعبد الفطاعة والصبر وهذا كله فضل من الله سبحانه
للزوايا التي حافظت عليه وأعطت الفضل للذاكرين الله كثيرا والذاكرات
الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ، وقد قال أحد العلماء
بقوله : (لولا الزوايا لذهب القرآن) . وكل من سار على الدرب وظل
وبهذه الصفات الحميدة التي اتصف بها هؤلاء الرجال رضيهم الله - حفظ
الله القرآن العظيم بقوله (انا نحن نزلنا الذكر واناله لحافظون) صدق الله العظيم
اللهم اجعلنا ممن يستمعون القول فيتبعون احسنه . آمين

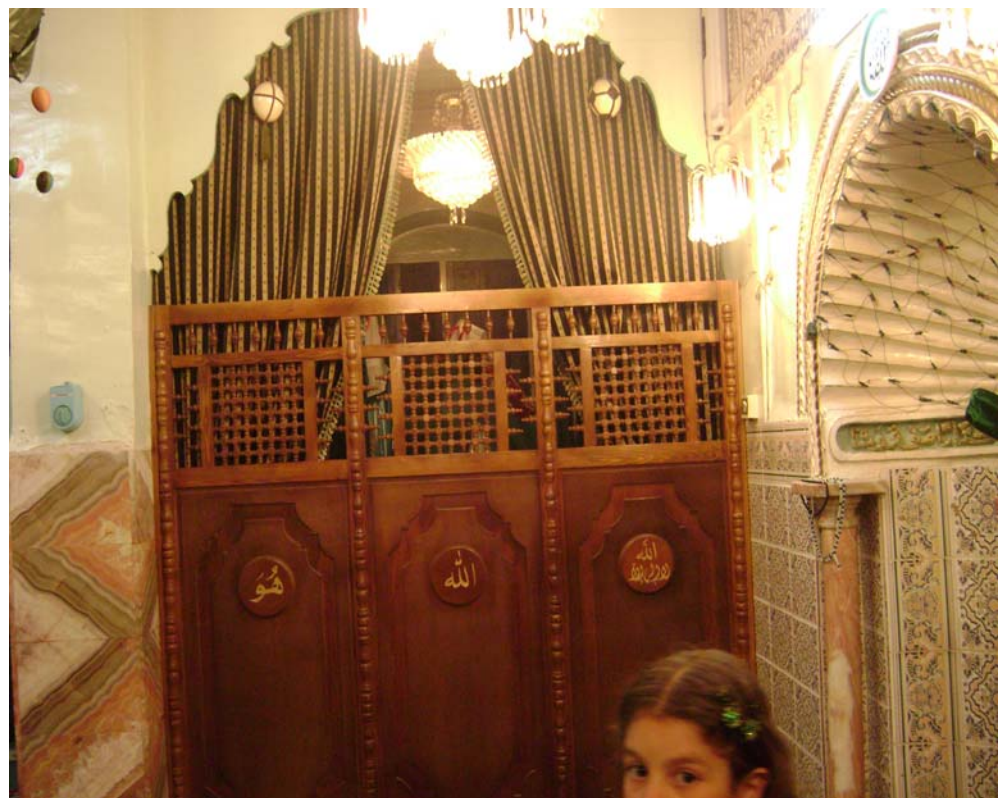
سید عبد الرحمن اشفاقارزہ ترمی 4822 او 1223 هـ

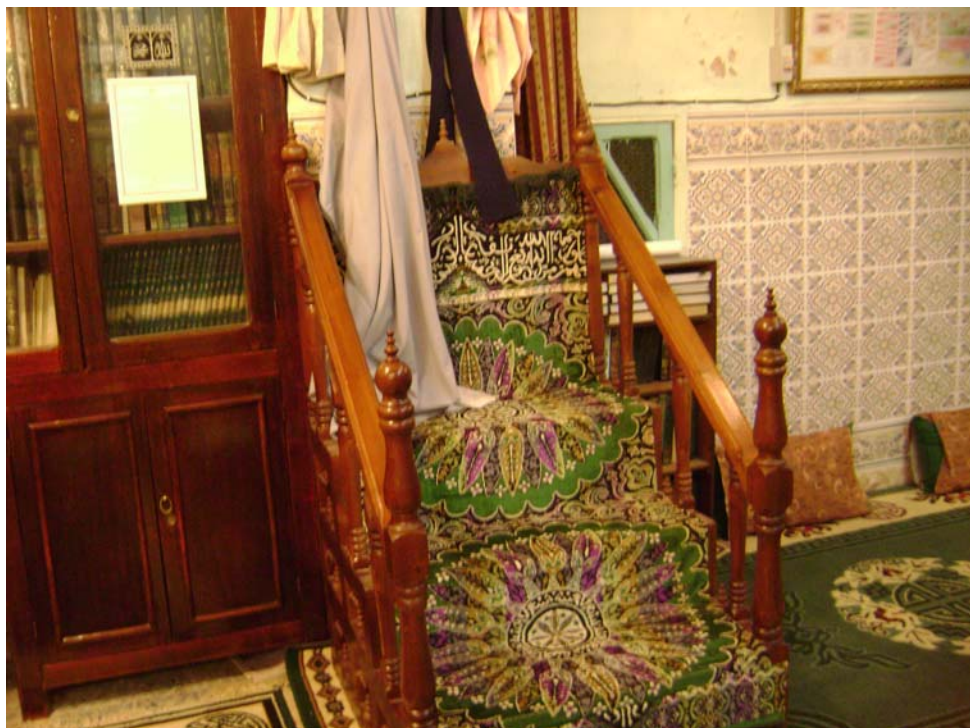
Annexe n°6
Zaouïa Rahmaniya de Constantine
Sise quartier Charaâ
Photographies prises lors de la célébration
du septième jour du Mawlid en-nabawi
dans l'après-midi du jeudi 27 mars 2008







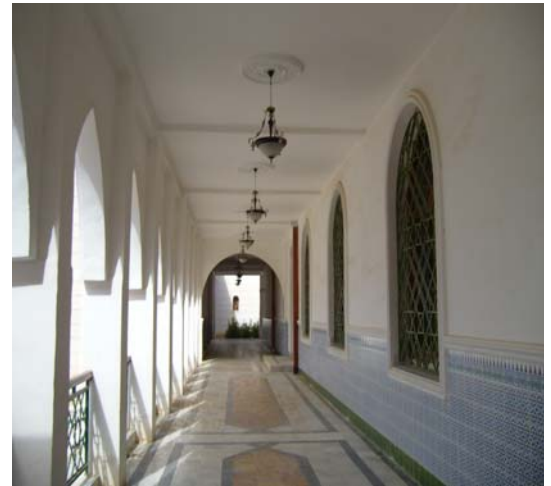




Annexe n°7
Sidi Okba

De nos jours, l'intéressement et la volonté politique orientés vers l'institution zaouïa se traduit sur le terrain de diverses manières. L'une de ces expressions, la plus visible se situe au niveau des interventions sur cadre bâti par des travaux de réhabilitation, de restauration et d'implantation de nouvelles infrastructures culturelles. C'est le cas du mausolée de Sidi Okba dans la wilaya de Biskra qui a fait l'objet d'actions de préservation, d'une part. Au-delà, l'existence du mausolée a initié et inspiré la programmation et la construction d'une mosquée qui lui est mitoyenne. Ces images illustrent l'effort consenti dans ce sens.

La mosquée Sidi Okba



Ces photographies ont été prises par Mohamed el Hadi Alia, étudiant en architecture,

membre de l'association musicale Maqam.Sidi Okba, le 09 mai 2007.

Annexe n°8

Etymologie géographique et toponymie dans la problématique de l'eau.

B. Labii.

Extrait de Khédidja Boufenara (dir.), *Projet de recherche Etymologie de l'habitat en Algérie*, projet CNEPRU J2301/04/01/2000, rapport final 01/01/2003 – 31/12/2003, Université Badji Mokhtar – Annaba, Faculté des Sciences de la Terre, Département d'Architecture, octobre 2003, pp. 11-34.

Le départ de ce travail est un bilan toponymique des agglomérations algériennes de plus de 3000 habitants, d'après le Recensement Général de la Population et de l'Habitat (RGPH) effectué par l'ONS en 1998.

Il en résulte 1056 agglomérations, parmi lesquelles il a été opéré un choix de noms composés dont le premier terme est relatif à la nature de l'implantation humaine qui peut être :

- l'anthroponymie relative aux noms de personnes dans une vision historique,
- l'hagionymie qui s'intéresse au nom des saints,
- l'ethnonymie liant des groupes humains à une assiette géographique et donne lieu à une interprétation étymologique de langue arabe.
- L'hydronymie qui est relative à l'eau de surface,
- L'oronymie qui se réfère au relief.

Il en ressort les « racines » suivantes de toponymes.

Toponymie des agglomérations de plus de 3000 habitants. Premier terme des noms composés.

AÏN...	97	OUED...	26	HAMMAM...	09
EL...	82	BEN...	22	OUM...	07
SIDI...	58	BORDJ...	14	SOUK...	07
OULED...	32	HASSI...	13	KSAR...	05
BENI...	29	BIR...	12	RAS...	05

Nous ajouterons à cela les toponymes d'origine berbère commençant par TA, TE, TI, TOU, et qui sont au nombre de 92.

L'ensemble des toponymes sus-cités ne concernent cependant que la moitié des agglomérations recensées (510 sur 1056), mais nous pensons qu'il y a là un échantillon significatif quant à l'analyse socio spatiale.

1. La toponymie liée à l'eau.

Tout choix d'implantation humaine s'effectue par rapport à la disponibilité naturelle de ce qui fait la vie et son entretien, toute alimentation et surtout l'eau qui est quant à elle « source de vie ».

Les points d'eau (sources, hammam), les parcours d'eau (rivières), les extractions d'eau (puits, forages) sont ainsi des pôles et des espaces d'implantation de groupements humains, ils se situent, en résurgence ou en écoulement, des faits de la géologie, de l'hydrographie et de l'hydrologie, au sein d'un territoire topographiquement déterminé, le bassin versant.

Le bassin versant est un lieu géométrique des points de l'espace géographique où les précipitations contribuent au débit écoulé. Il est naturellement circonscrit par une ligne de crêtes ou ligne de partage des eaux qui sont les points les plus élevés, et se termine par un exutoire, drain principal au point le plus bas hiérarchisant un réseau hydrographique sous forme d'arborescence.

C'est au sein de ce territoire physiquement déterminé qu'apparaît l'eau, source de vie, sous diverses formes et de différentes manières.

L'hydrologie, l'hydrogéologie, l'hydrographie, sont des sciences qui étudient ces différentes manifestations et comportements de l'eau souterraine et de surface, en association avec la climatologie et la météorologie.

Elles se caractérisent par des lois qui ne sont modifiées que par les actions destructrices de l'érosion ou encore par l'action de l'homme (surexploitation, travaux d'aménagements hydrauliques,...). Mais le tout reste régi par les lois générales de la géologie et du relief.

Au sein de ce bassin versant, l'eau se manifeste donc de plusieurs manières, au départ de précipitations puis d'écoulements et d'infiltrations

- La source (Aïne) est une résurgence d'eau souterraine en un point topographiquement déterminé.
- Le hammam est également une résurgence d'eau chaude et ayant des caractéristiques chimiques souvent thérapeutiques.
- La rivière (oued) est un collecteur d'eaux de ruissellement et d'eaux de résurgence, sous forme d'un réseau hiérarchisé.

- Le puits (bir) est un point de récolte d'eaux souterraines qui n'arrivent pas à resurgir de manière artésienne. C'est au niveau des vallées et des plaines que sont creusés les puits ou à une autre échelle, les forages.

Les points d'apparition de ces ressources en eau ou des sources d'eau sont autant de points de fixation des groupements humains, cela fait que la relation de l'homme avec son milieu (objet de la géographie science humaine) est une relation avec l'eau. Relation à la fois forte et fragile, qui module son rythme de vie, la nature de son établissement.

