

Le mausolée, un espace de la compétition du sacré et du profane

Mustapha GUENAOU

**Enseignant-chercheur
Chercheur associé au CRASC
(Centre de Recherche en Anthropologie
Sociale et Culturelle)
Socio-anthropologie des Sociétés, des
Entreprises et de la Communication
(Oran)**

Dans le cadre de notre projet, ayant porté sur le patrimoine culturel immatériel, inscrit au programme établissement du Centre de Recherche en Anthropologie Sociale et Culturel, nous avons rencontré à travers quelques textes de romances féminines de la médina de Tlemcen, ce qui rappelle l'importance et la place des mausolées dans l'imaginaire des femmes. Celles-ci sont communément appelées hawafats ⁽¹⁾. Le hawfi (Yelles Chaouch, M : Le hawfi. Alger :). Cette contribution relative aux mausolées est basée sur une interpellation, suite à nos lectures ⁽²⁾, de la mémoire collective (M.Halbwachs, Paris). Toutes les villes et tous les villages restent, dans l'imaginaire populaire des Maghrébins, protégés par la bénédiction des saints – patrons locaux ⁽³⁾. Alors, ce phénomène est étudié

¹ Chanteuses de hawfi.

² « Notre travail consiste à repérer des espaces de mise en scène du religieux (le sacré dans le sens générique) et du concept de la centralité dans la ville. Nous partons du postulat que la ville de Sétif est consacrée par un pôle qui fait figure de lieu "symbolique". La population autochtone pérennise la fréquentation de ce lieu et la pratique des rituels qui lui sont assignés de tout temps. Nous supposons que dans le mentale du Sétifien, cet espace architectural de valeur symbolique (un mausolée) a une place édifiante dans leur conception de la ville. Sétif nous paraît alors, comme une superposition d'une carte mentale traditionnelle sur une carte physique matériellement moderne. Puisqu'à travers nos travaux, nous avons remarqué la transposition d'un système traditionnel sur un système moderne (le mausolée de Sidi el Khier à ses origines, a été un lieu de pratiques rituelles traditionnelles) ». (in Mounia Bousnina, Le mausolée support de pratiques rituelles dans la ville.)

³ « La ville de Sétif peut être considérée comme essentiellement hagiologique. Elle est protégée par "la baraka" de son saint patron "Sidi el khier". Son évocation enclenche aussitôt la formule de bénédiction "yaataf aalina bi barakatih", "qu'il nous protège avec sa baraka". La constitution du mythe et l'élaboration du culte qui est consacré au saint patron, "wali salah", provient du charisme qui lui est alloué. Nous devons à Max Weber la conceptualisation du charisme comme mode de domination. Il le définit comme "la qualité insolite d'une personne qui semble faire preuve d'un pouvoir surnaturel, surhumain ou du

par Emile Dermenghem (le culte des saints. : 1982 et Tlemcen mystique :1954). Notre approche touche de près quelques rites et nous insistons sur les pratiques sociales et rituelles de la visite des mausolées, assimilée à des rites manuels et oraux (M.Mauss : Manuel ethnographique 1982) et des rites moraux, mis en application par l'intention et les raisons de vouloir bien les respecter.

Dans cette approche, nous tentons de mettre en avant certains paradigmes de la religiosité et la notion de sacralité du temps et de l'espace, conçue par la fréquentation des mausolées où le sacré cultuel et le sacré culturel sont en compétition.

La notion de mausolée

La notion de mausolée arrive avec celle de la vie religieuse, de la croyance, de la superstition et du culte des saints, voire la notion de : sacré vs profane. Nous ne pouvons parler de mausolée sans faire apparaître les traits distinctifs et les marqueurs de l'opposition dyade.

a- Le sacré vs le profane

Avant de parler de sacré et de profane, il est nécessaire de nous rapprocher de la mémoire collective pour pouvoir rappeler la mémoire individuelle. Maurice Halbwachs (Halbwachs M. La mémoire collective :op.cit.) parle et définit la mémoire collective comme étant un fait social (Durkheim E : op.cit.). Le cerveau est le centre d'activité de la mémoire et de la conscience. Ces deux paradigmes se complètent dans le sens que l'un ne peut exister sans l'autre. Leurs enjeux respectifs se concrétisent par les fondements d'un « esprit sain dans un corps sain ». Dans ce cas, pouvons-nous parler d'environnement socio anthropologique de l'esprit, celui qui rejette toute forme de perturbation du cerveau ? .

