

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.....

MEMOIRE
POUR L'OBTENTION DU DIPLOME DE MAGISTER.
OPTION : PRESERVATION DU PATRIMOINE ARCHITECTURAL.

Présenté par MANSOURI LAMIA.

MISE EN VALEUR D'UN ELEMENT DE PERMANENCE
CULTUELLE.
LA ZAOUIA EL RAHMANIA DE SIDI M'HAMED
BOU QUOBINE A ALGER.

Sous la direction du Pr. DEBACHE- BENZAGOUTA SAMIRA.

Membres du jury

Président : Dr. Dekoumi Djamel.
Rapporteur : Pr. Debache Samira.
Examineur: Dr. Chabi Nadia.
Examineur: Dr. Ribouh Bachir.
Invité :Mr Badjadja Abdelaziz, expert en patrimoine.

Année de soutenance Juin 2011

LES REMERCIEMENTS

Je remercie, en premier lieu, le Pr. Debache Samira, mon encadreur pour avoir dirigé ce travail, pour sa confiance, sa patience et ses encouragements tout le long de l'élaboration de ce travail ;

Je remercie Mr Charitia Tewfik pour l'aide qu'il m'a procuré au cours de la prospection et les relevés ;

Je remercie le Dr. Bestandji Siham et Mr Badjadja pour le temps qu'ils m'ont accordé et pour leurs conseils qui m'ont beaucoup aidé pour l'élaboration de ce mémoire ;

Je remercie mon mari et mes enfants pour tous les sacrifices qu'ils ont prodigué pour que je puisse mener à bien cette recherche ;

Je remercie mes parents pour leurs encouragements de tous les instants ;

Je remercie chaleureusement les professeurs membres du jury d'évaluation pour m'avoir fait l'honneur d'expertiser ce travail.

A mes filles Elisa, Sheryl et Ameli.

Sommaire

Sommaire	I
Liste des figures finales	VII
Introduction générale	1
Problématique	4

Première partie : Les fondements théoriques.

Introduction	10
--------------	----

Chapitre I : La mystique musulmane.

Introduction	11
I. Le soufisme	11
I.1. Soufisme, essai de définition	11
I.2. Les Fondements du soufisme	13
I.2.1. La continence	13
I.2.2. La certitude	13
I.2.3. Le Dhikr	14
I.3. Évolution du soufisme	15
I.3.1. Première période : Le temps des ascètes.	15
I.3.2. Deuxième période : Les figures emblématiques	16
I.3.3. Troisième période : Confrontation et conciliation	17
II. Les confréries musulmanes	18
II.1. Contexte d'émergence du soufisme confrérique	19
II.2. Les fondements de la confrérie musulmane	20
II.2.1. El Silsila ou l'attache orthodoxe	20
II.2.2. La révélation	20
II.2.3. El Tarîqa	21
II.3. Organisation des confréries	22
II.3.1. Le Cheikh	22
II.3.2. Le calife	22
II.3.3. Le Moqadem	22
II.3.4. Les khouans	22
II.4. Confréries musulmanes au Maghreb : entre sainteté et pouvoir local	23
II.5. Ancrage des confréries musulmanes en Algérie	24
II.6. Rôles des confréries musulmanes en Algérie	25
II.6.1. Grandeur et décadence	26
II.6.1.1. Le pouvoir colonial : infiltration et instrumentalisation	26
II.6.1.2. La réaction de l'Association des Oulémas Musulmans Algériens (AOMA) :	26
Le réformisme religieux	
II.6.2. L'ère du renouveau : La réhabilitation des Confréries	27
Conclusion	30

Chapitre II : Saints et sainteté en Islam.

Introduction	31
I. Les Saints	31
I.1. Le saint, essai de définition	31
I.2. La notion de sainteté en Islam	32
I.3. Évolution historique	33
I.3.1. Origines	33
I.3.2. Saints, soufisme et confréries	34
I.3.3. Les mouvements d'oppositions	35

I.4.	Les conditions de sainteté	37
I.4.1.	la baraka : un manifeste mystique	37
I.5.	Le classement des saints	38
I.6.	Hierarchisation des saints	39
II.	La sainteté au Maghreb : entre influence spirituelle et pouvoir temporel	40
II.1.	Du soufisme au maraboutisme	40
II.2.	Marabout : statut et conditions	42
II.3.	Étymologie du mot marabout	43
II.4.	Extension du sens marabout	45
II.4.1.	Le Chérif	45
II.4.2.	Le Ouali	46
II.4.3.	Le Seyed	46
II.4.4.	El Mawlâ	46
II.4.5.	Lâlla	47
II.5.	Rôle social du marabout.	47
	Conclusion	48

Chapitre III : Rites et rituels.

	Introduction	50
I	Rite essai de définition	50
I.1.	La notion de rite	50
I.2.	La notion de rite en Islam	52
I.3.	Le culte des saints, un rite de liberté	53
I.4.	La notion de Bidaa	55
I.5.	La pratique du rite au Maghreb : un pacte d'alliance	56
I.5.1.	Le rite collectif	57
I.5.2.	Le rite individuel	57
II	Les éléments du rituel	58
II.1.	Les rites confrériques : Le soufisme en pratique	58
II.1.1.	Les rites initiatiques	58
II.1.2.	El kheloua : La retraite ascétique	59
II.1.3.	Ahd et Talquin, les rites de passage	59
II.1.4.	La réunion rituelle: Hadra	60
II.1.5.	Les rites extatiques	61
II.2.	La Ziara : du rapport au lieu	62
II.2.1.	Du rite de la ziara : une gestuelle d'invocations et de serments	62
II.2.2.	Les circumambulations	63
II.2.3.	Les chiffons	64
II.2.4.	Le henné	64
II.2.5.	El Istikhara	65
II.3.	Autres aspects du rite	65
II.3.1.	L' Waadas : Une promesse au divin	66
II.3.2.	La Nechra : l'expulsion du mal	66
II.3.3.	La zerda : Un pèlerinage festif	67
II.4.	La symbolique du rite	69
	Conclusion	70

Chapitre IV : La zaouïa.

	Introduction	71
I.	La zaouïa, définition, histoire et origine	71
I.1.	La zaouïa	71
I.1.1.	Problèmes de terminologie : Zaouïa, Mazar et Darîh	72

I.2.	Évolution historique : Du ribat à la zaouïa	73
I.2.1.	Le Ribat : Un couvent fortifié	73
I.2.2.	Une évolution vers un rôle religieux et social	75
I.3.	Rôle de la zaouïa : polysémie de fonctions et de spiritualités	76
I.4.	Les Zaouïas au Maghreb : Un vaste ancrage territorial	79
I.5.	Les formes de zaouïas	82
I.5.1.	La Zaouïa de Machaïkh	82
I.5.2.	La Zaouïa maraboutique	82
I.5.3.	La Zaouïa estudiantine	82
II.	La zaouïa : spatialité et symbolique	83
II.1.	La notion de l'espace sacré	83
II.2.	L'espace sacré en Islam	83
II.3.	La zaouïa : les espaces d'un lieu saint	86
II.4.	La symbolique d'une géométrie simple	87
II.5.	Les environnements de la zaouïa : l'extension de la sacralité	90
II.5.1.	Le Cimetière	91
II.5.2.	L'élément végétal	91
II.5.3.	L'élément minéral	91
II.5.4.	L'élément hydrique	92
II.6.	Typologie architecturale des zaouïas maghrébines	92
II.6.1.	Marabouts surmontés d'une coupole à profil hémicirculaire ou se rapprochant de ce profil	93
II.6.2.	Marabouts en forme de chaumière	94
II.6.3.	Marabouts à coupoles protégées ou recouvertes par des toitures en tuiles	95
II.6.4.	Marabouts à coupoles de profil ogival ou conique	95
II.6.5.	Marabouts à tambour central mince	96
II.6.6.	Marabouts à coupole piriforme et à merlons en épis dressés	97
II.6.7.	Marabouts à socle ajouré	97
II.6.8.	Marabouts en estrades funéraire	98
II.6.9.	Marabouts pyramidaux ou coniques sans socle	98
II.7.	Les zaouïas : Pôles, itinéraires et réseaux	101
	Conclusion	102
	Conclusion Première partie	103

Deuxième partie : Connaissance et mise en valeur de la zaouïa Sidi M'Hamed.

	Introduction	104
	Chapitre V : Étude contextuelle, Alger pendant la régence.	
	Introduction	105
I.	Contexte physique	106
I.1.	Profil Historique. : De colonie vassale à la ville fortifiée	106
I.1.1.	Icosium, une colonie Romaine	106
I.1.2.	El Djazair Beni Mezghana : la médina berbère	109
I.1.3.	La régence Alger : un puissant état maritime	112
I.2.	La régence d'Alger : répartition territoriale	114
I.2.1.	La Casbah, la ville intra-muros	114
I.2.2.	Le Fahs d'Alger	118
I.2.2.1	Le Fahs de Bab Azzoun	119
I.3.	Architecture algéroise à l'époque ottomane : l'apport oriental	121

I.3.1. La Mosquée de la Pêcherie : Djamaa el Djadid	124
I.3.2. La Mosquée Ketchaoua	126
I.3.3. La zaouïa de Sidi Abderrahmane, saint patron d'Alger	127
I.4. Les éléments architectoniques	131
I.4.1. Les piliers	131
I.4.2. Les Colonnes et chapiteaux	131
I.4.3. Les Arcs	132
I.4.4. Les coupoles	133
I.5. Les éléments de décor	134
I.5.1. Les motifs géométriques et floraux	134
I.5.2. Le décor épigraphique	135
I.5.3. Les carreaux de céramique	135
Conclusion	136
II. Contexte social	137
II.1. La composante humaine : la population d'Alger	137
II.1.1. Les Baldis ou citadins	137
II.1.2. Les Barrânyis, les étrangers	138
II.1.3 Les juifs	138
II.1.4. Les esclaves	139
II.1.5. Les Européens	139
II.1.6. Les Turcs	139
II.2. La composante religieuse	140
II.2.1. Le culte officiel	140
II.2.2. Les marabouts	140
II.3. Les édifices de culte	142
II.3.1. Les Mosquées	142
II.3.2. Les zaouïas	143
II.3.2.1. Les zaouïas Intra Muros	144
II.3.2.2. Les zaouïas du Fahs	147
Conclusion	148
Chapitre VI : Connaissance de la zaouïa Sidi M'Hamed.	
Introduction	150
I. Connaissance historique de la zaouïa Sidi M'Hamed	150
I.1. Sidi M'Hamed Ben Abderrahmane, le saint aux deux tombeaux	150
I.2. La tariqa el Rahmania : Une confrérie naissante aux portes d'Alger	152
I.3. Les fondements de la confrérie	154
I.4. Les réseaux. Un vaste ancrage territorial	155
I.5. La zaouïa de Sidi M'Hamed : Évolution et genèse du site d'implantation	158
I.5.1. Pendant la régence. Une position excentrée	158
I.5.2. A l'époque coloniale : une structure urbaine en construction	159
I.5.3. La Période post indépendance : Un pôle stratégique	161
I.5.4. Délimitation du site	162
I.6. Les usages de la zaouïa	163
I.6.1. La période Ottomane : Une zaouïa prestigieuse	163
I.6.2. La période coloniale. Une mosquée classée, un mausolée visité	164
I.6.3. La période post indépendance. La survivance d'une tradition	167
II. Connaissance architecturale de la zaouïa Sidi M'Hamed	168
II.1. Le relevé architectural	168
II.1.1 Choix de méthode de relevé	169
II.1.2 Relevé des éléments de construction	169

II.1.3	Relevé des détails	169
II.1.4	Les contraintes rencontrées	169
II.2.	Description architecturale	175
II.2.1.	Le cimetière	175
II.2.2.	Le mausolée.	177
II.2.3.	La mosquée	178
II.3.	Les composants architecturaux	183
II.3.1.	Les éléments verticaux	183
II.3.1.1	Les colonnes	183
II.3.1.2.	Les murs	184
II.3.2	Les éléments horizontaux	185
II.3.2.1.	Les arcs	185
II.3.2.2	Les planchers	186
II.3.2.3.	Les voutes et coupes.	187
II.4.	Les composants décoratifs	188
II.4.1.	Leminaret	188
II.4.2.	Le mihrab	189
II.4.3.	Portes et fenêtres	190
II.4.4.	Autres aspects décoratifs	195
II.5.	Identifications des systèmes constructifs	197
	Conclusion	200

Chapitre VII: Perspectives de mise en valeur de la zaouïa Sidi M'Hamed.

	Introduction	201
I.	Actions de Conservation	201
I.1.	Conserver quoi ?	201
I.2.	Genèse historique	202
I.2.1.	La zaouïa Sidi M'Hamed pendant la période Ottomane : l'unité originelle	203
I.2.2.	La zaouïa Sidi M'Hamed pendant la période coloniale : Des additions fonctionnelles, un style néo-mauresque	204
I.2.3.	Les zones d'interaction de la zaouïa Sidi M'Hamed : espace d'interventions successives	205
I.3.	Conserver comment ?	207
I.3.1.	Démarche de conservation	209
I.4.	Le Diagnostic de la zaouïa de Sidi M'Hamed	211
I.4.1.	Le mausolée	211
I.4.2.	La mosquée	212
I.4.2.1.	La salle de prière.	212
I.4.2.2.	Les dépendances et annexes	214
I.4.3.	Les façades	216
I.4.4.	Les découvertes	217
I.5.	Les recommandations générales	218
I.6.	Les recommandations techniques	220
II.	Au delà de la conservation	227
II.1.	Perspective de patrimonialisation pour la zaouïa de Sidi M'Hamed	227
II.1.1.	Patrimonialiser pour quels enjeux ?	227
II.1.1.1.	La patrimonialisation comme révélateur du génie identitaire	228
II.1.1.2.	La patrimonialisation comme devoir de mémoire	228
II.1.1.3.	La patrimonialisation comme processus d'appropriation ou de réappropriation.	229
II.1.1.4.	La patrimonialisation comme processus de mise en valeur de l'identité locale	229

II.1.1.5. La patrimonialisation comme impact	229
II.1.2. La zaouïa el Rahmania de Sidi M'Hamed doit elle être classée ?	230
II.1.2.1. La valeur historique	230
II.1.2.2. La valeur territoriale	231
II.1.2.3. La valeur artistique.	231
II.1.2.4. La valeur d'usage	231
Conclusion	232
Conclusion Deuxième partie	233
Conclusion générale	235
Bibliographie	238
Annexe 1	245
Annexe 2	253
Annexe 3	261
Annexe 4	264

Liste des figures.

Première Partie.

Chapitre III

Figure 1 : sources et expressions des rites canoniques.

Figure 2 : la diversité des sources d'expression de l'Islam.

Figure 3 : Schéma récapitulatif des rites de la zaouïa.

Chapitre IV

Figure 1: Vue sur l'enceinte du Ribat de Sousse.

Figure 2 : Vue sur la cour du Ribat de Sousse.

Figure 3 : Les fonctions de la Zaouïa.

Figure 4 : Rôles de la zaouïa et de la mosquée.

Figure 5 : dénombrement des confréries religieuses et leurs zaouïas en Algérie.

Figure 6 : symbolique de l'espace intérieur.

Figure 7 : Symbolique formelle du mausolée de la zaouïa.

Figure 8 : Le patio à la zaouïa Tidjania d'Ain Madhi.

Figure 9 La notion d'intermédiaire à zaouïa Tidjania de Guemma.

Figure 10 : Du sacré au profane de l'intérieur à l'extérieur.

Figure 11 : Sidi Nasser, Mafta Tunisie.

Figure 12 : Sidi Yacoub, Blida Algérie.

Figure 13 : Sidi Yacoub, Maroc.

Figure 14 : Sidi Maarouf, Jijel Algérie.

Figure 15 : Sidi Slimane, Médéa Algérie.

Figure 16 : Sidi Snoussi, Tlemcen Algérie.

Figure 17: Sidi Khaled, Sidi Khaled Maroc.

Figure 18 : Sidi Bou Khalifa, Msila Algérie.

Figure 19 : Sidi Ben chekchoukh, Boussaâda Algérie.

Figure 20 : Sidi Abdallah, Aflou Algérie.

Figure 21 : Sidi Cheikh, El Abed Algérie.

Figure 22 : Ouled Aissa Ben Ali, Laghouat Algérie.

Figure 23 : Sidi cheikh ,El Abed Algérie.

Figure 24 : Sidi Abdelkader el Djilani Berriane, Algérie.

Figure 25 : Sidi Abdelkader el Djilani, Souf Algérie.

Figure 26 : Sidi Radjel Zemoul Souf, Algérie.

Figure 27 : Arlaourdrar Oued Dras, Maroc.

Figure 28 : Sidi Salah Merabtine, In Salah Algérie .

Figure 29 : Sidi Moussa Temacine, Algérie

Figure 30 : Typologie des mausolées maghrébines selon Marcais

Figure 31 : Schéma de localisation des diverses formes de mausolées sur le territoire maghrébin.

Deuxième Partie.

Chapitre V

Figure 1 : Icosium. Structure et limites d'extension.

Figure 2 : El Djazair Beni Mezghana, Organisation et limites d'extension.

Figure 3 : Medina d'Alger .Gravure de 1570-1571.

Figure 4 : La cité, le port et le môle d'Alger en 1690, Gerard van Keulen.

Figure 5 : Le centre d'Alger en 1830. (Schéma de restitution par André Raymond).

Figure 6 : El Djazair en 1831. D'après les levés du capitaine Morin(1830).

Figure 7 : Porte de Bab Azzoun.

Figure 8 : Porte de Bab El oued.

Figure 9 : Schéma du Fehs d'Alger. Les limites territoriales aux XIX e siècles.

Figure 10 : Façade de la grande mosquée d'Alger.

Figure 11 : Plan de la grande mosquée d'Alger.

Figure 12 : Plan et coupe de la mosquée de Uç Serifili Cami à Edirne.

Figure 13 : La mosquée Mezzo Morto. (CDHA).

Figure 14 : Place d'Alger, avec en face la mosquée Es-sayida. Lithographie d'A.Genet 1830.

Figure 15 : Vue de Bab el Bahr avec, au dessus, Djamaa el Djedid, à droite Djamaa el Kebir.

Figure 16 : Plan de Djamaa e Djedid.

Figure 17 : Intérieur de Djamaa el Djedid.

Figure 18 : Façade de la mosquée Ketchaoua.

Figure 19 : Coupe de la mosquée Ketchaoua.

Figure 20 : Intérieur de Djamaa Ketchaoua.

Figure 21 : Intérieur de Djamaa Ketchaoua.

Figure 22 : Vue en 1830, depuis Bab el Oued sur le sanctuaire de Sidi Abderrahmane.

Figure 23 : Faisceaux de colonnes et arc d'une trompe de la zaouïa de Sidi Abderrahmane.

Figure 24 : Chapiteaux de la Quobaa de la zaouïa de Sidi Abderrahmane.

Figure 25 : Chapiteau du musée de Fès.

Figure 26 : Coupe de la Quobaa de la zaouïa de Sidi Abderrahmane en 1611.

Figure 27 : plan de la Qoubaa de la zaouïa de Sidi Abderrahmane 1611.

Figure 28 : Coupe de la Quobaa de la zaouïa de Sidi Abderrahmane 1696.

Figure 29 : Coupe de la Quobaa de la zaouïa de Sidi Abderrahmane 1696.

Figure 30 : Colonne de Djamaa El Djedid

Figure 31 : Colonne de Djamaa El Safir

Figure 32 : Colonne Djamaa ElSafir.

Figure 33 : Vue intérieur de Djamaa el Djedid

Figure 34 : Cadre du Mihrab .Djamaa el Djedid.

Figure 35 : Coupole nervuré de la mosquée Ali Bitchin.

Figure 36 : Décor en plâtre.

Figure 37 : Décor en plâtre.

Figure 38 : Inscription du type Farissi à la Zaouïa sidi Abderrahmane.

Figure 39 : Carreaux de céramiques utilisés dans les édifices religieux d'Alger.

Figure 40 : El Djazair à l'époque ottomane. Localisation des zaouïas.

Figure 41 : Mausolée du cimetière de Bouzérah

Figure 42 : Mausolée dans le Fahs de Bâb el Oued.

Chapitre VI

Figure 1 : Pèlerinage vers zaouïa El Hamel.

Figure 2 : pèlerinage de femmes kabyles vers zaouïa El Hamel.

Figure 3 : Schéma de l'implantation territoriale de la zaouïa El Rahmania.

Figure 4 : Carte des environs d'Alger, d'après le croquis du capitaine de génie Boutin 1818.

Figure 5 : Communes de Mustapha. Tableau d'assemblage. 1866.

Figure 6 : carte 1/10 000 d'Alger 1942.

Figure 7 : Plan de la commune El Hamma –El Annasser ,ech :1/8000 .

Figure 8 : Vue aérienne du site d'implantation de la zaouïa Sidi M'Hamed.

Figure 9 : liste des édifices religieux dont la jouissance a été attribuée à une association culturelle.

Figure 10 : Liste des mosquées entretenues sur le budget spécial.

Figure 11 : Liste des sanctuaires et mosquées dont les officiants bénéficient d'indemnités fonctionnelles.

Figure 12 : Personnels de la zaouïa Sidi M'Hamed.

Figure 13: La zaouïa Sidi M'Hamed figure parmi les mosquées classées de la commune d'Alger.

Figure 14 : Délimitation de la zone d'étude Ech /4000.

Figure 15 : schéma de la triangulation de la zaouïa de Sidi M'Hamed.

Figure 16 : Plan de RDC de la zaouïa de Sidi M'Hamed. Ech 1/200.

Figure 17 : plan terrasse de la zaouïa Sidi M'Hamed, Ech 1/200.

Figure 18 : Coupes de la zaouïa de Sidi M'Hamed .Ech 1/200.

Figure 19 : Façades de la zaouïa de Sidi M'Hamed .Ech :1/200.

Figure 20 : Organigramme de la répartition spatiale de la zaouïa Sidi M'Hamed.

Figure 21: Description architecturale du cimetière de la zaouïa de Sidi M'Hamed.

Figure 22 : Description architecturale du mausolée de Sidi M'Hamed.

Figure 23 : Répartition spatiale de la mosquée de la zaouïa de Sidi M'Hamed.

Figure 24: Description architecturale de la mosquée de la zaouïa de Sidi M'Hamed.

Figure 25 : Description architecturale de la mosquée de la zaouïa de Sidi M'Hamed.

Figure 26 : Identification des colonnes de la zaouïa de Sidi M'Hamed.

Figure 27: Identification des types de murs de la zaouïa Sidi M'Hamed.

Figure 28: Identification des arcs de la zaouïa de Sidi M'Hamed.

Figure 29: Identification des types de planchers la zaouïa de Sidi M'Hamed.

Figure 30: Identification des voûtes et coupoles de la zaouïa Sidi M'Hamed

Figure 31: Perspective vers la zaouïa de Sidi M'Hamed.

Figure 32: Vue sur le minaret de la zaouïa de Sidi M'Hamed.

Figure 33 : Le minaret de la zaouïa de Sidi M'Hamed.

Figure 34: Perspective sur le mihrab de la zaouïa de Sidi M'Hamed.

Figure 35: Vue sur le mihrab de la zaouïa de Sidi M'Hamed.