Il y a de ce fait une relation avec le point pôle au sein d'une relation avec l'espace, d'un système régi par les lois générales du relief régi lui-même par un système de pentes.

La relation avec l'eau détermine des territoires sociologiquement homogènes, topographiquement hétérogènes, c'est le cadre du bassin versant, composé par les formes élémentaires du relief.

Le bassin versant est dans son ensemble réservoir d'eau et source de vie. Ses manifestations en surface irriguent la terre et la drainent.

Les points de résurgence sont des points de sédentarisation et d'établissement humain durable.

L'établissement humain sur un point d'eau, ou le long d'un parcours d'eau, détermine un moment historique, une aire sociologique, un territoire. Ce point d'eau porte un nom, celui d'un ouali ou d'une topographie ou encore d'un événement, mais il est d'abord un point d'eau, c'est la constance du toponyme.

Pour aller vers l'étymologie, nous donnerons un aperçu sur « aïn », qui est la source ou l'œil.

Dans le langage commun donc, le mot Aïn est associé à la source d'eau, étymologiquement il signifie en fait l'œil. La source d'eau, source de vie, est donc associée dans notre société à un organe du corps humain et pas des moindres et non sans raison (d'ordre existentiel).

Car l'œil est un des cinq organes des sens, qui relie l'homme à son environnement dont il lui indique les formes, les volumes, les couleurs, les distances.

C'est ainsi l'organe le plus utile, le plus fragile, le plus précieux. C'est un organe humide, qui renferme un liquide précieux, et, dans les contrées où l'eau est précieuses du fait de son manque, le point où elle apparaît est aussi précieux que l'œil organe, ce point est appelé Aïn (œil).

Il s'agit, dans l'usage de ce terme et dans la relation qui est faite entre l'œil et la source, d'une forme de cosmogonie réalisée dans un espace pour le constituer en lieu.

C'est une cosmogonie par référence au corps humain et à un organe, lui-même considéré, perçu, installé dans les représentations mentales en tant qu'organe précieux, vital à la mesure du précieux et du vital du cœur.

L'assimilation à l'œil n'opère pas (ou opère peu) par référence à la vue, relativement au caractère de source de larme.

La larme, eau précieuse, au plus haut degré de limpidité et de pureté, est produite par les glandes lacrymales, par l'œil. Eau « sacrée qui resurgit des profondeurs de l'être pour exprimer sa vérité profonde, ses « états d'âme » les plus authentiques, les plus extrêmes...

Aussi précieuse est l'eau émanant d'une source. Elle est origine de vie. Et quoi de plus précieux que la vie, que la vue.

Elle émane et resurgit des profondeurs de la terre, purifiée par les couches sédimentaires qui sont autant de filtres constitués par le degré de porosité, de perméabilité des roches dans leur superposition.

Ce premier aperçu sur l'étymologie de Aïn, utilisé définitivement pour désigner la source, alors que cette dernière est plutôt « el manbaâ » ou même « el ancer », montre notamment que dans notre pays, la relation avec l'eau est une « relation à l'eau », une relation à la vie, une relation d'amour. L'expression « Aïn » revient, dans la poésie arabe, autant que l'expression « Cœur ».

AGGLOMERATIONS DE PLUS DE 3000 HABITANTS AVEC LE TOPONYME « AÏN »

N°	Agglomération	Wilaya	N°	Agglomération	Wilaya
1	AIN ABESSA	SETIF	50	AIN KIHAL	TEMOUCHENT
2	AIN ABID	CONSTANTINE	51	AIN LAHDJAR	SETIF
3	AIN ARNAT	SETIF	52	<i>AIN LALOU</i>	BOUIRA
4	AIN AZEL	SETIF	53	AIN LECHIEKH	
5	AIN BABOUCHE	O. EL BOUAGHI	54	<i>AIN MAABED</i>	DJELFA
6	AIN BEIDA	O. ELBOUAGHI	55	<i>AIN MADHI</i>	LAGHOUE
7	AIN BEIDA	MILA	56	AIN MAKHLOUF	GUELMA
8	AIN BEIDHA	OUARGLA	57	<i>AIN MELOUK</i>	MILA
9	<i>AIN BEN BEIDA</i>	GUELMA	58	AIN MERANE	CHLEF
10	AIN BENIANE	ALGER	59	AIN MLILA	O. EL BOUAGHI
11	<i>AIN BENIANE</i>	AIN DEFLA	60	AIN NOUISSY	MOSTAGANEM
12	<i>AIN BERDA</i>	ANNABA	61	AIN OULMANE	SETIF
13	AIN BESSAM	BOUIRA	62	AIN OUM ERKHA	ANNABA
14	AIN BIYA	ORAN	63	AIN OUSSERA	DJELFA
15	<i>AIN BOUCHEKIF</i>	TIARET	64	<i>AIN REGADA</i>	GUELMA
16	AIN BOUCIF	MEDEA	65	<i>AIN ROUA</i>	SETIF
17	AIN CHARCHAR	SKIKDA	66	<i>AIN SEBT</i>	SETIF
18	<i>AIN CHOUHADA</i>	DJELFA	67	AIN SEFRA	NAAMA
19	AIN DEFLA	AIN DEFLA	68	<i>AIN SEYNOUR</i>	SOUK AHRAS
20	AIN DEHEB	TIARET	69	<i>AIN SIDI ALI</i>	LAGHOUE

21	AIN DJASSER	BATNA	70	AIN SKHOUNA	SAIDA
22	AIN DZARIT	TIARET	71	AIN SMARA	CONSTANTINE
23	AIN EL ACEL	EL TARF	72	AIN SOLTANE	AIN DEFLA
24	AIN EL ARBAA	TEMOUCHENT	73	AIN TADELES	MOSTAGANEM
25	AIN EL BERD	SIDI BEL ABBES	74	AIN TAGHROUT	MOSTAGANEM
26	AIN EL BEY	CONSTANTINE	75	AIN TAGOURAIT	TIPAZA
27	AIN EL HADID	TIARET	76	AIN TARIK	RELIZANE
28	AIN EL HADJAR	SAÏDA	77	AIN TAYA	ALGER
29	AIN EL HADJEL	MSILA	78	AIN TELLOUT	TELAMCEN
30	AIN EL HAMMAM	TIZI OUZOU	79	AIN TEMOUCHENT	A. TEMOUCHENT
31	AIN EL IBEL		80	AIN TOLBA	A. TEMOUCHENT
32	AIN EL KEBIRA	SETIF	81	AIN TORKI	AIN DEFLA
33	AIN EL KHADRA	MSILA	82	AIN TOUILA	SETIF
34	AIN EL MELH	MSILA	83	AIN TOUILA	EL TARF
35	AIN ERRICHE	MSILA	84	AIN TOUILA	
36	AIN FAKROUN	O.EL BOUAGHI	85	AIN TOUTA	BATNA
37	AIN FARES	MASCARA	86	AIN TRIK	SETIF
38	AIN FEKA	DJELFA	87	AIN TRIK	MILA
39	AIN FEKKANE		88	AIN TURK	ORAN
40	AIN FERAH	MASCARA	89	AIN YAGOUT	BATNA
41	AIN FEZZA	TELEMEN	90	AIN YOUCEF	TELEMEN
42	AIN HAMRA	MILA	91	AIN ZAOUIA	TIZI OUZOU
43	AIN HASSAINIA	GUELMA	92	IN GHAR	TAMANRASSET
44	AIN HOUTZ		93	IN GUEZZAM	TAMANRASSET
45	AIN KECHRA	SKIKDA	94	IN SALAH	TAMANRASSET
46	AIN KERCHA	O. EL BOUAGHI	95	TALA BAZEROU	
47	AIN KERMA	EL TARF	96	TALA HAMZA	
48	AIN KERMA	CONSTANTINE	97	TALA BAZEROU	
49	AIN KERMES	TIARET	98	THALA ATHMANE	
			99	THALA TEGANAAZROU	

AGGLOMERATIONS DE PLUS DE 3000 HABITANTS AVEC LE TOPONYME « OUED »

N°	AGGLOMERATION	WILAYA
1	OUED ADDER	JIJEL
2	OUED ATHMANIA	CONSTANTINE
3	OUED BERKECHE	TEMOUCHENT
4	OUED CHEHAM	
5	OUED CHORFA	AIN DEFLA
6	OUED EL ABTAL	MASCARA
7	OUED EL ANEB	ANNABA
8	OUED EL ANEB (KHERRAZA)	ANNABA
9	OUED EL DJEMAA	RELIZANE
10	OUED EL MA	
11	OUED ESSALEM	RELIZANE
12	OUED FODDA	CHLEF
13	OUED GHIR	BOUGIE
14	OUED GUEBBOUDJ	BARNA
15	OUED KERROUCHE	BLIDA
16	OUED KSOB	SKIKDA

17	OUED LILI	
18	OUED NDJA	MILA
19	OUED RHIOU	RELIZANE
20	<i>OUED SEBBAH</i>	TMOUCHENT
21	<i>OUED SEGUIN</i>	MILA
22	OUED SLY	CHLEF
23	OUED SMAR	ALGER
24	OUED TARIA	MASCARA
25	OUED TLELAT	ORAN
26	OUED ZENATI	GUELMA
27	EL OUED	EL OUED

AGGLOMERATIONS DE PLUS DE 3000 HABITANTS AVEC LE TOPONYME « BIR »

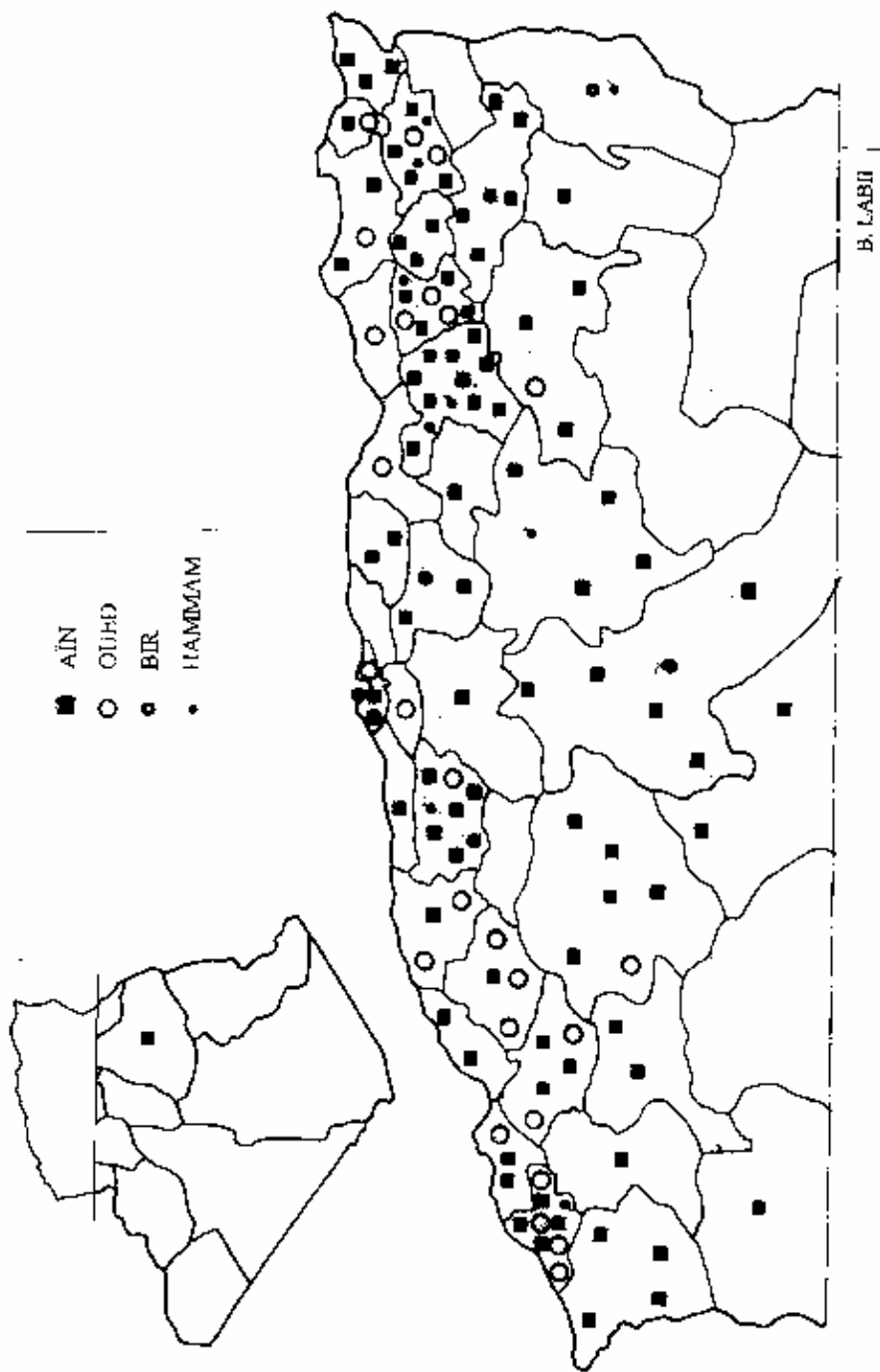
N°	AGGLOMERATION	WILAYA
1	1. <i>BIR BOUHOUCHE</i>	SOUK AHRAS
2	2. <i>BIR BOUKADDEM</i>	
3	3. <i>BIR CHOUHADA</i>	O. EL BOUAGHI
4	4. <i>BIR EL ARCH</i>	SETIF
5	5. BIR EL ATER	TAMANRASSET
6	6. <i>BIR GALLALIA</i>	MSILA
7	7. <i>BIR GHBALOU</i>	
8	8. BIR KASDALI	B. B. ARERIDJ
9	9. BIR KHADEM	ALGER
10	10. <i>BIR OULED KHELIFA</i>	AIN DEFLA
11	11. BIR TOUTA	ALGER
12	12. BIRINE	

