

الممارسات الاحتفالية: "الزيارات" لدى مجتمعات "القصور" بالجنوب الغربي الجزائري.

د. ثياقة الصديق،

جامعة ابن خلدون، تيارت.

الملخص:

تتشترك مجتمعات قصور توات بالجنوب الغربي الجزائري جميعها - على غرار شعوب بلاد المغرب - في موروث ثقافي مشترك، المتمثل في الاحتفالات الموسمية المعروفة محليا بـ "الزيارة"، كما تجمعها عوامل كثيرة ومتعددة جغرافية واجتماعية وثقافية، فلا تكاد تجد قصراً إلا وبه ولي صالح يحتفل به مرة في السنة. فالطقوس والممارسات المختزنة في داخل الذاكرة الجماعية، والتي تظهر على أشكال مختلفة من رقصات، وممارسات طقوسية ودينية يوم الزيارة متعلقة بفضاء الضريح وغيره من الفضاءات الأخرى بالقصر، هي نمط حاسم لصيرورة المعرفة من جهة، وهي قيم حقيقية بسبب وظيفتها المميزة والهادفة للمحافظة على العادات والمعتقدات والقيم، وهي أشكال يراها المجتمع موافقة لخصائصه ومحقة لمطامحه المشروعة، وبما أن الطقس عبارة عن مسرح أولي يصنع مشهد حياة يومية مملوءة بتمثيلات اجتماعية معينة، لذلك كان تناولنا للمظاهر الفرجوية من رقصات وعروض فلكلورية من وجهة مسرحية، بصفة إنها ظواهر مسرحية أو ما قبل مسرحية من على حد كلام الباحثين والمهتمين في مجال الأنثروبولوجيا المسرحية.

الكلمات المفتاحية: المقدس، المسرح، الرقصات الشعبية، الفلكلور، توات.

Abstract :

Résumé de l'article : Les pratiques "visites" cérémonielles chez la société Touat dans la ville des ksours située dans la région du Sud-ouest Algérien.

Les sociétés des Ksours de Touat du sud-ouest Algérien, à l'instar des autres sociétés du Maghreb, partagent tous un patrimoine culturel commun, qui est celui des célébrations saisonnières, connues localement sous le nom de " Ziara, visites cérémonielles ", et dont les facteurs géographiques, sociaux et culturels du sacré, sont à l'origine de la cohésion sociale. Ainsi presque chaque Ksar possède son Saint patron protecteur, lequel est célébré chaque année. Rites, mythes et pratiques stockées dans la mémoire

collective. s'expriment à l'occasion de la fête. à travers les danses et les pratiques rituelles et religieuses dans l'espace du sanctuaire du Saint patron. qui signe l'appartenance de l'espace. Le saint est le moyen par lequel le groupe se réaffirme en tant qu'entité ancrée dans un territoire.

C'est un modèle de vie. crucial pour la régénération du savoir. raffermissant et préservant les traditions. les croyances et les valeurs de l'espace Ksourien. Ces valeurs. sont vues par ces sociétés comme de réelles valeurs en concordances avec leurs spécificités culturelles et réalisatrices de leurs aspirations légitimes.

Nous avons abordé l'aspect spectacle de ses festivités. à travers danses et présentations folklorique. d'un point de vue théâtral. en s'annuvant sur les données de l'anthropologie du théâtre qui considèrent le rituel comme une scène de théâtre primaire. constituant un scénario de vie quotidien, remplie de scènes sociales particulières.

Mots clés: Le sacré, le théâtre, danses populaires, le folklore, Touat,

مقدمة:

تتشترك مجتمعات قصور توات جميعها . على غرار شعوب بلاد المغرب . في موروث ثقافي مشترك، المتمثل في الاحتفالات الموسمية المعروفة محليا بـ"الزيارة"، كما تجمعها عوامل كثيرة ومتعددة جغرافية واجتماعية وثقافية. فالطقوس والممارسات المختزنة في دواخل الذاكرة الجماعية، والتي تظهر على أشكال مختلفة من رقصات، وتعايير وممارسات طقوسية ودينية يوم الزيارة متعلقة بفضاء الضريح وغيره من الفضاءات الأخرى بالقصر، "هي نمط حاسم لصيرورة المعرفة من جهة، و هي قيم حقيقية بسبب وظيفتها المميزة والهادفة للمحافظة على العادات والمعتقدات والقيم. وهي أشكال يراها المجتمع موافقة لخصائصه ومحقة لمطامحه المشروعة"(خليفة، ع.03: بدون سنة) والمنسجمة مع المراحل التاريخية والحضارية التي يحي ويعيش فيها.

فصحراء توات بالجنوب الغربي الجزائري ليست فضاء جغرافيا ناشف العطاء فحسب، بل هو أيضا صيرورة تاريخية وثقافية تضافرت في تكوينها ديناميات الانتماء إلى الدين والتاريخ المشترك، والتطور ضمن مجتمعات تحكمها مقومات الوحدة والتماثل أكثر من مظاهر الفرقة والتباين إذ تعتبر الاحتفالات لخير دليل على ذلك، ولبعد الصحراء جغرافيا فقد بقيت في منأى عن المؤثرات الثقافية الحديثة نسبيا، فقد ظلت متماسكة

تمسكا قويا بموروثها المحلي بل مقاومة أحيانا لكل مد خارجيا بذلك المحلي، ذلك أن للمحلي في المجتمعات عموما وفي المجتمعات التقليدية خصوصا سلطة راسخة وبنيات رمزية دقيقة ظاهرة وخفية تعجز كل المنظومات الدخيلة - مهما كانت قوتها - عن امتصاصها امتصاصا كاملا، بل أن ما يحدث عادة تحويرات جزئية" (Cazanov, j. 1971: 14)، ولهذا عندما تغزو منظومة ما منظومة أخرى تعجز عن أذابتها ومحوها فتستعمل في ذلك أسلحة مختلفة من مصادر شتى، فإذا كانت هذه المنظومة الغازية دينية فأنها تستعمل مقولات تشهيرية هي مفاهيم تعالج بها هذا الأخير وتحاصره عاملة على نفيه وإقصائه باسم البدعة تارة وبسم الكفر تارة أخرى، وقد جاء الإسلام فعدل من مسارات بعض الممارسات الدينية والعقدية والسلوكية دون أن ينكر وجودها الجذري (المبروك الشيباني، م. 1993: 73 - 93).

قبل البدء في صلب الموضوع، يجب التعريف بمجتمع ومجال الدراسة، كونه مجتمع نكرة في أعين الكثير من الباحثين والدارسين بصفته منعزلا نسبيا في تلك الفضاءات، وله سماته الثقافية الخاصة وبناءه البناء الاجتماعي المتميز.