Figure 36: Plan de repérage des portes et fenêtres.

Figure 37 : Identifications des systèmes structurels de la zaouïa de Sidi M'Hamed.

Figure 38 : Coupes et identification des systèmes structurels de la zaouïa Sidi M'Hamed. Ech 1/200.

Chapitre VII

Figure 1 : Identification de l'unité originelle de la zaouïa de Sidi M'Hamed.

Figure 2 : Identification des adjonctions de la période coloniale.

Figure 3 : Chronologie relative du portique d'entrée.

Figure 4 : Chronologie relative de la zaouïa Sidi M'Hamed Ben Abderrahmane.(récapitulatif)

Figure 5 : Diagnostic des altérations du mausolée de Sidi M'Hamed.

Figure 6 : Diagnostic des altérations de la mosquée de la zaouïa de Sidi M'Hamed.

Figure 7 : Diagnostic des altérations de la mosquée de la zaouïa de Sidi M'Hamed.

Figure 8: Diagnostic des dépendances de la mosquée de la zaouïa de Sidi M'Hamed.

Figure 9: Diagnostic des dépendances de la mosquée de la zaouïa de Sidi M'Hamed.

Figure 10: Diagnostic des façades de la zaouïa de Sidi M'Hamed.

Figure 11 : Découvertes archéologiques de la zaouïa de Sidi M'Hamed.

Figure 12 : Etayage des arcades du portique de la cour.

Figure13 : traitement des fissures par le procédé de reconstruction (couture).

Figure14 : traitement des fissures sur mur de séparation.

Figure 15 : Schéma de traitement des fissures sur les arcades.

Figure 16 : Schéma explicatif du procédé d'injection du coulis

Figure 17 : Schéma de réfection des fissures d'angles.

Figure 18 : Schéma de réfection des fissures à 45° et en X existantes sur mur et mur porteur (sur les deux faces).

Figure 19 : schéma de Restauration d'un plancher traditionnel.

Figure 20 : Schéma de restauration d'un plancher en voutin.

Figure 21 : Schéma de réfection des colonnes.

Figure 22 : Schéma de réfection des éléments en maçonnerie.

Figure 23 : Schéma de traitement des éléments en pierre.

INTRODUCTION GENERALE

Introduction générale.

Un des aspects importants de l'islam est le soufisme, souvent expliqué comme une sublimation de la vie religieuse où le croyant va chercher dans une démarche transcendante la sagesse à travers la découverte de soi et de Dieu.

Fortement enraciné au Maghreb, il s'exprimera surtout à travers sa forme confrérique « *Tarîqa* » où les adeptes se placeront sous la direction d'un chef spirituel « Cheikh » consacré de son vivant et après sa mort, possesseur d'un pouvoir spirituel qui lui est conféré par sa « baraka ».

Ces confréries graviteront autour de zaouïas qui abritent les tombeaux de saints et s'organiseront en réseau à travers le territoire où les pèlerins viendront chercher dans ces espaces « magnétisés » consolations, grâces et guérisons ce qui induira des pratiques culturelles tout autant que sociales et culturelles.

L'Algérie a connu beaucoup de tarîqat du soufisme. Cela dépasse les trente mais certaines d'entre elles comme El Rahmania¹ et El Tidjaniyya² se distinguent du fait que leur fondateur soit algérien et que leur zaouïa mère se situe sur le territoire national.

Ces zaouïas qui sont à la fois des lieux de culte et de spiritualité où se côtoient initiation au soufisme et enseignements coraniques constituent le véritable berceau de l'islam qu'elles contribuèrent à diffuser aux premiers temps des conquêtes. Plus tard elles convergeront vers la quête de reconnaissance de leur rôle social, culturel, religieux et même politique.

Elles furent aussi les remparts aux invasions étrangères et prirent part à tous les grands mouvements qu'a connus le Maghreb d'Ibn Toumert³ à l'Émir Abdelkader.

Le colonialisme Français conscient de leur ancrage profond dans la société algérienne et de leur force de frappe lors des soulèvements populaires, s'attaqua à la notion même de zaouïa pour la vider de son contenu en fondant son entreprise sur son infiltration et sa réduction à la caricature et la vulgarisation de ses rites par l'encouragement du charlatanisme qui devient alors l'expression majeure du soufisme et de sa spiritualité.

Le résultat de cette manipulation et instrumentalisation de la réalité fut la déstabilisation de la société d'une part et le dysfonctionnement du système confrérique et sa représentation comme

¹ Rahmania a ordre de Sidi M'Hamed Ben Abderrahmane (Alger).

² Tidjania ordre de Sidi Ahmed El Tidjani (Ain Madhi Laghouat).

³ Ibn Toumert Mohamed Ibn Abdellah (1080-1130) est le fondateur de la dynastie des Almohades qui domina l'Afrique du Nord et l'Espagne au XIIe et XIIIe siècle.

une organisation qui cultive le mystère et professe des doctrines obscures, ce qui a fini de le stigmatiser en opposant dans l'imagerie collective les « Tariqats » à l'Islam « officiel » et les « zaouïas » aux « mosquées ».

Cette stigmatisation se renforça par la réaction des oulémas algériens qui prônaient un réformisme religieux basé sur le dogme islamique purifié des addictions de l'histoire. L'indépendance du pays en 1962 n'a fait que confirmer leur marginalisation et leur évacuation du champ religieux et culturel, considérées par le pouvoir comme des institutions obsolètes.

De nos jours, le courant soufi connaît une grande renaissance tant au niveau local qu'international. Il confirme ainsi sa présence en force dans les domaines religieux, politique et social, en préservant l'héritage des tariqats et en apportant sa contribution pour répondre aux défis actuels.

Il est enregistré ainsi un retour progressif et visible des zaouïas sur la scène nationale, phénomène qui s'est nettement confirmé après la décennie noire qu'a connue l'Algérie, où les zaouïas constituaient un rempart contre l'extrémisme de par leurs attachements aux valeurs originelles de l'Islam ainsi que leur capacité à cultiver les vertus de l'écoute et de la tolérance.

La société algérienne dans sa quête de « l'identité nationale », va trouver dans les Zaouïas confrériques un référentiel religieux local, une constante culturelle importante représentative des valeurs algériennes, mais surtout, un attachement populaire certain qui a su préserver cet héritage jusqu'à nos jours.

Cet intérêt va se traduire sur le terrain par les différentes actions menées par les pouvoirs publics tant sur le plan de la médiatisation, l'organisation des manifestations culturelles, séminaires⁴ et colloques, que par la mise en place de moyens financiers pour rénover et équiper les établissements relevant des zaouïas.

Dans ce contexte plusieurs d'entre elles ont été concernées par la procédure de classement⁵ ainsi que par des opérations de réhabilitation et de mise en valeur comme fut le cas pour la zaouïa el Tidjania de Ain Madhi (Laghouat) et de Guemmar (Biskra).

⁴ On peut citer Colloque internationale sur el zaouïa El Tidjania, à Laghouat (novembre 2006), ou le Colloque nationale sur El Tariqa El Rahmania à El Oued (Novembre 2009).

⁵ Le nombre de zaouïas et de mausolée classés est au nombre 11.

Néanmoins beaucoup reste à faire vu le nombre et la variété de ces édifices. Car même si le sujet des zaouïas a été traité sous une multitude de variantes vu qu'elles relèvent structurellement de diverses approches, mystique, religieuse, philosophique, politique, sociale et idéologique, peu de recherches ont été faites sur le plan architectural.

De ce fait nous enregistrons un manque de données sur leurs dimensions, leurs logiques et conditions d'implantation, leurs organisations et symboliques spatiales, les techniques constructives et éléments de décors ainsi que leurs filiations avec des édifices d'autres régions.

Nous nous proposons donc **de palier à ce manque** en portant notre intérêt sur l'étude des **zaouïas**.

Leur enracinement profond dans l'environnement culturel, spatial, et social, la haute symbolique qu'elles véhiculent, leurs formes caractéristiques et variées représentatives de l'architecture traditionnelle et leur large encadrement territorial font qu'elles constituent indéniablement **une composante importante du patrimoine architectural algérien que nous nous devons de préserver**.

Problématique.

Un des ordres spirituels soufis les plus importants en Algérie est l'ordre des Rahmania, fondé en 1774 par M'Hamed Ben Abderrahmane Ben Ahmed El-Guejtouli, El-Djerdjeri, El-Azhari, dit Sidi M'Hamed Bou Quobrine.

Vers la fin du XVIII^e siècle cette confrérie a connu une expansion extraordinaire constituant un réseau de zaouïas qui a exercé une influence remarquable et se propagea rapidement du Tell jusqu'au Sud de l'Algérie et à l'Est jusqu'en Tunisie.

Le siège de la confrérie ou la grande zaouïa fut fondée vers 1774 dans le lieu actuellement connu sous le nom d'El Hamma à Alger. Ce haut lieu de la mystique était considéré comme un des pôles spirituel de l'algérois¹ incarné par la figure de sainteté que fut Sidi M'Hamed Ben Abderrahmane qui jouissait d'une aura qui dépassait largement les limites de la région.

Elle accueillait les pauvres, les orphelins et les étrangers mais fut aussi une université où de nombreuses sciences furent enseignées. Elle devient alors le lieu privilégié de la Khaloua² de ceux qui viennent demander l'initiation.

Elle se présente aujourd'hui comme un complexe funéraire qui abrite un des plus anciens cimetières d'Alger où sont inhumées les tombes de grandes et nobles familles ayant marquées l'histoire de la région, le mausolée du saint ainsi qu'une mosquée du même nom et divers locaux en dépendances.

Des siècles après son édification cette zaouïa continue de connaître la procession d'hommes et de femmes qui viennent pour puiser encore dans la baraka du saint homme pérennisant ainsi les rites qui entourent sa tombe.

Nonobstant à ces valeurs immatérielles, cet édifice présente aussi d'autres intérêts, il est le témoin de la matérialisation d'une zaouïa dans le Fahs, territoire extra muros par apport à la médina fortifiée et il jouit d'éléments architecturaux riches et variés témoins de l'architecture traditionnelle.

Nos investigations sur terrain montrent que la zaouïa Sidi M'hamed présente des dégradations, ce qui nécessite une prise en charge et un plan de réhabilitation et de mise en valeur ; mais les dimensions auxquelles elle renvoie (spirituelle, symbolique et sociale) font

¹ Les deux figures de sainteté les plus illustres d'Alger sont Sidi Abderrahmane El Thaâlibi et de Sidi M'Hamed Ben Abderrahmane.

² La khaloua vient du mot arabe Khala qui désigne l'action de s'isoler elle se présente dans la Tariqa El Rahmania comme le moyen le plus profitable pour la purification dans le cheminement vers une soumission parfaite à Dieu.

que toute intervention diffère complètement d'une réhabilitation d'une œuvre architecturale abritant un simple programme fonctionnel.

Divers questions s'imposent alors à nous

- Quels sont les termes de cette complexité ?
- Quelle est la dimension symbolique des espaces de l'édifice ?
- Quelles sont les raisons de cette pérennité ?

Ce qui nous conduit à nous poser une question principale autour de laquelle s'articulera notre recherche :

Quelles sont les valeurs que nous nous devons de préserver dans notre démarche de réhabilitation ?

Hypothèses.

Hypothèse principale.

La réhabilitation et la mise en valeur de cet édifice implique autant la **prise en charge des conditions matérielles et formelles** que la **connaissance** des aspects **symboliques**, autrement dit la **signification dans l'architecture** et les considérations **spirituelles** doivent avoir **une importance au moins équivalente** aux aspects **purement techniques**.

Ce qui nous conduit à émettre des hypothèses secondaires :

Les valeurs que nous recherchons sont immatérielles :

- Identification de la symbolique qui entoure le saint Sidi M'Hamed Ben Abderrahmane.
- Recherche des rites qu'abritent les zaouïas et les usages propres à la Tarîqa El Rahmania.
- La symbolique des différents espaces (Darih, quobba..).
- Le rayonnement qu'exerce la zaouïa de sidi M'Hamed sur l'ensemble du territoire en tant que siège de la confrérie.

Les valeurs que nous recherchons sont matérielles :

- Une lecture architecturale nous permettra de révéler les valeurs architecturales propre au savoir faire local par l'identification des éléments architectoniques, les éléments décoratifs, et les matériaux et techniques de construction.

Les objectifs.

L'intérêt global de notre étude est la contribution à la **valorisation** d'une partie de notre patrimoine culturel bâti et d'enrichir la base **de données actuelles** sur **l'architecture des zaouïas**. A cet effet nous nous fixons 3 objectifs principaux **Connaitre, Comprendre** pour **Conserver**.

Connaitre

Notre étude sur la zaouïa de Sidi M'Hamed dépasse le simple souci d'une **classification typologique** ou une **intervention** sur l'enveloppe bâtie pour réparer les affres du temps mais nous aspirons à connaitre et à faire connaitre l'édifice dans toute sa **complexité** ce qui implique la recherche aussi bien **des conditions historiques de son édification**, son **rôle socio culturel**, la **symbolique de ses espaces** ainsi que les **techniques et les matériaux** de construction.

Comprendre

Ce que nous devons comprendre c'est **l'interaction de ces divers éléments** aussi bien **matériels qu'immatériels** qui ont agi sur la concrétisation physique d'un programme spatial particulier, l'objectif étant d'en tirer **des enseignements** sur le savoir faire traditionnel.

Conserver

Des propositions seront émises quant à la réhabilitation de l'édifice, celles-ci seront basées sur le respect des **valeurs architecturales** mais aussi tout le **substrat socioculturel** pour éviter des interventions « maladroités » qui risquent de dénaturer **le lieu**. Il pourra ainsi être conservé pour enrichir l'environnement urbain, architectural et culturel de tous les citoyens.

Méthodologie.

D'un point de vue méthodologique, notre sujet propose l'identification du substrat immatériel inhérent à l'espace de la zaouïa dans le but de réaliser un projet de réhabilitation et de mise en valeur globale qui prendrait en charge toutes les composantes de l'espace. La mission de l'architecture, au-delà de son rôle purement utilitaire doit incarner une dimension symbolique qui intègre les caractéristiques culturelles d'une société dont elle est une expression tangible.

La symbolique est ainsi au cœur de cette recherche, elle permet de décrypter les pratiques rituelles, la configuration du lieu et sa portée, sociale, spatiale et temporelle.

Notre démarche pour la revalorisation de la zaouïa El Rahmania a conjugué des investigations théoriques mais aussi des recherches opérationnelles in situ.

Dans un premier niveau relatif à la recherche dans le champ théorique et l'environnement thématique, l'histoire sera interpellée pour définir le soufisme comme cadre symbolique de notre étude. A travers son évolution historique, il généralise les confréries musulmanes, le culte des saints (maraboutisme) et corollairement les rites inhérents à ces concepts. L'histoire contemporaine nous permettra l'observation du phénomène de renouveau confrérique et du retour progressif des zaouïas sur la scène nationale.

Notre approche documentaire sera toujours critique par rapport à l'authenticité et les origines des documents et en suite par l'interprétation et une estimation du contenu de ces derniers, sur les raisons de leur production et dans quel contexte ils s'inscrivent.

Le corpus ethnographique sera consulté pour l'interprétation symbolique des rituels propre à l'espace de la zaouïa, que ceux-ci soit de nature confrérique ou relatifs au culte des saints. Nous nous baserons sur des références telles qu'Émile Dermenghem ou Alexandre Bell qui s'intéressèrent aux manifestations du soufisme populaire en tant qu'expression religieuse marginale par rapport à l'Islam dogmatique. Dans le contexte actuel Nouredine Toulbi fera l'analyse des rites en fonction des conjonctures et mutations sociales et par rapport à l'articulation des divers types de réformisme auxquels il a été confronté, et aussi entre les différents milieux sociaux où il a pu se développer.

Tout édifice est l'expression d'un type de culture déterminé exprimé dans un contexte géographique et historique précis. La prise en charge de cet encadrement contextuel inhérent à la période à laquelle est édifiée la zaouïa, nous guidera sur le choix d'une méthode de réhabilitation en respect du substrat historique de l'édifice.

Nos recherches sur terrain seront entamées par la connaissance de la zaouïa à travers des recherches préliminaires qui constituent un point de départ de l'identification de sa réalité métrique et figurative. Le relevé sera un instrument de connaissance capable d'orienter les recherches d'archives et permet une analyse historique et critique à travers une connaissance complète des événements qui ont formé l'édifice et des altérations qui l'ont déformé.

Des pistes et des propositions de réhabilitation seront examinées pour résoudre le problème de dégradations et pour la mise en valeur de l'édifice dans le respect des valeurs qu'il véhicule.

L'organisation du mémoire.

Le mémoire s'articulera autour de deux parties ;

Dans la **première partie** qui servira de **fondement théorique** à l'ensemble de l'étude, nous aborderons les différents **concepts** relatifs aux zaouïas.

- **Le premier chapitre** sera consacré à la **mystique musulmane** où nous expliquerons les fondements du soufisme, le principe et l'organisation des ordres confrériques ainsi que les conditions de leur implantation et leur épanouissement au Maghreb et en Algérie.
- **Dans le deuxième chapitre**, nous aborderons le développement et les concepts liés à la notion de **sainteté en Islam** d'un point de vue général, avant de souligner les spécificités maghrébines et mettre en exergue le phénomène du maraboutisme.
- **Le troisième chapitre** est centré sur la notion de **rite** que nous aborderons à travers son contenu théorique mettant en relief les distinctions existantes entre rituel canonique consacré par la norme et celui affecté au culte des saints. Nous esquisserons d'autre part un classement des différents rites qui se déroulent au sein de la zaouïa au Maghreb.
- **Au quatrième chapitre**, Nous nous intéresserons à la **matérialisation physique** de la zaouïa. Nous procéderons par une investigation historique pour comprendre sa genèse, une lecture spatiale pour interpréter sa symbolique, une approche architecturale pour définir ses typologies et enfin une lecture territoriale pour saisir les composantes des trajectoires spirituelles qui se dessinent entre les zaouïas de même obédience confrérique.

La deuxième partie de notre recherche sera consacrée à **la connaissance et la mise en valeur de la zaouïa Sidi M'Hamed Bou Quobrine**

- **Le cinquième chapitre** prendra en charge **l'étude contextuelle** inhérente à l'implantation de la zaouïa de Sidi M'Hamed à Alger.

Nous nous attellerons à étudier le **contexte physique** où nous évoquerons **l'organisation urbaine et territoriale d'Alger** pendant la régence ainsi les **caractéristiques** majeures de **l'architecture religieuse** à cette époque.

Le contexte **social et culturel** sera abordé à travers les **composantes sociales, l'organisation** du culte musulman et l'inventaire générale des plus importantes **mosquées et zaouïas** d'Alger.

- **Le sixième chapitre** sera consacré à **la connaissance** la zaouïa Sidi M'Hamed. Nous l'approcherons en premier lieu à travers ses **origines, ses fondements, fondateurs et réseaux** avant d'aborder la **genèse historique de son contexte d'implantation, ses usages antérieurs et actuels.**

Ensuite nous aborderons la **réalité métrique et figurative** de la zaouïa à travers une **lecture critique** de toute la structure bâtie de l'édifice et l'analyse de ses différentes **composantes architecturales et spatiales**, ses divers répertoires décoratifs et l'examen de ses **matériaux et modes constructifs**. L'étude se basant principalement sur les investigations in situ, nous profiterons des décapages et autres démantèlement pour effectuer les lectures archéologiques qui nous dévoileront la stratigraphie de l'édifice.

- Et enfin pour répondre aux exigences de la conservation nous entamerons le **septième chapitre** par les diagnostics des différentes altérations ensuite nous proposerons une stratégie de prise en charge qui tienne compte autant du substrat socio- culturel que des valeurs architecturales.

A travers une conclusion générale nous reviendrons sur l'ensemble du travail pour évaluer si les objectifs de départ ont pu être concrétisés en mettant l'accent sur les difficultés rencontrées et sur les objectifs pour des recherches et des travaux ultérieurs.

PREMIERE PARTIE

LES FONDEMENTS THEORIQUES

Introduction

L'étude de la zaouïa el Rahmania de Sidi M'Hamed exige de nous la connaissance de tout le substrat qui en a permis l'émergence, l'évolution et la pérennité.

La bipolarité de notre sujet qui se présente comme le siège de la confrérie El Rahmania mais aussi le mausolée de l'illustre saint fondateur de cet ordre exige de nous une recherche multiaxiale et une large investigation dans le champ thématique.

Consacrée aux fondements, cette première partie met en place les matériaux de recherche de notre travail et nous permet de dégager une assise théorique relative aux concepts édificateurs de la zaouïa qui constitueront un référentiel pour la suite de notre étude.

Les premiers axes d'investigations nous fournissent un cadre de réflexion, en se tournant vers l'histoire nous tenterons de cerner la notion de soufisme et ses évolutions avant de souligner les spécificités du mysticisme maghrébin marqué par un mélange entre savoir savant et expérience extatique.

Nous aborderons ensuite la notion de sainteté en Islam pour dégager les caractéristiques du saint et les qualités qui lui valent la reconnaissance et la légitimité de son statut. Nous verrons l'ampleur de son rôle au Maghreb qui oscille entre influence spirituel et pouvoir temporel.

La notion de rite est très importante dans la structuration théorique de notre sujet, elle met en exergue des pratiques qui traduisent les représentations des croyances. Nous verrons qu'en en Islam, elle émerge en parallèles de la norme religieuse et sera assortie d'une dimension mystique aux ramifications soufiques.

Au Maghreb elle dévoile un système singulier de pratiques, associant le religieux aux coutumes ancestrales, traduisant une cohabitation intime entre le monde visible et celui de l'invisible.

Nous nous intéresserons enfin à la zaouïa qui se définit comme le cadre privilégié et le support matériel de ces expressions spirituelles. Nous nous interrogerons sur la symbolique avec laquelle est qualifié son espace et dans quelle mesure il entérine des pratiques territoriales a fin de maintenir une mémoire collective et composer des trajectoires.

CHAPITRE I

LA MYSTIQUE MUSULMANE

Introduction

La mystique est une démarche transcendantale de l'esprit vers l'absolue vérité, en Islam c'est le soufisme qui cristallise cette notion et lui donne sa véritable acceptation.

L'une des plus grandes originalités du soufisme, c'est sans doute qu'il a fait naître de la mystique, qui se vit comme une démarche individuelle de l'âme réservée à une élite, des mouvements de masse que sont les confréries religieuses.

Ces confréries joueront un rôle déterminant dans l'islamisation des territoires de conquêtes mais aussi dans l'intégration du soufisme dans la vie quotidienne des musulmans en lui donnant une expression sociale et populaire.

Ce chapitre propose de développer des éléments de définition du soufisme assortis d'une investigation dans l'histoire du phénomène qui après une situation de marginalité fut absorbé par la norme islamique, il engendrera par la suite les confréries religieuses qui se répandirent partout en terres d'Islam mais ne connurent nul par la même intensité d'ancrage qu'elles connaissent au Maghreb.

I. Le soufisme.

I.1. Soufisme, essai de définition.