AGGLOMERATIONS DE PLUS DE 3000 HABITANTS AVEC LE TOPONYME « HAMMAM »

N°	AGGLOMETATION	WILAYA
	HAMMAM BOUGHRARA	
	HAMMAM BOUHADJAR	TEMOUCHENT
	HAMMAM DEBAGH	GUELMA
	HAMMAM DHALAA	MSILA
	HAMMAM GUERGOUR	SETIF
	HAMMAM NBAIL	GUELMA
	HAMMAM RIGHA	AIN DEFLA
	<i>HAMMAM SOKHNA</i>	SETIF
	HAMMAMET	TAMANRASSET

Les noms en italique correspondent aux agglomérations semi rurales, les autres aux agglomérations urbaines

AGGLOMERATIONS DE PLUS DE 3000 HABITANTS
TOPONYMIE LIEE A L'EAU



2. La toponymie liée au culte.

Si l'on dénombre, dans l'« official standard names gazetteer »¹, 2400 toponymes dont le premier terme est Sidi, l'Algérie est indiscutablement un territoire du sacré. Avec la population actuelle, cela revient à une proportion de 12 000 habitant pour un lieu sacré et de ziyara ; cette proportion était de 4 000 / 1 en 1962, et de moins de 400 à la fin du 19^{ème} siècle. Sur le terrain cependant, les « Sidi » ont donné naissance à moins d'agglomérations que les toponymes liés à l'eau. C'est le domaine de l'hagionymie. Mais il existe 58 agglomérations de plus de 3 000 habitants dont le toponyme commence par Sidi, ce qui dénote d'un quadrillage systématique du territoire par le culte et les lieux de culte, qui peuvent être seulement des lieux de pèlerinage et pas forcément des établissements humains permanents. Ce qui dénote par voie de conséquence d'une pratique autant rurale qu'urbaine de ces lieux ; C'est un réseau territorial qui précise à la géographie son objet : l'homme avec son milieu. Il est à noter que les saints les plus connus (Sidi Abderrahmane, Sidi el Houari, ...) n'ont pas donné naissance à des agglomérations, ils sont à l'intérieur de ces agglomérations.

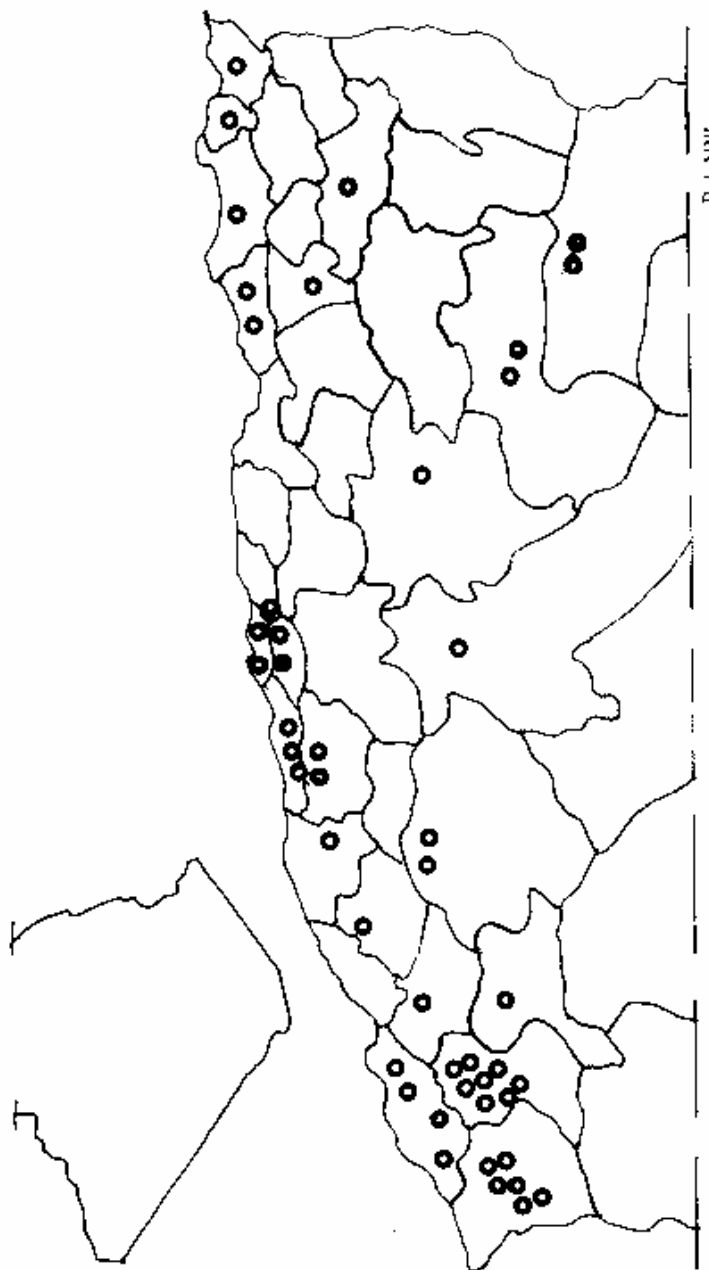
AGGLOMERATIONS DE PLUS DE 3000 HABITANTS AVEC LE TOPONYME « SIDI »

N°	AGGLOMERATION	WILAYA	N°	AGGLOMERATION	WILAYA
1	<i>SI ABDELGHANI</i>	TIARET	30	<i>SIDI CHEIKH EL AB</i>	
2	<i>SI MUSTAPHA</i>	MSILA	31	<i>SIDI DAHO DES ZAIR</i>	SIDI BELABBES
3	<i>SIDI ABDALLAH</i>	ALGER	32	<i>SIDI DAOUD</i>	
4	<i>SIDI ABDELAZIZ</i>	JIJEL	33	<i>SIDI DJILALI</i>	TLEMCEN
5	<i>SIDI ABDELLI</i>	TLEMCEN	34	<i>SIDI EMBAREK</i>	BBA
6	<i>SIDI AHMED</i>	TLEMCEN	35	<i>SIDI GHILES</i>	TIPAZA
7	<i>SIDI AICH</i>	BEJAÏA	36	<i>SIDI HASSEN CHER</i>	ALGER
8	<i>SIDI AISSA</i>	MSILA	37	<i>SIDI KACI</i>	EL TARF
9	<i>SIDI AKKACHA</i>	CHLEF	38	<i>SIDI KADA</i>	MASCARA
10	<i>SIDI ALI</i>	MOSYAGANEM	39	<i>SIDI KHALED</i>	BISKRA
11	<i>SIDI ALI B. YOUNB</i>	SIDI BEL ABBES	40	<i>SIDI KHALED</i>	SIDI BELABBES
12	<i>SIDI ALIBOUSSIDI</i>	SIDI BEL ABBES	41	<i>SIDI LAADJEL</i>	DJELFA
13	<i>SIDI AMAR</i>		42	<i>SIDI LAHCEN</i>	SIDI BELABBES
14	<i>SIDI AMEUR</i>	MSIKA	43	<i>SIDI LAKHDAR</i>	MOSTAGANEM
15	<i>SIDI AMMAR</i>	ANNABA	44	<i>SIDI LAKHDAR</i>	AÏN DEFLA
16	<i>SIDI AMMAR</i>		45	<i>SIDI LARBI</i>	TLEMCEN
17	<i>SIDI AMRANE</i>	EL OUED	46	<i>SIDI MAAROUF</i>	JIJEL
18	<i>SIDI AOUN</i>		47	<i>SIDI MAAROUF</i>	ORAN
19	<i>SIDI BAKHTI</i>	TIARET	48	<i>SIDI MADANI</i>	BLIDA
20	<i>SIDI BEN YABKA</i>	ORAN	49	<i>SIDI MEROUANE</i>	MILA
21	<i>SIDI BEL ABBES</i>	SIDI BEL ABBES	50	<i>SIDI MEZGHICHE</i>	SKIKDA
22	<i>SIDI BEN ADDA</i>	TEMOUCHENT	51	<i>SIDI MED BEN ALI</i>	RELIZANE
23	<i>SIDI BOUABIDA</i>		52	<i>SIDI MOUSSA</i>	ALGER
24	<i>SIDI BOUBEKER</i>	SAÏDA	53	<i>SIDI OKBA</i>	BISKRA
25	<i>SIDI BOUKHRIS</i>	ALGER	54	<i>SIDI RACHED</i>	TIPAZA

¹ United States Board on Geographic Names, Washington 1972

26	<i>SIDI BOUNOUAR</i>	TLEMCEN	55	<i>SIDI RGHIS</i>	O. EL BOUAGHI
27	<i>SIDI BRAHIM</i>	SIDI BEL ABBES	56	<i>SIDI SAFI</i>	TEMOUCHENT
28	<i>SIDI CHAHMI</i>	ORAN	57	<i>SIDI SENOUSSI</i>	TLEMCEN
29	<i>SIDI CHAIB</i>	SIDI BEL ABBES	58	<i>SIDI YACOUB</i>	SIDI BELABBES

AGGLOMERATIONS DE PLUS DE 3000 HABITANTS
TOPONYME LIEE AU CUI. TE. LES « SIDI »



3. La toponymie liée à l'ethnie.

Nous ne retenons ici que les toponymes « beni » et « ouled », qui révèlent l'appartenance d'un groupe social géographiquement délimité et historiquement déterminé, dans un pays qui a connu de grands brassages de populations. L'origine des ethnies en question pouvant être lointaine, Arabie et moyen orient ; mais elle peut encore être d'origine locale et partant de l'influence d'une notoriété tels les saints dont il a été question.