وفي الحقيقة الأمر فقد تشكلت هذه الدراسة من مجموعة ملاحظات ميدانية استطلاعية لبعض من الممارسات الاحتفالية الموسمية الدينية والتي يقيمها القصوريون (سكان القصور) خصوصا في فصل الربيع وقد حضرت بعض منها مرات عديدة كوني ابن ذلك المجتمع مولداً وتنشئة وشبابا، وقد وقع اختيارنا على زيارة "الرقاني"، لكونها أكبر احتفالية موسمية في المنطقة تقام للولي الصالح - "مولاي عبد الله الرقاني" - في آخر يوم من شهر أفريل واليوم الأول والثاني من شهر ماي من كل سنة، بقصر زاوية الرقاني الواقع جنوب مقر الولاية أدرار بـ 150 كلم جنوباً والذي يبعد عن مدينة رقان بخمس كيلومترات إلى الجنوب على الطريق الوطني رقم 6.

وقد أجريت هذه الدراسة الميدانية في يومي الزيارة الأول والثاني من شهر ماي 2013، وقد سبقتها مقابلات مع القائمين على الزيارة والزوار خلال شهر مارس من نفس السنة، ودراسة استطلاعية كما أسلفنا الذكر، وقد اعتمدنا على المنهج الأنثروبولوجي وتقنياته الأساسية وهي الملاحظة المباشرة والمقابلة.

أولاً - التعريف بمجال ومجتمع الدراسة: إقليم ومجتمع توات

من خلال موقع إقليم توات جنوب غرب الصحراء الجزائرية التي هي جزءاً من الصحراء الأفريقية، تبعد أقرب نقط منه إلى العاصمة الجزائرية بحوالي 1500 كلم، يحتوي هذا الإقليم على أعداد هائلة من الواحات والمدن والقصور، تزيد عن 350 قصر/واحة، أشبه بالأرخبيل من الجزر المتناثر في البحر، ويقع بين دائرتي عرض 62 و 03 درجة شمالاً، وبين خطي طول 4 إلى 01 شرقاً، وهذا الموقع امتداد طبيعي لمنخفض تانزروفت نحو الشمال. والإقليم حالياً يقع ضمن امتداد أدرار وتيميمون، وعين صالح، المنطقة الأولى (أدرار) تعرف باسم منطقة توات الوسطى والثانية باسم منطقة قورارة (تيميمون)، والثالثة باسم منطقة تيدككت (أولف)، وتعرف المناطق الثلاثة مجتمعة بـ "إقليم توات".

يحتوي إقليم "توات" على مجموعة من التجمعات السكانية المتناثرة هنا وهناك الشبيهة بأرخبيل من الجزر في البحر، يعرف بالقصور، يقول عنها "ماركوت MrCot: "هذا الصنف من المدن يخضع من جهة إلى مناخ قاحل ومن جهة أخرى إلى مساحات خالية، هذان الظرفان يكسبها خصوصية كبيرة، ولقد نشأت هذه المدن من وظيفة المحطات على المحاور الكبرى للقوافل التجارية في العصور السالفة، وأخذت شكل المدينة - الواحة، لأن الماء والنخيل يشكلان قاعدتها الأساسية، مثلما كانا يشكلان قاعدة لملتقى تلك القوافل " (مارك، ك. 1999: 26-36).

تعريف القصر: هو قرية محصنة أو بالأحرى مجموعة كتل (تكتلات) سكنية متراسة، ومتلاحمة فيما بينها مبنية بالطين والحجارة، يقطنها مجموعة افراد أو مجموعة عائلات موسعة، كثيراً ما تنتمي إلى أصول عرقية واحدة وطبقات اجتماعية مشتركة، وقد تكون مختلفة، يحيط بهذه التكتلات سور مدعم بأبراج ركنية في الزوايا، وتتخلله مزاغل، وقد تخلوا بعض القصور من ذلك ليعوض عنه بجدران البيوت الخارجية لتشكيل في النهاية ما يشبه السور يحيط بكل إرجاءها، كل قصر مرتبط بالواحة التي تشكل مصدر غذاء لسكانه و"فقارة" التي تبعث الحياة في ذلك الوسط الايكولوجي القاحل، أما بناءه الاجتماعي فينقسم بين القبيلة والتراتبية. بكلام آخر، مجتمعات "القصور" مشكل من ثلاث فئات اجتماعية مختلفة هي: الشرفاء والمرابطون، ثم فئة العامة والتي تضم ممن

يسمون بالأحرار(أناس من أصول عربية أو بربرية ذوي بشرة بيضاء)، وممن يسمون بالحرثاين(ذوي بشرة سمراء)، وداخل كل فئة توجد قبيلة تدعي انتماءها إلى جد مشترك، قد يكون حقيقي أو أسطوري، وان هذا الادعاء كثيرا ما يكون وهما، وقد يكون ذلك الجد ولي صالح، مدفون بضريح، يقام له حفل سنوي المعروف محليا بـ"الزيارة"، تحضره القصور المجاورة، حفل تعيد به تنشيط ذاكرتها الاجتماعية، وتمتث به روابطها الاجتماعية، ولا يكاد يخلو أي قصر من ضريح يقام له حفل سنوي(الزيارة).

ثانياً - الحفل/الزيارة، الموسم: بحث في السياق الدلالي.

1- الزيارة:

ترجع كلمة، أو مصطلح "الزيارة" لغويا، إلى الفعل زار، يزور، وبمعنى حج يحج. فمن زار المكان حج إليه، لهذا ينعت الباحثون الغربيون زيارة الأضرحة والأولياء بكونها حجاً، انه الحج الذي ينجزه الفقراء. إضافة إلى ذلك تتخذ لفظ الزيارة داخل السياق الدلالي الصلاحي معنى آخر ذي منحنى مجازي، تعضده و تسنده سلوكات وأفعال عينية.

يقول نور الدين الزاهي الباحث المغربي الذي درس المواسم المغربية بطريقة أنثربولوجية معمقة: "مجازا تطلق الزيارة على العطية أو الهدية التي يقدمها الأتباع والزوار للشيخ أو للولي، مثلما تشمل هاته الأخير كلا من الهدية الكبيرة(ذبيحة، زريبة، غطاء الضريح...) والهدية الصغيرة (شموع، نقود حناء، بخور ماء الزهر...) وتتمايز في هذا السياق عن "الفتوح" والذي هو عبارة عن عطاء يقدم لأحدى حاملي البركة قصد العلاج أو الدعاء أو زيارة قبر الولي الصالح"(الزاهي، ن.2011:86)، ومن الناحية السلوكية تتوزع الزيارة إلى زيارة صغيرة وأخرى كبيرة، فالزيارة الصغيرة تكون أما فردية أو أسرية، وتعني زيارة ضريح الولي - الصالح مثلما قد تحدث في إي وقت من أوقات السنة. أما الزيارة الكبيرة، فهي ما يسمى بالموسم وتتم في زمن محدد، وتعرف بـ"الطعم" في مناطق من الصحراء الجزائرية مثل منطقة عين الصفراء والنعام، إضافة إلى لفظ "الزيارة" في المجتمع القصورى بـ"الفضيلة" وهي الحفل الموسمي الذي يقيمه القصوريون في وقت محدد من السنة، أحياء لذكرى الولي - المضروح، حيث تقام بالقرب منه وهو مركزها ومنطلقها الأساسي، وتقام فيها مختلف الطقوس الدينية كقراءة القرآن

وطلاء الضريح، وقراءة بعض الأذكار والرقص بمختلف الطوبع الصحراوية المعروفة في المنطقة مثل رقصة الحضرة الصوفية ورقصة البارود وأحياناً رقصة "قرقابو"، إلى جانب التزاور بين العائلات وتقديم الأطعمة الجماعية وحضور الضيوف والزوار.