Le *soufisme* est un courant ésotérique de l'Islam en son sens philosophique qui signifie doctrine réservée aux seuls adeptes. Il recouvre une multitude de courants d'importance diverse, souvent divergents dans leur pratique et leur doctrine, échelonnés entre les débuts de l'Islam (I^{er} siècle de l'hégire/VII^e siècle de l'ère chrétienne) et l'époque actuelle.¹ Il professe que toute réalité comporte un aspect extérieur apparent (exotérique ou *zahir*²) et un aspect intérieur caché (ésotérique ou *batin*³). Il se caractérise alors par la recherche de cet état spirituel qui permet d'accéder à cette connaissance cachée.⁴ La première phase est donc celle du rejet de la conscience habituelle, celle des cinq sens, par l'observation d'un état d'"ivresse" spirituelle, parfois assimilé à tort à une sorte d'extase ; les soufis eux-mêmes parlent plutôt

¹ Jacqueline Chabbi « soufisme » in Encyclopédia universalis 2010, version 15.

² Le mot arabe *zāhir*, qui signifie « explicite », « obvie », « littéral », s'oppose à *bāṭin*. D'une façon plus précise, il désigne un concept opératoire employé en *fiqh* (droit) et en *tafsīr* (exégèse) et permettant de dégager le sens obvie du Coran et de la Sunna (coutume prophétique). E.U « Zahir » in Encyclopédia universalis 2010, version 15.

³ Le mot arabe *bāṭin* signifie « caché », « ésotérique », par opposition à *zāhir*. La distinction entre *bāṭin* et *zāhir* intervient dans l'interprétation du Coran, lequel, au-dessus du sens explicite et littéral, possède un sens caché (*bāṭin*) qu'on atteint non pas par l'oreille mais par le cœur, grâce à l'assistance divine. Josef Cuoq « Batin » in Encyclopédia universalis 2010, version 15.

⁴ Jacqueline Chabbi « soufisme » in Encyclopédia universalis 2010, version 15.

d'« extinction » *al-fana*⁵, c'est-à-dire l'annihilation de l'ego pour parvenir à la conscience de la présence de l'action de Dieu.

Aux yeux de ceux qui ressentent une telle exigence intérieure, le soufisme peut être présenté comme une dimension supplémentaire, un approfondissement de la Loi et de la Foi en vue de l'excellence du comportement.

« *Le Soufisme, peut être considéré comme une manière de vivre dans un état de pureté parfaite. Il ne comporte ni dogme, ni règle fixe, ni raisonnement, ni démonstration. Il puise son existence dans le sentiment, l'intuition, l'impression et autres données vagues et indéfinissables*⁶. »

Pour ce qui est de l'approche étymologique plusieurs sources convergent vers l'existence de quatre origines possibles du mot soufisme *el tasawuff*.

- Le substantif **soûf** (laine) ou la robe de laine, dans l'expression *labissa al-Sûf* (il s'est vêtu de laine). Il s'agit, à l'origine, d'une robe de laine blanche, ensuite d'une robe parfois noire ou rayée⁷ qui était une des marques extérieures de reconnaissance de ces mystiques qui cherchaient l'humilité pour contraster avec le goût général pour les étoffes somptueuses⁸.
- **Safa** : Mot qui signifie être pur⁹, celui qui c'est libéré des passions de son ego (nafs), l'élu, le prédestiné (*istafâ*, de la même racine), et nous percevons déjà l'équation qui sera établie implicitement entre soufisme et sainteté en Islam. Le Prophète est quelquefois désigné par ces mots : (celui que Dieu a choisi dans sa création).¹⁰
- Les auteurs invoquent une autre interprétation du mot sùfi, qui revêt un caractère historique, ou plutôt métahistorique. Elle fait venir le mot sùfi des *ahl al-suffa*, « les Gens du Banc » qui vivaient dans un dépouillement total dans la mosquée du Prophète à Médine¹¹, et auxquels celui-ci aurait prodigué un enseignement particulier et qu'on

⁵ Par le fanâ' (La mort au moi), c'est Dieu même qui prend la place du moi. Al-Djunayd disait : « Le vivant, c'est celui dont la vie se fonde sur celle de son créateur, non celui qui la fonde sur la subsistance de sa forme corporelle ; aussi la réalité de sa vie, c'est sa mort, car sa mort est l'accès au degré de la vie primordiale. ». Roger Arnaldez in Encyclopédia Universalis 2010 version 15.

⁶ Rinn Louis « Marabouts et khouans » Éditeur Adolphe Jourdan Alger, 1884, P68.

⁷ L. Massignon, « *La Passion d'Al-Hallâj* », P143 ; « Essai sur le lexique technique de la mystique musulmane », P153, cité par Jacqueline Chabbi « soufisme » in Encyclopédia universalis 2010, version 15.

⁸ « Étude sur le soufisme, par le cheikh Abd-el-Hadi Ben Ridouane », in Revue africaine, Vol.31, Edition A Jourdan, Alger 1888, P354.

⁹ El-K'ochéiri cité par Depont, Xavier Cappolani « Les confréries religieuses musulmanes », Éditeur Adolphe Jourdan, Alger, 1897, P78.

¹⁰ Rinn Louis « Marabouts et khouans »Op.cit, P25.

¹¹ Encyclopédie de l'Islam Vol.6, Edition Auguste Picard, Paris 1929, p715.

peut considérer comme les premiers soufis ayant pratiqués les assemblées d'invocations.

- Le terme serait tiré -bien que cette version suscite plusieurs controverses - de *filasafa* philosophie d'où dériverait le mot *safi* qui serait l'adjectif relatif du deuxième terme de philosophie *filasafa*, représenté par *safa* qui serait devenu *safi* (par extension, sage).¹²

I.2. Les Fondements du soufisme.

La pensée soufie comporte de trop long développements qui dépassent le cadre de notre étude mais il nous a paru important pour la suite de notre recherche d'apporter des éclairages sur les éléments qui sont considérés par plusieurs théologiens comme la plate-forme du soufisme et comprennent, de par leur essence, l'ensemble des doctrines ésotériques des soufis.

I.2.1. La continence.

Le soufi doit être continent. La continence est l'acte contrariant le désir et les passions : n'éprouver ni joie ni regret de la présence ou la disparition de l'objet humain et n'avoir de yeux que pour les choses immatérielles.¹³

Cette continence n'est pas bornée à la seule privation de ce qui est défendu par la loi islamique *chariaa* mais s'est étendue aux choses même permises. Cette pauvreté ascétique fait qu'on se contente de posséder les biens de ce monde que pour ce qui relève du nécessaire « S'abstenir, c'est de se sentir affranchi de tout lieu . La vérité ne se trouve que dans l'existence des réalités . »¹⁴

I.2.2. La certitude.

Dans le langage ordinaire, on entend par certitude la science qui ne comporte aucun doute mais chez les mystiques c'est la vision des substances spirituelles produites par l'ardeur de la foi et non par l'intermédiaire du raisonnement.

C'est voir les choses cachées à travers la limpidité du cœur et chercher à connaître les secrets par l'exercice prudent de la pensée¹⁵.

La vérité découlerait ainsi de la découverte d'horizons divins et l'anéantissement de la vie de l'homme d'une façon contemplative et intuitive.

¹² Octave Depont, Xavier Cappolani, « Les confréries religieuses musulmanes », Éditeur Adolphe Jourdan Alger, 1897, P78.

¹³ « Étude sur le soufisme, par le cheikh Abd-el-Hadi Ben Ridouane », in Revue africaine, Vol.32, Edition Adolphe Jourdan, Alger 1888, P346.

¹⁴ « Étude sur le soufisme, par le cheikh Abd-el-Hadi Ben Ridouane », op.cit, P 348.

¹⁵ « Étude sur le soufisme, par le cheikh Abd-el-Hadi Ben Ridouane », op.cit, P350.

I.2.3. Le Dhikr.

Le *dhikr* désigne en arabe la remémoration, puis la mention arabe du souvenir, spécialement la prière rituelle ou litanie que récitent les mystiques musulmans *soufis* dans le dessein de rendre gloire à Dieu et d'atteindre la perfection spirituelle ; le mot désigne enfin la technique de cette remémoration fondée sur les prescriptions coraniques¹⁶.

D.B Macdonald le définira comme « la glorification d'Allah au moyen de certaines phrases répétées dans un ordre rituel, soit à haute voix, soit mentalement avec des mouvements respiratoires et des gestes particuliers »¹⁷.

Le *dhikr*, comme le *fikr* (la méditation), est une méthode qui est à la disposition du soufi dans son effort pour atteindre l'union avec Dieu. Les mots et les syllabes qui sortent des lèvres dans cet exercice vocal n'ont de valeur que s'ils sont accompagnés au fond du cœur de l'intention droite *nīyah*.

À une étape ultérieure, le *dhikr* est articulé par le cœur *qalb* même, jusqu'à ce que finalement le soufi laisse pénétrer le *dhikr* dans son être le plus profond *sirr*, atteignant un état de beauté spirituelle *ihṣān* et même d'union avec Dieu *tawhīd*.

Il comprend des formules courtes comme la *Basmala* « au nom de Dieu », la *Tasliya* « que Dieu répande ses grâces sur Mohamed et lui accorde le salut », la *chahada*, la *hawqala* « il n'y a de force ni de puissance qu'en Dieu » et enfin la *Fatiha*.

Chacune de ces formules sont récitées, un nombre déterminé de fois, soit par un mystique isolé ou à l'occasion d'une réunion d'invocation.

Les conditions dans lesquels doit être répétée l'oraison mystique va définir trois catégories de *Dhikr*:¹⁸

- Le *dikr-el-ouaqt*, c'est-à-dire les litanies que tout aspirant au soufisme doit réciter après chacune des cinq prières de la journée, prescrites par le *Coran*.
- Le *dikr-el-djallala*, qui doit être récité dans l'isolement absolu, au moment où l'adepte écarte de son esprit toute préoccupation temporelle pour s'absorber dans la contemplation de la Vérité ;
- Le *dikr-el-hadra*, spécial aux aspirants réunis en assemblée, sous la direction d'un précepteur. Le *dikr-el-hadra* est des plus méritoires ; si les adeptes sont inspirés par la

¹⁶ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا وَسَبِّحُوا بِحَمْدِهِ وَاصْبِرُوا

Sourate n°32 verset 41.

¹⁷ D.B Macdonald in « Encyclopédie de l'Islam, » Vol.1, p 975 et Vol.2, p 984, cité par Bell Alfred, « L'Islam mystique » in Revue Africaine vol.68, Edition A Jourdan, Alger 1927, P357.

¹⁸ Octave Depont, Xavier Cappolani « Les confréries religieuses musulmanes », Éditeur Adolphe Jourdan, Alger, 1897, P88.

même pensée divine, leurs efforts se concentrent et contribuent à abrégier leur marche mystique.

Le *dhikr* n'est donc pas indéterminé, mais revêt, au contraire, un caractère précis : de par la manière et le nombre exact de fois que les soufis doivent le répéter ainsi que par la portée mystique de chaque catégorie.

Ces percepts sont synthétisés dans une *Tarîqa*¹⁹ c'est-à-dire dans la règle de vie, le chemin initiatique particulier à chaque confrérie soufie.

I.3. Évolution du soufisme.

I.3.1. Première période : Le temps des ascètes.

Dans les premiers temps de l'islam, un certain nombre de pieux musulmans, tant parmi les compagnons *Asha'b* que les *tabi'un* se livrèrent à cette époque à l'ascétisme²⁰ par le renoncement au monde *El zuhd fi el dounya*²¹.

A cette époque le soufisme ou *tassawuf* n'existait pas en tant que discipline distincte. Par contre il était présent en tant que spiritualité intégrée à l'islam. L'ascète serait donc connu à cette époque²² par le mot *faqir*²³ pauvre à Dieu, et le mot *mourid*²⁴.

Ces ascètes se livraient naturellement comme les ascètes de toutes catégories à des macérations et des privations physiques : jeûnes fréquents pauvreté voulue et poussée jusqu'au dénuement et la souffrance physique que l'on supporte sans chercher à l'amoindrir. Humilité dans le costume par le renoncement à tout luxe et même au confort indispensable.²⁵ Ils pratiquaient ainsi la doctrine de *tawakull àla allah* c'est-à-dire qu'ils se remettaient complètement à Dieu de leur sort ici bas.

Leurs récitations sans cesse renouvelées de versets coraniques a toujours été considérée comme un acte de puissante dévotion, la répétition du nom d'Allah constituant ce qu'on a

¹⁹ Cf les confréries religieuses chapitre I du mémoire.

²⁰ Bell Alfred « L'Islam mystique » in Revue Africaine, Vol.68, Édit A Jourdan, Alger, 1927, p333.

²¹ Terme technique de la mystique musulmane qui signifie l'abstinence du péché, du superflu et de tout ce qui éloigne de Dieu, puis l'abstinence de toute chose périssable par détachement du cœur jusqu'à l'ascèse totale, le renoncement à tout le créé. Louis Massignon, Encyclopédie de l'Islam, Tome 4, Edition C.Klincksieck, Paris, 1934, P1310.

²² « Le Soufisme » in www.nuit d'orient.com. Le monde arabo-musulman.com – 5 avril 2003.

²³ Dans le sens mystique du mot défini par les docteurs : « *Le faqir* est l'homme, réduit au néant, c'est-à-dire l'homme dont l'existence est soustraite à ses propres regards » ou « celui qui s'est choisi lui-même la pauvreté pour parvenir à la proximité de Dieu. La pauvreté étant le commencement du Soufisme. », Rinn louis, « Marabouts et khouans », Éditeur Adolphe Jourdan, Alger 1884, p72.

²⁴ Mourid est celui qui veut atteindre la connaissance de Dieu : terme coranique dans le verset : « Youridoune Wajhahou » : verbe : Youridou, nom : mourid, ce qui veut dire celui qui espère ou veut voir son visage ou sa face (selon les traductions).

²⁵ Goldziher, « Le dogme et loi de l'Islam », p123, cité par Bell Alfred « L'Islam mystique », Op.cit, p334.

nommé *El Dhikr*, a fini de devenir lorsque le mysticisme succédera à l'ascétisme, l'un des exercices essentiels de celui là, comme il fut été chez les premiers ascètes.²⁶

Schimmel²⁷ relève « *qu'a partir de ce noyau d'hommes pieux autour de Mohamed apparut une définition adoptée par les soufis, a savoir, la triple attitude définie par les termes Islam, iman et ishan (obéissance, foi, excellence).* »

Dès le second siècle de l'hégire, le courant ascétique devient plus puissant et apparaît cette injonction nouvelle de vouloir s'intégrer dans la communauté. Cela s'est traduit par une implication des ascètes dans les prêches du vendredi, par exemple, où ils exerçaient leur influence pour stimuler la ferveur des fidèles. L'appellation collective *soufiyah* remplace peu à peu celle des pauvres

Mais à cette époque différents courants évoluèrent parallèlement avec diverses fortunes, les essais de vie cénobitique ne réussirent pas à faire écoles, tout comme seront rejetées les tendances purement spiritualistes qui prenant le contrepied des normes sociales, allaient jusqu'à soutenir le rejet des obligations légales *ibahà* au nom de la supériorité de l'état spirituel issue de « l'amitié intime » réciproque entre Dieu et l'homme.²⁸

I.3.2. Deuxième période : Les figures emblématiques.

C'est en Irak, centre du pouvoir califal à partir du milieu du VIII^e siècle (II^e siècle de l'hégire), dans les cercles mystiques de métropoles comme Bassora mais surtout avec l'attraction produite sur les savants et les penseurs par Bagdad et l'activité intense des discussions sur les dogmes qui s'y déroulait que le soufisme va s'épanouir et poser les bases de ses principes .

Des écoles soufies se formèrent autour d'illustres mystiques²⁹ et se présentaient comme la réaction des réformateurs contre la disparition des valeurs dans l'environnement de l'époque marquée par une prospérité matérielle qui a détruit partiellement la vie spirituelle

Ils développèrent et consignèrent en des traités qui expliquèrent leur méthodes qui permettent l'accomplissement de l'expérience mystique et l'ascension vers Dieu et mirent en place les premières bases d'un enseignement qui mit l'apprenti mystique *mourid* sous la direction spirituelle d'un maître *cheikh* qui procédera à son insertion progressive dans le monde mystique.

²⁶Bell Alfred « L'Islam mystique » in Revue Africaine vol.68, Op.cit, p335.

²⁷ A.Schimmel « Le Soufisme ou les dimensions mystiques de l'Islam », Edition du Cerf, Paris, 1996, P48.

²⁸ Bonaud Christian « Al Tasawuff et la spiritualité islamique », Edition Maisonneuve et Larose, Paris, 2002, p64.

²⁹ El Djourneid (mort en 298/911) connu pou être le premier théoricien du soufisme. Il a disserté notamment du *Fanaa* et *Baqaa*, Hassan Elbassri (mort en 110/729), Al Halladj (mort 309 / 922) est célèbre par son ivresse spirituelle et par sa mort en martyr.

Cette révolution du soufisme de la pensée religieuse ne va pas sans susciter de réactions.

Le sunnisme pour lequel la relation entre Dieu et l'homme ne peut être qu'adoration et obéissance et le chemin vers Dieu est exotérique matérialisé dans la loi³⁰, va voir dans le soufisme un risque d'atteinte à la transcendance divine et une déviance certaine par apport aux dogmes de la foi.

Certaines attitudes seront alors jugées peu orthodoxes et non conformes à *la chariaa* et des procès seront intentés à la fin du IXe siècle (IIIe siècle de l'hégire).

C'est ainsi que le fameux Al Halladj³¹ fut jugé, condamné à mort et exécuté comme hérétique sous le prétexte de ces doctrines mystiques, notamment celle de « l'union avec Dieu », étaient contraire à la religion³². Mais on lui reprochait, sans doute, plus encore, d'ameuter le peuple et de rechercher le prosélytisme.

I.3.3. Troisième période : Confrontation et conciliation.

L'exécution d'El Halladj contrasta avec le climat habituel de tolérance de la communauté et, causa un choc qui convergea vers une attitude de conciliation entre le soufisme et l'Islam officiel.

Ce fut l'œuvre de soufis modérés qui sentirent la nécessité d'une formulation systématique de leur philosophie, par des traités qui exposèrent ce qui était la voie du soufisme, de façon à montrer qu'ils ne rejetaient pas l'Islam orthodoxe (*sunna*).

Al-Qushairî³³ fit office de pionnier avec sa célèbre « Épître aux soufis », qui d'une part va justifier la démarche soufie par rapport à la théologie orthodoxe, en purifiant cette première de certains excès dus à l'extravagance libertaire de certains mystiques, et d'autre part va exposer la vie des soufis célèbres en apportant une explication détaillée de certaines pratiques en vigueur chez les mystiques.

³⁰J. luc Brunin « L'Islam tout simplement », Les éditions de l'Atelier, Paris, Éditions Ouvrières, Paris, 2003, P79.

³¹ El Halladj estimait que l'amour de Dieu devait être prêché à la masse des croyants et non seulement à une élite. Son ambition était de gagner à Dieu tous les cœurs mais son action fut perçue comme une menace pour l'ordre social et religieux. En 922, suite à un procès, on l'accusa de s'être dit l'égal d'Allah. Il fut mis à mort à Bagdad. Jean René Milot « L'Islam et les musulmans », Edition Revue et Augm, Québec, 1993, p 133.

³²L. Massignon « La passion d'El Halladj, martyr mystique de l'islam », Edition P. Geuthner, Paris, 1922, cité par Bell Alfred « L'islam mystique » Op. cit, p337.

³³Abou El-K'acim Abd El-Kerim Ben Haouazéne El-K'ochairi, auteur soufie, né en (376/986), mort à Nissabour en (465/1072).

Quant à l'insertion doctrinale définitive du soufisme dans le courant sunnite elle se fera grâce à Abū Hāmid Al Ghazali³⁴, celui qui réconcilia officiellement la mystique et la loi et qui symbolisait le parfait équilibre entre ces deux courants.

Il considérait que les théologiens ont créé une doctrine contraire à l'islam primitif et que les soufis sont arrivés à un inadmissible panthéisme³⁵. Il veut revenir aux règles de l'islam du temps des « compagnons » et ces règles doivent servir de cadre fondamental à un soufisme basé sur l'amour de Dieu et la pureté morale.

Cette alliance du mysticisme à l'islam orthodoxe correspondait si bien à l'esprit des croyants qu'elle finit par triompher partout³⁶. Elle donna naissance aux confréries religieuses musulmanes et permit l'admission du culte des saints dans l'orthodoxie.

Nous allons parler de ces deux aspects du soufisme, l'un et l'autre ont eu dans le monde musulman un étonnant succès.

II. Les confréries musulmanes.

Bien que l'islam ne reconnaisse aucun ordre religieux et en principe aucune hiérarchie spirituelle³⁷, 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 par l'organisation de ce mysticisme en associations de fidèles qui se reconnaissent dans une figure spirituelle de sainteté.

Les premières confréries islamiques apparaissent au XII^e siècle (VI^e siècle de l'hégire) et prirent un extraordinaire développement dans tous les pays musulmans et en particulier dans l'Afrique du Nord.³⁸

Elles jouèrent un rôle déterminant dans l'islamisation des territoires de conquêtes mais aussi dans l'intégration du soufisme dans la vie quotidienne des musulmans, dans la mesure où elles leur font passer d'une démarche mystique de pure intériorité vers une expression sociale et populaire, et l'inscrivent de ce fait dans la réalité historique des croyants.

³⁴ Abū Hāmid Muḥammad al-Tūsī ben Muḥammad al-Ghazālī né en (450/1058) à Tūs dans l'est de l'Iran, il y mourut en (505/1111). Grand théologien de l'islam, et théoricien du droit, Al-Ghazali apparaît surtout, à travers l'orientation critique de ses écrits, comme le défenseur d'une doctrine mystique, qui serait le chemin de la certitude. Parmi ces ouvrages les plus importants: *Maqāṣid al-falāsifa (Les Intentions des philosophes)* et *Tahāfut al-falāsifa (Incohérence ou Ruine des philosophes)*. Roger Arnaldez « El Ghazali » in Encyclopédia Universalis 2010 version 15.

³⁵ Bell Alfred « L'Islam mystique » in Revue Africaine Op.cit, P341.

³⁶ Des opposants du soufisme manifesteront isolément leurs opinions tel que Ibn Al-Djawzi, (mort 597/1200) ou un peu plus tard, Ibn Taymiyya, l'ancêtre du wahhabisme actuel, mort en prison en (728/1328) pour avoir osé attaquer de front les puissantes confréries de l'Égypte des Mamlouks.

³⁷ C.Robert Aregon « les confréries musulmanes » in Encyclopédia Universalis 2010, version 15.

³⁸ Bell Alfred « L'Islam mystique » Op.cit, P348.

II.1. Contexte d'émergence du soufisme confrérique.

Plusieurs données historiques favorisèrent l'émergence des confréries religieuses musulmanes qui représentent le cadre organisationnel du soufisme.

Les premières causes se situeront sur un plan théologique. Vers le milieu du IX^e siècle (III^eme siècle de l'hégire), et sous l'empire Abbasside, l'enseignement des savoirs islamiques avait du mal à s'exempter de la routine des oulémas versés dans le *taqlid* (l'imitation doctrinaire aveugle). Ils semblaient ne plus parvenir à satisfaire le besoin de spiritualité de leurs contemporains.