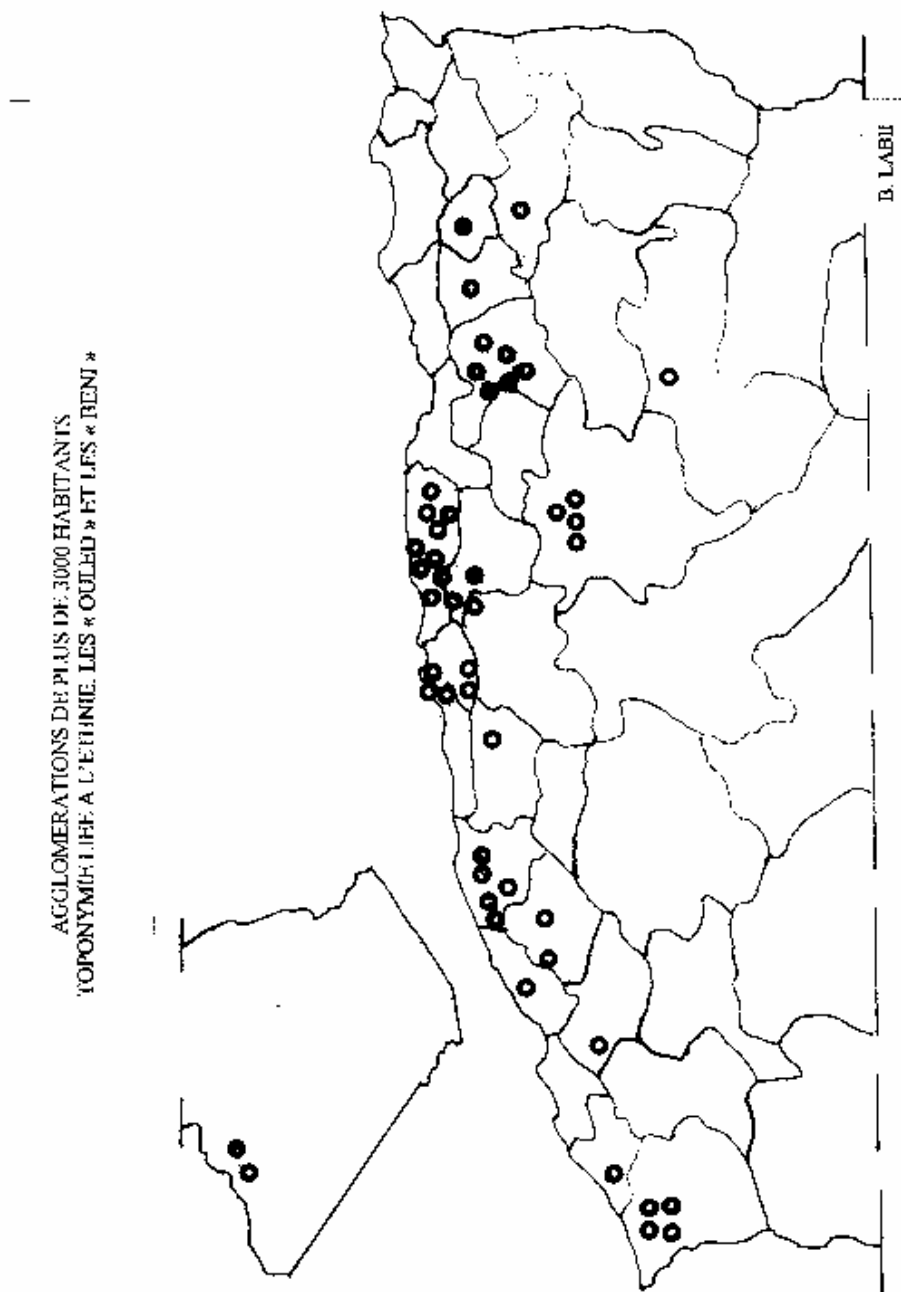
AGGLOMERATIONS ALGERIENNES AVEC LE TOPONYME « BENI »

N°	AGGLOMERATION	WILAYA	N°	AGGLOMERATION	WILAYA
1	BENI ABBES	BECHAR	16	BENI OULBENE	SIKIKDA
2	BENI AISSI	TIZI OUZOU	17	BENI OUNIF	
3	BENI AMRANE	BOUMERDES	18	BENI OURTILANE	SETIF
4	BENI AZIZ	SETIF	19	BENI OUSSINE	SETIF
5	BENI BRAHIM	SETIF	20	BENI RACHED	CHLEF
6	BENI DERGOUN	RELIZANE	21	BENI SAF	TLEMCEN
7	BENI DOUALA	TIZI OUZOU	22	BENI SLIMANE	MEDEA
8	BENI FODDA	SETIF	23	BENI TAMOU	BLIDA
9	BENI GUECHA	MILA	24	BENI YAHI	MOSTAGANEM
10	BENI HAMMOU HAFS	TLEMCEN	25	BENI YAKOUB	TLEMCEN
11	BENI HAOUA	CHLEF	26	BENI YENNI	TIZI OUZOU
12	BENI ILMANE	MSILA	27	BENI ZITOUN	CHLEF
13	BENI MENDES	TIZI OUZOU	28	BENI ZMENZER	
14	BENI MESTER	TLEMCEN	29	BENI MOUHLI	SETIF
15	BENI OUARSOUS	TLEMCEN			

AGGLOMERATIONS ALGERIENNES AVEC LE TOPONYME « OULED »

N°	AGGLOMERATION	WILAYA	N°	AGGLOMERATION	WILAYA
1	OULED ABBAS	CHLEF	17	OULED FARES	CHLEF
2	OULED Addi Ghebala	MSILA	17	OULED FAYET	ALGER
3	OULED AICH	RELIZANE	19	OULED HAMLAM	OUM EL
4	OULED AISSA	BOUMERDES	20	OULED HAMMOU	BOUAGHI
5	OULED ALI	SIDI BEL ABBES	21	OULED HEDADJ	BOUMERDES
6	OULED AZZA	AÏN DEFLA	22	OULED KHALED	
7	OULED BAEK	CHLEF	23	OULED LARBI	BOUMERDES
8	OULED BELHADI	BOUMERDES	24	OULED MENDIL	ALGER
9	OULED BOUCHIA	BOUIRA	25	OULED MIMOUN	TLEMCEN
10	OULED BOUNOUA	BOUMERDES	26	OULED MOUSSA	BOUMERDES
11	OULED BRAHIM	BOUMERDES	27	OULED RAHMOUN	CONSTANTINE
12	OULED CHEBEL	ALGR	28	OULED RECHACHE	
13	OULED DERRADJ		29	OULED S. BRAHIM	MSILA
14	OULED DJELLAL	BISKRA	30	OULED SLAMA	BLIDA
15	OULED EL ALLEUG	BLIDA	31	OULED SMAIL	MILA
16	OULED EL KHAMSA	MASCARA	32	OULED YAICHE	SETIF

Les noms en italique correspondent aux agglomérations semi rurales, les autres aux agglomérations urbaines



LES HASSI. AGGLOMERATIONS DE PLUS DE 3000 HABITANTS

1. *HASSI AMEUR*
2. HASSI BAHBAH
3. HASSI BEN OKBA
4. HASSI BOUNIF
5. *HASSI DHELAA*
6. HASSI EL GHALLA
7. HASSI KHELIFA
8. HASSI MAMECHE
9. HASSI MEFSOUKH
10. HASSI MESSOUD
11. HASSI R.MEL
12. HASSI ZAHANA
13. HASSIAN ETTOUAL

AGGLOMERATIONS DE PLUS DE 3000 HABITANTS AVEC LE TOPONYME « BEN »

1. *BEN ALLAL*
2. *BEN AMMAR*
3. *BEN AZZOUZ*
4. BEN BADIS
5. BEN CHAABANE
6. BEN DAOUD
7. *BEN DJARRAH*
8. *BEN GHAZI*
9. *BEN HAMDANI*
10. *BEN HAROUN*
11. *BEN KHELIL*
12. BEN MHIDI
13. *BEN OUADAH*
14. *BEN SALAH*
15. BEN SEKRANE
16. BEN SROUR
17. *BENABDELMALEK*
18. *BENACEUR*
19. *BENAIRIA*
20. *BENAOUDA*
21. BENCHOUBANE
22. *BENFREHA*

Les noms en italique correspondent aux agglomérations semi rurales, les autres aux agglomérations urbaines

Annexe n°9
EXPERIENCES DE PROJETS URBAINS EN EUROPE

Intitulé PU	Site	Surface projet	Temporalité Calendrier	CONTEXTE	PROGRAMME	ACTEURS	ELEMENTS DE PROJET URBAIN
Birmingham heartlands	Birmingham Angleterre	1000 ha	Long terme 1980-2001	-Chômage élevé -Terrains vagues inutilisés -Conditions d'habitat médiocres	-Réhabilitation de l'habitat -Constr logts sociaux et lotissements -Création centres commer --infrastructures pour installations industrielles	-Cons municipal -Entr. Privés -Finance Europe	-Revitalisation ou régénération des territoires. -Nouvelle forme de développement entreprise par les villes. -Elargie ou reconvertir la base économique. -Répondre au problème de l'emploi. -Attirer l'investissement. -Reconversion industrielle, régénération urbaine
Neptune	Dunquerke France	180 ha	Long terme 1990-2020	-Restruc espaces ind et portuaires en friche -Attirer nouvelles activités- -Positionner la ville sur échiquier national et européen	-Université, administration : 50000 m ² -Logements : 35000 m ² -Activités économiques : 75000 m ²	-Comm urbaine -Municipalité -Etat -Pilotage par services de la ville, agence d'urbanisme, société d'aménagement	-Transformations socioéconomiques importantes. -Décentralisation -Transformation des relations entre Etat central et pouvoirs locaux. -Recherche d'un meilleur équilibre entre acteurs publics et acteurs locaux -Reconversion industrielle, régénération urbaine. -
GD PU de Vaulx-en-velin	V-E-V Périphéries Est de Lyon. France	Pop : 44535 dont 26000 sur 9200 logts collectifs	Long terme 1984 à 1998 -Charte -protocole -Grandes orientations -Programme réhabilitation	-Politiques de la ville depuis 15 ans -Restructurer centre ville -Réhabiliter 2 quartier dont ZUP en banlieue	-Equipements : 2500 m ² -Commerces : 1660m ² -120 logements -Diversification habitat, désenclavement, réhabilitation (1600 logements) Centre ville.	-Etat -Comm urbaine du Grand Lyon -Commune de V-E-V -Caisse de s dépôts etonsignation -Caisse d'Epargne -Equipe maîtrise d'œuvre urbaine et sociale -Chefs de projet	-Dégradation des conditions de vie en banlieue -Processus d'exclusion. -Destabilisation politique. -Problématique spatiale -Espace de relégation pour la périphérie. -Espace de réhabilitation urbaine pour les zones centrales -Activer les initiatives et les solidarités locales pour contrer l'affaiblissement des liens sociaux
HULME	Manchester Angleterre	110 ha 1992-1997 Plan quinquenna l « City Challenge »	Court terme	Politique "City Challenge" -Régénération ZU en déclin -Intégration du privé Promo nouveau cycle de dévt quartiers défavorisés -Prm sur 11 « défis »	-Démolitions -Construction 1200 logements -Restructurations urbaines -Objectifs socio-économiques et symboliques	-Comité pilotage : conseil municipal -Maîtrise d'ouvrage : Hulme Régénération LMD -Planification : BLG Toronto, urbaniste	-Intégration du privé en amont des programmes avec grande part dans la conception des projets (attitude libérale anglo-saxonne et américaine) -Gestion de l'existant -Rénovations urbaines ou requalifications de quartiers -Construction de nouveaux quartiers ou de parties de ville -Désengagement de l'Etat au profit du privé -Apport de ressources, fixation des entreprises -Plus grand équilibre entre zones urbaines et zones naturelles