وتُعرف بمصطلح "الزردة"، و"النشرة" في الشرق الجزائري، حسب الباحث نور الدين طوالي، والذي أشار إلى الظاهرة في سياق بحثه في إشكالية المقدس في المجتمع المدني الجزائري والذي أشار فيه إلى الطقوس الدينية الممارسة في المدينة، وإن كانت الدراسة من وجهة سيكولوجية في إطار نظرية الصراع أو التقاطب، وتوصل إلى خلاصة مفادها وهي أن المجتمع المدني الجزائري بعد عقدين من الاستقلال لم يتخلص مما سماه البقايا والطقوس الريفية تمارس في المدينة كما كانت عليه في الريف أو البادية، وفي كل المناسبات والمراحل العمرية التي يتخطاها الإنسان من ولادة وحج وزواج وموت لما تنصب الخيمة في وسط المدينة، وبالتالي فالمجتمع الجزائري يعاني مما سماه بالتقاطب الثقافي، أو الصراع، وأن لهذه الطقوس المدنية وظائف دينية ورمزية وسيكولوجية، وأن عبارة الطقس تعني عادات وتقاليد مجتمع معين كما تعني كل أنواع الاحتفالات التي تستدعي معتقدات تكون خارج الإطار التجريبي، وتكمن دعوة الطقس في إثبات استمرارية الحدث التاريخي الشهير، فالطقس يميل إلى أساساً، من خلال تكرار واستدامة القواعد التي تثبته، إلى تكريس ديمومة الحدث الاجتماعي أو الأسطوري الذي أوجده" (طوالي، ن. 34: 1988)، وهذا ما ينطبق على الممارسة الاحتفالية في الجنوب الغربي الجزائري.

تتكون الزيارة من أبعاد متعددة، الأمر الذي يسمح بتسميتها الطقس الكبير والمركب، تجمع الزيارة جماعات وفئات اجتماعية متميزة، هو ما يجعل منه فضاء للتواصل اللغوي والجسدي، وكذا مجالاً لإظهار خصوصيات وتميزات التعبيرات الرمزية والطقوسية، وموازة لذلك، يشكل الموسم مجالاً لتفصيل الاقتصادي مع القدسي، حيث تحقق تجارة البركة رواجاً لا تعرفه فترات السنة الأخرى....، فكل مستلزمات الهدية والزيارة والفتوح متوفرة على طول المساحة المحيط بالضريح (شموع، مكونات البخور، ذبائح...)، وبذلك يشكل الموسم إضافة إلى بعده الطقوسي البارز طقساً جامعاً ومركباً للأبعاد الاجتماعية والرمزية

والاقتصادية(الزاهي،ن.2011:87)، ومن هنا لا نرى فرق بين مصطلحي "الزيارة" و"الموسم".

2- الموسم: الموسم من فعل من فعل وَسَمَ، تعني محل وزمان الموسم أي هو معلمة للانعقاد، "نجد في لسان العرب لأبن منظور الحقل الدلالي الذي تسبح فيه مادة "وسم": الوسم أثر الكي، والجمع وسوم، واتسم الرجل إذ جعل لنفسه سمة يعرف بها، والوسمي مطر أول الربيع، وهو بعد الخريف لأنه يسم الأرض بالنبات فيصير فيها أثرا في أول السنة، وأرض موسومة أصابها الوسمي(سعيد، ن.2002: 91-73). والسمة هي العلامة من الشيء، ووَضَعَ السمة على البعير بالكي، يعني وضع علامة عليه يتميز بها تجنباً للنهب والإغارة، وتلك عادة عند العرب يعرف بها البعير وأصحابه، ففي عكاظ كان العرب يسألون عن نار البعير أو سمته قبل شرائه منعاً للصوص من بيع مسروقاتهم، والوسم، اتسام رجل بعلامة أو اتسام الأرض بالربيع الأول بعد المطر، من الضروري أن يكون للموسم علاقة بالموسم، وينظام من السمات والعلامات. ولنتابع التقصي الدلالي للكلمة نجد، أن السوق والموسم يلتقيان في الأصل اللغوي العربي، دليل ذلك أن الأسواق والموسم يطلقان على نفس التجمع، "والحال أن الفروق بين المواسم والأسواق لم تكن واضحة بما يكفي، دليل ذلك أن السوق والموسم يطلقان على نفس التجمع، ويبدو أن الموسم كان يطلق على أسواق عديدة تعقد متتالية، تصب كلها عند موسم الحج"(السعيد،ن.2002: 91،73). ومن هنا أن كل تجمع كبير ومحدد بزمان ثابت سواء لأغراض تجارية أو دينية يسمى موسماً، فالحظات احتفال العرب هي المواسم التي كانوا ينغمسون فيها في المبادلات التجارية وفي تبادل الأشعار وفي صناعة الفرجة، والجانب الآخر من هذه المواسم هو احتضانها وتصريفها للنظام القرياني العربي وإقامة الشعائر الدينية.

وإن كان هناك فرقاً طفيفاً بين الموسم والسوق، فالأول أكبر وأضخم من الثاني، حيث يعرف أنشطة تجارية وأدبية واجتماعية كثيفة، ويرتبط بموسم الحج في الغالب، أما السوق فيغلب عليه طابع البيع والشراء، ويكون غالباً خارج الأشهر الحرم، ومهما يكن في ورود لفظ "موسم" كانت تطلق سواء كانت للتجارة أو التعبد يتحول إلى لحظة احتفال تتماهى بالعيد، هكذا كانت المواسم العربية احتفالات موسمية لقضاء

الحاجات المادية والرمزية، المتاجرة، التعبد، اللعب والتفاخر والتمثيل وصناعة الفرجة.