Le courant soufi émergent, se trouve confronté à la résistance des savants orthodoxes proches des cercles du pouvoir qui ne pouvait accepter que celui-ci, mette en danger les intérêts des autorités religieuses. Dans un tel climat de querelles et de dissensions, le pouvoir des Oulémas officiels tend à décliner devant celui des maîtres soufis, plus rassembleurs.

Sur un plan politique, l'affaiblissement constant du califat abbasside depuis le milieu du IX^eme siècle (III^eme siècle de l'hégire) conduira à sa dislocation définitivement en 1258.

Devant cette situation catastrophique, avec tout son cortège de troubles et de désarroi, les ordres soufis, alors en pleine expansion, représentent des cadres de solidarités, proposant une vision plus cohérente du monde, ayant comme base des critères spirituels et non temporels.

C'est ainsi que l'autorité politique abbasside, de plus en plus en difficulté et morcelée, sera remplacée, progressivement, par celle des cheikhs, fondateurs d'ordres soufis qui furent des personnalités charismatiques, des guides spirituels, qui marqueront toute cette époque.

La domination ottomane qui se renforce à partir du XIV^eme (VIII^eme siècle de l'hégire) permettra l'entrée en relation des principaux ordres soufis avec l'élargissement et l'ouverture du monde arabo-musulman, par le biais des nouvelles conquêtes et l'expansion de l'empire.

Les confréries prennent alors l'allure de vastes mouvements qui débordent leur cadre originel et s'élargissent au-delà de ses frontières. Elles se dotent d'une organisation interne qui, tout en devenant plus complexe reflète toujours la relation de dépendance entre le *murid*, l'aspirant à la perfection ou à la réalisation spirituelle, et le cheikh, le maître, le guide spirituel.

Ce modèle séduira par la suite, l'ensemble du monde musulman ; ce qui se traduira par une vaste expansion et une ramification incessante des confréries.

Aux XVIII^eme et XIX^eme siècles, les bouleversements politiques et sociaux seront accompagnés d'une explosion du nombre des voies soufies. Notons l'intéressante ressemblance de l'affaiblissement du califat abbasside avec le cas de l'Afrique où les chefs

confrériques ont su combler le vide sociopolitique consécutif à la destruction des royaumes et des principautés par le pouvoir colonial.

II.2. Les fondements de la confrérie musulmane.

Les confréries religieuses présentent entre elles de sensibles divergences dans la doctrine, comme dans la pratique, chacune a son individualité nettement accusée mais elles reposent toutes sur des fondements communs qui déterminent la base du système confrérique en Islam.

II.2.1. *El Silsila* ou l'attache orthodoxe.

Toute confrérie soufie quelque soit son origine tient à affirmer son lien avec les commandements de l'orthodoxie islamique (*sunna*) sans quoi elle ne serait qu'un schisme une secte condamnable.

Ainsi la première préoccupation du fondateur d'un ordre religieux est d'apporter la preuve de cette attache orthodoxe qui peut se faire soit par la filiation de sang soit par la doctrine. On dresse ainsi la liste de tous les ancêtres spirituels partant du fondateur lui-même remontant ainsi jusqu'au Prophète Mohamed (QSSL)³⁹ qui fut le premier maître.

Cette liste est désignée par l'appellation *Selselat*, la chaîne, et les gens qui la composent sont *Ahl-es-Selselat*, le clan de la chaîne.

En établissant « la chaîne » des Saints sur lesquels ils appuient leur enseignement, les chefs des confréries religieuses se conforment donc à un usage consacré par tous les docteurs musulmans, et se mettent à l'abri du reproche d'innovation ou d'hérésie.

II.2.2. La révélation.

Bien que tous les ordres religieux soient à même de montrer la « chaîne d'or » des saints qui leur ont transmis la vérité, plusieurs congrégations prétendent tenir leurs doctrines et leur rituel d'une « révélation directe »⁴⁰ faite par Dieu à leur fondateur.

Cette origine surnaturelle- bien que toujours contestée par les théologiens étrangers à l'ordre- est par contre, exaltée par les adeptes avides de miracles.⁴¹

C'est à cette révélation divine, dont ils ont été honoré, que les ordres des *Aïssaoua*, des *Quadriya*, des *Rahmanya*, des *Tidjanya*, doivent une partie de leur popularité ; tous leurs

³⁹ Parmi les anneaux de cette chaîne, un grand nombre de points d'attache viennent de plusieurs chaînes différentes, celles-ci viennent toutes se souder au prophète par Ali Ben Abou Taleb ou Abu Bakr el Sidikk.

⁴⁰ Cette révélation peut se faire par les songes, mais elle se fait surtout par l'entremise de *Sid El-Khadir*, qui est alors l'intermédiaire ordinaire entre Dieu et les hommes, il leur dévoile l'avenir et, surtout, leur confère les dons de *Baraka*. Rinn Louis « Marabouts et Khouans » Op.cit, P59.

⁴¹ Idem, op.cit.

membres peuvent ainsi participer à la *Baraka*,⁴² transmise par les chefs d'ordres et héritée par les fondateurs.

II.2.3. El Tarîqa.

Dans chaque tradition religieuse, les mystiques ont tendance à utiliser la métaphore de la voie pour décrire les différentes étapes sur le chemin qui conduit à Dieu. La tarîqa, « la voie » sur laquelle le mystique progresse, a été définie comme la *voie* qui provient de la *chari'a*, car la route principale est appelée *shari'*, et la voie *Tariq*.⁴³

Cette formulation démontre que les mystiques considèrent que la voie de l'éducation mystique est une branche de la norme islamique basées sur des prescriptions divine et à laquelle chaque musulman doit résolument se tenir.

Ce terme a cependant pris des acceptations techniques successives en mystique musulmane. Au IXe siècle (IIIe siècle de l'hégire), c'est une méthode de psychologie morale pour guider pratiquement des vocations individuelles après le Xe siècle (IVe siècle de l'hégire), elle devient l'ensemble des rites d'entraînement spirituel préconisé pour la vie commune dans les diverses congrégations musulmanes qui commencent dès lors à se fonder⁴⁴.

C'est ainsi que chaque école de soufie se caractérisera par l'enseignement d'une méthode d'élévation de l'âme vers Dieu *tarîqa*⁴⁵ qui représente l'ensemble des doctrines, pratiques et prières particulières à l'ordre confrérique.

La doctrine générale est la même pour toutes les confréries, elle s'accomplit par des exercices greffés sur le culte que la *sunna* impose : la *shahāda* (profession de foi en Dieu et en son Envoyé), les cinq prières obligatoires, la lecture du Coran, s'y ajoutent, lectures des noms divins, des prières sur le Prophète, etc.

Mais Chaque ordre a certaines particularités d'attitude, d'intonation, et dans le mode de récitation du *dhikr*, qui comprendra toujours, au moins quatre articles ou versets placés dans un ordre déterminé, signe de ralliement et de reconnaissance entre les adeptes de chaque confrérie⁴⁶. Cet ensemble de pratiques, dont l'agencement caractérise chaque *tarîqa*, porte le nom général de *Ouerd*⁴⁷.

⁴² *Baraka* est une bénédiction que les saints ont reçue de Dieu et qui leur permet de faire des miracles en faveur de ceux qui les sollicitent au cours de leur *ziara*. Roger Arnaldez « maraboutisme » in Encyclopédia Universalis 2010. Ver 15.

⁴³ A. Schimmel « Le soufisme ou les dimensions mystiques de l'Islam », Les Editions du cerf, Paris, 1996, P131.

⁴⁴ Louis Massignon in Encyclopédie de l'Islam Vol. 8, Éditeur Auguste Picard, 1928, P 700.

⁴⁵ Roger Arnaldez . « Maraboutisme » in Encyclopédia Universalis 2010. Ver 15.

⁴⁶ Rinn Louis « Marabouts et Khouans » op.cit, P99.

⁴⁷ Mot qui signifie « accès, arrivée », celui qui initie donne l'*Ouerd*. Aussi, le mot *Ouerd* a-t-il pris, par extension, le sens d'initiation; en réalité l'*Ouerd* est, à la fois, la doctrine et la règle qui constitue la *voie*. Louis Rinn « Marabouts et Khouans » Op.cit, p64.

Le rapport initiatique est aussi très important au sein de chaque *Tariqa*. Le débutant ou novice *murīd* doit obéissance absolue à son Maître, *Mūrschid*. Leur rapport dépassant le simple enseignement et s'érigeant au statut de direction spirituelle qui permet d'atteindre la *Voie d'Allah* sur la base de la Tradition transmises selon *l'isnād*⁴⁸ initiatique, et surtout exposée par le fondateur de la confrérie, dans un « testament » *wasiya*.

II.3. Organisation des confréries.⁴⁹

II.3.1. Le Cheikh.

Au sommet de la hiérarchie est placé le *cheikh*, directeur spirituel et temporel de l'ordre, C'est l'homme qui aura une connaissance parfaite de la loi divine. C'est un véritable pontife, héritier ou fondateur de l'enseignement spécial de la *tarīqa*, le seul qui en possèderai tous les secrets ; il le vrai continuateur de la tradition.

Reconnu pour ses qualités morales et pour son savoir, il incarne la respectabilité et impose à ses disciples le droit de la servilité, la subordination, l'obéissance et l'obéissance.

Le *cheikh* ne reconnaît d'autre puissance, au-dessus de la sienne, que celle de Dieu et de Mahomed (QSSL).

II.3.2. Le calife.

Au deuxième rang se trouve le calife *khalifa* ou lieutenant du cheikh son coadjuteur dans les pays éloignés, investi d'une partie de ses pouvoirs, son délégué auprès des fidèles. On le désigne parfois sous le nom de *naïb*, intérimaire, comme son nom l'indique. Il exerce tous les pouvoirs du *khalifa* sans être officiellement investi de ce titre.

II.3.3. Le Moqadem.

Au-dessous du *khalifa* est placé le *Moqaddem*, exécuteur fidèle des instructions que le cheikh lui donne, oralement ou par des lettres missives, le vrai propagateur des doctrines de la *Tarīqa*, l'âme de la confrérie, tantôt missionnaire, tantôt directeur d'un couvent, professeur *a'lem*, il est l'initiateur du commun qui sollicite son appui.

II.3.4. Les khouans.

Enfin, vient, au dernier échelon de la hiérarchie, la masse des adeptes qui sont différemment qualifiés, suivant les confréries auxquelles ils appartiennent. Leur nom générique est *khouan*, dans l'Afrique septentrionale, et *Derouich* en Orient. Qualifications, qui rappellent sans cesse

⁴⁸ *Isnād* initiatique sont des chaînes de transmetteurs des mystères, suite continue de maître à disciple. Roger Arnaldez « Maraboutisme », Encyclopédia Universalis 2010, version 15.

⁴⁹ Octave Depont, Xavier Cappolani « Les confréries religieuses musulmanes », Edition Adolphe Jourdan, Alger, 1884, P193.

à l'affilié le lien intime qui l'attache à ses coreligionnaires alimentés à la même source divine, la *Tarîqa*.

Les adeptes des confréries sont parfois désignés, par les autres musulmans et par leurs supérieurs eux-mêmes, sous le nom *d'as'hab*, les compagnons, les amis ; souvent aussi ils complètent cette désignation en disant *As'hab-el-fetoua*, compagnons de la décision ; *As'hab-el-bissat*, compagnons du tapis ou de la natte ; *As'hab-et-Tariqa*, *compagnons* de la voie ; *As'hab-ech-Chebd* compagnons du zèle, du lien à la même foi *As'hab-el-ied*, compagnons de la main. Ils disent aussi, pour l'ensemble de l'ordre, *Ahl-el-Tariqa*, les gens de la voie, etc.

II.4. Confréries musulmanes au Maghreb : entre sainteté et pouvoir local.

Les premières organisations confrériques apparaissent autour des Ribat⁵⁰, G. Marais dans « ses notes sur les ribats en Berbérie »⁵¹ montre combien ils furent importants au Maghreb et en Afrique à partir du IX^e siècle (III^eme siècle de l'Hégire). Il considère que la plus ancienne organisation confrérique en Afrique du Nord fut établie autour du Ribat de Monastir fondée en 796 (180 de l'Hégire). Les premiers adeptes de ces confréries furent tout autant, des guerriers de l'Islam que des ascètes mystiques.

Les confréries religieuses au Maghreb ont connu un tel essor qu'elles sont devenues un des traits les plus caractéristiques de l'Islam en cette contrée. Il nous est apparu donc important de s'interroger sur les raisons de ce phénomène ?

Une des causes les plus probables de cette ancrage maghrébin des confréries religieuses, c'est leur évolution en **ordre social** par le biais de la fusion entre les confréries mystiques et les saints locaux créant ainsi « les confréries maraboutiques »⁵².

Et cette forme d'organisation plus proche des croyances locales a connu une véritable adhésion populaire et l'étendue de son influence entre le XIII^e et le XVI^e siècle va peu à peu s'accroître du fait que les vastes régions séparant les parties du Maghreb occidental et oriental relativement stables politiquement, étaient « vierges » de toute influence et de là même disposées à accueillir ces organisations confrériques.

Leur emprise s'étendit ensuite, parallèlement au déclin des abdelwadides⁵³ et à l'incapacité du pouvoir Ottoman, à maîtriser les régions rurales éloignées des centres beylicaux.

⁵⁰ Couvent fortifié musulman qui se rattache, au devoir de la guerre sainte et à la défense du domaine de l'Islam, nous y reviendrons lors du chapitre consacré à la zaouïa.

⁵¹ Marais in « Mélanges Renet Basset, Vol.2 » Edition Leroux Paris, 1925 P395-430, cité par Bell Alfred « L'Islam mystique » in Revue Africaine vol.68, Édit A Jourdan, Alger 1927, p343.

⁵² Cf chapitre II de la sainteté au Maghreb.

⁵³ Les Abdalwadides aussi appelés les Zianides ou les Banu Zayan, sont une dynastie Zénète ayant régné depuis Tlemcen de 1235 à 1556. Fondé par Yghomracen Ibn Zyan, l'étendue de son territoire préfigurait une partie de l'actuelle Algérie.

Entre le XVI^{ème} et le XVII^{ème} siècles , poursuivant leur mainmise sur des terroirs de plus en plus vastes ,des tribus fusionnèrent et se muèrent ensuite en « principautés maraboutiques »⁵⁴ dont les centres sont les zaouïa.

Le pouvoir turc après une première phase d'encouragement de ces mouvements comptant les utiliser comme relais dans des zones reculées, vit le danger qu'ils représentaient et tenta alors de promouvoir une politique de division mais les confréries demeurèrent une constante politique et religieuse importante jusqu'à l'avènement du colonialisme français.

Les confréries musulmanes au Maghreb n'ont pas de limites territoriales précises puisqu'une même confrérie religieuse peut être implantée aussi bien en Algérie, au Maroc, en Tunisie et même au-delà du territoire maghrébin.

II.5. Ancrage des confréries musulmanes en Algérie.

Pour établir une classification des confréries religieuses en Algérie, on est amené à prendre en considération divers paramètres : leurs chaînes mystiques, les affinités que peuvent entretenir leurs doctrines, l'époque à laquelle elles sont apparues, des régions où elles ont eu de l'influence soient qu'on se fonde simplement sur le caractère de leurs pratiques extérieures.

Une classification a été proposée par Depont et Coppolani⁵⁵ qui ont tenu compte des différents éléments de classification que nous venons d'énumérer et qui dressent une liste exhaustive des différentes confréries établies en Algérie et qui sont au nombre de vingt-trois.

Pour notre part nous détaillerons les confréries d'origine algérienne à savoir *El Tidjania* et *El Rahmania*.

- ***El Rahmaniya*** : Le fondateur est *Sidi M'hamed Bou Quobrine*, personnalité soufie du XVIII^{ème} siècle, issu de la faction des *At-Smail* dans la région de Boghni en Kabylie, où il serait né vers 1720 et décédé en 1793 dans son village natal. Il implanta la tarîqa *Rahmaniya* en Algérie, vers 1769 et fonda sa grande zaouïa vers 1774, dans le lieu actuellement connu sous le nom d'El Hamma à Alger.

Cette confrérie connut une expansion extraordinaire avec un réseau de zaouïas très dense et fut la seule à s'être réellement implantée en Kabylie. Elle y a exercé une influence remarquable, se propagea rapidement à l'Est jusqu'en Tunisie et vers le Sud de l'Algérie.

⁵⁴ Fillali Kamel « L'Algérie mystique-des marabouts fondateurs aux khwans insurgés –XV/XIX siècles », Edition Publisud, Paris 2000, P139.

⁵⁵ Octave Depont , Xavier Coppolani « Les confréries religieuses musulmanes », Éditeur Adolphe Jourdan , Alger, 1897,P78.

L'ordre des *Rahmani* héritera plus tard d'un chef institutionnel et spirituel du nom de Mohend Ameziane Aheddad, celui-là même qui avait mobilisé 100 000 hommes contre la présence française en Algérie lors de l'insurrection de 1871.

- **El Tidjania** : La confrérie des *Tidjania* est aussi une confrérie essentiellement algérienne. Le fondateur est Si Ahmed Ben Mohamed Ben El –Mokhtar Ben Salem Et-Tidjani né en 1737 (1150 hégire) à Aïn-Mahdi (Laghouat) où il fonda la confrérie des Tidjanïa vers 1781 (1196 hégire) .

Son aire d'influence en Algérie se concentre dans la zone saharienne où elle exerce une sorte d'attraction religieuse pour les populations éparses de cette contrée. Son influence sur la zone du tell reste relative et se concentrera sur l'Est du pays.

Elle possède également des ramifications en Tunisie (Tunis, Bizerte et à Djerba), mais sa présence est la plus importante dans la région de l'Afrique de l'Ouest, où la confrérie a des dizaines de milliers d'adeptes dans l'ensemble de la région : Mauritanie, Niger, Mali, Sénégal, Côte d'Ivoire, Guinée, Burkina Faso.

II.6. Rôles des confréries musulmanes en Algérie.

Il est à peine nécessaire de rappeler l'influence des confréries musulmanes sur l'expansion de la religion musulmane dans tous les pays du Maghreb ainsi qu'en Algérie. Leur rôle ne fut pas que prosélytique, elles exercèrent aussi une fonction éducatrice par l'enseignement religieux et une fonction consolatrice à l'égard des masses populaires les plus déshéritées durant les temps difficiles notamment lors de la colonisation.

Le caractère de croyance populaire, pour lequel il n'existe aucune distinction de classes et où tous les membres de la société forment une véritable famille, constitue un trait pertinent et un facteur essentiel de la forte adhésion des masses aux confréries musulmanes.

Elles jouèrent aussi un rôle indéniable lors de la résistance à la colonisation française à partir de 1830.

Le Dey d'Alger faisait déjà appel aux confréries pour défendre l'intégrité territoriale lors de la prise d'Alger. Les khouans constituèrent la moitié de l'effectif de l'armée du Dey et seront 27 000 à perdre la vie dans la bataille de Staoueli.

L'émir Abdelkader, qui grâce et à l'appui des Quadria, dont son père, Mahi-ed-Din, était le représentant, put organiser une révolte armée, ainsi que la fameuse épopée de 1871, durant laquelle les A'mmaria excitaient au combat les dissidents de Souk-Ahras et les Rahmanïa qui se soulevèrent avec El cheikh el Haddad.

II.6.1. Grandeur et décadence.

Après une période faste où les confréries se répandirent sur tout le territoire algérien, les conjonctures changèrent et vers la fin du XIX^{ème} siècle ; elles connurent une crise de crédibilité qui va changer leurs rapports avec la société et amoindrir leur pouvoir religieux et politique. Passant d'une ère de grandeur à la décadence résultat essentiellement, de l'instrumentalisation coloniale et de la réaction des oulémas.

II.6.1.1. Le pouvoir colonial : infiltration et instrumentalisation.

La colonisation française pris conscience très tôt du pouvoir des confréries religieuses et leur ancrage profond dans la société algérienne par l'adhésion des masses populaires lors des mouvements de résistance.

Elles devinrent alors des chantiers de recherches sociologiques et anthropologiques⁵⁶, notamment par les officiers militaires, qui connurent un véritable engouement pour ces institutions. Ces différentes études orientées principalement vers la compréhension du fonctionnement de ces organisations, en vue de connaître les points forts et les points faibles de l'ennemi et d'en prendre les mesures qui s'imposent dans l'intérêt de l'administration coloniale qui préméditait de leurs soustraire pouvoir et crédibilité.

Dans la perspective de leur affaiblissement, un projet d'instrumentalisation fut mis en place, basé sur la réduction des différents rites à la caricature et l'encouragement du charlatanisme.

Le résultat de cette manipulation et instrumentalisation de la réalité fut la déstabilisation de la société d'une part et le dysfonctionnement du système confrérique et sa représentation comme une organisation qui cultive le mystère et professe des doctrines obscures, ce qui a fini de le stigmatiser en opposant dans l'imagerie collectif les « Tourouq » à l'Islam « officiel » et les « zaouïas » aux « mosquées ».

II.6.1.2. La réaction de l'Association des Oulémas Musulmans Algériens (AOMA) : Le réformisme religieux.

Les oulémas et à leur tête le Cheikh Abdelhamid Benbadis (lui même auparavant fervent adepte de la confrérie Qadria puis Rahmania) s'étaient présentés comme les véritables défenseurs de l'Islam, enseignant uniquement la *Shâri'a*, la loi coranique et adoptant la tradition musulmane comme principe irrévocable.

⁵⁶ Parmi ces auteurs : Rinn louis « Marabouts et khouans », Op.cit.Octave Depont, Xavier Cappolani « Les confréries religieuses musulmanes », Op.cit 7. Edmond Doutté « L'Islam algérien en l'an 1900 », Edition Giralt, Alger1900. E de Neveu « Les khouans, Ordres religieux chez les musulmans d'Algérie », Edition Adolphe Jourdan, Alger, 1913.

Ils furent les principaux investigateurs de la lutte contre les organisations confrériques qu'ils considèrent comme des éléments archaïques instrumentalisés par l'occupation au vu de la déstabilisation et l'avilissement de la société algérienne. Ils condamnèrent aussi activement toutes leurs manifestations jugées subversives et contraire aux dogmes de la foi musulmane.

Malgré ce déclin sensible, les confréries musulmanes ont survécu grâce à un enracinement territorial et la permanence de rites familiaux. La participation de Zaouïas à la Révolution Algérienne (1954 - 1962) reste aussi un indicateur de la persistance du concept en filigrane dans la mémoire collective, telle une toile de fond.⁵⁷

II.6.2. L'ère du renouveau : La réhabilitation des Confréries.

Après l'indépendance du pays, la politique en vigueur à l'époque n'a fait que confirmer la marginalisation des confréries et leur évacuation du jeu politique et sociale. Elles connurent des pressions allant de la tentative de nationalisation des biens et waqf des zaouïas à l'époque du Président Ben Bella jusqu'à l'emprisonnement de certains chouyoukhs, à l'exemple de Sidi Abdelli de la zaouia Allawia durant la période du feu président Houari Boumediene.

Les zaouïas étaient perçues comme des institutions obscures, des arrière-gardes de l'archaïsme et du charlatanisme, héritières du système féodal, ennemies de la révolution socialiste et de la société moderne.