LEIDSCHE RIJN	Utrecht et Vleuten-de Meern Hollande	2500 ha	Long terme -1989-1996 : Déci-concert 1997-2015 : Créa : 20000 logts pour 2005 puis 10000 pour 2015	Politique nationale visant développement de la région Domaines d'intervention : -Urbanisme -Infrastructures -Ressources naturelles sur 7 sites	-30000 logts à terme : 2015 -Lotissements commerciaux sur 180 ha -Bureaux : 70 ha -parc central -Aménagements divers	-Contrat d'exécution : Etat et région -Mandataires : municipalités -Planification urbaine : bureau d'études Projectbureau Leidsche Rijn	-Privilégier les phases de réflexion préalables et préfiguration de nouveaux modes d'action sur la ville -Expertises multiples et travail rationnel avec les politiques et les partenaires locaux -Volonté de renforcement de l'armature urbaine et de réorganisation du territoire -Sensibilisation préalable des populations et des acteurs au projet
KAROW NORD	Karow Allemagne	100 ha	Court terme	Plan d'ensemble qui régule la croissance urbaine de Berlin après réunification Création de nouveaux quartiers périphériques « verts »	-5000 logements divers -Equipements(scolaires et loisirs)	-Comité pilotage : - Sénat, Land de Berlin -Promoteurs-constructeurs -Maîtres d'ouvrages : divers et promoteurs privés	-L'Allemagne, système fédéral aux pouvoirs locaux structurés -Maître d'ouvrage privé, puissance publique représentée par le Sénat -Engagement entre les deux parties pour l'aménagement du site -Mise en concurrence d'équipes de maîtrise d'œuvre internationales -Conversion de l'ingénierie publique à l'efficacité du management
PLAN DE REVITALISATION DE BILBAO METROPOLITAIN	Bilbao Espagne	Population 1000000 pour agglo	Long terme	Faire face au déclin de sites industriels. Entrer dans ère postindustrielle Redonner position forte à l'échelle internationale	-Infrastructures : port, ferroviaire, aéroport, métro -Aménagement des rives : musée, palais musique et congrès, centre d'affaires.	-Europe -Etat -Gouvernement basque -Députation -Municipalité	-Réaffectation et revalorisation de territoires urbains en fonction du contexte socio-économique -Reconversions rapides et profondes. -Utilisation de terrains en position stratégique dans la ville. -Opportunités foncières pour réaliser des compositions urbaines ambitieuses. -Faire passer des terrains d'un site industriel à un site urbanisable. -Réutilisation sur longue durée pour des raisons économiques. -Ajustement au flux des marchés locaux. Nécessité du portage public car le privé n'investit pas sur ce terme.

**Département d'Architecture et d'Urbanisme, Constantine, Laboratoire Villes et Santé,
Post-graduation en urbanisme, option *Ville et Projet Urbain*, promotion 2005-2006, Dr. Belkacem LABII.**

Annexe n°10

L'actualité de la zaouïa en Algérie à travers la presse.

L'actualité de la zaouïa – rencontres scientifiques
El Moudjahid

[Nation]

Les 16 et 17 juillet à Azzefoun

Colloque sur cheikh Ezzouaoui, grand érudit et fervent nationaliste

Par : A.Z. Le : samedi 02 juillet 2005

L'œuvre, la vie et le parcours du grand érudit cheikh Abou Yaala Ezzouaoui feront l'objet d'un colloque les 16 et 17 juillet, dans la ville d'Azzefoun dans la wilaya de Tizi Ouzou, Cette importante rencontre va réunir une pléiade d'historiens, de professeurs d'universités et de chercheurs et sera animée par d'éminents professeurs qui traiteront des thèmes ayant un rapport avec la personnalité et le parcours de ce grand homme. Né en 1866, de son vrai nom, cheikh Saïd, connaîtra la prison et l'exil durant son existence lors de la période coloniale. Fervent nationaliste, avec des idées bien précises sur la nécessité de vivre dans un pays libre et indépendant, le cheikh, décédera toutefois, bien avant l'indépendance, en 1952. Néanmoins, la pensée et les idéaux de cet homme pieux, qui fut un élève de la zaouïa d'Illouli, resteront dans l'histoire, et c'est ce que propose ce colloque organisé par le ministère des Affaires religieuses et des Wakfs.²

Séminaire à Guelma sur Cheikh El Hafnaoui Bediar

Par : EL MOUDJAHID Le : vendredi 17 juin 2005

Les travaux d'un séminaire sur Cheikh El Hafnaoui Bediar de la zaouïa El Hafnaoui implantée dans le village Nadhor (Guelma) ont débuté jeudi, en présence de responsables locaux et de nombreux citoyens.

Le séminaire, organisé par la section locale de l'Union des écrivains algériens (UEA) en collaboration avec l'université du 08 mai 45 et la direction de wilaya des affaires religieuses et des waqfs, s'est ouvert devant un parterre composé essentiellement de professeurs et d'enseignants universitaires venus de Constantine, d'Annaba et d'Alger. Les animateurs de cette rencontre plancheront sur l'itinéraire et l'œuvre de Cheikh El Hafnaoui qui s'est distingué par ses activités éducatives et religieuses à travers les villages et mechtas à telle enseigne qu'il suscita l'ire de l'administration coloniale, laquelle finira par le mettre sous résidence surveillée et le soumettre à une autorisation à chacune de ses sorties de la zaouïa El Hafnaoui.

Le docteur Mohamed Saidi, maître de conférence à l'université d'Alger et ancien diplomate, a relevé que Cheikh El Hafnaoui est parmi les hommes de son siècle qui avaient une vision de l'avenir, avant de souligner que "ce n'est pas par hasard qu'il s'intéressa à l'Emir Abdelkader et multiplia ses déplacements à travers les zaouïas du pays". L'œuvre et les aspects de la personnalité du cheikh El Hafnaoui Bediar seront abordés à travers une série de conférences prévues au programme de ce séminaire. Cheikh El Hafnaoui Bediar, décédé en 1943 à l'âge de 63 ans, était l'élève de plusieurs chouyoukh de la zaouïa Errahmania de la région de Bejaia. Il prit la tête de la zaouïa El Hafnaoui du Nadhor, après le décès de son père en 1901.³

Histoire

Un séminaire sur El Mokrani et El Haddad

Par : F.D. Le : dimanche 05 juin 2005

Comprendre la résistance de Bordj Bou-Arréridj

L'association El Mokrania de Bordj Bou-Arréridj a organisé samedi et hier un séminaire sur la vie et l'œuvre de deux personnalité nationales à savoir El Mokrani et cheikh El Haddad à la maison de la culture de la ville. La rencontre a été placée sous le signe de la résistance entre le capital historique et la dimension civilisationnelle. Justement les conférences prévues insistaient sur la portée du message véhiculé par les deux personnalités qui n'étaient que des chefs de guerre.

Bien sûr le parcours héroïque d'El Mokrani et El Haddad, qui fait la fierté de générations d'Algériens, a été passé en revue, mais c'est surtout la vision des deux hommes, qui figurent parmi les légendes nationales, qui a été analysée pour montrer combien elle était juste et même visionnaire. C'est de cet héritage que se réclament leurs descendants

² <http://www.elmoudjahid.com/stories.php?story=05/07/02/7022847>

³ <http://www.elmoudjahid.com/stories.php?story=05/06/17/8690801>

qui œuvrent pour perpétuer la dimension civilisationnelle de leur combat libérateur, citons parmi les conférences de haut niveau, il faut le rappeler, la sociologie de la résistance d'El Mokrani; les zaouias d'El Kadiria et Errahmania, leaders de la résistance militaire contre l'occupation et le développement de la notion de l'Etat dans la pensée de la résistance.

Les universitaires algériens n'écrivent plus l'histoire comme des faits. Ils cherchent à la comprendre. La résistance d'El Mokrani et de cheikh El Haddad a été pour eux un bel exemple.⁴

Colloque à Béthioua sur la vie et l'œuvre du cheikh El Mehdi El Bouabdelli

Par : EL MOUDJAHID Le : dimanche 05 juin 2005

La vie et l'œuvre du cheikh El Mehdi El Bouabdelli, fondateur de la Zaouia du même nom implantée à Béthioua (50 kilomètres environ à l'est d'Oran), sera, aujourd'hui, au centre d'une rencontre initiée par l'Assemblée populaire communale de cette collectivité locale, en collaboration avec l'association "Arcom" activant dans cette même localité. Cette manifestation culturelle, qui sera rehaussée par la présence du président du Haut Conseil Islamique, M. Cheikh Bouamrane, sera animée par des docteurs, historiens, chercheurs et Oulémas qui aborderont les actions et l'œuvre spirituelle de cette illustre personnalité. Plusieurs thèmes seront proposés lors de cette rencontre-hommage à celui qui a "consacré sa vie et ses efforts intellectuels pour la promotion de la Culture islamique", soulignent les organisateurs. Le cheikh El Mehdi El Bouabdelli, dont la zaouia recèle des milliers d'ouvrages précieux, a été honoré, à titre posthume en 2003 par le Président de la République, M. Abdelaziz Bouteflika, rappelle-t-on.⁵

Colloque sur le rôle des zaouias dans la promotion de la culture de la paix et de la réconciliation nationale

Par : EL MOUDJAHID Le : mercredi 01 juin 2005

La coordination nationale des zaouias algériennes organise aujourd'hui et demain un colloque portant sur le thème du rôle des zaouias dans la promotion de la culture de la paix et de la réconciliation nationale. La rencontre est prévue à l'institut de formation professionnelle, route de Béni Tamou, wilaya de Blida.

L'actualité de la zaouïa – culture El Moudjahid

Festival de Sidi Lakhdar Benkhelouf

Fantasia et ziara

Par : EL MOUDJAHID Le : dimanche 21 août 2005

Le traditionnel festival consacrant Sidi-Lakhdar Benkhelouf, sa vie de soufi et de saint savant en islam autant que son itinéraire de résistant à la présence espagnole en Oranie et son œuvre poétique glorifiant le Prophète Mohamed (QSSSL), s'est ouvert samedi en début de soirée à Sidi Lakhdar, localité baptisée en son nom par une sobre cérémonie empreinte d'images et d'atmosphère du terroir. La cérémonie, à laquelle ont assisté les autorités de la wilaya ainsi que des vacanciers par centaines aux côtés des fidèles venus à Sidi-Lakhdar pour participer à l'événement et effectuer une «ziara» rituelle au mausolée du saint homme, s'est articulée sur un défilé de plusieurs groupes folkloriques tels que les célèbres Aïssaoua, Ouled Touat et El Kacimia et une fantasia animée par des cavaliers du Dahra.

Cette fête conviviale, tenue face à l'entrée de l'hôtel de ville, s'est poursuivie peu après au mausolée du poète résistant vers lequel ont afflué des milliers de citoyens pour assister à la veillée religieuse ponctuée de "dhikrs" et de "medhs", avant de suivre la conférence proposée par le docteur Bendiab, universitaire de Tlemcen.

Le conférencier a exhumé de larges pans de la vie de Sidi-Lakhdar Benkhelouf durant le 9e siècle de l'hégire pour souligner sa participation au combat livré en cette période de l'histoire de l'Algérie à la colonisation espagnole de l'ouest du pays, et plus précisément à Mazaghran, lieu des deux célèbres batailles en 1543 ayant sonné le glas de la Reconquista.

Le docteur Bendiab a également évoqué la passion avérée pour la poésie de celui qui, dès l'âge de 17 ans, s'était momentanément établi à Mazaghran pour apprendre le Coran et étudier le "fiqh" à la zaouia de Sidi-Belkacem. Il est connu pour être l'auteur de quelque 900 poèmes que ses actuels descendants s'attendent à recueillir pour confectionner son diwan, a encore précisé le conférencier.

⁴ <http://www.elmoudjahid.com/stories.php?story=05/06/05/4423399>

⁵ <http://www.elmoudjahid.com/stories.php?story=05/06/05/4469420>

Le festival doit s'étaler sur trois soirées durant lesquelles se produiront une vingtaine d'adeptes de la chanson chaâbi dont les qacidate se sont nourries au verbe de Benkhelouf. Sidi-Lakhdar, site balnéaire, devient à la faveur de son festival un lieu de culte et de propagation de la parole divine faisant la particularité de ses dernières semaines estivales.⁶

Bibliothèque nationale d'Algérie

Acquisition de sept manuscrits rares des 16 et 17e siècles

Par : EL MOUDJAHID Le : lundi 08 août 2005

Sept manuscrits, datant environ des 16e et 17e siècles, ont été achetés récemment par la Bibliothèque nationale d'Algérie, chez des particuliers, dans le cadre de la politique de collecte, de conservation et de communication destinée aux chercheurs et spécialistes.