ولقد أطلق العرب قديما على احتفالاتهم الضخمة مصطلح "مواسم"، تصب كلها في اكبر موسم لها وهو موسم الحج وهو أكبر المواسم العربية على الإطلاق، ولفظ "موسم" مُستعمل حالياً في بعض المجتمعات مثلما هو الحال في المغرب والذي تنتشر فيه مواسم عديدة جذبت اهتمام الأنثروبولوجيين الغربيين والوطنيين من الرعيل الحالي، مثل موسم الشيخ الهادي بن عيسى وموسم سيدي حمادوش وموسم بوجلود في المغرب، والتي درسها باحثين أنثروبولوجيين مغاربة أمثال: عبد الله الحمودي ورحال بوبريك ونور الدين الزاهي، وحسب قولهم تسمى الاحتفالات المغربية مواسم لكونها تحضر فيها فئات اجتماعية من مختلف المناطق التي تنتشر فيها فروع الزاوية، ففي موسم الشيخ الكامل أو سيدي الهادي بن عيسى المتواجد بمدينة مكناس المغربية تحضر طوائف الأتباع ليس فقط من داخل المغرب بل، من الجزائر وليبيا (الزاهي، ن. 2011: 87).

3- العيد: العيد كما جاء في لسان العرب "كل يوم فيه جمع واشتقاقه من عاد يعود، وكأنهم عادوا إليه، وقيل اشتقاقه من العادة لأنهم اعتادوه" الشيباني المنصوري، م، 2002: 73، 93 وهو تصور يحوي مفهومين أساسيين هما الاجتماع والتكرار، وسواء كان العيد مشتقا من "العود" كما يرى المعجميون العرب أو هو مشتق من "عيدا IDA" الآرامية كما يرى الفرد بل فإنه ولا شك انه يحوي هذين التصورين في أغلب الألسنة لأن خصائصه الواسمة واحدة (A, bel. 1932: 88)، وفي منطقة الغرب الجزائري في المدن الساحلية (مستغانم، تلمسان، تموشنت) والداخلية (تيارت، غليزان، البيض) وما جاورها، يسمى هذا النوع من الاحتفالات ذات الطابع الديني، بـ "الوعدة" وهي كذلك ذات أصل عربي فقد كانت القبائل العربية يتواعدون في يوم محدد يتحاربون فيه ويتصارعون أي يتفقون على يوم ويجعلونه موعدا لهم يتواعدون فيه، وهي من فعل وعد يعد ميعادا، ويتوعد العدو عدوه، أي يترصده في ذلك اليوم ويحلف فيه، وسمي يوم القيامة يوم الميعاد، لأن الله سبحانه وتعالى يتوعد الكفار والمشركين من عباده فيه،

كما يسمى يوم الجمع الأكبر، لأنه يجتمع الناس فيه للحساب، ولا شك أن تسمية الوعدة بـ"الموسم" أي الاحتفال لأنه يجتمع فيه الناس في يوم محدد.

4- الزيارة والزمن المقدس:

إن التعرف على زمن الحفل / الزيارة، والبحث بعمق فيها يعرفنا على كثير من جوانبها فلماذا تقام تلك الزيارة في هذا اليوم أو الشهر دون الأيام الأخرى، ولماذا هي مرتبطة بيوم محدد من أيام السنة دون بقية الأيام الزيارة، أي هل هي تخضع لدورة الإنتاجية زراعية كانت أم رعوية، أم الدورة الفصلية التجارية مثلما هو الحال لدى العرب في إيلافهم، وهل تتبع التقويم الشمسي أم القمري.

ولمركزية اللحظة الزمنية والقداسية في الحفل، ومن خلال تتبعنا للسياق الدلالي لكلمة موسم لدى العرب سالفاً، وجدناها تشير إلى الفصل وغيره - ومهما تعددت معانيه بين التجارة والعبادة - فأنها تميزت بشي واحد، وهو أن تلك المواسم محددة بزمن ووقت ثابت، سواء كان خاضعاً للتقويم القمري أو الشمسي، ولعل ذلك ما وحدها في لفظ الموسم، وإذا كان كل تجمع كبير محدد بزمن ثابت سواء لأغراض تجارية أو دينية يسمى موسماً، فإن الزيارة، كذلك ينطبق عليها هذا المعنى وإن لم ترد بلفظ موسم فهي تحمل كل دلالاته. فإذا كانت الزيارة في معناها العام تعني الاحتفالات الدورية التي تقام حول ضريح ولي صالح، فإن هذه الاحتفالات/المواسم تظل نتيجة لتركيب تاريخي بين نوعين من الاحتفال، "من جهة يرجع أصل الموسم إلى الطقوس الفلاحية حسب دورات وفصول السنة وذلك لأجل تحديد العلاقة مع الطبيعة وإخصاب عطائاتها، وقد كانت هذه المواسم تقام قرب ضريح ولي صالح أو جد قبلي، وضمن فضائها تعقد مراسم الزفاف والختان، مثلما تنشط التجارة وتبرم المصالحات، لكن دون أن يتم نسيان الهدف الأكبر والمتمثل في جني ثمار البركة وتخزينها، ومن جهة ثانية، ترجع الزيارة إلى عمليات تحيين ذكرى موت ولي صالح حيث تتأطر هاته العملية بفعل أتمام فعل عملية التحيين هاته(الزاهي، ن.2011:87)، مثلما يحتفل المسلمون بذكرى مولد النبي(ص) في مناطق من العالم الإسلامي، قصد العيش في المقدس بفعل تلك الطقوس. فالاحتفالات وما يصاحبها من طقوس، وهي وسيلة للعبور من الدنيوي إلى الديني ومن الديني إلى الدنيوي،

ذلك" أن الطقوس تسمح بهذا الفعل (فعل العبور) لأنها تعيد التحيين réactualise، ولا تحتفل بذكرى ماضية، أو بزمن أصلي ميثي(أسطوري)، من حيث هو الزمن المؤسس للأزمنة الوجودية و التاريخية"(ميرسيا، إ. 1987: 77).

يستعمل القصوريون لفظ "الموسم" كلفظ دال على الفصل، مثلما ينعتون به الموسم الزراعي، الذي يصادف شهري سبتمبر وأكتوبر، وهو ما يبعد المعنى عن الفضاء الديني والقدسي ليحيلنا على الدورة الطبيعية والإنتاجية رعوية كانت أم زراعية، وهذا ما يبرر الرابط الذي أقامه أنثروبولوجيون كثيرون وعلى رأسهم رواد المدرسة الإنجليزية مثل فريزر وتايلور وبعض المستهلكين لأطروحاتهم مثل دوتي وشلهود لما ربطوا بين هذه الطقوس والطبيعة كشكل من أشكال التعامل الأسطوري مع الطبيعة.

ومن خلال معاشتنا الميدانية للزيارات في مجتمع "القصور" إن ما هو سائد في تلك المجتمعات الزراعية، إن كل مواسمها(زياراتها) تعقد غالبيتها في فصل الربيع وبالضبط خلال شهري مارس و أبريل، لأن تلك الفترة يتم فيها الحصاد وبالتالي يمكن توفير الغذاء للضيوف وبهائئهم التي كانوا يحضرون بها للمواسم سابقا، وبالتالي فالموسم يتبع الدورة الطبيعية الزراعية وهو خاضع بالأساس إلى التقويم الشمسي، عدا بعض الاحتفالات وهي قليلة التي تخضع للتقويم القمري، مثل احتفال المولد النبوي الشريف، واحتفال يوم عاشوراء بقصر "تمنطيط".