La réhabilitation timide des confréries a réellement débuté au début des années 1980, après la succession du Président Chadli Bendjedid et cette reconnaissance n'a cessé de se renforcer avec le Président A. Bouteflika

Dès le début des années 1980, le pouvoir politique avait déjà compris le rôle positif qu'elles pouvaient jouer pour contrebalancer, puis freiner la très forte avancée de l'islamisme extrémiste qui menaçait la société algérienne. Plus tard, elles joueront un rôle important dans l'effort de réconciliation nationale, elles qui ont toujours su cultiver les vertus de l'écoute et de la tolérance.

Cette volonté présidentielle à réhabiliter les confréries en leur accordant une place importante dans les sphères sociales, culturelles et politiques a été prise en charge sérieusement par l'ensemble des institutions de l'État, notamment le gouvernement à travers le Ministère des Affaires religieuses, le Ministère de la Culture, le Ministère des enseignements supérieurs, etc.

⁵⁷Bastandji Siham, Thèse de doctorat, soutenue à l'université Mentouri de Constantine « Rites thérapeutiques et bien-être spirituel. Ancrages et résurgences. Pour un projet urbain de tourisme pèlerin », p119.

La stratégie adoptée pour gagner les cheikhs des confréries à la cause publique repose sur la médiatisation, l'organisation des manifestations culturelles, séminaires et colloques, la mise en place de moyens financiers pour construire, rénover et équiper les établissements relevant des zaouïas, et enfin présenter des signes de respect à l'encontre du système confrérique.

Les masses médias, accompagnent pas à pas la mise en œuvre de cette stratégie. Le but consiste à faire ressentir aux adeptes et fidèles, la volonté réelle du pouvoir à vouloir réhabiliter et soutenir les confréries, depuis longtemps injustement marginalisées, et de faire passer le message à toute la population qu'elles ont toujours joué leurs rôles historiques dans tous les domaines, au service de la nation et de la religion.

Les expressions de cette politique sont multiples, nous en traiterons quelques aspects à titre indicatif :

L'organisation de plusieurs colloques nationaux et internationaux sur le soufisme et les confréries musulmanes, qui se font pour la plupart sous le patronage des ministères ou de la présidence et connaissent la présence des hauts personnages de l'État :

- Colloque international sur les zaouïas à Oran (Avril 2006), intitulé « le rôle synergique des zaouïas et les voies soufis dans l'édification de l'Union maghrébine ».
- Colloques internationaux sur el zaouïa El Tidjania, à Laghouat (novembre 2006), à El Oued (novembre 2008), à Oum El Bouaghi (Octobre 2010).
- Colloque international à Tizi-Ouzou sur « le rôle de la confrérie Tidjania et Rahmania lors de l'occupation Française ».
- Colloque national sur El Tarîqa El Rahmania à El Oued (Novembre 2009).

L'institutionnalisation des organisations soufies 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 :

- l'Union Nationale des Zaouïas Algériennes aura vu le jour en janvier 2003.
« ... *L'Union des zaouïas qui regroupe 8 900 zaouïas selon son président, le Dr Chaâlal Mahmoud, ...* »⁵⁸

⁵⁸ Par : *El Moudjahid*: mardi 10 février 2004 <http://www.elmoudjahid.com>

- La ligue Algérienne des zaouïas et du patrimoine social de la culture soufie créée en juin 2005.

« la ligue algérienne des zaouïas et du patrimoine social et de la culture soufie ... va pouvoir "fédérer" et "unifier" les rangs de quelque 2000 zaouïas recensées en Algérie...». ⁵⁹

La zaouïa peut être le cadre de rencontres culturelles dans un cadre ludique et festif. A titre d'exemple, nous citons la 8^{ème} édition du festival de la musique Aissaoui de Constantine (Aout 2008).

La presse algérienne s'est intéressée au phénomène confrérique dès la fin des années 1990. Les articles ont rapporté leurs activités : colloques, inauguration d'édifices... etc.

- « Les Tariquat soufies visent à se répandre de nouveau, à conquérir le prestige perdu ». ⁶⁰
- « Le saint tutélaire aux deux tombeaux ». ⁶¹
- « Appuis aux zaouïas. Djezzy offre plusieurs milliards de centimes à 10 écoles coraniques ». ⁶²
- « Nouvel Essor des zaouïas en Algérie. Ribat, khalwatiya et Sidi M'hamed ». ⁶³.

Sur le plan de la préservation du patrimoine bâti, certaines zaouïas connaissent des actes de classement et des opérations de réhabilitation.

- Zaouïa Tidjania de Ain Madhi (Laghouat), Zaouïa Tidjania de Biskra, Zaouïa Tidjania, d'el Oued (Guemmar).

⁵⁹ Par : *El Moudjahid*: vendredi 03 juin 2005: <http://www.elmoudjahid.com>

⁶⁰ Par *Liberté* : Dimanche 05 septembre 2010: <http://www.liberté-algérie.com>

⁶¹ Par *L'Authentique* : Samedi 21 Août 2010: <http://www.l'authentique-dz.net>

⁶² Par *El Watan* : Samedi 04 septembre 2010 <http://www.elwatan.com>.

⁶³ Par *Liberté* : Samedi 04 septembre 2010: <http://www.liberté-algérie.com>.

Conclusion

La démarche soufie a laissé une trace très profonde dans la culture musulmane. Les confréries religieuses qui s'en réclament ont fourni des missionnaires pour la conversion des populations conquises et développé un mysticisme imprégné d'intellectualité et de dévotion populaire qui a facilité l'adhésion des masses.

Au XIXe siècle et face aux nouveaux défis qu'a connus le Maghreb, les confréries véhiculèrent de façon puissante l'identité musulmane face à la pénétration coloniale en mêlant patriotisme et ferveur religieuse.

Instrumentalisées par le système coloniale qui en déforma le contenu et en altéra la forme, les confréries véhiculèrent une image caricaturale imprégnée de charlatanisme se retrouvant ainsi en opposition au culte officielle, stigmatisées comme un système culturel aux références marginales.

Cette période de décadence s'accrut avec le réformisme religieux qui aurait fini d'amoindrir l'impact symbolique et social des confréries par l'appel au retour à la norme immuable dans son expression religieuse.

De nos jours l'éclatement des références culturelles a donné naissance à un puissant sentiment d'insécurité et de malaises et la société qui essaye de trouver sa place et son identité dans un contexte en constante mutation, se tourne vers les pratiques des ancêtres, ce réservoir inépuisable où se sédimentent les diverses traditions qu'elle tient pour repère de par leur stabilité et leur immuabilité spatio-temporelle.

Ainsi les confréries apparaissent-elles comme des totalisateurs d'identité, identité locale, territoriale et religieuse particulièrement en temps de crise. Ils ne sont plus alors perçus comme des sociétés secrètes au message nébuleux et aux manifestations folkloriques mais des éléments structurants de la société supports de la vie culturelle, prônant un message religieux de tolérance.

CHAPITRE II

SAINTS ET SAINTETE EN ISLAM

Introduction

Depuis la nuit des temps, la croyance au pouvoir des saints est un phénomène religieux propre à l'humanité toute entière. Il s'explique par le besoin du fidèle de mettre le sacré à la portée non seulement de son entendement mais aussi de la perception de ces sens.

Adopté par les religions monothéistes, il présente dans la forme des similitudes prononcées, mais des divergences existent sur le fond, de par les particularités propre à chaque religion¹ et qui dépassent largement le cadre de notre étude.

Nous aborderons dans ce chapitre le développement et les concepts liés à la sainteté en Islam d'un point de vue général, avant de souligner les spécificités maghrébines.

Nous verrons que la notion sainteté fut introduite par la mystique soufie au sein de l'orthodoxie musulmane et sera vécue comme une forme de satisfaction donnée à ce besoin du sentiment humain qui réclame la perfection dans la sphère humaine ; et qui veut que les possesseurs de cette perfection aient le pouvoir de faire en faveur de ceux qui mettent en eux leur confiance.

Mais ce concept de sainteté apparaîtra dans l'Islam aussi comme une nécessité historico – religieuse pour assimiler et apurer toutes les traditions des peuples conquis comme ce fut le cas au Maghreb.

I. Les Saints

I.1. Le saint, essai de définition.

Le saint est celui qui tend à la perfection, moins par recherche de l'intégrité que par amour de Dieu (ou du divin), dans l'ardeur d'une foi qui pousse au dévouement total et à l'oubli de soi, il est celui qui réalise dans sa personne et dans sa conduite l'idéal d'une religion.²

La notion de sainteté se construit ainsi autour de « modèles » spirituels ou de « modèles » idéologiques, qui sont le reflet d'un type de société. Sur le plan de la spiritualité, on rencontre deux modèles principaux :

- Le saint peut être conçu comme celui qui se dépouille, se détache, se concentre, ou comme celui qui accumule les vertus, les grâces, les mérites.

¹ Des divergences importantes existent entre la sainteté en Islam et dans la religion chrétienne :

- le saint musulman n'est pas canonisé par l'autorité supérieure de la communauté musulmane, sa sainteté est le résultat d'un *vox populi* qui dans ses choix agit librement et sans contrainte aucune

- le culte du saint n'a aucun rapport avec l'exercice public et officiel de la religion, la mosquée ne peut à aucun moment être le théâtre d'aucun culte sauf celui d'Allah.

² André Bateau, Yves Congar, EU « Sainteté » in Encyclopédia universalis 2010 version 15.

Dialectique de suppression, de simplification, ou dialectique d'intégration, de totalisation, elles peuvent définir la démarche de l'homme qui se sanctifie et les représentations qu'il se donne de l'absolu vers lequel il s'efforce, auquel il aspire³.

- Le saint peut être vivant ou mort, mais toujours il remplit des fonctions sociales. Selon les cas, il protège, il patronne, il intercède, il sert d'exemple, de guide, de prête-nom, il procure des bienfaits et multiplie les miracles.

I.2. La notion de sainteté en Islam.

En Islam Dieu seul possède l'absolu sainteté, à lui seul revient le nom *d'El Qudduss*⁴ qui à l'exclusion de tout autre terme exprime la sainteté de celui qu'il désigne. Il s'agit alors de poser des frontières entre sainteté divine et sainteté humaine et de s'interdire une relation quelconque entre les deux.

La première telle que l'énonce le coran⁵ et telle que la proclame aussi une formule rituelle instituée par le prophète⁶ est exprimée comme nous l'avons dit par un nom dont la racine est QDS. Les mots qui expriment la deuxième ne sont pas seulement formés sur une racine différente mais sur racine dont le sens originel peut être considéré comme diamétralement opposé :

QDS a comme signification fondamentale celle de « séparation » et par la suite transcendance et pureté absolue.

La deuxième WLY (dont est tiré le mot wali) au contraire à celle de « proximité » de laquelle dérivent toutes les acceptations usuelles des verbes et des substantifs construits à partir de ce noyau trilitère.

Les occurrences de la racine WLY sont très nombreuses dans le Coran : *Walaya* apparaît que deux fois dans le coran⁷ soit comme une expression de solidarité entre les croyants, soit pour nommer la protection divine dont-ils bénéficient. *Wali* ou son pluriel *awliya* sont en revanche très fréquent mais doivent en fonction du contexte, être traduits de manière très différente :

Al wali comme *El Quddus* appartient à la série traditionnelle des noms de Dieu et le désigne comme « protecteur »⁸.

³ André Bareau, Yves Congar, EU « Sainteté » in Encyclopédia universalis 2010 version 15.

⁴ Ce qui signifie le saint, le sacré faisant partie des 99 noms divins : *Asmma Allah el Housna* .

⁵ (Sourate n°59, verset n°23) et (Sourate n°62, verset n°1).

⁶ Il s'agit de la formule *Subbuh Quddus rabb el malakati wa ruh* que le prophète avait coutume de réciter pendant l'inclination et la protestation au cours de sa prière .Chambert H –Guillot Loire et Claude, « Le culte des saints dans le monde musulmans », Edition École française d'extrême orient, Paris 1995, P14.

⁷ (Sourate n°8, verset 72) et (Sourate n°18, verset n°44).

⁸ (Sourate n°2, verset 107,120, 275) et (Sourate n°3, verset n°68) .

Mais à la différence de *Quddus*, *Wali* est un nom partagé (Mushtarak), il peut s'appliquer aussi aux créatures soit pour exprimer leurs relations mutuelles d'amitié, d'entraide soit pour affirmer leurs statuts de « protégés » au regard de Dieu.

De façon plus précise, le Coran évoque *Awliya Allah*⁹ dont il nous dit qu'ils ne sont sujets « ni à la crainte ni à l'affliction » dénomination réservée donc à une élite spirituelle :

Le Coran¹⁰ établit ainsi expressément une distinction entre le commun des fidèles « les compagnons de la droite » *Ashab el Yamin* et les plus parfaits d'entre eux, ceux qui auront préséance au jour de la résurrection *Al sabiqun* et accéderont aux plus hautes félicités, *Al muqurrabun*. La majorité des théologiens associent les *awliya*¹¹ à ces *Muqauribun*.

Selon el Djurdjani¹², la dénomination de *wali*¹³ équivaut à celle d'*Arif bi Allah*, celui qui possède la connaissance mystique, qui connaît Dieu, le saint musulman assez considérable pour mériter ce titre est censé posséder plusieurs privilèges, non seulement il doit être délivré des jugs des passions, il doit être puissant auprès de Dieu, il peut « lier et délier » mais possède aussi le don des miracles *Karamat*¹⁴.

I.3. Évolution historique.

I.3.1. Origines.

Bien avant que le soufisme n'établisse un lien d'amour mystique entre Dieu et les meilleures de ces créatures et qu'il fut admis officiellement par l'orthodoxie musulmane *sunna* nous savons qu'en Arabie, du temps du prophète et dans les années qui suivirent sa mort, le besoin de se mettre sous la protection des personnages, même morts jugés capables de faire du bien aux vivants, s'était manifesté.

⁹ (Sourate n°10, verset 62).

¹⁰ (Sourate n°56, verset 10, 11, 88, 89).

¹¹ Ces deux notions d'amitié divine et de proximité de Dieu se retrouvent dans un célèbre *hadīth qudsī* (où Dieu parle à la première personne), consigné dans les recueils canoniques de traditions : « Quiconque manifeste de l'hostilité envers l'un de mes amis, je lui déclare la guerre. Mon serviteur ne se rapproche pas de moi par quelque chose qui me soit plus agréable que l'accomplissement de ce que je lui ai prescrit, et mon serviteur ne cesse de se rapprocher de moi par des œuvres surrogatoires, jusqu'à ce que je l'aime. Et, quand je l'aime, je suis son ouïe par laquelle il entend, sa vue par laquelle il voit, sa main par laquelle il saisit et son pied avec lequel il marche. S'il m'adresse une demande, en vérité, je l'exauce !... » Cette tradition, connue sous le nom de *hadīth al-walāya*. André Barreau, Yves Congar, EU « Sainteté » in Encyclopedia Universalis version 15, 2010.

¹² Encyclopédie de l'Islam Vol.8, Edition auguste Picard, Paris 1929, p1168.

¹³ Un autre terme arabe est traduit par « saint » : *Ṣiddīq* qui désigne le « juste » l'homme parfait devant Dieu autant qu'un homme peut l'être. Abū Bakr, le premier calife, est appelé *al-Ṣiddīq*; et le qualificatif pourra être appliqué, selon des degrés, à tout « grand homme de l'Islam ». Mais c'est le terme et le substantif *walāya* qui évoquerait le mieux la notion de sainteté. André Barreau, Yves Congar, EU « Sainteté », Encyclopédie Universalis, 2010 version 15.

¹⁴ Les *kramates* peuvent être définies comme des charismes, pour les distinguer des *mou'jizates* par lesquels les prophètes démontrent l'authenticité de leur mission. Dermenghem Émile « Le culte des saints dans l'Islam maghrébin », Edition Gallimard, Paris 1954, P12.

Le prophète avait du intervenir pour prohiber des manifestations susceptibles d'être à l'égard de ces hommes comme un acte de culte, d'adoration ou de supplication. C'est ainsi qu'il interdit de prendre les tombeaux pour lieux de prière, de construire des oratoires sur des tombes et même rendre visite aux tombeaux.¹⁵

Plus tard, les peuples qui adhèrent à l'Islam ne pouvaient accepter que la terre soit expurgée de toute sainteté, y introduisirent leurs croyances et les usages qui leur étaient chers en les « islamisant » par des formules orthodoxes transformant ainsi d'une manière inconsciente les traditions par le moyen de nouveaux éléments d'aperception comme nous l'aurons à le développer pour la sainteté au Maghreb.

Au surplus « le contact avec la manière de voir propre à d'autres religions, qui n'établirent point de barrières aussi infranchissable entre les deux domaines du divin et de l'humain, favorisa l'instinct qui pousse le sentiment de l'homme à prêter des forces et des pouvoirs supérieurs à ceux dont il reconnaît la supériorité morale et spirituelle »¹⁶.

Ainsi donc, dans les premières ères de l'Islam, les peuples musulmans conservateurs de leurs anciens usages et les croyances de leurs pères accordaient leur vénération à certains hommes qui même et, surtout après leurs morts, pouvaient continuer à veiller sur leurs intérêts et qui étaient dotés même du don de rompre l'ordre normal des choses de la nature c'est à dire faire des miracles.¹⁷

Le prophète, les khalifes et les compagnons étaient naturellement désignés aux croyants comme leurs grands protecteurs. Avec le temps, et grâce à l'auréole de miracles que leur a tissé peu à peu la légende, ils sont devenus les premiers grands Saints de l'Islam¹⁸.

I.3.2. Saints, soufisme et confréries.

Plus tard l'admission du soufisme¹⁹ par la sunna permit d'en expliquer la genèse et la valeur de cette sainteté et lui donna une consécration officielle.

¹⁵ *Al Bokhari « Al Djami as Sahih »*, plusieurs hadiths au chapitre des « *Djanais* ». Il est vrai par la suite on a attribué au prophète ces paroles : « Je vous ai d'abord interdit la visite des tombeaux, mais maintenant j'ai changé d'avis. Allez-y donc en pèlerinage, car ils rendent le cœur tendre, ils font pleurer les yeux, ils font penser à l'au-delà. Visitez donc les tombeaux », cité par A. Bell « *L'Islam mystique* » in *Revue Africaine*, Vol69, Edition, Adolphe Jourdan, Paris 1928, P67.

¹⁶ I Goldziher « le culte des saints chez les musulmans » in *Revue de l'histoire des religions* Tom.2, Edition Ernest Leroux Paris, 1880, P265.

¹⁷ A. Bell « *L'Islam mystique* » in *Revue Africaine*, Vol.69, Edition Adolphe Jourdan, Paris 1928, P71.

¹⁸ Idem, op.cit.

¹⁹ Les traditions soufies font directement appel à une notion de sainteté définie comme un état spirituel d'union à Dieu, qui va jusqu'à l'« identification » *Ittiḥād*, et auquel le mystique se prépare par ascèse et renoncement. André Barreau, Yves Congar, EU « Sainteté » in *Encyclopedia universalis* 2010 version 15.

Les confréries qui s'en réclament se sont données pour but la conduite des adeptes sur la voie de la sainteté. Elles ne pouvaient donc qu'encourager et développer le culte des saints, qui devient rapidement un des aspects les plus importants de leurs existences.

La graduation de la montée vers la voie de la perfection qu'établissent les confréries devient par l'intercession des saints plus plausible au commun des fideles.

Le succès des confréries et la multiplication des maitres spirituels entraînèrent le culte d'une multitude de saints qui constituent une partie non négligeable de l'ensemble des saints musulmans. Les grands fondateurs et leurs disciples les plus marquants furent ainsi élevés au rang de sainteté, *Awliyaa Allah* et les pèlerinages se multiplièrent à leurs tombeaux ou aux tombes commémoratives élevées en leur honneur.

Cette démarche faite pour épurer l'idée populaire de la sainteté chez les musulmans en l'étayant sur les dogmes de la sunna fut toujours, et jusqu'à nos jours, débordée par les croyances populaires ignorantes des subtilités de la théologie et qui ne s'embarrassaient pas des abstractions de la dogmatique mais qui ont besoin d'avoir une figure de sainteté concrète et voisine.

Pour les musulmans du peuple le saint n'est pas seulement l'homme qui, par ses vertus, est devenu « *un proche d'Allah* » et intercesseur auprès de lui ; il y'a dans ce saint comme tout chose sainte des vertus bénéficiantes, et une puissance de miracle qui l'anime²⁰.

Cette Conception du saint explique la présence à coté de grands saints hommes que le soufisme a permis d'introduire sous l'acceptation du dogme officielle une foule d'hommes, voire meme de choses,²¹ que l'on élève au rang de sainteté et en leur adressant un culte.

I.3.3. Les mouvements d'opposition.

Il y'a une véritable unanimité dans la dogmatique orthodoxe en faveur des saints et un des plus illustres maitres du dogme tel que Al Asha'ari, tenait foi au « Karamat » des saints²² comme parfaitement conciliables avec les doctrines fondamentales de l'Islam et même el Ghazali, un des interprètes les plus fidèles de la sunna se trouve au premier rang des défenseurs de la notions de sainteté²³.

²⁰ A. Bell « l'Islam mystique », op.cit, p74.

²¹ L'Islam populaire nous offre maintes exemples : les gens de Tlemcen ont une vénération particulière pour un caroubier voisin de leur ville dont les feuilles ont la propriété disent-ils de guérir les maux de tête .A. Bell« l'Islam mystique » in Revue Africaine, Vol.69, Edition Adolphe Jourdan, Paris 1928, P70.

²² Il est important de relever que la sunna reconnaît la sainteté aux hommes qui se sont illustré par leur l'ascétisme et leur connaissance mystique, nous le verrons lorsque nous aborderons le classement des saints.

²³ I Goldziher « le culte des saints chez les musulmans »in Revue de l'histoire des religions Tom.2, Edition Ernest Leroux Paris, 1880, P338.

Le philosophe de l'histoire connu pour sa sobriété Ibn Khaldun évoque aussi favorablement les miracles des saints dans quelques passages de son introduction à la science historique.

Mais la foi en la vertu miraculeuse des saints n'est pas restée sans rencontrer une opposition, qui se présenta d'abord sous la forme de faibles essais individuels notamment de l'école des mutazilla²⁴, qui se mouvaient principalement sur le terrain de la théorie et intéressait plutôt la réflexion savante qu'elle ne s'adressait à l'instinct populaire.

Ce n'est qu'aux temps récent de l'Islam que prirent naissance des mouvements dans lesquels l'effort pour restituer la pure doctrine islamique telle qu'elle fut connue aux temps du prophète : Le wahhabisme²⁵ et le salafisme²⁶.

Le wahhabisme tout pénétré d'une sévère pensée doctrinale, élève une rigoureuse protestation contre la familiarité établie entre l'essence divine et l'être humain, et la participation des saints à l'adoration dont l'être unique, le seul vivant, le seul, doit en être l'objet.

Les wahhabites définissent ainsi le culte des saints comme *une Bidaa*, c'est-à-dire une chose que le prophète n'a ni faite ni enseignée prêchant de ce fait la restauration de la pure doctrine de Mohamed (QSSL) et rejette tout les éléments blâmables qui s'y sont attachés dans le la suite des temps.