A cet effet,« c'est le fonctionnement total du cerveau qui seul permet de manifester la conscience individuelle, c'est-à-dire cette faculté que nous reconnaissons en chacun de penser, c'est-à-dire de pouvoir faire œuvre de réflexion, mais aussi d'éprouver des sentiments, de s'adapter aux conditions du monde extérieur, de se sentir lié aux autres. De la même manière, nous pourrions dire que c'est la présence des consciences individuelles dans une entité globale, qui fait naître la conscience collective. La conscience

moins inaccoutumé de sorte qu'elle apparaît comme un être providentiel, exemplaire ou hors du commun et pour cette raison groupe autour d'elle des disciples ou des partisans» (Id.)

collective est différente des consciences individuelles, au sens où elle est un tout qui est plus que la somme des parties qui la composent. Si on supprime les cellules du cerveau, on supprime la manifestation de la conscience individuelle. Si on supprime les consciences individuelles, on supprime la conscience collective. Mais cela ne veut pas dire que la conscience collective ne soit qu'un agrégat simple agrégat. Poursuivons l'analogie. Entre l'individu et la société, il y a un rapport semblable à celui qui existe entre les cellules du corps et le corps tout entier. » (<http://www.sergecar.perso.neuf.fr/cours/societe2>.)

En réalité, la mémoire collective est une mémoire partagée entre les individus qui font partie d'un même groupe social ou d'une société humaine homogène du point de vue sociologique et anthropologique. Cette mémoire collective rejoint la conscience collective par les marqueurs socioculturels et culturels qui définissent le rapprochement et les sentiments partagés entre les individus dont chacun se distingue, par rapport aux autres, par une conscience individuelle. Mais, toutes les consciences individuelles se regroupent par des marqueurs communs, ceux qui constituent la conscience collective.

« Il revient souvent sur la notion de "conscience collective", c'est-à-dire "un ensemble des croyances et des sentiments communs à la moyenne des membres d'une même société". Il associe le sacré à tout ce qui est collectif, c'est-à-dire la société. C'est elle qui caractérise ce qui doit être séparé, interdit, car remplit d'une valeur inaccessible au commun, établissant ainsi des représentations collectives de ce qui est sacré. Au contraire, le profane, c'est ce qui est commun, ou plutôt tout ce qui n'est pas sacré et qui menace, affaiblit, voir détruit le sacré en le profanant en le désacralisant. » (Bousnina, op.cit.)

La communauté morale s'explique par la conscience collective qui renvoie au phénomène religieux (Bousnina M. op. cit.) que nous vivons à travers le sacré et le profane qui s'opposent par la nature, la forme et le fondement. La lecture de Mounia Bousnina (op. cit.) se limite à la définition de la notion du sacré et du profane sans pouvoir se livrer à une explication de la compétition d'ordre conceptuel du paradigme religieux par rapport au paradigme séculier. La description fait de l'espace étudié un espace homogène par rapport à un autre espace qui se définit par son non homogénéité :

« Mircea Eliade a une même représentation du monde, selon lui, il existe deux modalités d'être : le sacré et le profane, deux situations existentielles que l'homme religieux a de tout temps assumé. D'après lui, pour l'homme religieux, "l'espace n'est pas homogène", il y a des portions d'espaces qualitativement différentes des autres. Ces portions représentent l'espace sacré qui est reconnu comme étant "fort" et significatif. Par conséquent le reste des espaces est considéré comme profane, sans structure et "amorphe". Il est clair comme nous l'avons vu dans le concept du lieu qu'aucune implantation ne peut se faire sans une orientation préalable et que toute orientation implique l'acquisition d'un point fixe. Pour mettre en évidence la non-homogénéité de l'espace, telle qu'elle est vécue par l'homme religieux, on peut faire appel à l'exemple du mausolée dans une ville arabe contemporaine telle que Sétif. Pour le croyant, cet édifice participe à un autre espace que l'étendue où il se trouve. La porte qui s'ouvre vers l'intérieur de l'espace du tombeau marque une solution de continuité vers un autre monde. » (Bousnina M. op. cit.)

Pour le monde sacré et le monde profane, Arnold Van Gennep insiste sur la notion de société laïque et la société religieuse :

« Chaque société générale contient plusieurs sociétés spéciales, qui sont d'autant plus autonomes et dont les contours sont d'autant plus précis que la société générale se trouve à un degré moindre de civilisation. Dans nos sociétés modernes, il y a de séparation un peu nette qu'entre la société laïque et la société religieuse, entre le profane et le sacré. » (Van Gennep, A :9)

Plusieurs problèmes se posent à nous à propos de la notion de la diversité de formes de rites que nous avons rencontrés, lors de l'analyse de certains passages (Guenau M : les fêtes familiales et saisonnières à Tlemcen, inédit). Certains espaces deviennent interdits à tout individus ne pouvant respecter les règles sociales et coutumières : bien qu'ils soient interdits ou assimilés à un tabou, ils demeurent des espaces sacrés culturellement et non cultuellement par la croyance et la superstition que nous pouvons expliquer par des malheurs rencontrés par coïncidence. Arnold Van Gennep arrive à répondre à ce problème que nous associons à une ambivalence :