من هنا نرى أن الزيارات/المواسم تغطي ساحة السنة بأكملها، فكل موسم يكون زمن انعقاده ثابتا ومعروفا لدى الزوار، ويعتبر عيد المولد النبوي الشريف، وأسابوعيته، ويوم عاشوراء الأكثر حركية وعدداً، "إنها تتحرك مع حركة الزمن القمري، الأمر الذي يسمح لها بتجاوز الفصول والدورات الطبيعية الإنتاجية، ومن جهة ثانية ترجع المواسم إلى عمليات تحيين ذكرى موت الولي الصالح حيث تتأطر هذه العلمية بفعل تحيين موت النبي أو الاحتفال بذكرى ميلاده مثلما تحتفل به غالبية المجتمعات والشعوب الإسلامية.

وهكذا فالمجتمعات القصورية في احتفالاتها تجمع بين الأعياد الفصلية التي تخضع للأشهر الشمسية والأعياد ذات التقويم القمري، ومهما انقسمت فترة المواسم بين الأشهر القمرية أو الشمسية، فإن لحظة

انعقادها تمثل زمنا مقدسا لا عبثية في اختياره، قد يكون يوم أو يومين أو يصل إلى مدة أسبوع متفق عليه من طرف الجماعة، ينعقد فيه الحفل من كل سنة بصورة منتظمة، وكما وضحنا في التعريفات السابقة للزيارة واستقرائنا لمصطلحي موسم والعيد أنهما يأخذان معنى الفصل/ الوقت كما يشيرآن أحيانا إلى السوق، وأن زمن الموسم ليس خاضع لإرادة الجماعة بل للقوى الغيبية الميثولوجية المقدسة (ولادة أو موت الولي)، كما قد يخضع للدورة السنوية الفصلية، القمرية أو الشمسية. فاحتفال المولد النبوي الشريف يحتفل به في ذكرى مولد النبي محمد (ص)، وهو ما يمنحه أسم **الميلود** أو المولود محليا، إذ يختلف اللفظ من منطقة إلى أخرى، وفي المغرب يسمى **الميلود**، لذلك يتفاعل مع الفاعل الطقوسي بوصفه أحياء لذكرى مولد الرسول (ص). ويحتفل القصوريون مثل الكثير من مسلمي العالم به في ذكرى مولده التي تصادف الثاني عشر (12) من ربيع الأول من كل سنة حسب التقويم القمري، أما الأولياء والقديسين الذين يحتفل بهم في مجتمع توات، أغلبها يكون الاحتفال بتاريخ الوفاة وليس الميلاد، ذلك أن غياب سنة الميلاد بالنسبة للولي، يضيف على الزيارة/الحفل طابعا رمزيا، حيث تتحول ولادة الولي المحتفل به/ يوم الزيارة إلى ولادة رمزية وليست زمنية، مثلما تتحول لحظة وفاته إلى لحظة ولادة حقيقية، مثل حياة النبي، والتي تعتبر كلها قدسية متماهية مع الكتاب والدعوة إلى الإسلام، فحياة النبي هي حياة رسالة وتبليغ ومع انتهاء الدعوة والرسالة واكتمالها انتهت حياة الرسول صلى الله عليه وسلم، نفس الشيء بالنسبة لولادة الولي وحياته لا تبدأ مع ولادته البيولوجية الطبيعية بل مع ولادته القدسية، ككراماته والتي غالبا ما تظهر بعد موته.

نجد مركزية وقدسية زمن الحفل وقوة حملته كذلك في مفهوم مصطلح "عيد" بمعنى عاد يعود، عودة وعيدا، وأول ما يلاحظ هو الطابع التكراري للأعياد وهذا بالضبط معنى الموسم في العربية، إذ أنه يوجد في العيد زمن أسطوري كما يرى العالمين: هوبير وموس، وهو زمن البدء، العود الأبدي، وهو ما يؤكد بشكل جلي الطابع الدوري للأعياد حسب الباحث ميرسيا إلياد، فهذا الموسم الأول زمني ولاشك انه لكل زمن أنواع معينة من الأعياد ولكل عيد زمنيته المحددة والمضبوطة المرتبطة بتحول مفصلي أو بحدث فلكي أو بتغير مناخي. "وينفتح هذا الموسم(الحفل) على الموسم

الثاني(الفصل) وهو اختصاص كل عيد بطعام مخصوص، فبالإضافة إلى الرقص والخمر في بعض الأعياد نجد تخصيصا لعيد معين بأطعمة معينة ومنها، البطيخ الأحمر والخوخ والبلح في عيد الأضحى مثلا لدى التونسيين قديما، والملاحظ أن هذه الثمار خريفية وعيد الأضحى لا يثبت في زمن معين فهو يتقدم كل سنة عن مواعده في السنة السالفة بأحد عشر يوم، ولذلك فهذه الثمار لا يمكن أن تتوفر لإتمام حفل عيد الأضحى إذا جاء هذا العيد في الربيع مثلا"(المنصور الشيباني، م.1993: 73- 93).

ثالثاً - الاحتفالية ومظاهرها الطقوسية والفرجوية:

1- المظاهر الطقوسية:

لكل احتفال طقوسياته التي تكسبه الشرعية والقدسية، لكن هذه الطقوس والشعائر لا تأخذ معناها وفعاليتها إلا إذا مورست في مكان مقدس، إذ لا بد أن يدمج كل احتفال مكان مقدس، والمكان المقدس في الاحتفاليات القصورية هو الضريح، لذلك فإن علاقة الزوار بالضريح ومكوناته المقدسة تمتن يوم الزيارة، وأثناء إقامة الطقوس يشاركهم أي الزوار الجسد في ذلك مشاركة كبرى عبر التمسح بهذه المقدسات والاحتكاك بها ولمسها وتمريغ الجسد عليها تيمناً وتبركاً، بل وتعكيره بتراب مقامات الأولياء والقبور الموجودة داخل غرفة الضريح، وهي عادة فيها محاولة من الإنسان الزائر تقديس الجسد وشحنه عبر ملامسته للشيء المقدس: المصحف، المنبر، اللوح الأخضر، والتمسح بالجير الذي يجير به الضريح، وتشكيل خط به أو إشارة صليب على جبهته دون معرفة معناها، أو أكل قليل من الطعام يسمى محليا ب"الحلحول". أنها ممارسة تشبه إلى حد ما عملية الشحن الكهربائي، وبما أن هذه الطقوس لها زمنها المحدد والمضبوط" فلا شك أن الإنسان يحس في هذه الفترة إحساسا قاهرا بخواتمه الداخلي فيحمى التشوق إلى زمن العيد ويصير منتظرا متلهف إليه، وعندما يحل اليوم الموعود بعد أن تكتمل الحياة دورتها يهرع إلى هذه المقدسات يقبلها ويحتك بها ويلامسها بجسده تماما كما يستقبل المستقر الوافد المتغرب منذ دهورا فيشبعه تقبيلاً. أليست كل العمليتين تعبيراً عن فقد وحرمان وخواء روحي"(المبروك الشيباني، أ.1993: 73، 93)، وعملية الملامسة في حد ذاتها إشباع للجسد وإرواء له إيهاما له بامتلاء القدسية بما أن الإنسان يسعى سعياً متواصلاً إلى امتلاك المقدس والعيش فيه.