C'est ainsi que se dessine deux directions au sein de l'Islam : l'une qui a trouvé son expression dans le wahhabisme et qui veut extirper tous les éléments qui altèrent le culte pure et sans mélanges rendu à Allah, l'autre qui par la voie d'une explication symbolique cherche à justifier la présence de ces éléments au sein d'un système monothéiste de l'Islam et s'efforce de concilier les exigences du dogme avec les croyances populaires.

²⁴ Le mutazilisme, est une école de pensée théologique musulmane apparue au VIII^e siècle (II^e siècle de l'hégire). La théologie mutazilite se développe sur la logique et le rationalisme, inspirés de la philosophie grecque et de la raison (*logos*), qu'elle cherche à combiner avec les doctrines islamiques, en montrant ainsi leur compatibilité. Cette démarche, reprise sous différentes formes par les autres courants musulmans, parfois avec réticence, régressera nettement et disparaît définitivement au XIII^e siècle, essentiellement vaincu par les sunnites. Ceux-ci considérant que la révélation divine n'a pas à être soumise à la critique humaine. L'approche philosophique héritée du mutazilisme reste aujourd'hui utilisée par des chiites, mais uniquement sur certains points.

²⁵ Le « wahhabisme » tire son nom du prédicateur musulman M hammad ibn 'Abd al-Wahhāb (1703-1792). Mais ses disciples ont récusé cette appellation, ils se sont eux-mêmes désignés comme les *Ahl al-Tawhīd*, Il jugea que l'islam s'était avili parmi les populations sédentaires et superstitieuses et les aristocraties raffinées et laxistes. Il leur opposa une prédication fondée sur la pureté doctrinale telle qu'il avait énoncée hmad ibn anbal (mort en 855), le dernier et le plus rigoriste de quatre grands imams fondateurs des écoles juridiques sunnites de l'islam. Dominique chevalier « wahhabisme » in Encyclopédia Universalis 2010, version 15.

²⁶ Les Salafites apparurent au Xe siècle (IV^e siècle de l'égire). Ils étaient d'obédience hanbalite et prétendaient que la totalité de leurs théories trouvait son fondement dans l'enseignement d'un Islam très doctrinaire, tradition qui remonte vers 850 à Ahmed ben ambal, réactivée vers 1300 par un imam d'origine syrienne, Ibn Taïmiya. Ahmad ibn Hanbal avait pour objectif de réhabiliter la doctrine des Anciens Vertueux (as-Salaf as-Sālih) et s'opposait à toutes les innovations « bida'a ». Yves Thorval « Hanbalites école » in Encyclopédia Universalis 2010, version 15.

I.4. Les conditions de sainteté.

Deux aspects polarisent la sainteté en Islam : l'ascèse et la grâce

La première notion est rattachée à l'idée d'initiation qui donne lieu dans les confréries soufies à toute une systématisation de méthodes d'entraînement spirituel adaptées aux diverses catégories, nonobstant à cela le saint devra manifester d'exceptionnelles vertus : *Al'iman*, la foi s'ajoute l'*ihsan*, la pratique de bonnes œuvres.

Mais tous les ascètes, tous les mystiques de l'Islam, tous les personnages qui se distinguent de leurs semblables par la manifestation d'une ardente piété inspirant souvent la crainte pieuse ou le respect ne sont pas pour autant élevé au rang de saint, il leur faut une autre qualité mais celle ci est donné en grâce : la capacité de produire le miracle qui indique leur puissance spéciale²⁷.

Le miracle *karamat* qui permet de reconnaître le saint est le fait de la *Baraka*, cette force surnaturelle qui émane du saint ou du lieu ou il se trouve, de son sanctuaire, de son tombeau quand il est mort.

La *Baraka* caractère essentiel de la sainteté appartient perpétuellement au saint. Il peut la transmettre à son mandataire (Ouakil ou Moqadem)²⁸, attaché parfois à son sanctuaire, mais elle se transmet, surtout et directement, à ses descendants qui en sont les héritiers naturels. Mais cette grâce ne s'y manifeste pas équitablement chez tous les descendants, les insuffisances, les fautes, les vices ou les maladresses, bien que tolérés parfois, finissent par l'user.²⁹

Dans cet ordre de croyance, nous savons que les confréries religieuses ont établi la chaîne de transmission de la *baraka selselet el baraka*, non seulement pour relier le fondateur de l'ordre avec le prophète mais aussi pour établir un lien entre les différents cheikhs des confréries qui en sont les héritiers successifs jusqu'à nos jours.

I.4.1. la baraka :un manifeste mystique.

Il serait temps de parler de ce dérivé du sacré, de cet effluve mystérieux et bienfaisant. Dans la terminologie musulmane, elle serait la bénédiction d'Allah, le don octroyé par lui à certains élus de pouvoir répandre les bienfaits ci bas. En réalité il serait difficile de trouver

²⁷ A. Bell « l'Islam mystique » in Revue Africaine, Vol.69, Edition Adolphe Jourdan, Paris 1928op.cit, p78.

²⁸ A.Bell « L Islam mystique », op.cit, p86.

²⁹ En fait nous avons relevé au cours de notre recherche deux avis distinct celui donné par Émile Dermenghem « Culte des saints maghrébins », sus cité, et l'avis de A. Bell « l'Islam mystique », op.cit, p87.Il énonce que les descendants du saint sont des saints eux même quel que soit leurs attitudes et conduites car la *baraka* qu'ils détiennent les purifie de toute souillure.

l'équivalent exact de ce terme ou même d'en donner une définition unique, du fait qu'il a subi une lente et profonde évolution.

Dans la pensée antéislamique et plus généralement nomade, la baraka serait une qualité occulte et invisible qui se surajoute aux êtres apportant avec elle les bienfaits. C'est elle qui donne la prospérité, multiplie les naissances et favorise le succès et l'abondance. Elle peut augmenter ou diminuer selon les circonstances ou selon le comportement de ceux qu'elle favorise de sa présence. Elle agit surtout par contact et exerce son activité à la manière d'une énergie qui affecte les êtres et les choses collectivement ou individuellement et pour une durée longue ou éphémère. Son acquisition toujours recherchée et souhaitée ne nécessite aucun de ces rites de passage indispensables à l'homme pour pénétrer dans le domaine du sacré.

L'Islam qui a subi l'influence de la société antéislamique est également imprégné de cette notion. Toutefois sa rationalité du sacré eut pour effet de ramener toutes les forces occultes infra ou extraterrestres à Allah³⁰. Nulle créature ne peut prétendre à certains privilèges sinon à ceux octroyés par lui.

De ce fait, la baraka cesse d'être un dérivé du sacré anonyme et devient une prérogative de Dieu³¹. Elle conserve cependant ses caractéristiques et ne cesse d'être bienfaisante. Mais alors que sa diffusion dans les êtres et les choses n'obéissait apparemment à aucune loi, elle sera en Islam en étroite relation avec la sainteté.

I.5. Le classement des saints.

Le classement des saints en Islam peut se faire selon deux catégories :

- La première englobe les saints les plus réputés et les plus connus, qui sont considérés vraiment orthodoxes. Ce sont de pieux musulmans, des ascètes connaisseurs des sciences islamiques que Dieu a accordé sa grâce divine.

Ceux-ci sont admis sinon choisis par les docteurs et par les théologiens de l'Islam. Ils sont qualifiés de « saint de formation savante »³² ou alors saints « sérieux »³³. Ils font l'objet d'hagiographies et leur vie est relatée par les grands chroniqueurs de l'Islam.

- Dans la deuxième catégorie se trouve « les saints populaires », parce qu'ils doivent leurs ascensions à la sainteté au seul suffrage des masses, ils n'ont parfois qu'une

³⁰ Joseph Chelhod « les structures du sacré chez les arabes », Edition Maisonneuve et Larose, Paris, 1986, p61.

³¹ Idem, Op.cit.

³² A.Bell « L'Islam mystique » op, cit, p75.

³³ Émile Dermenghem « Le culte des saints dans l'Islam maghrébin », Edition Gallimard, Paris, 1954, P11.

légende locale à l'intérêt folklorique évident et à la réalité historique difficilement saisissable³⁴.

I.6. Hiérarchisation des saints.³⁵

Au sommet de la société, des saints musulmans³⁶ se place Sidi Abd el kader el Gilani, le grand saint de Bagdad le fondateur de la confrérie des Qadiria, il est nommé dans tout l'Islam *Sultan el Salihin*, « le sultan des Saints », au bas de l'échelle sont les saints de formation populaire³⁷.

La classification d'un saint se fait généralement par rapport à son emprise spatiale, l'étendue territoriale où s'exerce son prestige et son influence.

Cette influence est excessivement variable ; cela tient à des causes complexes : La science, l'érudition et la situation sociale sont des éléments principaux du succès et du prestige du saint, mais ce ne sont pas les seuls raisons, la vénération des fidèles pour l'ancêtre béatifié fait souvent plus, pour l'importance du saint, que sa fortune et ses propres mérites.

Les plus grands saints seront donc ceux que les villes d'Islam ont pris pour patrons comme c'est le cas de sidi Abd el Rahman el Thalibi et Sidi M'hamed bou Quobrine, les saints patrons d'Alger.

Le Patron d'un territoire est naturellement le plus important des saints de cette circonscription. Il offre cette particularité que la puissance bienfaisante de sa baraka s'étend à tout le territoire qui n'est d'ailleurs pas délimité d'une façon bien précise et qui s'exprimera surtout sous forme de réseaux³⁸.

Par ailleurs, ces réseaux font appel au concept de fractale. Branche de la géométrie, qui fait que l'ensemble a les mêmes propriétés de l'élément primaire et générateur³⁹. Dans la différenciation, les propriétés de base restent constantes bien que les adaptations locales soient recherchées.⁴⁰

Quant aux autres saints, plus ou moins nombreux qui sont sur le même territoire leur puissance n'est pas aussi grande et leur baraka moins généralisée et reste subordonnée à celle du saint patron de la région.

³⁴ Idem, op.cit.

³⁵ Ce classement n'englobe pas les prophètes *El Russul* et les *Anbiyya* et les compagnons du prophète *sahaba* et tous ce qui on a prêté le paradis *El Mubaharin bi el djanna* qui sont considéré comme les premiers saints de l'Islam.

³⁶ A.Bell « L'Islam mystique », op.cit, P82.

³⁷ Idem, op.cit.

³⁸ A.Bell « L'Islam mystique » op.cit, P83.

³⁹ <http://andre.font.free.fr/Font/sociologie.html>

⁴⁰ Siham Bastandji « Rites thérapeutiques et bien-être spirituel. Ancrages et résurgences. Pour un projet urbain de tourisme pèlerin. »Thèse de doctorat soutenue à l'université Mentouri de Constantine, p61.

II. La sainteté au Maghreb : entre influence spirituelle et pouvoir temporel.

L'aire géographique du Maghreb recouvre ici trois pays⁴¹ : Algérie, Maroc, Tunisie, lesquels malgré des spécificités nationales, forment sur le plan religieux une entité relativement homogène.

Dans chacun de ces pays, la notion de sainteté a les mêmes origines historiques et présente les mêmes caractéristiques fondamentales qu'elles que soit les configurations qu'elle prendra suivant les données sociologiques et politiques de chaque pays.

II.1. Du soufisme au maraboutisme.

La notion de sainteté maghrébine communément connue sous le terme de maraboutisme⁴² trouve ses racines au XIIe siècle (VIe siècle de l'hégire). A cette période le soufisme au Maghreb bien qu'il est connu une grande expansion demeure une entreprise individuelle et informelle et n'a pas encore acquis le caractère d'institution structurée qu'il commence à prendre en Orient avec la création des ordres religieux⁴³.

Les saints de cette époque proviennent de toutes les régions et de toutes les catégories sociales, identifiés d'abord au Maroc, ils se répandent très vite à travers tout le Maghreb, et se caractérisent par leurs quêtes d'une voie mystique auprès des maîtres spirituels.

La sainteté non encore héréditaire est une qualité personnelle, elle est moins liée au savoir et la piété qu'à un état de grâce qui confère à celui qui en est saisi la capacité de s'unir avec Dieu et lui confère un pouvoir surnaturel qui se manifeste à travers des *karamat*,; c'est à cette condition qu'il est élu par la peuple en tant que saint .

Au XIIIe siècle (VIIe siècle de l'hégire) le mysticisme maghrébin, jusque la diffus, s'organise grâce à des figures illustres du soufisme comme Abu Madyan⁴⁴ et Al Chadli⁴⁵.

Les saints et leurs adeptes se constituent en confréries et s'organisent en réseaux qui se tissent à travers les régions du Maghreb mais aussi avec l'Orient (Egypte) et l'Andalousie.

⁴¹ Pour certains auteurs l'étendue du Maghreb englobe non seulement le Maroc, l'Algérie et la Tunisie mais encore la Lybie et une partie de l'Égypte jusqu'en Alexandrie. Edmond Doutté « L'Islam Algérien en l'an 1900 » Edition Giralt, Alger, 1900, p40.

⁴² Terme francisé en référence à la dynastie des Almoravides, *El Mourabitoun* dont les premiers furent les résidents des *ribats*.

⁴³ Chambert H –Guillot Loire et Claude, « Le culte des saints dans le monde musulman », Edition École française d'extrême orient, Paris, 1995, P99.

⁴⁴ Abu Madyan chouayeb Ibn el Houssein (mort à Tlemcen en 1198) est initié au Maroc par des maîtres spirituels comme Abu hamza el Hazmiri (mort en 1177) et en orient auprès des disciples de Ghazali et de Jouneid et il aurait aussi rencontré Abdel Kader El Djilali. Il bénéficie donc à la fois de l'enseignement de mystiques lettrés orientaux et andalous mais aussi de mystiques marocains illettrés.

⁴⁵ Al Chadli (1197/1258) originaire du Maroc, il est reconnu comme une figure du mysticisme marocain, disciples d'Abu Madyan il s'installera en Tunisie ou il attirera de nombreux adeptes.

Les aspirants ou *Mourides* se rencontrent dans les zaouïas autour des *chouyoukh* et des pratiques rituelles s'instaurent, régulant la vie communautaire des adeptes.

Les XVe et XVIe siècles (IXe et Xe siècle de l'hégire), voient émerger une nouvelle catégorie de saints, les *chorfa*⁴⁶, cette époque est connue par la « révolution maraboutique ». Elle est caractérisée par l'expansion vers l'Est de saints que la tradition fait venir du sud du Maghreb, du fameux centre de Saguiet el Hamra⁴⁷, véritable pépinière de savants religieux, parmi lesquels on dénombre plusieurs émigrés andalous. Versés dans les sciences de la théologie ces gens pieux vont ré-islamiser les populations rurales. Certains d'entre eux vont s'établir dans des tribus leurs donnant ainsi des généalogies chérifiennes contribuant de ce fait à la refondation des sociétés déstructurées.

La sainteté devient progressivement héréditaire et peu à peu se constituent des lignages de saints ou lignages maraboutiques qui finissent par jouer un rôle important dans la vie politique locale.

Au XVIIe siècle (XIe siècle de l'hégire) s'opère la synthèse entre un mysticisme savant et des pratiques extatiques. Nous verrons ainsi plusieurs zaouïas tout en développant les sciences de la *sunna* et l'imitation du prophète *Sirra ne* rejettent pas pour autant l'exaltation du sentiment religieux populaire à l'aspect extrêmement ritualisé. La principale cause étant la persistance des superstitions, héritages primitifs des berbères⁴⁸.

M. Goldziher a émis une opinion semblable en disant que le maraboutisme du nord de l'Afrique n'est que la forme sous laquelle s'est manifestée dans l'Islam le goût qu'avaient les anciens Berbères pour la sorcellerie et la vénération dont ils entouraient leurs sorciers et leurs sorcières, qui n'étaient pas du reste de vulgaires magiciens, mais bien des prophètes ou prophétesses et des prêtres⁴⁹.

Cette synthèse entre mysticisme intellectuel et croyance populaire fait la spécificité du soufisme maghrébin qui se manifeste dans le culte de la sainteté par les attitudes les plus classiques aux manifestations les plus extravagantes.

Les principales confréries fondées entre le XIIe siècle et le début du XXe siècle (Nasiriya, Senousiyya, Tidjaniyya, Derwaqiyya et Rahmaniyya) se présentent d'abord comme des structures religieuses transrégionales, non lignagères, non circonscrites à un espace local, se

⁴⁶ Le chérif est un marabout, qui a la particularité de descendre du prophète Mohamed par sa fille Fatima el Zahra .cf. Les extensions du mot marabout.

⁴⁷ Ville de l'actuelle Sahara Occidentale.

⁴⁸ Chambert H –Guillot Loire et Claude, « Le culte des saints dans le monde musulmans », Edition École française d'extrême orient, Paris, 1995, P102.

⁴⁹ Goldziher« *Almohadenbew* », p48, cité par Edmond Doutée, « Notes sur l'Islam maghrébin, les marabouts »Edition Ernest Leroux, Paris, 1900, P11.

différenciant ainsi des lignages maraboutiques mais la plupart d'entre elles ne tardèrent **pas à se superposer à des formations maraboutiques, reproduisant ainsi des lignages confrériques.**

Entre le culte populaire spontané des marabouts et les confréries soufies qui n'ont pas eu de contact avec les antiques superstitions se situent « **les confréries maraboutiques** » nées du contact de ces deux réalités.⁵⁰

Les fondateurs des confréries, ainsi que leurs descendants biologiques ou spirituels font l'objet d'un culte, allongent ainsi la longue liste des saints personnages maghrébins.

A partir du XXe siècle, le culte des saints ainsi que les institutions qui s'y rattachent seront combattus de manière systématique par les réformistes et les nationalistes progressistes qui n'y voient qu'« obscurantisme », « arriération » et « immobilisme social ».

Devenu sujet tabou après les indépendances, le culte des saints sera toujours pratiqué au Maghreb mais dans des contextes restreints, considéré comme un fait religieux périphérique et marginal, il revêtra un caractère local.

Plus visible au Maroc où il prend un véritable caractère de fête folklorique et d'attraction touristique. La pratique du culte des saints revêtra un aspect contextuel en Algérie et en Tunisie ou elle se déploie d'une manière plus éclatée, bien qu'on observe une recrudescence de la pratique depuis une quinzaine d'années avec le renouveau du « mouvement confrérique ».

II.2. Marabout : statut et conditions.

Le saint au Maghreb est défini par l'appellation Marabout ou Mrabet⁵¹ en arabe, mais qu'elles sont les conditions de sainteté au Maghreb ?

C'est, en effet, uniquement par droit de naissance que l'on est marabout et cette qualité ne s'acquiert jamais pendant la vie, quelque vertueux que l'on puisse être⁵².

Parmi les marabouts de naissance, il faut naturellement placer au premier rang les chérifs⁵³, les descendants du Prophète qui existent parfois par tribus entières. C'est en ce sens qu'on dit par exemple : « Les *Oulâd Sîdî Ah'med et-Kebîr* sont marabouts »⁵⁴ et nombre d'endroits habités par des chérifs sont appelés *El-Mrâbt'in*⁵⁵. En Kabylie par exemple ils sont arrivés à

⁵⁰ Roger Amanldez « Maraboutisme » in Encyclopédia Universalis 2010, version 15.

⁵¹ Nous reviendrons à l'étymologie de ce terme plus tard dans le texte.

⁵² Rinn Louis « Marabouts et Khouans », Edition Adolphe Jourdan, Alger, 1884, P15.

⁵³ Voir explication plus loin dans le texte.

⁵⁴ Edmond Doulté « Notes sur l'Islam Maghrébin, les marabouts », Edition Ernest Leroux, Paris, 1900, P73.

⁵⁵ Idem, op.cit.

former une véritable lignée ou le droit devenir marabout se transmet exclusivement par les hommes.

A défaut de naissance, le savoir, l'ascèse, les bonnes actions, la charité, la droiture du caractère, la capacité de produire des miracles *Karamat* peuvent conférer à celui qui les possède le titre de marabout, mais après sa mort⁵⁶, mais une fois acquise cette qualité devient héréditaire⁵⁷.

Mais un autre aspect de la sainteté est à relever : Les fous, les idiots, et ceux qui ont des allures d'aliénés sont, ici entourés de la vénération populaire. La folie étant considérée comme une des voies de la sainteté.

Ces *bahloûl*, ces *boûhâli* sont considérés comme touchés par la grâce divine et les moindres de leurs paroles sont interprétées comme un oracle .Il n'est pas rare d'ailleurs que l'un deux établisse une zaouïa⁵⁸ comme *Zaouïa Sidi Mohamed el-Boûhâli*⁵⁹ et de là vient que de nombreux villages de marabouts s'appellent communément *El-Behâilil*⁶⁰ (pluriel de *bahloûl*), et en Kabylie *Ibahalal*.⁶¹

Après ce qui vient d'être dit, nous pourrions établir une hiérarchie de sainteté au Maghreb, au premier plan se place le marabout propriétaire d'une zaouïa héritier du prestige religieux d'un ancêtre, *Chérif*, *Ouali*,⁶² ou cheikh d'une confrérie religieuse respecté dans tout le pays et dont l'influence est souvent considérable.

Puis, par des degrés successifs, on descend du grand seigneur religieux jusqu'au petit marabout local vivant à côté de la tombe modeste d'un ancêtre mort en odeur de sainteté.

II.3.Étymologie du mot marabout.

Le mot marabout vient de l'arabe *M'rabet* qui est directement en relation grammaticale avec le mot *ribât'* dont la racine signifie « lier ». Il s'agit primitivement d'un endroit où l'on tient attachés les chevaux prêts à être montés. On lit dans le Coran⁶³ « Préparez contre eux (les infidèles) ce dont vous pouvez disposer comme relais de chevaux *ribāṭ al-khayl*. ».

⁵⁶ Edmond Douттé, « Notes sur l'Islam Maghrébin, les marabouts », Op.cit, P75.

⁵⁷ Edmond Douттé « L'Islam algérien en l'an 1900 » Edition Giralt, Alger, 1900, P44.

⁵⁸ Edmond Douттé « Notes sur l'Islam Maghrébin, les marabouts », op.cit, P76.

⁵⁹ La zaouïa de Sidi Mohamed el-Boû Hâli est située dans les Beni Smîh' (Ghmâra) au Maroc.

⁶⁰ De Foucauld « Reconnaissance », p24, p37 cité par Edmond Douттé « Notes sur l'Islam Maghrébin, les marabouts », op.cit, P76.

⁶¹ Hanotaux et Letourneau « *Kabylie*, II », p94 cité par Edmond Douттé « Notes sur l'Islam Maghrébin, les marabouts », op.cit, P76.

⁶² Voir explication plus loin dans le texte.

⁶³ Le Coran (Sourate VIII verset 60).

Le terme s'est donc trouvé en relation avec la guerre sainte (*djihād*) et a désigné le lieu de rassemblement des troupes (camp retranché), puis une forteresse bâtie sur les frontières de l'empire musulman où une garnison de volontaires défendait le territoire de l'islam contre les attaques des infidèles.

Aux premiers siècles de l'hégire il y avait une série de *ribât'* depuis l'océan Atlantique jusqu'à l'Indus⁶⁴, qui étaient comme liés entre eux et reliés au territoire musulman et dans lesquels on se livrait alternativement à la guerre sainte et à des exercices de piété.