Ces ouvrages sont constitués d'un essai d'explication du Coran, par Abderahmane Ben Mohamed Makhoulf Thaâlibi, d'un Commentaire sur la théologie, par Ali Ben Ali El Boukhari, d'un manuscrit incomplet sur le même thème et de quatre autres, portant sur la philosophie, la grammaire et la théologie, émanant de spécialistes différents.

Une étude philosophique et logique de Chems Eddine Ben Mohamed El Attab El Khasradji, une recherche sur la rhétorique de Ibn Malek, rédigée par Abou Mohamed Abdellah Djamel Eddine, ainsi qu'une investigation sur la théologie, d'un auteur inconnu, font également partie de ces écrits anciens.

Le coût total de ces manuscrits est de l'ordre de 240 000 dinars, soit 140 000 dinars pour les quatre premiers ouvrages et 100 000 pour les trois derniers, le tout versé à ces nationaux, détenteurs de ces véritables trésors culturels, que les sociétés algérienne, maghrébine et africaine ont produits jadis. "Ces supports s'adjoignent, ainsi, aux 3.868 volumes de manuscrits en langue arabe, turque, perse, amazigh et latin conservés à la Bibliothèque nationale", précise Mme Lamy Boudouha, chef de service des manuscrits, dont "le plus ancien, ajoute-t-elle, est un fragment du Coran sur parchemin, en caractères koufi, situé entre les 8e et 9e siècles".

Par ailleurs, les critères d'achat des manuscrits, par cette institution, se fondent à partir d'une échelle qualitative et évaluative, relevant désormais d'une nouvelle discipline, appelée "codicologie" ou science des manuscrits.

Cette échelle intègre la notoriété de l'auteur et du copiste, la valeur muséologique (ancienneté), la valeur thématique (contenu), la rareté, le genre calligraphique, la nature et l'état de la reliure, la qualité du papier du document et éventuellement, les fioritures, illustrations, ainsi que les commentaires sur le sujet traité.

A propos du contenu, Mme Boudouha souligne que l'option porte, surtout sur des documents axés sur l'astronomie, la géologie, la géographie, "car, note-elle, nous possédons des manuscrits en plusieurs exemplaires sur le Coran et la religion".

Une fois, les manuscrits déposés, analysés, évalués et acquis, la Bibliothèque procèdera ensuite aux différentes étapes de la chaîne de traitement et de préservation de ces documents : numéro d'inventaire, cotation, enregistrement, désinfection, restauration, reproduction sur différents supports (papier, C.D. ou microfilm), enfin classement

En général, la Bibliothèque essaie d'acheter tous les manuscrits qui lui sont proposés, au regard de sa stratégie de collecte, de rassemblement, à l'échelle du territoire national et de sauvegarde de ce patrimoine en péril, d'après M. Bouzid Khelili, chef de département des manuscrits, "d'autant que certains documents méritent, dira-t-il, d'être détenus par celle-ci »

Aussi, afin d'encourager leurs possesseurs à les vendre, "avons-nous revu les barèmes d'achat à la hausse, précisera-t-il, car la Bibliothèque nationale est la seule Institution habilitée à les conserver, d'où la création prochaine du Centre National des Manuscrits d'Adrar (porte africaine du Maghreb), à l'instar de ceux créés dans d'autres pays, tels le Mali, les pays du Golfe.

Ce centre, considéré comme la solution idoine à une véritable prise en charge des manuscrits, sera appelé à préserver ceux, notamment, entreposés dans les khizanates (bibliothèques traditionnelles), réparties à travers un grand nombre de ksour, qui sont soit une propriété individuelle, grâce à un héritage de père en fils, soit familiale, soit celle d'une tribu ou d'une zaouia.

Comme il est constaté, ces écrits dans ces khizanates, qui peuvent receler des milliers de manuscrits (ksour de Tamentit et Melouka), ou à peine une dizaine, relèvent non seulement du patrimoine national, mais aussi sont des biens privés.

Pour gagner la confiance de leurs propriétaires, victimes de pillages et de confiscations, d'abord par les autorités coloniales, puis après l'indépendance, par certains individus, "ce centre s'attellera à créer un climat, basé, explique encore M. Khelili, sur des relations sereines et saines entre ces personnes et cet organe, en créant en son

⁶ <http://www.elmoudjahid.com/stories.php?story=05/08/21/5544180>

sein, des magasins, au nom de leurs zaouias, par exemple".

En effet, il y a lieu de souligner que l'Algérie est l'un des rares pays du Maghreb et du Machrek à regorger, surtout dans sa partie subsaharienne, d'un des plus riches et plus importants gisements dans ce domaine, dont certains fonds sont rehaussés par l'existence de manuscrits inestimables : le Mashaf Othmani, de Tamentit et le Tineghbouya (d'Akabli), la prestigieuse Ghounia du Belbali de Melouka (droit), les Fataoui du Zejlouï d'Inzegmir (droit).

Seules les bibliothèques spécialisées de Washington, Leyde (Pays-Bas), Berlin, Londres, Paris, se disputent la rareté de quelques-unes de ces copies, conservées jalousement par ces prestigieuses codicothèques, qui peuvent, ainsi se targuer de détenir des pièces uniques au monde, remarquables par leur richesse géo-historique, culturelle, codicologique et bibliologique.

L'actualité de la zaouïa – histoire **El Moudjahid**

50 Zaouias en Kabylie !

Par : EL MOUDJAHID Le : vendredi 22 juillet 2005

La région de la kabylie compte à elle seule une cinquantaine de zaouias qui se répartissent à raison de 20 dans la wilaya de Tizi-Ouzou, 18 à Béjaïa et 9 à Bouira.

Ces lieux de culte ont non seulement contribué de tout temps au rayonnement de l'islam en Kabylie mais également à la conservation et à la transmission de la littérature orale amazigh.

En Kabylie, les zaouias attirent toujours, comme jadis, des milliers de visiteurs qui viennent se recueillir à la mémoire des saints et solliciter un peu de leur «baraka».⁷

L'actualité de la zaouïa – politique **El Moudjahid**

[Nation]

ZET de Bou-Saâda (M'sila)

Le choix du site de Sidi Amer rejeté par le ministre du Tourisme

Par : EL MOUDJAHID Le : vendredi 24 juin 2005

La Zone d'extension touristique (ZET) de Bou-Saâda, wilaya de M'sila, ne sera pas implantée à Sidi Amer, où le site a été prévu initialement, a décidé jeudi, M. Nourredine Moussa, ministre du Tourisme et de l'artisanat qui a inspecté dans la wilaya de M'sila, plusieurs structures relevant de son département. Après sa visite dans la zaouïa d'El-Hamel où il a pris connaissance de la situation des travaux de réalisation d'un institut des études islamiques supérieures, le ministre du Tourisme s'est rendu sur le site de Sidi Amer propose pour la réalisation d'une Zone d'extension touristique. Le ministre devait ainsi, annuler le choix de ce site, indiquant qu'une telle option ne doit nullement être déterminée par le critère d'espace. Au centre de tissage de Bou-Saâda qui produit des articles traditionnels en laine, le ministre a fait part de son admiration pour cette unité créée en 1974 et qui emploie 40 travailleurs permanents et 30 stagiaires. Le ministre s'est rendu également au centre de formation de l'hôtellerie et du tourisme de Bou-Saâda qui emploie 83 travailleurs et dont la capacité pédagogique et de 300 places, en plus d'un internat de 300 lits également. Dans la commune de Maâdhid, daïra de Ouled Derradj, le ministre a visité la Zone d'extension touristique qui porte sur une surface globale de 12 ha et abrite la Kalaâ des Béni Hammad, site classé par l'UNESCO. A Sidi Aïssa, le ministre a visité l'hôtel Djebel Naga, un investissement privé qui a mobilisé l somme de 170 millions DA. Le ministre du Tourisme et de l'artisanat, M. Nourredine Moussa, a visité mercredi, l'hôtel Kalaâ de M'sila, ainsi que l'hôtel Kerdada de Bou-Saâda.⁸

Dr Chaâlal Mahmoud Omar, président de l'UNZA

Confiance totale au Président de la République

Par : EL MOUDJAHID Le : samedi 04 juin 2005

Organisation non gouvernementale regroupant les zaouias agréées dans des associations nationales, régionales et locales, indépendamment des " voies " suivies, l'Union nationale des zaouias algériennes (UNZA) a vu le jour il y a deux ans et demi, apprend-on auprès de son président, Dr Chaâlal Mahmoud Omar, un cardiologue de formation. Sollicité au téléphone sur la position de son organisation vis-à-vis de la réconciliation nationale, il a déclaré : " Nous avons donné la confiance totale au Président Abdelaziz Bouteflika. Nous l'avons soutenu pendant sa campagne électorale où la réconciliation nationale était la pierre angulaire. A partir de là, le Président de la République a

⁷ <http://www.elmoudjahid.com/stories.php?story=05/07/22/2417854>

⁸ <http://www.elmoudjahid.com/stories.php?story=05/06/24/9151218>

obtenu la confiance totale du peuple algérien, confiance qui lui permet de concrétiser l'objectif de réconciliation nationale sur le terrain. Donc, les zaouias soutiennent la réconciliation nationale en se basant sur ses références spirituelles, issues du Saint Coran et la Sunna du Prophète(QSSSL). Il y a lieu de rappeler que la zaouia dispose d'un statut particulier dans la société où elle joue le rôle de régulateur social, par sa capacité de mobilisation. Elle assure la fonction d'une autorité morale, légitime, en charge de préserver l'union et la paix.⁹

[Nation]

Les zaouias tranchent

«Oui, nous soutenons le Président de la République...»

Par : Sid Ahmed M. Le : vendredi 03 juin 2005

Regroupées autour de leur coordination, les zaouias algériennes ne font plus mystère de leur position et elles se sont donné le mot trois jours durant pour défendre la politique de la réconciliation nationale prônée par le Président de la République et soutenir inconditionnellement son projet d'amnistie générale. Au nombre de 35 et venues des différentes régions du pays pour assister au 1er séminaire national portant sur le rôle des zaouias dans la promotion de la culture de la paix et de la réconciliation nationale qui s'est tenu du 1er au 3 juin Blida, les zaouias d'Algérie signalent par la voix de leur coordinateur national qu'elles ont, depuis la nuit des temps, œuvré à instaurer un climat de paix et de tolérance dans notre société et considèrent que la réconciliation nationale constitue la seule sortie de crise pour notre pays. "Oui, nous soutenons Abdelaziz Bouteflika et nous sommes avec lui jusqu'au bout parce que notre devoir impose de le suivre et de l'aider dans son entreprise", déclare sans hésiter Larbi Benaceur, avocat au barreau d'Oran. "Mais les choses ne sont pas tout à fait claires et le projet d'amnistie n'en est qu'au stade embryonnaire" lui fait remarquer, une journaliste lorsqu'on l'a interrogé en aparté. Les zaouias font confiance au Président de la République car, qu'on le veuille ou non, il est l'homme de la paix et de la réconciliation", répond le coordinateur national des zaouias algériennes qui se réjouit à cette occasion de la création, à l'issue de ce séminaire, de la ligue algérienne des zaouias et du patrimoine social et de la culture soufie, espérant que ce grand "espace" va pouvoir "fédérer" et "unifier" les rangs de quelque 2000 zaouias recensées en Algérie et regroupées dans diverses associations, fédérations, ou unions, sans statuts définis. Larbi Benaceur reviendra à la charge et affirmera devant ses pairs que les zaouis aspirent à une réconciliation "réelle" qui doit se matérialiser sur le terrain et indiquera que seul le pardon entre algériens est permettra de redémarrer sur de nouvelles bases et de surmonter la crise qu'a vécue l'Algérie. "L'amnistie, c'est aussi l'éducation et l'enseignement à nos enfants des nobles vertus et la zaouia est toujours cette école qui nourrit le pardon et la réconciliation entre les gens", tient-il à rappeler au milieu des banderoles sur lesquelles on pouvait lire : "Les cheikhs des zaouias sont mobilisés pour soutenir la réconciliation nationale", "L'amnistie et le pardon sont des vertus de la famille soufie" ou encore "La réconciliation est le mot d'ordre de la famille soufie et des zaouias algériennes".¹⁰

[L'événement]

«Tout appel au retour de la paix et de la sécurité, à l'unité et à la concorde tire son essence de l'islam», souligne le cheikh de la célèbre zaouia El Hamel

Par : EL MOUDJAHID Le : lundi 22 août 2005

En sa qualité de président de la «Ligue des zaouias scientifiques», relevant de la voie soufie Rahmania, cheikh Mohamed El Ma'moune El Kacemi El Hassani, président de la célèbre zaouia El Hamel de Boussaâda, a rendu public, hier, un communiqué dans lequel il appelle le peuple algérien à adopter le projet de charte de la réconciliation nationale, initié par le Président de la République Abdelaziz Bouteflika. «Cette démarche s'inspire des principes de l'islam», souligne Cheikh El Kacemi, en ajoutant que «tout appel au retour de la paix et de la sécurité, à l'unité et à la concorde, tire son essence de l'islam», se référant en cela au Saint Coran (verset 10, El Houdjourate). Le communiqué poursuit : «la fraternité permet de rassembler les rangs des musulmans et apaiser les cœurs. Par conséquent, l'amour, la paix, la coopération, l'unité sont la règle dans la société musulmane alors que la différence, en constitue l'exception», et de conclure : «le premier pas consiste en notre réconciliation avec Allah, notre Créateur, à travers notre fidélité au serment divin et notre volonté de se ressaisir, pour pouvoir changer et améliorer notre situation...»