إلى جانب ذلك من طقوس الزيارة، الإقامة الجماعية داخل ضريح الولي أو على تخومه (حرمة) لمدة زمنية محددة إحدى سمات شعائر وطقوس الزيارة، مثلما تفرض تلك الإقامة استعدادات خاصة سواء من طرف الزائر أو المزار أو النائب عنه، القائم على الزيارة (المقدم، أحفاد الولي، السدنة)، فالاستعدادات الخاصة من طرف الزائر كالوضوء ونزع النعلين والنية والخشوع و التسليم وقراءة الفاتحة وغيرها من مظاهر الرهبة والاحترام، وتقديم شيء للمقدم، أو للسدنة القائمين على خدمة الضريح والزوار على السواء، أما الاستعدادات الخاصة بالمزار والتي يقومون بها سدنة الضريح فتتمثل في تزيينه وتنظيفه لتسهيل التوافد المبكر للزوار، قصد الفوز أما بمكان داخل الضريح، أو بمكان محاذي له وقريب منه، كالرحبة المحاذية لفناء الضريح، أو في الساحة العامة التي ترش بالماء ويفرش بعضها... الخ.

تجمع الزيارة جماعات وفئات اجتماعية متميزة، هو ما يجعل منه فضاء للتواصل اللغوي والجسدي، وكذا مجالا لإظهار خصوصيات وتميزات التعبيرات الرمزية والطقوسية، موازاة لذلك، تشكل الزيارة مجالا لتمييز الاقتصادي مع القدسي، حيث تحقق تجارة البركة روجا لا تعرفه أيام وفترات السنة، حيث يحصل الشرفاء على أموال نقدية ضخمة من طرف الزوار، ناهيك عن أنعام من خراف وغيرها من منتجات زراعية (القمح والحناء.....)، وفي مقابل ذلك، فالزيارة فرصة للتجار لتصريف بضاعتهم وسلعهم بفضل الحضور المكثف للزوار، "وبفضل ذلك يشكل الموسم إضافة إلى بعده الطقوسي البارز طقسا جامعا ومركبا للأبعاد الاجتماعية والرمزية والاقتصادية" (الزاهي، ن. 2011: 87).

إن الطقس والمقدس في ظاهرة الزيارة، عنصران مهمان لفهم التمثلات الاجتماعية لفاعليها، فطقوس الزيارة كلها مرتبطة شكلا ومضمونا بالمقدس، كونها مستتبطة من شخصية الولي الصالح، وهي تحاول صنع عملية انتقال الطقوس السلبية إلى طقوس ايجابية، كي تحافظ على شرعية قبولها لدى المجتمع المحلي المحافظ.

وبحديثنا عن الطقوس نوضح مدى تحقق نظرية GOFFMAN.E، SCECHNER.R و مقاربة LEIRIS.M في كون الطقس عبارة عن مسرح أولي يصنع مشهد حياة يومية مملوءة بتمثلات اجتماعية معينة، وهنا

سنعرض مظاهر الزيارة الفرجوية من رقصات وعروض مسرحية أو ما قبل مسرحية على حد كلام الباحثين والمهتمين في مجال الأنثروبولوجية المسرحية.

2- المظاهر المسرحية: الرقص

لا تكتمل مراسيم الزيارة بالممارسات الطقسية الدينية والمتعلق بالضريح فحسب، بل لابد من تجسيد وإقامة المظاهر الفلكورية واللعبية بكل أنواعها، أو بعض منها في الأقل، المتمثلة في الطبوع والرقصات الشعبية التي يذخر بها المجتمع القصوري، وخصوصاً رقصة البارود التي لا تكاد تخلو منها أي زيارة (احتفالية) من زيارات قصور توات المتعددة، زيادة على ذلك هناك رقصتي "الحضرة الصوفية" و "قرقابو" المعروفة برقصة "العبيد". غير أن السؤال الذي يفرض نفسه على الأنثروبولوجيين، هو: لماذا الإنسان يرقص في احتفالاته وأعياده الطقوسية والمقدسة، لماذا الرقص يصاحب الأعياد والاحتفالات؟، للإجابة على هذا السؤال، علينا التعريف بالرقص واستقراء كرونولوجيا، بالطبع، ومن زاوية أنثروبولوجية.

2- 1- الرقص الشعبي مفاهيم عامة:

للرقص الشعبي تعاريف متعددة وذلك لأسباب جمة منها أنه ليس رقص رسمي بل متعدد تبعاً لتعدد الشعوب القائمة به: يعرفه قاموس ويبستر Webster: " بأنه رقص ينشأ كتقليد بين عامة الناس ومميز لهم في أي بلد وينتقل من جيل إلى جيل معبر عن النواحي الدنيوية متميزاً عن رقصات الساحات" (الدمراش، ن. 86:2002). أما تعريفات الباحثين المهتمين بالفلكلور والتراث الشعبي فهي ليست بعيدة عن تعريف الموسوعات والمعاجم العلمية، إذ تعرفه نفيسة الغمراوي الرقص الشعبي " بأنه خطوات وحركات تعبيرية نابغة عن البيئة تعبر عن عاداتنا وتقاليدينا الشعبية في طابع متميز" (الغمراوي، ن. 39:1991)، كما يستخدم هذا المصطلح بصفة عامة لوصف أشكال الرقص المتعارف عليها بين الشعوب المختلفة والتي تكون ذات أصول متشابهة ثم تناقلها من جيل لآخر لفترة طويلة، وهو الذي كان يستقي منذ قرون مضت، من العادات والطقوس والمهن الشعبية المختلفة التي يمارسها أفراد الشعب، ويؤدي في المناسبات والأعياد وخلال الرحلات أو أثناء العمل أو الإنتاج مثل رقصة "صارة" بقصور

توات أو " التويزة" التي تؤدي في جو عملي ويمارس بصفة جماعية استعدادا للعمل أو الحرب.