Le *ribât'* d'Ibn Yasîn où naquit la dynastie des almoravides⁶⁵ était probablement comme tant d'autres un couvent plus ou moins fortifié, point de départ du *djihād*, par lequel ils préludaient à la conquête du Maghreb. Ils illustrèrent ainsi définitivement le mot de *merâbt'in*, c'est-à-dire des religieux combattants.

Par la suite, un grand nombre de *ribât'* ne furent plus que des lieux de retraite, de dévotion, ce qui accentua leurs caractères religieux et ils prirent le sens de « couvent ».

Mais ce mot ne commence à devenir populaire que lors de la poussée religieuse que le Maghreb a connu au XVI^e siècle ou des missionnaires religieux partirent de Saguiet el Hamra pour islamiser toute l'Afrique mineure et le mot *mrâbet'*, de simple soldat est devenu apôtre, et sa mission va être de plus en plus pacifique.

Le mot *mrâbet'* qui paraît du reste spécial au Maghreb va devenir petit à petit, dans toute l'acception du mot, un saint, à telle enseigne que le peuple ne connaîtra plus, pour ainsi dire, d'autre dénomination pour désigner un pieux personnage⁶⁶.

Depuis, le mot marabout a vu son sens s'élargir encore d'avantage. Il est venu non seulement pour désigner tous les saints, mais encore tout ce qui est sacré, de sorte que des animaux, des arbres, des pierres, sont dits « marabouts ».⁶⁷

Comme le dit E. Dermenghem, le mot « marabout » a fini par s'appliquer « à la fois au saint vivant ou au saint enterré, au monument qui abrite sa tombe, aux successeurs du saint, aux

⁶⁴ El-Edrisi « *la Géographie* », Edition Jaubert, Paris, 1836, Tome.1 cité par Edmond Doutté « Notes sur l'Islam Maghrébin, les marabouts », op.cit, P30.

⁶⁵En 1048, des Berbères Sanhadja de l'ouest du Sahara (actuelle Mauritanie) se coalisèrent sous l'impulsion d'un prédicateur malikite marocain, Abdallah ibn Yasin, et d'un chef local. On les a appelés Almoravides, de *al-murabitun*. La première campagne des Almoravides (1054-1055) aboutit à les rendre maîtres de cet axe. Puis ils firent la conquête du Maroc et de l'Espagne musulmane, alors divisée entre de petits États, et arrêterent la reconquête chrétienne. Ils unifièrent un ensemble allant du Sénégal au centre de l'Espagne. Ils furent renversés en 1147 par un nouveau mouvement politico-religieux, surgit de l'Atlas marocain, celui des Almohades. Jean Boulègue « Le mouvement Almoravide » in Encyclopédia Universalis 2010, version15.

⁶⁶Cpr.Houdae « *Ethnographie de l'Algérie* », p58-82 cité par Edmond Doutté « Notes sur l'Islam Maghrébin, les marabouts », op.cit. P32.

⁶⁷Edmond Doutté « L'Islam Algérien en l'an 1900 » Edition, Giralt, Paris 1900.P43.

objets, arbres, animaux plus ou moins sacrés, pratiquement à toutes les catégories du sacré ». ⁶⁸

C'est à cet égard que plusieurs autres terminologies plus spécifiques existent pour désigner les êtres saints, ce que nous développerons en ce qui suit.

II.4. Extension du sens marabout.

Dans les premières pages de ce travail, nous avons déjà bien des fois écrit les mots *sidi*, *chérif*, *ouali*, d'autres sont aussi usités dans le langage populaire maghrébin pour désigner un saint, nous jugeons sans doute qu'il ne serait pas inutile de préciser la signification de ces termes, et la spécificité de chacun d'eux.

II.4.1. Le Chérif.

Parmi les différents titres que nous avons cités, le plus prestigieux de tous est celui de *chérif*. Les chérifs sont des marabouts, qui ont la particularité de descendre du prophète Mohamed(QSSL) par sa fille Fatima el Zahra.

Ils se réclament seuls légitimes à la succession spirituelle et temporelle du Prophète, ayant reçu héréditairement ce pouvoir de charisme sous forme, d'une baraka spéciale illuminante et salvatrice, leur octroyant une sorte de noblesse spirituelle par rapport au reste du monde.

La plupart des missionnaires religieux *les merabtin* qui au XVe et XVIe siècle partirent pour islamiser l'Afrique se prétendaient chérif. Et sous l'impulsion de ce mouvement d'islamisation massive de nouveaux groupements de population se formèrent et la plupart des tribus changèrent de nom en se rattachant à un *m'rabet* dont elles s'attribuaient la filiation et ainsi naquirent les tribus de *chorfa* (*pluriel de chérif*). On les reconnaît par leur appellations de *Oulâd Sîdî*, citons comme exemples :Oulâd Sîdî Chîkh (Sud Oranais), Oulâd Sîdî Ahmed El Kebir (Blida).

Mais la « vogue » des *chorfa* encouragea d'une part la fabrication de fausses généalogies et d'autre part elle favorisa la formation de lignées de *chorfa* qui ne descendaient que d'un *murābit* notoire, mais non chérif⁶⁹.

Ainsi les tribus qui n'ont pas pu se rattacher à un chérif réputé authentique ont cherché à se rattacher à des marabouts dont le nom présentait avec le leur quelque analogie ; les Mekhâlif,

⁶⁸Émile Dermenghem « Le culte des saints dans l'Islam maghrébin », Edition Gallimard, Paris 1954 cité par Roger Arnanldez « Maraboutisme Encyclopédia Universalis 2010, version15.

⁶⁹ Roger Arnanldez « Maraboutisme », Encyclopédia Universalis, 2010, version15.

près de Laghouat, se rattachent à Sîdî Makhloûf, un saint du XVI^e siècle ; les Beni-Menâçer à un Sîdî Mançoûr, les Douâouida à un Sîdî Dâwoûd⁷⁰.

II.4.2. Le Ouali.

Lorsque les musulmans veulent désigner un saint, ils emploient de préférence le mot *ouali*, ce qui signifie « ami de Dieu »⁷¹ dans ce sens, il est couramment employé avec une telle acception dans le langage usuel du Maghreb que le mot *ouali* finit par désigner le saint par excellence. L'*ouilâia* (état d'*ouali*) comporte le don des miracles, la faculté de disposer à son gré des forces de la nature, c'est-à-dire le *taçarrouf*.⁷²

Il est à noter que cette dénomination ne peut s'appliquer qu'à un mort, nul ne peut y prétendre de son vivant : c'est la vénération des fidèles qui décerne cet honneur posthume⁷³.

II.4.3. Le Seyed

L'expression *sîdî* s'adresse à toute personne que l'on respecte et on l'emploie même dans le langage courant en s'adressant à un personnage honorable.

L'expression *sî* abréviation de *sîdî*, est réservée aux lettrés, que l'on appelle aussi généralement au Maroc *feqih*.

Le mot *Seyed*, « seigneur » est celui dont l'emploi est le plus général pour désigner un saint⁷⁴ : *sîdî 'Abdelqâder et-Djîlânî*.

II.4.4. El Mawlâ.

Le mot *mawlâ*, qu'on prononce ici *moûlâ*, signifie dans l'Afrique du Nord « maître, possesseur, » mais au Maroc c'est aussi un titre honorifique que l'on donne aux chérifs en les désignant par *mawlâya*, qui dans le langage courant est devenu *moûlaye* et on applique maintenant ce titre indifféremment à tous les saints : Moûlaye Idrîs, Moûlaye Abdesselâm ben Mechîch, etc...

Cet usage est établi au Maroc mais aussi dans la région de l'Oranie et dans le Sahara algérien, il n'existe pas ou qu'à titre d'exception dans le restant de l'Afrique du Nord.

Chez les ibâdites, le titre de *ammi*, c'est-à-dire « mon oncle », est le plus souvent donné aux saints⁷⁵. Il est aussi usité chez les Berbères puisqu'on retrouve des traces de cet usage même chez les sunnites, par exemple le nom d'*Ammi-Moûsâ*, donné à localité de la région d'Oran.

⁷⁰ Edmond Doutté « Notes sur l'islam maghrébin, les marabouts », Op. cit. P48.

⁷¹ Cf. La sainteté en Islam.

⁷² Le *Taçarrouf* est le don d'être dispensateur et de disposer des forces de la création, dans l'administration du monde. Rinn Louis « Marabouts et Khouans », Op.cit, P60.

⁷³ Rinn Louis « Marabouts et Khouans », Op.cit, P57.

⁷⁴ Edmond Doutté « L'islam Algérien en l'an 1900 », Op.cit, P43.

II.4.5. Lâlla.

Dans l'Afrique du Nord l'appellation la plus honorifique pour une femme est *lâlla*, «madame» qui est appliquée à toutes les saintes. C'est sans nul doute un mot berbère⁷⁶, car il est tout à fait inusité en Orient, sauf dans les pays comme l'Égypte, où le berbérisme a pu avoir une influence.

Mais le titre que les Kabyles donnent le plus souvent à leurs marabouts est celui de *yemma*, auquel du reste on joint souvent celui de *lâlla*, par exemple, *Lâlla yemma Tifellout*, près de Blida ou *lalla yemma Gouraia* à Bejaia.

Au Maghreb comme en Orient on emploie aussi *setti*, ou qui signifie «madame»: la sainte la plus renommée de Tlemcen est *Lâlla Setti*, deux mots, l'un, berbère, l'autre probablement arabe, qui ont la même signification.⁷⁷

II.5. Rôle social du marabout.

Les «saints» apparaîtront très vite à la masse des croyants non seulement comme des initiateurs spirituels, mais comme des protecteurs temporels. Mais leur rôle diffère selon qu'ils appartiennent au registre des morts ou celui des vivants.

Le saint mort appelé wali, *M'rabet* ou tout simplement par son nom précédé de la formule d'adresse *Sidi*. Reconnu de son vivant comme un être extraordinaire qui s'est distingué par son savoir religieux, son ascétisme, sa piété mais surtout par ses actes prodigieux et quelque fois par sa folie mystique

Il peut avoir été un chef de lignage maraboutique, un fondateur d'ordre confrérique, un maître soufi, ou alors un illuminé. Il fut consacré de son vivant et sa baraka perdurent après sa mort ou il devient intercesseur auprès de Dieu. Il est supposé alors répondre aux demandes, requêtes et autres supplications et veiller sur les intérêts d'ici bas de ses adeptes.

Le saint vivant est généralement un descendant réel ou spirituel du saint enterré dans la zaouïa auquel il appartient. Chef de confrérie ou simple gardien de la tombe de son ancêtre, douée de

⁷⁵ René Basset « Sanctuaires du *Djebel Nefoussa* » in Jour. asiat. mai-juin 1899, p434, id. juillet-août 1899, pp. 102, 103, 113, cité par Edmond Doutté « Notes sur l'Islam Maghrébin, les marabouts », op.cit, P39.

⁷⁶ On le trouve dans les textes kabyles de Mouliéras, « *Légendes merveilleuses de la Grande-Kabylie*, 1ère part », p148 et p171, et dans les textes d'Ouargla recueillis par R. Basset, « Étude sur la Zenatia du Mzab, de Ouargla et de l'Oued-Rir' », p151, mais avec le sens de « mère » seulement » cité par Edmond Doutté « Notes sur l'Islam maghrébin, les marabouts », op.cit, p 40.

⁷⁷ Toutefois nous devons faire remarquer que le mot « Setti » est un nom propre fort répandu. Beaucoup de femmes s'appellent « Setti » et il est probable qu'il faut ici le considérer comme un nom propre féminin. Setti nous paraît être simplement une contraction de l'arabe seyyîdatî. Edmond Doutté « Notes sur l'Islam maghrébin, les marabouts », op.cit, p42.

la *baraka* héritée de son aïeul et désigné comme son représentant, il n'en doit pas moins posséder des qualités personnelles et faire preuve de charisme pour gagner la confiance des adeptes du saint.

Il doit être possesseur d'une pratique très pointue de la science religieuse, connaître les fondements du droit islamique *ouçouïl al-fiqh*, maîtriser parfaitement le corpus coranique et le *hadith* (paroles du prophète).

Son rôle est central en matière d'éducation religieuse ou il fait fonction d'intercesseur entre deux mondes, celui de la mosquée où se dispense la religion et celui de la Zaouïa où la transmission du savoir est plus diffuse, non codifiée, plus vécue et ressentie qu'intellectualisée. Il est souvent sollicité comme guide spirituel, porteur de *baraka* pouvant prodiguer conseil et réconfort moral pour la résolution de certains conflits sociaux et familiaux. On le consulte avant d'ouvrir un commerce, pour évaluer les augures d'une prochaine récolte ou encore pour décider d'un mariage. Les inquiétudes de la communauté trouvent ainsi leur solution, les inhibitions sont positivement levées et l'horizon, de noir, redevient prometteur.

Les sanctuaires sont alors perçus comme des "pôles cosmiques" investis de bénédiction *baraka*. Ils servent de lieux de recueillement, de détente et de rencontres.

Conclusion

L'Islam comme toutes les religions monothéistes a adopté le principe de sainteté que l'on accorde aux hommes qui se sont distingués par une conduite exemplaire et que Dieu a élu parmi ses créatures pour être détenteurs de cette bénédiction divine, ce don qui permet de répandre les bienfaits ici bas : La *baraka*.

Ainsi le champ religieux en Islam est vécu comme une articulation entre le sacré réglé par le dogme islamique, et le symbolique qui se réfère aux croyances plus anciennes, il obéit ainsi à une logique qui relève de l'addition.

Les différentes expressions religieuses constitueront ainsi des registres parallèles qui coexistent, interfèrent mais ne se confondent pas. Elles évoluent en s'actualisant suivant les conjonctures qui se présentent.

Au Maghreb c'est le maraboutisme ou le culte des saint qui sera le concept autour duquel se sédimentent les croyances ancestrales formant un système total culturel, religieux et social.

Le saint bénéficie alors d'un statut particulier, il est à la fois le catalyseur de toutes les formes pratiquées de la sainteté et le symbole des survivances des croyances du passé sous des modalités inspirées de l'Islam. Plus encore, il assure la médiation et le passage entre les deux mondes, celui des vivants et celui des morts.

Dans une région aux formidables vitalités locales l'expérience du sacré est multiple et les figures de sainteté arpentent une variété typologique qui variera entre sainteté lignagère et sainteté spirituelle, unissant deux univers mystiques ; l'un au savoir intellectualisé propre aux confréries religieuses et l'autre un substrat de croyances populaires qui s'exprime par les attitudes les plus classiques aux manifestations les plus extravagantes.

Aujourd'hui et malgré les remous de l'histoire et les contestations austères, les choses n'ont pas beaucoup changé, le saints reste un recours magique, afin d'exaucer les vœux et soulager les angoisses. La baraka du wali, toujours opérative, cimente les différents rapports sociaux d'une communauté et les figures de sainteté ancrées dans la tradition restent malgré tout actuelles et réactualisées par la perpétuation des cultes et l'adhésion des adeptes.

CHAPITRE III

RITES ET RITUELS

Introduction

Ce troisième chapitre est centré sur la notion de rite que nous aborderons à travers son contenu théorique, mettant en relief les distinctions existantes entre rituel canonique consacré par la norme et celui affecté au culte des saints.

Nous esquisserons d'autre part un classement des différents rites qui se déroulent au sein de la zaouïa au Maghreb et qui traduisent les formes de pratique du mysticisme travers la mise en relation de dimensions multiples, temporelles ou atemporelles, notamment les dimensions cosmiques, qui constituent l'essence de l'objet d'étude.

Notre recherche, loin de vouloir se prétendre exhaustive, n'a pour but que de comprendre et de faire émerger les éléments d'immatérialité liés aux différents usages et nous permettre de mieux cerner pour la suite du travail, la symbolique qui entoure les espaces .

Ces rituels s'expriment de façon individuelle ou collective, de manière informelle ou organisée ; dans le cadre de réunions rituelles d'adeptes d'un saint ou d'une confrérie.

Quelque soient l'aspect ou les acteurs de ces manifestations, elles puiseront toutes leurs essences spirituelles dans le rapport qu'entretiennent les adeptes avec une figure de sainteté (qu'elle soit chef de confrérie ou marabout indépendant) et c'est sous cette approche que nous aborderons ce qui suit.

Dans le chapitre qui précéda on a essayé de dégager les principales croyances relatives aux saints musulmans, dans le suivant nous examinerons l'effet de ces croyances sur la conduite de l'homme à l'égard de ses saints. Nous envisagerons les moyens employés pour utiliser la puissance qui leur est attribuée.

I. Rite essai de définition.

I.1. La notion de rite.

Le mot « rite » peut avoir des sens différents selon les contextes dans lesquels il est utilisé mais, en réalité, tous les emplois de la notion se réfèrent plus ou moins à ce qui désigne un comportement social, collectif.¹

¹ Jean Caseneuve « Rites », in Encyclopédia Universalis 2010, version15.

Le rite se présente alors comme objet de l'ethnologie qui en développe 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

Il se révélera donc, avec toute sa spécificité, dans les coutumes stéréotypées qui ne se justifient pas entièrement par une détermination limitée au monde naturel et qui font intervenir des rapports entre l'homme et le surnaturel. Le rite inscrit donc le réel dans la dimension du surnaturel et lui confère ainsi le caractère du sacré.

Si le surnaturel peut envoyer des signes voire une révélation, il convient aussi de s'adresser à lui à l'aide de signes ritualisés : paroles, gestes, actions, prières, offrandes sacrifices etc. La relation au surnaturel n'est pas simplement passive, elle est également active que ce soit pour s'en protéger ou pour en obtenir aide et secours : il s'agit ici de l'adoration qui n'est pas une simple vénération mais une adresse dont les modalités peuvent varier : soit accessible à tout fidèle, soit réservée à certains intermédiaires incontournables qui se voient investis ainsi d'un pouvoir sur la communauté dont l'organisation religieuse va alors s'institutionnaliser.

Rites magiques et rites religieux en sont ainsi les exemples les plus éclairants. La sociologie française du rite en désigne ainsi une première fonction, celle d'une répétition collective commémorative du mythe de la religion.

Il s'établit alors un consensus quant à la définition du religieux par la mémoire du passé³ 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 qui conduisent à participer directement avec le monde sacré,

Ainsi les rites deviennent ils des 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 tradition⁴ même si leur pérennité est largement indépendante de la persistance du contenu ou de l'authenticité des croyances.

La variété des rites est infinie : rites d'intégration, d'initiation de purification, d'invocation etc, et leurs expressions sont tout aussi nombreuses.

² Nouredine Toualbi « Religions, rites et mutations. Psychologie du sacré en Algérie », ENAL, Alger, 1984, P11.

³ R. Bastide « Sociologie des mutations religieuses », PUF, Paris 1970 ; cité par N. Toualbi, op.cit.

⁴ Bastandji Siham « Rites thérapeutiques et bien-être spirituel. Ancrages et résurgences. Pour un projet urbain de tourisme pèlerin », Thèse de doctorat, p135.

I.2. La notion de rite en Islam.

Le terme usité en Islam pour désigner le rite est *ibâda* pluriel *ibâdât*, qui signifie le service de Dieu, expression qu'on peut traduire aussi par obéissance. Ces termes sont expressifs, ils mettent en exergue le fait qu'il ne s'agit pas seulement de service religieux au sens de la liturgie chrétienne. *Ibada* est tiré de la racine *abd* qui désigne la relation de servitude, un esclave se dit *abd*. Pour traduire exactement *ibâda* il faut une périphrase qui le désigne comme acte par lequel l'homme reconnaît le lien de servitude qui le lie à Dieu.⁵

Pour les musulmans les rites ou du moins les bons rites qui distinguent les croyants des infidèles sont d'institution divine.

L'histoire de l'humanité est celle d'une succession de Prophètes qui d'Adam à Mohomed(QSSL) ont révélé des lois de plus en plus parfaites. Mohomed le sceau des Prophètes(QSSL) a apporté une loi définitive qui vaut pour toute l'humanité et qui prescrit les rites qui s'imposent tous.

Les rites en Islam sont donc des actes prescrits dans la loi divine par lesquels l'homme exprime sa soumission à Dieu. Elles doivent se référer donc à des sources du droit islamique dont les plus importantes sont au nombre de trois⁶.

Les deux premières qui appartiennent la catégorie des textes (*nass* pluriel *nussûs*) ont une valeur contraignante dans toutes les écoles de droit théologique, ce sont :

- le Coran qui consigne la révélation divine.
- les Traditions hadîth qui rapportent travers une chaîne de témoins authentifiés les paroles et les actes exemplaires du Prophète.

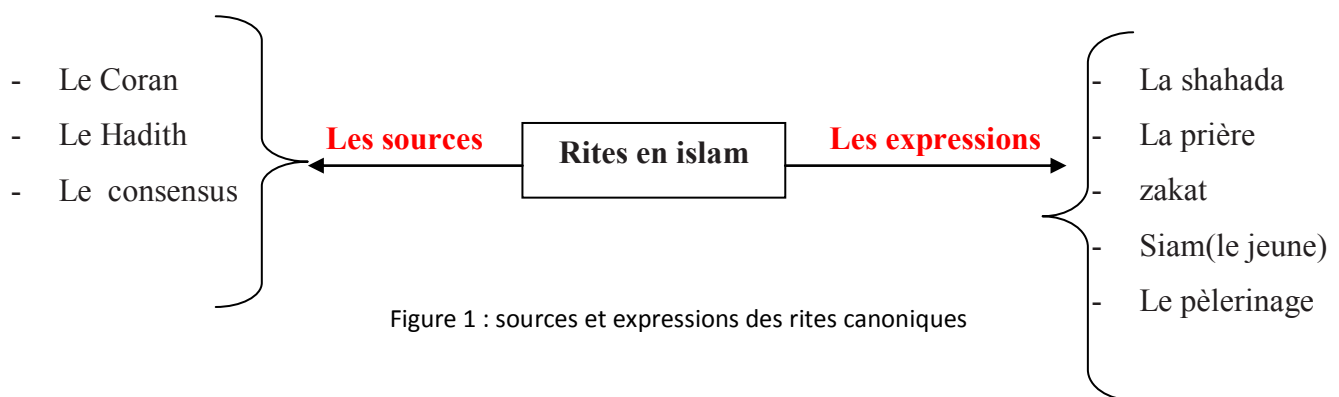
Quand ces sources sont muettes ou insuffisamment explicites il faut faire appel au consensus *Idjmaa* des savants à une époque donnée.

Les rites musulmans s'inscrivent ainsi obligatoirement dans l'orthodoxie, et les plus importants sont les cinq 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 représenté par Ramadan, mois sacré et occasion rituelle et festive ;
- le pèlerinage aux lieux saints de l'Islam polarisé par la Mecque. (fig1)

⁵ Marc Gaborieau « Le Culte des saints musulmans en tant que rituel : controverses juridiques » In: Archives des sciences sociales des religions. N. 85, 1994. pp. 85-98.

⁶ Idem, op.cit.



I.3. Le culte des saints, un rite de liberté.