« Ce m'amène à parler rapidement de ce qu'on peut appeler ambivalence (...) de la notion de sacré ». Cette représentation (et les rites qui lui correspondent) a ceci de caractéristique qu'elle est alternative. Le sacré n'est pas, en fait, une valeur absolue, mais une valeur qui indique des situations respectives. Un homme qui vit chez lui, dans son clan, vit dans le profane ; il vit dans le sacré dès qu'il part en voyage et se trouve, en qualité d'étranger, à proximité d'un camp d'inconnus. (Van Gennep, A :23)

b- La croyance

Dans la conception humaine et sociale, la croyance est le principe de la vie cultuelle et culturelle qui fournit la définition du phénomène sociologique et anthropologique par le contraire ou l'opposé. La situation conceptuelle du phénomène social ne se limite pas à la notion du paradigme mais à ses fondements qui insistent sur cette opposition d'ordre linguistique, lexical, moral, spirituel et mystique. Nous ne pouvons expliquer le phénomène sociologique que par son opposé, basé sur des pratiques sociales qui se présentent dans une forme de contraire. L'explication du profane ne peut se définir que par son contraire : profane vs sacré. A cet effet, la croyance cultuelle est le seul principe de distinction lexicale, sémantique et sémiotique de tout paradigme culturel.

« Nous pouvons résumer par le fait que les croyances religieuses sont toujours communes à une collectivité déterminée et qu'elle suppose toujours une division bipartite de l'univers en un monde sacré et profane. Ces deux mondes sont presque hermétiquement séparés, ce sont deux mondes qui ne se rencontrent pratiquement jamais. La seule exception à cette règle est le passage temporaire de l'homme religieux du monde profane vers le sacré. Ce passage implique des dispositions particulières. » (Bousnina M. op. cit.)

En réalité, la religiosité de certains individus peut être fondatrice d'une croyance par rapport à tout ce qui se raconte par la tradition locale, les mythes et les légendes (Bodin, M. Mostaganem) qui se transmettent de bouches à oreilles. Dans ce cadre, l'oralité joue, pleinement, son rôle dans la transmission du fondement de la croyance à un phénomène de rassemblement et d'intermédiaire, une forme d'intercession entre l'Humain et le Divin. Dans la croyance populaire, « El wali kh-dèm mûlèh w el khalaq yas- ma' lû, w yaq-dili hadj-tsi » (le saint a travaillé Dieu, donc Dieu l'écoute afin d'exhausser nos vœux). Dans cette forme de croyance, le saint, chef des lieux, a une fonction primordiale :

« (...) sa fonction de rassembleur et de guide spirituel correspond parfaitement à celle de chef de tribu dans l'ordre préislamique. Or l'intérêt que portent les populations à la personne du saint s'accroît après sa mort. En témoignent la vénération et le culte rendu à son âme. Sa mort est un

phénomène de liaison sacrée car il représente "l'être qui a un pied dans le monde des vivants et un autre dans celui des morts", comme dit l'expression populaire. Cette croyance relève de sa vie antérieure : ses miracles, son itinéraire, son dévouement, sa piété et sa sagesse constituent des modèles prestigieux. Naissance donc d'un sentiment d'absence et du besoin d'un intermédiaire. On trouve cette forme de sacralité dans toutes les manifestations de la vie spirituelle. En tout cas, ce qui importe, c'est que le saint s'affirme comme un lieu et surtout comme une auréole légendaire qui canalise toutes les croyances et pratiques de la vie quotidienne. Plus encore, il assure la médiation et le passage entre les deux mondes, celui des vivants et celui des morts. » (H.Ghazali, tradition populaire et culture ancestrale)

Le fait de croire est un pouvoir d'accepter ce que l'esprit peut recevoir afin de se mettre en valeur devant l'expérience des sacrés culturel et cultuel. Si la croyance se présente sous forme d'un acte volontaire mené par la mouvance de l'imaginaire et des représentations sociales, l'individu devient un simple exécutant vis-à-vis de son esprit. La croyance reste, pour cela, impliquée directement dans les sentiments des êtres humains.

c- Les sentiments

Le sentiment du sacré chez les Maghrébins est confondu avec le sentiment religieux. Le poids de l'imaginaire s'impose pour pouvoir orienter les sentiments de l'être humain vers la forme voulue, selon les principes d'acceptation et de rejet. Ces principes demeurent fondamentaux chez les admiratrices et admirateurs des mausolées pour leurs fonctions au sein de la société et les promoteurs du culte des saints, encore répandu dans plusieurs villes du Maghreb. Dans l'espace, dédié au saint patron de la localité, se tissent des relations interpersonnelles. Celles-ci reprennent la forme du sacré, culturellement, communicationnel afin d'inscrire le sacré proprement dit dans la communication, créée par les représentations et l'imaginaire populaire dans l'espace du mausolée. Un vocabulaire est utilisé dans toutes les discussions, les prières et les vœux.