ويتميز الرقص الشعبي سواء كان أداؤه لغرض ديني أو سياسي أو لمجرد اللهو و اللعب بأنه ذو صيغة حركية تبدأ وتنتهي طبقا لتغيرات منطقية ووفقا لأهميتها للإنسان في عالمه الذي يعيش فيه، أي أن الجسد بكامله يشارك في الرقص ويصنعه وليس جزء منه فقط كاليدين والذراعين، فالرقص لغة الجسد، يؤديه الراقصون لتحقيق معاني الاتصال ومظاهر الاحتفال التي يفهمها أفراد تلك الأجناس، وقد تكون هذه الرقصات تعبر تعبيرا عن الأفكار السائدة، وبيان لدور الآلهة والأبطال الذين يحتلون مكانة هامة في معتقداتهم" (الدمراش، ن:2002.85).

ومهما تعددت وتبوعت تعاريف الرقص الشعبي، فإن له مميزات مشتركة، فهو وسيلة هامة لترجمة أحاسيس ومعتقدات الشعوب، كما أنه من أهم مصادر الترويح عن النفس، ويمارس في الاحتفالات والأعياد والمواسم ويوجد عند المجتمعات التقليدية وهو إحدى موضوعات علم الفلكلور والانثروبولوجيا، ويعتبر إبداعا شعبيا من إنتاج البيئة، تؤديه الشعوب في أعيادها واحتفالاتها وطقوسها الدينية.

وعموما الرقص الشعبي هو إحدى أنواع الفنون الشعبية الحركية التي تعبر بصدق عن مشاعر الشعوب وتحكي تاريخها وتحفظ بتراتها وهو المرأة الحقيقية التي تعكس بصدق ودقة عادات الشعب وطقوسه، وحتى تاريخه، وله تأثير مباشر على المشاهدين، دون غيره من الفنون الشعبية الأخرى ويكون التعبير عنه بواسطة الحركة والإيماءات مع الإيقاعات الموسيقات المختلفة، "كما انه تعبير وانفعال بين الفرد والجماعة، وبين الحياة الطبيعية، مما يستتج أن الانفعال والتعبير بالحركة هما الأصل القديم لهذا الفن" (الدمراش، ن:2002.87)، وسنقتصر هنا على رقصتين تستعملان في أغلب الاحتفالات والمواسم القصورية وهي الرقصات الأكثر شعبية والأكثر حضور في جميع الاحتفالات الموسمية القصورية، وإن كانت في بعض الاحتفالات تؤدي فيها رقصة قرقابو "لعبيد"، ورقصة إيشو".

2- 2- رقصة البارود:

من بين أغلب الرقصات التي لا تستغني عنها أغلب الممارسات الاحتفالية هي رقصة البارود، إذ تكون رقصة أساسية في كل زيارة أو حفل ديني رغم أنها ليست رقصة دينية وليس فيها ما يشير إلى ما هو ديني أو مقدس، وهذا لا ينفي الطابع الديني للرقص، إذ يجب أن لا ننسى بأن كل الرقص وسيمما التقليدي منه له بعد ديني وإن الرقص في بدايته بدأ كتهليل للآلهة، وإن كانت رقصة البارود رقصة شعبية جماهيرية تؤدي في أغلب الاحتفالات القصورية، ولأهميتها في الحفل/الزيارة، قلما تؤدي الرقصة من طرف فرقة واحدة بل فرق متعددة تحضر كل واحد منها تؤدي رقصاتها على انفراد، ولا تكاد تخلو أي زيارة تقريبا من زيارات منطقة "توات" العديدة من هذه الرقصة ذات الشعبية الواسعة، بل وحتى إن شهرة زيارة وكبرها وأهميتها على زيارة أخرى يرجع إلى أداء رقصة البارود فيها، من حيث عدد الفرق المشاركة و المسماة محليا بـ (لفزوع) أي الفرق الفلكلورية الآتية من القصور المجاورة، ومدى الأداء الجسدي والفني والإيمائي للفرقة أو الفرق مثل فرقتي قصر "بوعلي" وقصر "زاوية كنتة" والتي لها شهرة على المستوى الوطني من حيث الأداء الفني، فغالبية المتفرجين ينتظرون حضورهما ويعدده ينصرفون في كل حفل سواء كان عرس أو زيارة، وينسحب الأمر على فرقة زاوية كنتة، وفرقة أولاد الحاج وغيرها من الفرق ذات الشهرة الواسعة، فشهرة أي حفل (زيارة) ترجع إلى شهرة الفرق الفلكلورية المشاركة فيها لاسيما في الوقت الراهن، بقدر ما ترجع لشهرة الولي أو القبيلة التي تقوم بالحفل، ولاسيما في الوقت الحالي، أو ما يسمى (شباب هذا الجيل محليا)، لا يأتون إلى الزيارة طلبا للبركة أو لزيارة الولي وتقديم الزيارة له، وإنما يأتي الزوار والضيوف اليوم للترفيه والاستمتاع برقصة البارود، وفي ظل تراجع المقدس لصالح ما هو "مدنس" - وكثرة ضيوف أي "زيارة" لدى قصر معين، ترجع لذلك النوع من الفلكلور وهو البارود، ويقولون حيث تنعدم هذه الرقصة، حتى أن بعض القصور التي تريد إلغاء زيارتها (حفلا) بحجة كثرة الضيوف، تقوم بإلغاء رقصة البارود ذات الشعبية الواسعة حتى لا يأتيتها ضيوف كثر.

وأما أصل هذه الرقصة وما سبب حضورها في طقس الزيارة كونها لا تمت بصلة إلى ما هو مقدس، فأصل هذه الرقصة يرجع كونها تدريب للحروب،

ويوجد فيها سلاح البارود (لكحلة) بالمصطلح المحلي، والإنسان الشعبي متعود على الرقص بأداة قتالية، مثلما كان الإنسان البدائي يرقص بآلة صيده وذلك فرحا بصيده الوفير أو الاستعداد والتدريب قصد الظفر بذلك صيد.

إن رقصة البارود تدل على الشهامة والرجولة والفروسية، فحملت السلاح دائماً مثلت عبر التاريخ وفي كثيراً من الحضارات كفة مميزة عكس فئة العبيد، كما أن رقصة البارود ليست رقصة اعتباطية بعيدة عن كل تنظيم، بل العكس من ذلك تتطوي على تنظيم وطقوس معينة من سير قداستها وشعبيتها. ولكون الرقص لغة الجسد الفضلة، فإنه في هذه الرقصة (رقصة البارود)، يكون عرض الجسد مباحاً في حدود شروط أخلاقية يحددها ذلك المجتمع المحافظ، وفيها ينكسر جدار الصمت (الكبت) على صخرة الرقص ويتحول المشهد إلى احتفال الجسد بذاته ضمن طقوس جماعية مليئة بالحماس.

على هذا الإحساس يمكن اعتبار رقصة "البارود" تجربة مرئية، وشكلاً مسرحياً *Forme théâtrale* يعتمد المعنى الجسدي الذي تبعثه الحركة والإيقاع بوصفهما جوهر الرقص، وذلك بالتركيز على الإبداع في الأداء داخل مساحة العرض.