⁹ <http://www.elmoudjahid.com/stories.php?story=05/06/04/5608822>

¹⁰ <http://www.elmoudjahid.com/stories.php?story=05/06/03/6302115>

[L'événement]

PROJET DE CHARTE POUR LA PAIX ET LA RECONCILIATION NATIONALE**Sidi Bel-Abbès - La zaouia Tidjania se mobilise****Par : A.B. Le : vendredi 26 août 2005****Le cheikh Sidi Mohamed Tahar lance un appel à ses adeptes et à l'ensemble des citoyens pour soutenir massivement la réconciliation nationale**

Du haut des monts de Tessala jusqu'à la région steppique de Ras El Ma, le relais était parfait pour assurer la transmission et la résonance surtout de ces voix pour la paix et la réconciliation nationale. Sur la même longueur d'onde, les discours prononcés furent parfaitement identiques grâce à une éducation dispensée sur la base de valeurs partagées par les uns et les autres, avec ce souci constant de moraliser une société et de se conformer aux préceptes d'une religion sacrée et tolérante qu'est l'Islam. Adhérents des anciens scouts, d'un côté et adeptes de la zaouia Tidjania de l'autre, le mot d'ordre était donné pour expliquer les dispositions de la charte pour la paix et la réconciliation nationale et vulgariser l'impact de la démarche du Président de la République dans le rassemblement de l'ensemble des couches de cette nation, sans aucune exclusion ni autre forme de marginalisation. Et les arguments si convaincants d'ailleurs n'en manqueront pas pour défendre l'esprit de cette œuvre et susciter l'adhésion de tous les participants à ces deux rassemblements organisés à l'occasion. Encore, à Ras El Ma, c'est tout un programme qui fut élaboré pour donner à cette manifestation religieuse sa dimension et une conformité de la vision du Chef de l'Etat à la morale spirituelle.

En plus de l'inauguration d'un lieu de culte qui sera destiné à l'enseignement coranique, un séminaire, dont une bonne partie de ses travaux a été consacrée à la réconciliation, s'est déroulé pour être suivi d'un débat et couronné par une série de recommandations. Une notion de réconciliation selon les préceptes de l'Islam.

Notons enfin que Sidi Mohamed Tahar, cheikh de la zaouia, a lancé un appel à ses adeptes et à l'ensemble des citoyens pour soutenir massivement cette démarche.

Réconciliation nationale et amnistie générale**Plein appui des zaouias****Par : Mourad A Le : samedi 04 juin 2005**

Institution religieuse, éducative et sociale, la zaouia a toujours été à l'écoute des vives préoccupations des citoyens et de la nation, toutes périodes confondues. En effet, tout en contribuant à la propagation et au rayonnement de l'Islam dans le pays, œuvré au rapprochement des vues et à la réconciliation entre les tribus et les hommes, résisté héroïquement à l'occupation coloniale, la zaouia a continué d'assurer ses missions traditionnelles de mosquée, d'école, de lieu d'hébergement des étudiants et aussi de refuge des pauvres, des personnes âgées, des voyageurs et des étrangers.

Le Président Abdelaziz Bouteflika ne s'est pas trompé, en mai 2000, lorsqu'il a rendu hommage aux zaouias qui ont soutenu les efforts visant à éteindre les feux de la " fitna ", à réaliser la concorde nationale et à réconcilier les enfants du peuple algérien(...) Allant dans le même sens, M. Abdellaoui, représentant du Président de la République a estimé que la zaouia constitue "la pierre angulaire de l'édifice culturel algérien ", jeudi dernier, à l'ouverture des travaux du colloque national sur le rôle des zaouias en matière de promotion de la culture de la paix et la réconciliation nationale qui s'est ouvert à l'INSFPG de Blida, ajoutant ensuite que la réconciliation nationale fait partie du patrimoine musulman et constitue une référence. Il a précisé que la démarche du Président de la République vise à consolider les bases de la démocratie et protéger les droits de l'homme. Lui succédant, M. Larbi Bennacer, coordinateur national des zaouias algériennes a déclaré devant les représentants des 35 zaouias du pays que "la zaouia joue un rôle remarquable dans la promotion de la paix et la réconciliation nationale ", avant de rappeler que " les zaouias font confiance au Président de la République, car c'est un homme de paix et de réconciliation ".

M. Bennacer devait ensuite annoncer la création de la " Ligue algérienne pour le patrimoine social et soufi ", qui regroupe des centaines de zaouias activant au sein d'organisations et d'associations diverses. " Les zaouias aspirent à une véritable réconciliation nationale, qui doit se matérialiser sur le terrain, a déclaré le coordinateur national des zaouias, en soulignant que seul le pardon entre algériens permettra de redémarrer sur de nouvelles bases et surmonter la crise. " Les travaux se sont poursuivis ensuite, avec des communications axées sur l'Islam et son rôle dans la

consécration de la culture de la paix, la réhabilitation des zaouias, la résolution des conflits par les voies pacifiques et la nécessité de préserver les acquis de la réconciliation nationale.¹¹

L'actualité de la zaouïa – divers

¹¹ <http://www.elmoudjahid.com/stories.php?story=05/06/04/5594043>

El Moudjahid

le titre d'un livre édité récemment par le ministère de la Culture de l'auteur Abou Yaala Zouaoui (1862-1952), revu et corrigé par l'écrivain journaliste Souhil Khaldi.

L'auteur Abou Yaala Zouaoui, de son vrai nom Said Ben Mohamed Cherif Larbi Ben Yahia Ben El Hadj Ben Aït Sidi Mohamed El Hadj Zouaoua a déjà été à l'honneur du tome deux de l'ouvrage du Dr Abou El Kacem Saadallah Recherches sur l'histoire de l'Algérie.

En préface, Souhil Khaldi est revenu sur l'émigration des populations algériennes vers le pays du Cham (Syrie) à travers l'histoire, pour échapper à l'oppression de l'occupation suite aux différents soulèvements.

La plus importante vague d'émigrés a fait suite au mouvement de résistance de l'Emir Abdelkader en 1847, suivie en 1871 d'une vague d'oulémas et d'instructeurs suite à la révolution d'El Mokrani, puis celle de cheikh Mohamed Ben Yelles, qui a émigré après l'entrée en vigueur de la loi de mobilisation obligatoire décrétée en 1911.

Le journaliste évoque également les circonstances qui ont caractérisé l'immigration des Algériens en Syrie, qui connaissait à cette époque une renaissance culturelle et scientifique importante dans laquelle les cheikhs et oulémas algériens ont eu une contribution certaine.

Il a également revisité les pérégrinations d'Abou Yaala Zouaoui en Tunisie, en Syrie, en Egypte, en Palestine, en Arabie Saoudite, en France avant de retourner à son pays en 1893 où il contribua au rayonnement du savoir.

Abou Yaala a édité son ouvrage en sept chapitres, qu'il a consacré à l'importance de l'histoire, aux origines des Zouaoua, leurs qualités et caractéristiques, leurs zaouias et oulémas, leur contribution à la promotion de la langue arabe, leurs coutumes et us et enfin leur méthode d'éducation.¹²

Remise de distinctions aux étudiants de la Zaouia Sidi Abdelli

Par : EL MOUDJAHID Le : dimanche 19 juin 2005

Une cérémonie de remise de distinctions aux étudiants de la Zaouia Sidi Abdelli à Tamoukra, Akbou (Bejaia), sera organisée aujourd'hui (et non lundi prochain comme écrit par erreur), sous la présidence du représentant du ministre des Affaires religieuses et des waqfs.¹³

Ghلامallah à Tamoukra

Par : EL MOUDJAHID Le : samedi 18 juin 2005

En raison d'une visite urgente à l'étranger, M. Bouabdellah Ghلامallah, ministre des Affaires religieuses et des Waqfs, présidera lundi 27 juin une cérémonie de remise de distinctions aux étudiants de la zaouia Sidi Yahia Abdelli de Tamoukra à Akbou (Béjaïa). Cette zaouia compte 60 élèves internes et 100 élèves externes. Cette visite coïncidera avec la commémoration du 30e anniversaire de la mort de Ahmed Yakroufa, ancien cheikh de cette zaouia.¹⁴

Zaouias

Ghلامallah, lundi, à Akbou

Par : EL MOUDJAHID Le : vendredi 17 juin 2005

M. Bouabdallah Ghلامallah, ministre des Affaires religieuses et des waqfs, présidera, lundi prochain une cérémonie de remise de distinctions aux étudiants de la zaouia Sidi Yahia Abdelli de Tamoukra à Akbou (Bejaia).¹⁵

Ras El-Ma

Regard tourné vers l'avenir

Par : A. B. Le : mardi 14 juin 2005

Le climat rigoureux prévalant et la nature rude caractérisant la région où le pastoralisme et un degré moindre la culture de l'alfa demeurent les seules activités, ne reflètent à vrai dire guère les traits de caractère d'une population docile et aux traditions d'hospitalité et de solidarité assez singulières.

Une population guidée dans ses comportements par l'idéal et les convictions des différentes tribus composant le tissu social de cette partie de l'Algérie profonde située à quelques encablures des frontières ouest et à une centaine de kilomètres du chef-lieu.

A ces particularités premières s'est ajoutée également la forte présence des unités de l'ANP dont les éléments se sont adaptés aisément et furent adoptés grâce à une compréhension, à une convivialité et à un esprit de relations

¹² <http://www.elmoudjahid.com/stories.php?story=05/06/21/6882942>

¹³ <http://www.elmoudjahid.com/stories.php?story=05/06/19/3183759>

¹⁴ <http://www.elmoudjahid.com/stories.php?story=05/06/18/2481137>

¹⁵ <http://www.elmoudjahid.com/stories.php?story=05/06/17/7724201>

humaines, une autre distinction, celle d'un pôle stratégique à la sensibilité si élevée. Et dans toute cette atmosphère, Ras El-Ma, puisque c'est d'elle qu'il s'agit, reste également le lieu de pèlerinage pratiquement des adeptes de la zaouia Tidjania où des visiteurs de l'Afrique ne s'empêchent nullement de faire des escales. Chef-lieu de daïra, Ras El-Ma anime péniblement l'activité de ses communes si défavorisées à l'image de Redjem Demouche, Dhaya et autres centres secondaires, dont l'état de précarité parfois ne laisse point le passager indifférent. Ce n'est d'ailleurs qu'à la faveur du plan de relance économique que les choses commencent à bouger pour donner de l'espoir à cette population. Une population qui a fait face au terrorisme avec courage et sacrifice pour se distinguer par son soutien à la démarche de concorde et son adhésion aujourd'hui à l'œuvre de paix et d'amnistie. C'est dire toutes les valeurs et traditions de tolérance de cette population le plus souvent préoccupée par les besoins d'alimentation de son bétail et l'état de dégradation de la steppe. Absolument, Ras El-Ma évoque pour le commun des habitants de la wilaya ce lieu de l'authenticité et de l'originalité à l'effet de susciter une passion et de provoquer ce désir de côtoyer ces tribus humbles et hospitalières, solidaires et tolérantes.