« Le sacré s'inscrit dans des formes de communication prévisibles à la fois dans les représentations qu'elles construisent et dans les modes d'usage de l'espace public qu'elles mettent en œuvre. C'est ainsi, par exemple, que les mots désignant le sacré sont des mots connus, appartenant aux formes acquises le plus tôt dans l'apprentissage des langues. » (B.Lamizet : 51)

Pour Simon MANON, le sentiment religieux est aussi le sentiment du sacré (Le sentiment religieux, in <http://www.philolog.fr>). La personne au sein du mausolée se sent privée de cette vie profane mais impliquée directement dans sa vie sacrée : une dépendance est née de cet attachement au lieu de la sacralité, défini par la sépulture du saint personnage et son charisme qui le suit dans sa pérennité entière. Cette dépendance est fondatrice d'un sentiment de ne pouvoir s'auto satisfaire et de pouvoir aller chercher une liaison avec l'Au-delà (S.Manon , id.)

Le sentiment de croire à l'influence du saint signifie le sentiment d'admettre une existence de cette influence surnaturelle qui remet en cause des pratiques sociales logiques du domaine du dogme de la religion musulmane, fondée sur les croyances proprement dites (Cf. infra) : le culte des saints, le culte des morts et le culte des ancêtres. Le sentiment du sacré correspond à une expérience qui n'implique pas uniquement Dieu (S.Manon, id.)

Un autre sentiment peut se mettre en compétition : le sentiment du respect et de la considération. Celui-ci se confond avec la vénération du saint dans son mausolée dont l'espace est bien structuré, voire distribué dans de bonnes conditions matérielles. A cet effet, S.Manon rappelle : « il ne faut pas confondre le sentiment du respect avec l'obligation morale du respect » (Id.).

Les sentiments du sacré mettent en jeu leur pouvoir de compétition pour faire valoir les valeurs morales vis-à-vis d'un saint dont la tombe est marquée par un cénotaphe de couverture verte, signe de l'Islam, en plein centre de la salle de la sépulture. Ils mettent, également, en jeu la sensibilité vis-à-vis des saints. Il s'agit , pour cela, de la faculté de l'esprit d'être facilement affecté par des influences d'ordre psychologique et de pouvoir recevoir des impressions qui marquent la réceptivité et la passivité de l'être humain (Id.). De cette sensibilité émerge le culte des saints.

d- Le culte des saints

Emile Dermenghem (1892-1971) est le premier à avoir donné un sens ethnographique et anthropologique au culte des saints, après le Général Trumelet, auteur d'un ouvrage sur la vie des saints. Le concept du culte des saints diffère de celui du maraboutisme. Si le second est une idéologie la première prend un sens lexical plus étendu grâce à l'importance et le rôle que peut jouer la mémoire des pratiques sociales dans la vie communautaire.

« Il y a diverses façons d'aborder l'étude de l'hagiologie nord-africaine. La première, que j'appellerai chronologique, s'attache à retracer les vicissitudes de l'Islam, ou, si l'on veut, d'un monothéisme universaliste dans un pays aux formidables vitalités locales, et qui tire de ses cloisonnements une part de sa personnalité. On s'avise de la sorte que, sous beaucoup de légendes de saints, au Maghreb comme ailleurs, se dissimulent des fois anciennes, et que le vieux paganisme y survit en folklore et en légende dorée. Un second grand motif est celui des XV^e et XVI^e siècles que marque, avec l'installation du pouvoir turc et la désagrégation des autorités locales, une considérable poussée de la sainteté. Une grande part des hommes de Dieu, dont la sépulture est disséminée sur ces vastes terres, du Maghreb jusqu'au Delta égyptien, remonte à un mouvement né des confins chleuhs ou mauritaniens de l'Afrique du Nord et qui s'étendit, de proche en proche, vers l'Est. Un troisième fait est celui du développement des « confréries religieuses » issues à la fois d'un mysticisme savant et de rites populaires fort anciens, mais qui prirent, dans la décadence politique, une importance croissante, jusqu'au moment où la France les trouve à l'œuvre et les combat avant de s'en faire des alliées. (...) M. Emile Dermenghem se montre, au contraire, avide de sentir les choses de l'intérieur. Il n'a étudié les rites, les sanctuaires et même les personnages qu'en tant que signes. Cela est si vrai que la part des légendes reste, dans son livre, relativement courte. » (Jacques Berque, une exploration de la sainteté in *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 1955 : pp. 367-371).

Le culte des saints a une dimension sociale et culturelle, voire psychologique ce qui permet aux personnes pratiquantes de se réfugier aux mausolées pour des moments de repos et de méditation afin de pouvoir s'isoler dans un espace public, considéré comme sacré. Bien qu'il soit mort et enterré, le saint est vivant : certaines personnes continuent à croire en leur intercession et leur influence charismatique. Fanny Colonna s'intéressa à la sainteté, associée au culte des saints, voire la place de la sainteté dans la

religiosité blidéenne ⁽⁴⁾. Le culte des saints s'exprime par les visites et des pratiques rituelles pour un soulagement moral ou une méditation expiatoire.