أن حلقة البارود هي نص بصري سرعان ما يتحول إلى طقس اثوغرافي يتجلى فيه العمق الميتافيزيقي لذاكرة الجسد الثقافية والاجتماعية في ارتباطها بالكثير من الإيماءات والانتشارات التي تساهم في إنتاج المعنى - *Sens* لذلك تظل مهمة الراقصين، هي الرقص المتجدد والمتحول داخل الفضاء والزمان، فالرقص الذي يعتمد لاستخدام الرمزي للجسد بكل التواءاته وإنشاءاته التي تحيل على مفاهيم كوريفغرافية مفتوحة على تعدد القراءات والتأويلات ومعاني رمزية صعبة الفهم.

2- 3 رقصة الحاضرة الصوفية:

تقوم رقصة الحاضرة، على قصائد وأشعار صوفية، وهي عمادها الأساسي، وهي مدائح صوفية دينية تدعو إلى حب الرسول وآل بيته، تتشكل من ثلاث مجموعات مقسمة حسب الوظائف والأدوار التي تقوم بها وكذلك الفضاء الذي تشغله، وهي: المجموعة التي تضرب على الدفوف،

و مجموعة المدح "المداحة"، ثم مجموعة الراقصين وهم الأكثر عدد والذين يرقصون على الجانب مشكلين صفين متقابلين.

أما شكلها فهو عبارة عن صفين متقابلين وقد يشكلان حلقة ذات شكل مستطيل حسب عدد الحضور والراقصين، يتشابكون بالأيدي، وهم أكثر عدداً، مثل رقصة الدبكة في بلاد الشام (سوريا، الأردن)، أما جماعة المداحة فهي جماعة خاصة ومتخصصة في الأشعار الصوفية، أي المديح الذي تحفظه على ظهر قلب وفئة المداحة هي العمود الفقري لرقصة الحضرة وعليها تقوم، فهي الموجه لفرقة الراقصين وجماعة الدف على حد سواء، إذ إنهم يغيرون من حركاتهم الإيقاعية والجسدية تبعاً لوزن المدح/الشعر وخفته أو تثاقل وزنه، هذا من جهة ومن جهة ثانية إن المدح هو العنصر الأساسي في هذا الرقص الصوفي وهو محاكاة أو تطور للسمع الصوفي، أما المجموعة المتبقية (الصفين المتقابلين) ما هي إلا مجموعة تابعة كالمترجمين يتفاعلون مع ذلك الوجد الصوفي. أما الفرقة الثالثة وهي جماعة أو فرقة ضاربي الدفوف يتبعون المداحون ورائهم ويرددون البيت الأول من ذلك الشعر الصوفي مع جماعة الراقصين المحيطين بهم، وهم كذلك في وسط الحلقة مثل المداحون، ويمشون من أول الحلقة إلى آخرها.

تبدأ الرقصة بتلاوة المدحة/ القصيدة الصوفية، أو المدائح وهي عبارة عن أشعار ومدائح المجددة للأولياء والشرفاء وكذلك تتلو سيرة الرسل والأنبياء وتاريخ الإسلام والأولياء لاسيما أولياء بالمنطقة (مثل مدحة سيدي بوتدارة) - تتلى بيتين أو ثلاثة أبيات حسب وزن القصيدة من طرف المداحة والبقية تُصغي في صمت، ثم يعقبها الضرب على البندير بالتناوب من طرف ثلاثة أو أربعة أشخاص مصحوب بترديد البيت الشعري الرئيسي والأول في القصيدة وذلك بالتناوب إلى أن تنتهي القصيدة/المدحة. وبالتالي تبدأ هذه الرقصة بالمديح، بمعنى الإنشاد الصوفي المتناقل، ثم كلمات سريعة الإيقاع تؤدي إلى الانتقال إلى عوالم أخرى، عوالم الحضرة والجذبة الصوفية.

أثناء رقص الحضرة يقوم الجسد بحركاته الإيمانية والتعبيرية، وهنا يتحول إلى جسد طقوسي ومحاكي، ولأنه كذلك فهو جسد "تحييني وتجديدي للعلاقة بالقدسي"، وبما أن فعل المحاكاة فعل عنيف في ذاته، مثلما يعتبر مصدراً للعنف الخارجي، فإن الجسد الطقوسي الراقص، يجسد عنفه المحاكاتي وينشره على الفضاء المحيط به لكن هذا الجسد

العنيف المؤسسة لفعل المحاكاة الجسدية لا يتخذ داخل الفضاء الطقوسي طابعاً مادياً، بل إنه عنف رمزي، لجسد رمزي، استبدالي، مثلما هو الحال في رقصة البارود، لأن اللعب بالبارود هو عنف في حد ذاته، لجسد استبدالي هو جسد المحارب أو المقاوم.

أن تلك الحركات التي يؤديها الراقصون في رقصة سواء كانت في رقصة "قرقابو" أو "لمحضرة" أو "بارود" هي حركات تخرج معبرة عن آلامه وأحزانه وعن ثقافته وتقاليد وعاداته، خطوات معروفة للجميع يتوارثها جيل بعد جيل، موسيقاه من إبداع ذلك المجتمع.

المراجع:

- الدمراش، نادية توفيق، علا (2003). مدخل إلى علم الفلكلور دراسة في الرقص الشعبي، الأولى. القاهرة: عين للدراسات الإنسانية والاجتماعية.
- الزاهي، نور الدين (2011). المقدس والمجتمع، الطبعة الأولى. الدار البيضاء - المغرب: إفريقيا الشرق.
- الغمراوي، نفيسة (1991). في أصول الرقص الشعبي والفرعوني. القاهرة: الناشر محمد الأمين.
- المبروك الشيباني، المنصوري (1993). "جماليات الجسد وطقوسه الاحتفالية في الأعياد في شمال إفريقيا".
- خليفي، عبد القادر (بدون سنة). من الموروث الثقافي الجمعي المغاربي منطقة عين الصفراء نموذجاً. وهران الجزائر: دار الأديب للنشر والتوزيع.
- مارك، كوت (1999). "اختيار فضاء اختيار مجتمع". مجلة معالم، المدينة وتنظيمها الحضري، دار النشر مارينور الجزائر، (العدد 03).
- مجلة دراسات أندلسية، مركز تحقيق تراث العالم الإسلامي، تونس، (العدد 02).
- ميرسيا، إلياد (1987). المقدس والمدنس، ترجمة نهاد خياط، الطبعة الأولى، لبنان: دار العربي للطباعة والنشر والتوزيع.
- J. Cazaneve, (1971), sociologie du rite, tabou, magique, sacré, Paris, PUF.
- A. Bel, (1932), La fête des sacrifices en berbère de la vie, Alger, Cinquantaine de la faculté de lettres d'Alger.