Des tribus également pacifiques qui souhaitent que la redynamisation du développement local soit accompagnée par la promotion de la daïra en chef-lieu de wilaya, au demeurant la meilleure formule pour répondre aux besoins de ces populations rurales.

Absolument, si un effet investissement considérable a été consenti durant ces dernières années, force est de relever que le manque d'information et de communication sur notamment les opérations engagées a fait défaut pour entretenir un doute et démobiliser souvent les représentants de la société civile. Pour preuve, les derniers incidents survenus — dus en particulier à l'absence de dialogue — révèlent grandement cette carence.

Bref, la décantation s'est vite opérée, au grand soulagement de la population locale qui s'est refusée ou abstenue d'envenimer une situation qu'elle n'a guère souhaitée. Si elle a au préalable revendiqué un certain nombre de points, notamment la création d'une commission d'enquête pour définir les responsabilités, elle s'est donné le mot rapidement pour apaiser une tension et calmer les esprits. L'appel des chefs de tribu fut entendu comme pour veiller au respect de la tradition et manifester quelque part un sentiment d'attachement à cette ère nouvelle de la paix.

Même le verdict prononcé à la suite de la présentation des personnes pour troubles à l'ordre publics et dégradation de biens fut un élément pour soulager toutes les parties, décidées plus que jamais à se concentrer sur l'essentiel de l'activité économique de la région et à la construction de l'avenir. La page est vraiment tournée...¹⁶

Société]

Ghلامallah à Jijel

La zakat pour la création de micro-entreprises

Par : EL MOUDJAHID Le : mardi 14 juin 2005

Des titres d'aide allant de 100.000 à 190.000 DA provenant du fonds de la Zakat, destinés à la création de micro-entreprises ont été remis hier à Jijel à des bénéficiaires par le ministre des Affaires religieuses et des Wakfs, M. Bouabdellah Ghلامallah, en visite dans cette wilaya. Ces bénéficiaires dont 3 femmes, originaires des communes d'El Ancer, El Aouana, Jijel, El Kennar, Djemaa Beni Hébib et El Milia, vont créer des micro-entreprises activant dans les secteurs de la couture, étanchéité, cordonnerie, pêche et soudure, a appris l'APS auprès de la direction de wilaya des Affaires religieuses et des Wakfs. Le ministre qui effectuait une visite de travail dans la wilaya de Jijel, a souligné au cours de la cérémonie de remise de titres aux bénéficiaires, l'importance de la Zakat appelant les citoyens à apporter positivement leur contribution pour alimenter le fonds créé spécialement à cette fin. Il a également expliqué la portée économique et sociale de la Zakat dans l'esprit de l'Islam, afin d'améliorer les conditions de vie des nécessiteux et, partant, de tisser et consolider les liens de solidarité et de fraternité entre les membres de la société.

Se référant à des versets du saint Coran et s'inspirant des hadith du Prophète Mohamed (QSSSL), M. Ghلامallah a notamment situé la place de la Zakat dans la prise en charge sociale et son impact positif, soulignant par la même occasion l'objectif recherché à travers la mise en place des fonds de collecte de cet "impôt" et sa répartition aux nécessiteux.

Le ministre des Affaires religieuses et des Wakfs a également évoqué la place et le rôle dévolu à la mosquée en tant que creuset de méditation, de prière, d'épanouissement, d'éducation, d'émancipation et de promotion de l'homme au sein de la société pour l'édification d'un pays solide et prospère. La mosquée qui est un centre de rayonnement des valeurs de l'Islam, est aussi un cadre idoine pour l'apaisement des conflits, des rancœurs et de l'animosité entre les membres de la société, a dit le ministre, rendant hommage aux imams et autres hommes de culte pour avoir œuvré à préserver et soigner l'image des édifices religieux même pendant les moments les plus durs vécus par le pays. Pour l'exercice 2005, la collecte de la zakat a permis de réunir une somme de 6 millions de dinars contre 4.333.354 DA pour 2004, a noté avec satisfaction la direction des affaires religieuses qui se félicite de la prise de conscience et de l'élan de solidarité citoyen.

¹⁶<http://www.elmoudjahid.com/stories.php?story=05/06/14/1500557>

Sur le terrain, M. Ghlamallah s'est notamment rendu sur le site de la future grande mosquée de Jijel El Ansar où il a écouté un exposé concernant la nouvelle version de cet édifice appelé à contenir 5.000 fidèles.

Pour Jijel, ce sera une merveille, un vrai joyau de l'authenticité, a-t-on affirmé dans l'entourage de la délégation officielle. Ce projet, note-t-on, a végété pendant plusieurs années avant d'être relancé il y a quelques jours.

La délégation ministérielle a ensuite visité la mosquée Bilal Ibn Rabah en voie d'achèvement au chef-lieu de wilaya. L'ancienne bâtisse plus connue sous le nom de "zaouia", a été rasée pour laisser place à un bel édifice de 1.204 mètres carrés pouvant accueillir, sur deux niveaux, les fidèles.

Les promoteurs de ce projet ont fixé à la fin de l'année l'achèvement des travaux de réalisation et son ouverture aux fidèles.

Le ministre des Affaires religieuses a poursuivi, l'après-midi, sa visite par l'inspection des travaux de réalisation d'une mosquée à Sidi Abdelaziz et l'inauguration d'une aile pédagogique à l'école coranique d'El Milia (sud est de Jijel).¹⁷

¹⁷ <http://www.elmoudjahid.com/stories.php?story=05/06/14/2284166>

Abstract.

The thesis which we present share of a double observation: that of a form of resurgence of the spiritual phenomenon on a planetary scale, particularly in the Algerian context, where a will for reactivation of the confreric phenomenon and zaouïa is posted. Reactivation that we accept responsibility to put in feasibility situation a relation between patrimonial anchorings which appear through the therapeutic rites on the one hand, and of dynamic of projects pouring in the current step of urban project, to question the social and space contexts, on the other hand. This comparison is translated, in our thesis by the equation: therapeutic anchorings of pilgrim practices and resurgence integrated in a project of local pilgrim tourism, perhaps national or supranational, universal.

The sources which inspired this work are a thesis on traditional medicine, a sung repertory and the testimony of a ziara. They contribute to reveal the permanence of a diagram of thought which translates a design of the human existence making coexist the world of alive and an invisible world; one by the installation of the necessary therapeutic conditions in a large variety of metaphors of virtual and spiritual ziaras, the other, by the maintenance of the subsidiary spiritual bond on the psychosociological level and of the network polarized by the Master and his Constantine link, the whole in a logic of cohabitation of the two worlds transcending space and time in a proven transhistoricity.

Strongly anchored in the Sufism, universal Moslem existential philosophy, the world of spirituality is founded on initiation and rites, of which therapeutic rites, carrying the esoteric knowledge of the universe, a reality of the hidden things, whose organization transcends the concrete. It is the world of the flexible, erudite and elitist margin, which remains strongly dependent on the normative determinants. The therapeutic rite of *Nechra* is an example of practice of cosmic territories of the intercession.

The step that we propose to sit a project of tourism pilgrim refers to the international experiments. The idea of the project remains determining sets of actions and actors; the step initiates a matrix of the actions, as a shared idea which organizes the future of the city.

The process of installation of a project of pilgrim tourism is general but with Algerian anchoring, and Constantine one. It moors with the determinants of health and city. In the field of health, it will lean with the projects of WHO for the installation of the spiritual wellbeing conditions. In Algerian context, in the Constantine one, these projects will adopt the required local character, on the basis of the practices and representations of the individuals and the groups.

As for the city, it is the framework of realization of these projects and the support of the practices and the representations. The project, from its great flexibility and its capacities of adaptation, will accept responsibility for the potentialities and the urban resources, federating needs and interests in a logic of complementarities and partnership, in complex territories where the mode waqf occupies a privileged place; logic strongly sat on a sensitizing with the decision, the actions, the dialogue.

Key words : Therapeutic rites - spiritual wellbeing - Anchorings - resurgences - urban project - waqf - sufism – zaouïa – pilgrim tourism .

Résumé.

La thèse que nous présentons part d'une double observation : celle d'une forme de résurgence du phénomène spirituel à une échelle planétaire, particulièrement dans le contexte algérien, où une volonté de réactivation du phénomène confrérique et de la zaouïa est affichée. Réactivation que nous prenons à notre compte pour mettre en situation de faisabilité une relation entre des ancrages patrimoniaux qui se manifestent à travers les rites à finalité thérapeutiques d'une part, et des dynamiques de projets versant dans la démarche actuelle de projet urbain, pour interroger les contextes socio spatiaux, d'autre part. Cette mise en relation se traduit, dans notre thèse par l'équation : ancrages de pratiques thérapeutiques pèlerines et résurgence intégrée dans un projet de tourisme pèlerin local, peut-être national ou supranational, universel.

Les sources qui ont inspiré ce travail sont une thèse sur la médecine traditionnelle, un répertoire chanté et le témoignage d'une ziara. Elles concourent pour révéler la permanence d'un schéma de pensée qui traduit une conception de l'existence humaine faisant coexister le monde des vivants et un monde invisible ; l'une par la mise en place des conditions thérapeutiques requises dans une grande variété de métaphores de ziaras virtuelles et spirituelles, l'autre, par l'entretien du lien spirituel filial sur le plan psychosociologique et du réseau polarisé par le maître et son maillon constantinois, l'ensemble dans une logique de cohabitation des deux mondes transcendant l'espace et le temps dans une transhistoricité avérée.

Fortement ancré dans le soufisme, philosophie existentielle musulmane universelle, le monde de la spiritualité est fondé sur l'initiation et les rites, dont les rites thérapeutiques, porteurs de la connaissance ésotérique de l'univers, d'une réalité des choses cachées, dont l'organisation transcende le concret. C'est le monde de la marge flexible et érudite, élitiste, qui reste fortement tributaire des déterminants normatifs. Le rite thérapeutique de la *Nechra* en est un exemple de pratique de territoires cosmiques de l'intercession.

La démarche que nous proposons pour asseoir un projet de tourisme pèlerin se réfère aux expériences internationales. L'idée du projet reste déterminante des jeux d'actions et d'acteurs ; la démarche initie une matrice des actions, en tant qu'idée partagée qui organise l'avenir de la ville.

Le processus de mise en place d'un projet de tourisme pèlerin est général mais à ancrage algérien, constantinois. Il s'amarre aux déterminants de la santé d'une part, et aux déterminants de la ville d'autre part. Sur le plan de la santé, il va s'adosser aux projets de l'OMS pour la mise en place des conditions de bien-être spirituel. Les contextualisant en Algérie, à Constantine, ces projets adopteront le caractère local requis, en partant des pratiques et représentations des individus et des groupes.

Quant à la ville, elle est le cadre de réalisation de ces projets et le support des pratiques et des représentations. Le projet, de par sa grande flexibilité et ses capacités d'adaptation, va prendre à son compte les potentialités et les ressources urbaines en place, fédérant besoins et intérêts dans une logique de partage et de partenariat, dans des territoires complexes où le régime waqf occupe une place privilégiée ; logique fortement assise sur une sensibilisation à la décision, aux actions, à la concertation.

Mots-clés : Rites thérapeutiques - bien-être spirituel - Ancrages – résurgences - projet urbain – waqf - tourisme pèlerin.