« Le culte des saints, les marabouts ou ce que nous appelons au Maghreb les "walis"(3), les visites presque quotidiennes rendues aux "tolbas"(4) ou les maîtres du Coran, et encore les rapports avec les morts, les djinns, et la vision du bien et du mal constituent justement des piliers fondamentaux de ces croyances populaires. La personne du saint intervient comme catalyseur de toutes les formes pratiquées de la sacralité. Le saint bénéficie d'un statut particulier, il est le saint sauveur des groupes sociaux. Autour de lui et par rapport à sa personne s'organise la vie matérielle et spirituelle de la communauté » (H.Ghazali, tradition populaire et culture ancestrale)

Du culte des saints se crée une forme de relation et de rapport entre l'Humain et le Divin. De la peur ou de la crainte se tissent les relations entre le bien et le mal, mis en avant par des sentiments de sacralité et la croyance ou des forces surnaturelles, voire le charisme pérenne des saints-patrons locaux et protecteurs de localités. La compétition entre le bien et son opposé s'explique par une socio anthropologie du versus (le contraire et l'opposé) et se confirme par la superstition : l'exemple de Sidi Mohammed Benali (Ain El Hûts, Tlemcen en Algérie).

⁴ « Un des aspects intéressants, et à méditer, chez Desparmet, est que les saints ne l'intéressent pas, ou plutôt lui inspirent régulièrement des platitudes. On peut y voir un préjugé rationaliste de sa part. Mais on peut aussi en déduire que, au moment où il observe les Blidéens et leurs « croyances », les saints ne constituent qu'un recours parmi d'autres, un système de références très mêlé à d'autres, encore prégnantes, et pas totalement démotivées. C'est à mon sens, ce qui fait tout l'intérêt de son œuvre. Ajoutons qu'il sait beaucoup plus d'arabe que la plupart de ses contemporains déjà, et évidemment de ceux qui vont lui succéder. Enfin que la culture moyenne, vécue, du *'ilm* possède pour lui une véritable existence, et qu'elle le passionne. On trouve dans l'œuvre de Desparmet au moins deux moments denses, où il s'est posé, avec plus ou moins de bonheur, la question des rapports entre la sainteté et les autres systèmes de références en présence dans son matériel. Ce sont, d'une part, le thème de Sidi el-Mekhfi, dans le chapitre sur le mercredi du calendrier folklorique, d'autre part le chapitre XIV du *Mal magique*, qui concerne Sidi Ahmed el-Kebir, le saint tutélaire de la ville de Blida. Le premier date de 1928, le second de 1932. Il y a là une idée qui se creuse. Le matériel est probant : dans les deux cas on a affaire à la « transformation » de divinités en génies, puis en saints. « Tout santoun musulman – conclue-t-il (*Le Mal magique*, p. 296) – abrite dans ses substructures un génie ». Mais la démonstration ne nous bouleverse pas du tout. » (F.colonna, astrologie et sainteté. In *Egypte/ monde arabe*, 2008 :

e- La superstition

Pour l'histoire et la mémoire du rapport entre le sacré culturel et le sacré cultuel, la superstition date de plusieurs générations. Elle s'est infiltrée dans la conception des individus par une forme de support de la croyance aux sentiments du sacré et du culte des saints. Par sa forme et sa place dans l'imaginaire et les représentations sociales et culturelles, elle s'explique par l'existence d'une nature pour éviter d'être affecté ou touché par l'interdit que crée les démons dans l'esprit humain. L'Homme vit avec le bien et le mal pour leur compétition dans sa vie sociale, culturelle et cultuelle.

« Le bien et le mal sont en effet deux valeurs morales corrélatives aux deux idées du Paradis et de l'Enfer. La marge entre ces deux pôles contradictoires est très mince, et le risque de passer vers l'un ou l'autre est objet de spéculations rituelles visant à chercher le meilleur et à éviter le pire. La conception de l'au-delà préoccupe beaucoup l'esprit des gens du peuple. Avoir des rapports avec l'Outre monde et communiquer avec l'Invisible reste l'une des nécessités spirituelles dont les Maghrébins ne peuvent se passer. » (H.Ghazali, tradition populaire et culture ancestrale)

La manière de voir le fondement de la superstition que peut jouer dans la vie de l'individu est importante : cette importance est d'ordre sociologique, culturel, cultuel, psychologique et mental. Dans ce contexte se joue une compétition entre les deux valeurs morales : le bien vs le mal. Ils se présentent comme des exemples d'approbation des fondements de la superstition :

« Deux exemples de superstition permettent d'élucider les caractéristiques des rapports de ce peuple avec le bien et le mal. Le premier est le rapport avec les morts, car ce peuple éprouve un besoin primordial de se rapprocher de ses morts ce qu'il fait par divers moyens (les visites des cimetières, les cultes des sources sacrées et des Marabouts tels que Sidi Abdellah et Sidi Lakhdar à Mostaganem, Sidi el Houari à Oran, Sidi Boumediene à Tlemcen et Sidi Abderrahmane à Alger). Certains vont plus loin et affirment la possibilité d'aller dans cet outre monde pour voir les leurs. Les sanctuaires sont alors la seule voie concrète qui puisse mener vers cet univers. Les lieux sacrés servent donc de passage entre les mondes. Le second est par rapport au monde des Djinns et aux forces du mal. C'est dans ce rapport avec les morts et l'invisible que l'on peut inscrire la croyance en la possession par les démons. La peur d'être habité ou possédé par les esprits surnaturels. » (H.Ghazali, tradition populaire et culture ancestrale)

Le seuil, la limite de la séparation de l'intérieur de l'extérieur du mausolée

Le seuil, par sa définition, est une limite qui nous renvoie aux rites de passage, concept ethnographique que les sociologues et les anthropologues utilisent pour désigner l'espace dont la représentation est purement conceptuelle. Celle-ci se matérialise par la notion imagée, réfléchie et pensée de cette limite entre deux espaces reliés par un point et une tangente qu'Arnold Van Gennep nomme « marge ». Nous illustrons ces propos par la définition suivante :

« Etant donnée l'importance (des) passages, je crois légitime de distinguer une catégorie spéciale de Rites de Passage, lesquels se décomposent à l'analyse en Rites de séparation, Rites de marge et Rites d'agrégation. » (Van Gennep, A. :21)

Dans le cas du seuil, il est de notre devoir d'assimiler le passage de l'espace extérieur vers l'espace intérieur et vice –versa par la matérialisation d'un déplacement qui doit respecter un passage d'un milieu à un autre : du dehors vers le dedans et inversement. Cette situation de passage répond aux conditions des rites de passage et de son schéma :

« Si donc le schéma complet des rites de passage comporte en théorie des rites préliminaires (séparation), liminaires (marge) et post liminaires (agrégation), il s'en faut que dans la pratique il y ait une équivalence des trois groupes, soit pour leur importance, soit pour leur degré d'élaboration. » (Van Gennep, A. :21)

Le seuil, el 'ats-ba, dans la langue vernaculaire et le support véhiculaire, se présente comme étant une séparation. Il est assimilé à une séparation entre deux espaces définis par l'intérieur (le dedans) et l'extérieur (le dehors).

« Tout d'abord, le seuil qui sépare les deux espaces intérieurs et extérieurs indique en même temps la distance entre deux modes d'être, le sacré (religieux) et le profane. Paradoxalement, ce lieu matérialise la frontière entre ces deux mondes et en même temps c'est aussi le lieu où ces deux mondes ont la possibilité de communiquer, puisque c'est en enjambant le seuil que s'effectue le passage d'un monde à l'autre. » (Bousnina M, op. cit.)

A notre sens, cette notion de 'ats-ba(le seuil) nous renvoie principalement à l'idée de passer d'un espace extérieur (le dehors) à un espace intérieur (le dedans) pour pouvoir accéder au mausolée. Mais la définition du seuil change puisqu'il s'agit d'un espace, expliqué et défini par les sentiments et la croyance , accompagnés d'un phénomène social de crainte de Dieu par interpolation ou biais du défunt , un saint personnage dont l'oralité et les mythes firent de lui un hagionyme et dont la réputation s'est faite à partir des légendes populaires et de la narration des karamats que nous appelons faveurs du saint.(Ibn Meriem, El Bostan & Dermenghem E : Le culte des saints).

L'entrée au mausolée est significative puisque la tradition fit d'une pratique sociale une condition de respect au lieu et à la sacralité de l'espace par la vénération du saint éponyme : Darih Sidi (flène) (nom du saint patron local) ou Darih Lalla (flèna) (nom de la sainte locale).

Le mausolée, un espace de sacralité

Dans la conception populaire, la sacralité est plus cultuelle que culturelle. Pour la sociologie et l'anthropologie, la sacralité est culturelle puisque l'élément religieux reste du domaine des pratiques socioreligieuses ou des rituels, liés à la religion. L'idée du religieux vise principalement « les formes élémentaires de la vie religieuse », définis par Emile Durkheim :

« Une caractéristique commune à tout système religieux est la distinction entre deux catégories de choses : les choses sacrées et les choses profanes. Cela serait donc l'un des traits distinctifs permettant de reconnaître la religion. » (Bousnina, M. op. cit.)

Parler du mausolée c'est rappeler la sacralité cultuelle (les espaces de mausolée) que les habituées des visites ou ziarats (sing. Ziara) des tombeaux confondent avec la sacralité culturelle (lieux de prières et de rituels canoniques). Cet amalgame est la source principale de la confusion entre ces deux espaces qui se distinguent par leurs dimensions sociales, culturelles et confessionnelles auxquelles s'ajoutent des craintes et des peurs du sacré que nous assimilons à des superstitions (cf. supra). Dans son analyse, Bernard LAMIZET s'explique pour nous fournir la forme de la conception du sacré qui est , lui-même, source de définition :

« Le sacré définit, ainsi, l'ensemble des logiques rituelles et des pratiques institutionnelles qui, dans l'espace public, donnent un lieu et un temps à

l'expression de l'idéal constitutif de la finalité de notre existence sociale. Le sacré va, ainsi, caractériser les pratiques, les objets, les espaces et les temporalités qui font l'objet d'une mise en scène codée par des rites et des normes que l'on ne peut remettre en cause. Cette mise en scène, commune à nous-mêmes et à ceux qui observent les mêmes codes que nous, représente, dans l'espace public, la dimension imaginaire de l'identité sociale dont nous sommes tous porteurs. C'est pourquoi nous sommes toujours saisis par une forme d'émotion dans les lieux que nous reconnaissons comme sacrés ou dans les temps de mise en œuvre des rituels. » (B.Lamizet, sémiotique du sacré : p.50)

Dans la culture maghrébine, les mausolées sont considérés comme espaces publics mais la mixité est exclue par la tradition et les coutumes relatives à la respectabilité d'un genre par rapport à l'autre. Cet espace est source de définition d'un temps passé au sein du mausolée que nous associons à ce que nous appelons « les moments et les temps de sacralité ». Cette situation permet aux visiteurs, femmes et hommes, de se mettre en hibernation psycho- physique pour entrer, en plein gré, dans un temps consacré au sacré. Dans ce cadre, Bernard LAMIZET reprend :

« On peut, ainsi, définir le sacré comme l'instance imaginaire de la specularité sociale qui fonde notre identité en l'exprimant dans l'espace public. Par l'espace et le temps du sacré, nous fondons une spatialité et une temporalité qui inscrivent dans l'espace public la consistance institutionnelle du miroir politique dans lequel nous reconnaissons notre identité en retrouvant en elle celle dont sont porteurs ceux qui vivent avec nous. » (Id.)

Les rites et les rituels relatifs à l'entrée au mausolée

Dans la tradition locale, généralement maghrébine, tout visiteur / toute visiteuse est dans l'obligation de respecter certaines pratiques pour pouvoir accéder à l'espace de la ziara, un pèlerinage habituel des mausolées. Cette pratique nous renvoie au culte des saints dont le principe est d'éviter toute forme de transcendance de l'espace : l'exemple de Sidi Abdellah Ben Mançûr (Ain El Hûts, Tlemcen en Algérie). A titre d'exemple, nous illustrons par cette pratique dans l'est du pays :

« En ce qui concerne le mausolée, en arrivant la femme se dirige directement vers la pièce abritant le tombeau, elle se déchausse à l'entrée. Une petite surélévation marque le seuil, toutes les chaussures y sont entreposées ; c'est à cet endroit que se fait la distinction entre les deux

modes d'être, profane et sacré, on se déchausse pour entrer dans un endroit pur, propre et sacré, et calme. Même le ton de la voix se transforme. Les paroles se font murmures et gestes. On change de comportement et d'attitude en pénétrant l'autre sacrée. C'est pourquoi dans de nombreuses religions le seuil a une grande importance. Il permet le passage d'un monde à un autre. Le seuil en fait est un "dedans", il ne cesse de s'ouvrir puisqu'il permet l'accès à l'intérieur et paradoxalement, c'est un "dehors", puisqu'il permet l'accès à l'extérieur. » (Bousnina, M. op. cit.)

Conclusion

L'existence des deux paradigmes, le sacré et le profane, conduit à une double explication du phénomène qui continue dans sa pérennité. Bien que les oulémas et les fervents adeptes de Sheikh El Bashir El Ibrahimy, depuis l'inauguration de Dar El Hadith à Tlemcen, soient des combattants de la bid'a, associée à l'innovation de l'être humain, dans toute ses formes, le culte des saints et les visites des mausolées font encore l'objet d'une prédilection, observable dans plusieurs localités en Algérie. La première explication se fonde sur la croyance confondue avec la superstition ; quant à la seconde se formule par l'expression d'un désir socio psychologique de repos moral et une détente physique. Dans ces deux explications, l'âme est provocatrice et l'esprit est le cadre de cette provocation du corps vers les pratiques sociales et culturelles.

Le culte des saints reste l'apanage des rites culturels qui insistent sur la mobilité des individus, favorables à un sentiment d'attachement et une croyance d'appartenance. Ces deux qualités, associées à un comportement humain, rapprochent les individus pour distinguer les uns par rapport aux autres afin de mettre en application les règles qui définissent le degré de la religiosité de chacun. Si le sacré et le profane se distancient, le sacré culturel et le sacré cultuel se mettent en compétition chez les individus à différents niveaux. Le mausolée est le lieu de préférence de cette dualité socioculturelle et de comportements de passivité individuelle.

BIBLIOGRAPHIE

Dictionnaires

BEAUSSIER(Marcelin)

Dictionnaire Arabe- Français

Nouvelle édition, revue, corrigée et augmentée par
Mohammed Bencheneb
Alger, La maison des livres, 1958
(2 tomes)

CHEBEL (Malek)

Dictionnaires des symboles musulmans. Rites, mystique et
civilisation

Paris, Michel Albin, 2000,501p

COLLECTIF (sous la direction de Mohammed Ali Amir –MOEZZI)

Dictionnaire du Coran

Paris, Robert Laffont,2008,981 p

WARING (Philippe)

Dictionnaire des présages et des superstitions

Traduit et adapté par Christel Rollinat
Paris, Editions du Rocher,1982, 271 p

SHINAR (Pessah)

Islam maghrébin contemporain. Bibliographie annotée

Paris, Editions du CNRS, 1983, 506 p

OUVRAGES -ARTICLES

ACQUAVIVA (A.) et LAPANNE -JOUINVILLE (Sous-Lieut)

« Le Horm de Moulay Idriss (Fès). Notes et documents », Revue Africaine, 1947, pp171-4

BEAUD (Stéphane, Florence Weber)

Guide de l'enquête de terrain

(Nouvelle édition)

Paris, La Découverte, 2003,357 p

BOURRILLY (J, Laoust E.)

« Stèles funéraires marocaines par H.Massé » (CR), Revue Africaine, 1928, pp313-4

BOUSQUET (G.H.)

1-« Inscriptions funéraires en français sur les tombes musulmanes. Notes et documents », Revue Africaine, 1944, pp266-9

2-Le rituel du culte des saints (à propos du livre de T. Canaan), in Revue Africaine, 1949, pp277-90

CAILLOIS (Roger)

L'homme et le sacré

Paris, Gallimard, 2006, 250 p

CINTAS (P.)

-« Le sanctuaire punique de Sousse », Revue Africaine, 1947, pp1-80

COPANS (Jean)

L'enquête et ses méthodes. L'enquête ethnologique de terrain

Paris Armand Colin, 2005, 137 p

DERMENGHEM (Emile)

1- Le culte des saints dans l'Islam maghrébin.

Paris, Gallimard, 1982, 350 p

2-« Tlemcen mystique. Saints et confréries Tlemcen et sa région », N° spécial de Richesses de France, 1^{er} trimestre 1954, pp13-20pp53-7

DOUGLAS (Mary)

De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou

Paris, La Découverte, 2005, 206 p

ELIADE (Mircéa)

1-Le sacré et le profane

Paris, Gallimard, 2007, 185p

HALBWACHS(Maurice)

La mémoire collective.

Paris, PUF, 1968, 204p

LAPLANTINE (François)

La description ethnographique

Paris, Nathan, 1996, 128 p

LEBRUN (René)

« La religiosité et le sacré dans l'Anatolie ancienne et les cultes asiatiques », in (Collectif sous la direction de Julien Ries) Les civilisations méditerranéennes et le sacré. Turnhout(Belgique),Brepols,2004,pp31-48

LE DÛ (R.)

« Les tombeaux ronds du Djebel Mistiri », Revue Africaine, 1938, pp567-87

MAUSS (Marcel)

Manuel d'ethnographie
Paris Payot et Rivages, 2002,363 p

MISSIONNIER (F.)

« Stèles et inscriptions de Gouraya », Revue Africaine, 1933, pp54-74

MOUSSAOUI (Abderahmane)

1-Le pur et l'impur en Islam. Discours canonique et sens symbolique. Le faqih face au temps
Oran, URASC, 1989,27 p

MURATI (P.)

« Le Maraboutisme ou la naissance d'une famille ethnique dans la région de Tébessa », Revue Africaine, 1937, pp256-315

OTTO(Rudolf)

Le sacré
Paris Payot et Rivages, 2004,284p

ROFFO (Dr Pierre)

« Sépultures Indigènes anté -Islamiques en pierres sèches. Etudes sur trois nécropoles de l'Algérie Centrale », Revue Africaine, 1938, pp198- 242

THOMAS (Louis-Vincent)

« Le sacré et la mort », in collectif,(sous la direction de Julien Ries), Les origines et le problème de l'homo religiosus volume I,pp209-52

VAN GENNEP(Arnold)

Les rites de passage.

Paris,E.Nourry,1909.réédité en 1981

AUCAPITAIN (H.)

Mausolée d'Akbou, vallée d'Oued Sahel, In R.A. 1859-60,
pp418-21

Berque Jacques. Une exploration de la sainteté au Maghreb.
In: Annales. Économies, Sociétés, Civilisations. 10e année,
N. 3, 1955. pp. 367-371.

WEBOGRAPHIE

Colonna (Fanny), « Astrologie et sainteté », *Égypte/Monde arabe*,
Première série, Mélanges, 1997, n° 32 URL : <http://ema.revues.org/1676>.

Bousnina (Monia), « Le mausolée support de pratiques rituelles dans la
ville. », Mostaganem, Revue Annales du Patrimoine, n° 12 /2012,

in <http://Annales.univmosta.dz/index.php/archives/266>

SITOGGRAPHIE

<http://Annales.univ-mosta.dz/index.php/archives>

<http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ahess>