L'admission officielle du mysticisme a fait accepter aussi bien les rites soufies des confréries que la croyance aux saints, « amis d'Allah » et intercesseurs auprès de lui, la reconnaissance de ces derniers n'est due à aucune autorité ecclésiastique mais se fait par suffrage populaire.

Les modalités des actes rituels du musulman à l'égard des saints et les diverses pratiques culturelles que devraient accomplir vis-à-vis d'eux les fideles isolés ainsi que les confréries organisées, ne sont alors proposées par aucun théologien ni aucune école de juristes et ne sont donc pas pris en charge par une partie officielle.

La conséquence est que contrairement au rituel orthodoxe de l'Islam, fixé dans ses lignes essentielles au IIe et au IIIe siècle de l'hégire, le culte des saints n'a pas été déterminé suivant des règles canoniques élaborées par des docteurs musulmans, règles qui sont pour toute la législation islamique toujours tirées des sources fondamentales : Le Coran et le Hadith.

Remarquons encore qu'à la différence de ce qui se passe pour le culte islamique orthodoxe dans lequel, y compris l'oraison *salat* qui en est le rite principal, tout s'exprime par des actes de soumission, dans le rapport qui s'établit avec les saints, l'acte de soumission du fidèle n'existe guère. Il s'agit de rechercher les faveurs des saints, par des sollicitations qui expriment le désir de faire affluer en soi la puissance qu'on leur prête par une gestuelle appropriée.

Les rites d'un tel culte, sont alors laissés à l'appréciation des fidèles qui ont la liberté de choix des moyens pour faire jouer à leur profit l'influence bienfaisante des saints et leur intercession auprès d'Allah, puisant dans le répertoire traditionnel des usages magico-religieux. A partir de cette constatation, il apparaît normal que le peuple ait fait du culte des saints un espace de liberté. Nonobstant aux rites obligés de la norme, la population lorsqu'elle

se tourne vers les saints, retrouve toutes les formes anciennes de sa propre approche du sacré jusqu'au plus extravagantes.

L'Islam religion universelle ne répond pas toujours au besoin plus immédiat d'appartenir aussi à une communauté humaine restreinte et particulière. Le culte des saints correspondra de ce fait à la reconnaissance des identités et des particularités communautaires.

Le rite devient alors le symbole de la libre expression religieuse et le conservatoire des traditions ancestrales. Si la prière à la mosquée reflète l'unité et l'uniformité du monde musulman, il reflètera pour sa part, toute la diversité des cultures qui le composent.

Le saint en y enseignant, en y accomplissant un miracle, en y mourant, élit un lieu et distingue ses habitants de tous les autres. Il est le ciment d'une communauté qui se reconnaît en lui et dont il protège les coutumes.

On aura une idée de la conception des savants modernes en ce qui concerne le sujet des rites consacré aux saints en citant *Al Kittani*⁷ dans son ouvrage *Salouat el Al Anfas*⁸ « il est bien établi pour les hommes d'intelligence et d'expérience, que le pèlerinage au tombeau des Saints est recherché pour obtenir la Baraka, car la baraka des saints continue après leurs mort comme de leur vivant.... Les tombeaux des saints ne cesseront d'être une source de baraka. ceux qui leur rendent visite et qui s'adressent au saint n'auront que du bien et en rapporteront une récompense. Ils en recevront l'évidente manifestation et l'annonce éclatante. »

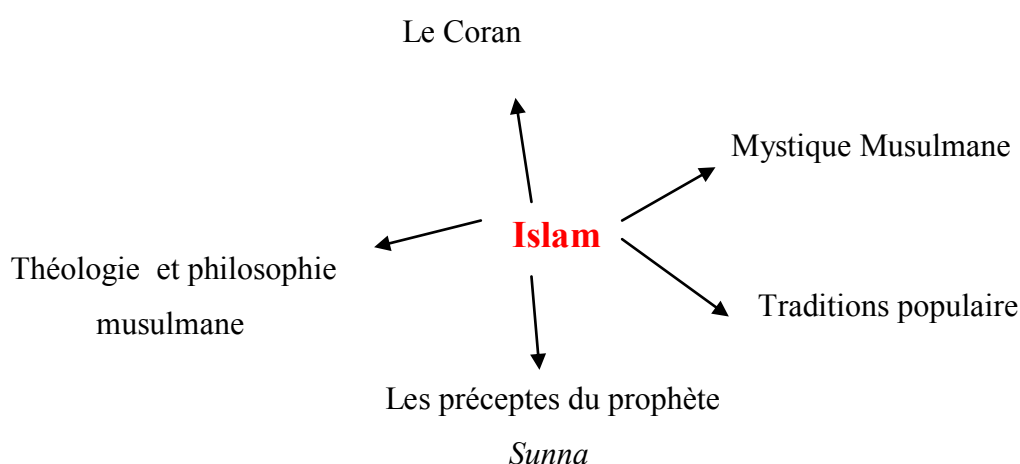


Figure 2 : la diversité des sources d'expression de l'Islam.

⁷ Mohammed Ibn Jaafar Ibn Idris al-Kittani, né en 1858 à Fès et mort en 1927. C'était un savant et théologien marocain du 19ème siècle. Son livre le plus connu est le fameux « *Salwa al-Anfas* ».

⁸ « *Salaouat el Anfas* » Tome.I, Edition de Fès, p15. Cité par A. Bell, « L'Islam mystique » in Revue Africaine, vol.69, Edition Adolphe Jourdan, Alger, 1928, P102.

Ce schéma (fig2) nous démontre que la mystique musulmane une fois admise par la norme introduit une diversité dans les sources d'expressions du rite islamique en puisant autant dans la philosophie soufie que les traditions populaires.

I.4. La notion de *Bidaa*.

Cette notion n'est pas d'un emploi extensif en langue arabe. Elle est réductible aux « innovations » qui, en matière de religion sont suspectes d'hérésie. Elle spécifie donc les conduites intentionnellement religieuses, déviées dans la pratique de leur but initial⁹. C'est la non-conformité d'une conduite avec la loi islamique *shariaa* et la tradition sunnite, qui crée la *bidaa*.

Le mysticisme fit admettre une diversité de pensée et d'expression du religieux en Islam, annexant de ce fait les traditions ancestrales des peuples conquis et les différents rites consacrés aux saints. Mais de l'avis des puristes¹⁰ musulmans, ces rites sont considérés comme hétérodoxes car contraire au concept du *tawhid*, ou unicité de Dieu.

L'insistance sur le fait que Dieu doit être l'objet exclusif de l'adoration a pour effet la condamnation violente de tout ce qui peut être observé comme *chirk*, c'est-à-dire l'intercession d'esprits, de saints ou d'objet dans la vénération divine.

Si donc le culte des saints musulmans est condamné ce n'est pas tant pour sa forme, qui est en général islamique ou du moins islamisée. Il est condamnable pour son objet qui à le tort d'être adressé des êtres intermédiaires¹¹.

Sur le plan des sciences théologiques, il y'a une véritable unanimité dans la dogmatique orthodoxe en faveur de ces rites même si parfois elle se laisse débordé par la ferveur de l'expression populaire, et un des plus illustres maître du dogme tel que Al Asha'ari tenait foi aux « Karamates » des saints. Ibn Taymiya représentera le camp adverse, s'appuyant uniquement sur le Coran et sur le hadith, insistant sur l'importance des textes, il réfutera catégoriquement tout qui n'est pas étayé sur ces derniers, critiquant tous les autres principes fondés sur des jugements de valeur trop humains.

⁹ Noureddine Toualbi « Religions, rites et mutations, Psychologie du sacré en Algérie », Entreprise Nationale du Livre, Alger, 1984, P88.

¹⁰ Les courants qui se réclament puristes en islam sont le wahhabisme et le courant salafiste.

¹¹ Marc Gaborieau « Le Culte des saints musulmans en tant que rituel : controverses juridiques » In: Archives des sciences sociales des religions. N. 85, 1994, p 85-98.

Cette pensée influença les mouvements réformateurs des oulémas en Algérie mais aussi les fondamentalistes religieux dans les pays musulmans à partir des années 70 qui combattirent les zaouïas et toutes leurs manifestations rituelles.

1.5. La pratique du rite au Maghreb : un pacte d'alliance.

Le culte des saints au Maghreb est étroitement lié au soufisme et fortement imprégné des croyances locales. Il existe comme nous l'avons vu précédemment différentes catégories de saints, depuis le patron vénéré d'une ville, le chef spirituel d'une confrérie religieuse, le chérif d'une lignée maraboutique jusqu'au modeste saint local dont le lieu de sépulture est identifié par un tas de pierre.

Il faut de suite souligner que l'usage de l'expression « culte des saint »¹² notion plutôt chrétienne demeure problématique et inadéquate pour définir le rite qui entoure les figures de sainteté au Maghreb. La notion qui se rapproche le plus de ces manifestations serait le « **pacte d'alliance** »¹³. Le saint considéré comme un chef spirituel, une alliance indispensable en vertu d'une sorte de contrat tacite d'union, le relie à la communauté de ses fidèles.

Dans un tel contrat, le saint assume la charge des intérêts du groupe, il veille à sa prospérité et sera son intercesseur auprès du divin. Les fidèles en échange, sont tenus au renouvellement de leur union par une série de rites matérialisés par des cérémonies traditionnelles organisées ou des manifestations individuelles de fidèles isolés, qui exprimeront tour à tour leurs remerciements au saint pour les bienfaits passés et relancent sa protection pour l'avenir.

Ces manifestations ont pour but ultime de réaliser un processus *de captation de la baraka* de la source qui est le saint et par translation de son sanctuaire aux profits des fidèles à travers des rites spécifiques qui constituent la trame essentielle des manifestations cultuelles.

La sacralisation ici pour le fidèle, c'est le fait d'être, imprégné de ce fluide sacré, ce qui s'obtient d'une façon automatique, magique, par des moyens matériels à la portée de tous les fidèles, grands ou petits, lettrés ou non.

C'est cette conception de l'Islam, ainsi mise à la portée de tous et donnant satisfaction au besoin religieux des masses qui est la raison de la forte adhésion populaire à ce type de rituelles.

¹² Afin de faciliter la lecture du texte et le terme « culte des saints » sera utilisé parfois malgré son caractère contestable.

¹³ Cette notion sera employée par plusieurs sources : A. Bell « l'Islam mystique » in Revue Africaine, Vol. 69, Edition Adolphe Jourdan, Alger, 1928, P90 et Chambert H –Guillot Loire et Claude, « Le culte des saints dans le monde musulmans », Edition École française d'extrême orient, Paris 1995, P106.

I.5.1. Le rite collectif

C'est aux plus grands saints comme les saints patrons et les fondateurs des confréries religieuses dont la puissance est généralisée, que le peuple du pays sur lequel ils étendent leurs influences rendra un culte collectif à certaines époques de l'année. Ces fêtes consistent selon les modalités variées en un pèlerinage collectif et un repas communiel.

Mais ces manifestations collectives peuvent aussi avoir lieu occasionnellement auprès de sanctuaires qui ne sont pas ceux des patrons du pays mais qui passent pour jouir de la vertu de congédier certaines calamités collectives comme par exemple la sécheresse ou de procurer un bienfait au groupe de fidèles comme rendre les récoltes abondantes.

Ces manifestations prendront souvent la forme de fêtes organisées auquel participent les érudits, les lettrés et les adeptes des confréries religieuses mais aussi la masse populaire.

De semblables manifestations indiquent assez clairement qu'il s'agit d'actes rendus à une force divine qui est Allah qu'on implore et qu'on remercie et que le saint n'est que le dépositaire d'une parcelle de cette force¹⁴.

Les formules islamiques dans les oraisons de groupe sont plus abondantes et les jours choisis pour les processions des pèlerinages en commun coïncident parfois avec les jours des fêtes orthodoxes de l'Islam

Il est à relever que les sanctuaires auprès desquels s'expriment ces sortes de manifestations collectives sont extrêmement rares et en dehors des saints patrons, les autres saints qui en sont l'objet sont en nombre infime.

I.5.2. Le rite individuel

Outre ces pratiques cultuelles collectives des fideles qui n'existent que pour un petit nombre de grand saints, il y'a pour tous, grands et petits des expressions individuelles du rite. Chacun peut effectivement solliciter les faveurs du saint et lui exprimer sa gratitude par des offrandes et des visites à son sanctuaire. La nature du rite dans ces cas là a une connotation plus populaire et les expressions du rite font appel autant à un répertoire ancestral de rites mais aussi, dans beaucoup de cas, à une improvisation personnelle.

¹⁴ A. Bell « l'Islam mystique » in Revue Africaine, Vol.69, Edition Adolphe Jourdan, Paris 1928, P99.

II. Les éléments du rituel.

Nous allons inventorier ici les principaux éléments du rituel que pourrait abriter une zaouïa maghrébine et qui concernerait aussi bien les membres d'une confrérie religieuse que ceux propres aux adeptes d'un saint bien qu'il est clair que dans les deux cas, on se réfère toujours à une figure de sainteté.

Cet inventaire est volontairement pas exhaustif, nous avons laissé de côté les rites trop spécifiques pour garder les dénominateurs communs aux différents rituels consacré au Maghreb.

Nous avons aussi laissé de côté la question très complexe des officiants du rituel car cela nous aurait entraînés dans des développements historiques et sociologiques débordant du cadre de notre étude.

II.1. Les rites confrériques : Le soufisme en pratique.

Les pratiques des confréries religieuses ont un aspect doctrinal et un aspect extérieur. La métaphysique soufie est au cœur du système ; les rites dans leurs formes les plus variées n'ont pour objet que la réalisation de cette métaphysique, à des degrés très diverses. Nous ne prétendons pas ici faire un tableau général de leurs rituels mais donner les rites qui sont communs à toutes les confréries et dont le support spatial reste bien sur la zaouïa.

II.1.1. Les rites initiatiques.

Le musulman qui désire faire partie d'une confrérie doit d'abord être admis par le Moqadem de sa région, qui le soumet à divers exercices préparatoires durant lequel l'aspirant apprend ses devoirs essentiels, de croyance et de conduite en même temps qu'il s'exerce à les pratiquer. Les exercices de préparation à l'initiation, comme les rites de l'initiation elle-même, varient d'une confrérie à l'autre, et même entre les zawiya d'une même confrérie. La durée de ces diverses cérémonies d'admission puis d'agrégation à la confrérie est plus ou moins longue et peut durer des années.

Chez les *khalouatiya*¹⁵ par exemple cette période de probation se prolonge quelque fois deux ans et même d'avantage. Le postulant remplit certaines fonctions humbles de la domesticité, jusqu'aux épreuves les plus pénibles. Ce n'est qu'après ce noviciat effectif qu'a lieu la

¹⁵ Khelouatia est une école mystique fondée en orient par Omar-el-Khelouati, (mort à Kassaria 800 /1398), doctrine soufie dont est issue la tariqa El Rahmania. Nous en détaillerons les fondements dans la deuxième partie du mémoire.

cérémonie *Telqin*¹⁶. Dans certaines confréries populaires comme les *issawa*, les parents font commencer les exercices préparatoires à l'admission, les danses rituelles notamment, à leurs enfants dès leur jeune âge.

II.1.2. *El kheloua* : La retraite ascétique.

La retraite ascétique est un phénomène essentiellement religieux, elle exprime le refus par l'homme de sa condition incarnée et son désir nostalgique de rejoindre en cette vie même un absolu soustrait aux vicissitudes de l'existence temporelle.¹⁷ Cet état mystique est exprimé dans la pratique par le jeûne prolongé, les veilles, l'exposition aux rigueurs des éléments, la discipline, l'austérité, la solitude, le silence, la claustration, le dénuement matériel, etc.

C'est donc au nom de la liberté de l'esprit que l'ascète s'efforce d'abord de paralyser à la source les réactions spontanées du corps, pour briser la logique binaire du rapport au plaisir, il se porte délibérément à la rencontre du désagréable pour chercher à dégager l'essence de l'ascèse et d'être confronté à la vérité infinie.

La *kheloua* ou retraite prolongée est une étape importante du parcours initiatique, recommandé aux adeptes par toutes les confréries. Elle vise la purification de l'âme pour percevoir l'infini et se confondre un instant avec l'esprit divin. Elle traduit aussi bien qu'elle met en action le renoncement au monde *azlet el nass*, la veille *el sahar*, l'abstinence *el siam*.

La durée de la *kheloua* peut être d'un jour et se prolonge progressivement pendant des semaines voire des mois entiers pour les ascètes confirmés.

On en rencontre la plus stricte observation chez les *khalouati*¹⁸ qui lui doivent d'ailleurs leurs noms. Leurs zaouïas renferment un certain nombre d'étroites cellules où les adeptes entrent en *kheloua* à dates fixes pour quelques jours.

II.1.3. *Ahd et Talquin*, les rites de passage

Ces rites permettent le contact entre les différents niveaux de conscience susceptibles d'établir un passage entre le monde profane et celui du sacré. Ils sont le procédé par lequel l'individu doit impérativement passer pour prétendre à l'intégration dans une organisation confrérique.

Le symbolisme de ces rites fait référence à tout un répertoire liturgique composé de gestuels, chants et de danses, qui puisent leurs inspirations autant dans les canons établis par la norme, que dans le recueil magico-religieux des traditions ancestrales.

¹⁶ Telquin, nom d'action du verbe *leqqana*, endoctriner quelqu'un, lui faire la leçon.

¹⁷ Michel Hulin « ascèse et ascétisme » in Encyclopédia Universalis 2010 version 15.

¹⁸ Adeptes de la tariqa el khoualtia.

Le moment le plus solennel de l'initiation est assurément la prestation du serment de fidélité grâce auquel le postulant est définitivement enrôlé dans la confrérie : *El ahd*.

Ce serment est un pacte d'obéissance absolue au cheikh. Il sera suivi d'un cérémonial, spécial à chaque ordre, pendant lequel, le cheikh révèle au nouveau profès le rituel du *dhikr* qui constitue à proprement parler l'initiation *talqin* et qui impose à tous les adeptes des obligations étroites vis-à-vis de leurs confréries. Le sujet en adhérant définitivement les rangs de l'ordre prendra le nom de *khouan*.

Le seul fait de recevoir *l'oured* passe pour procurer à l'initié des vertus mystiques et lui fait franchir des obstacles importants dans sa quête de l'absolu, pour vaincre les autres obstacles, il faut se livrer assidument aux pratiques individuelles et collectives de l'ordre auquel on appartient.¹⁹

II.1.4. La réunion rituelle : *Hadra*.

La réunion rituelle des adeptes d'un saint ou les membres d'une confrérie religieuses se nomme *hadra*, c'est le fait d'être en présence de Dieu, c'est du moins la signification du mot chez les mystiques.

Cette réunion a lieu le jeudi après midi et le vendredi²⁰ et Des *hadrates* peuvent en outre avoir lieu à d'autres moments, à d'autres jours, notamment à l'occasion des fêtes de l'Islam orthodoxe. La *hadra* est proprement l'office en communs des adeptes elle se tient à la zaouïa sous la présidence et la direction du Moqadem.

La liturgie de ces réunions comporte essentiellement la récitation en commun du *dhikr* et du *wird* de la confrérie. Dans ces cas, ces récitationes sont accompagnées de danses et de chants mystiques ; éléments qui sont depuis longtemps dans la pratique du soufisme.

Parmi les rites extatiques les plus spectaculaires on peut citer les danses des *issawa* qui mettent les adeptes en extase et peuvent mettre atteindre le stade de la mutilation lors de leurs *hadrat*.

Il apparaît que le but de ces réunions est d'abord de renforcer les liens qui attachent l'adepte à sa confrérie mais surtout de renforcer le tempérament mystique des affilés de leur apporter l'ivresse et l'exaltation mystique. C'est encore dans ces sortes d'assemblées que se font les cérémonies d'initiation des nouveaux adeptes.

¹⁹ A. Bell « l'Islam mystique » in Revue Africaine, Vol.68, Edition Adolphe Jourdan, Alger 1927, P356.

²⁰ Chambert H – Guillot Loire et Claude, « Le culte des saints dans le monde musulmans », Edition École française d'extrême orient, Paris 1995, P106

II.1.5. Les rites extatiques.

La méditation ascétique et la psalmodie collective du *dhikr* s'épanouit dans certaines confréries en concert spirituel ou en danses extatiques. Celle-ci ne porte jamais le nom profane de *chtih*, *rqiç*, mais des noms techniques qui peuvent varier selon les cas, les pays et les confréries : *sama* (audition, concert spirituel, terme général et savant), *jdeb* ou *ijdeb* (de *jadziba*, attirer, ravissement ; confréries dites populaires comme les *issawa*), *haira* ou *tahaiour* (stupéfaction, le Maroc) *touba* (repentir, retour à Dieu, Oued Souf...), *Zahda* (ascèse, ferveur, renoncement au monde), *Khamra* (ivresse), *imara* (plénitude, confréries « civilisées » *hadria*, Derouqua, Rahmania).

Tous ces mots sont significatifs et soulignent les idées de détachement, d'extase, d'annihilation de l'individu, d'union avec une réalité suprême, *le fanaa* et le *baqaa* des théoriciens soufis.²¹ Ces manifestations sont souvent mal connues et généralement mal comprises ; soit qu'on les juge d'après des exhibitions foraines, soit qu'on s'arrête sur leurs aspects spectaculaires faits d'hystérie et de fanatisme.

La réalité est tout autre. Pour la comprendre, il faut aller plus loin que le saisissement causé par les performances assez impressionnantes pour envisager les choses dans leurs ensembles. Elles paraîtront alors comme profondément sérieuses, comme participant à la fois de la liturgie, de l'art, de l'exercice spirituel et de la recherche du bonheur par la sortie hors de l'individualité limitée, c'est à dire par l'extase.²²

Dans les confréries *hadriya*, « civilisées, citadines », la danse extatique, *la imara* « plénitude » est pour une grande part non seulement une science des rythmes, mais aussi une discipline du souffle essayant de rejoindre l'esprit. Elle a pour but non seulement d'acquérir des maîtrises extraordinaires mais aussi de soulager les trop fortes tentions.

Les *hadras* sont alors des haltes sur la route, des sources d'énergies et de joie et chacun pourra puiser à sa manière, des rythmes puissants et savants de concentration et de détente. Les rites extatiques des confréries débordent le culte proprement dit des saints, puisqu'il s'agit d'atteindre un « état cosmique ».

Mais le saint fondateur de la *tariqa*, a son rôle ; c'est lui qui a indiqué les moyens, qui a enseigné les techniques et qui permet de les suivre grâce à sa *baraka*. On le nomme dans les litanies, on l'invoque dans les exercices les plus difficiles et l'on chante ses poèmes.

²¹ Émile Dermenghem « le culte des saints dans l'Islam maghrébin », Edition Gallimard, Paris 1954, P254.

²² Émile Dermenghem « le culte des saints dans l'Islam maghrébin » Op.cit, P303.

Il ne cesse d'être l'objet d'admiration et d'amour. Comme disait Barres²³ « une congrégation enregistre et transmet à travers les siècles le fluide particulier de son fondateur ».

II.2. La Ziara : du rapport au lieu.

La *ziara* s'exprime par un rapport au lieu sacré qui se présente généralement comme le sanctuaire d'un saint, la zaouïa d'une confrérie, puis par extension les lieux qui ont été associés à des événements de leur vie comme les grottes où ils ont séjourné les endroits où ils ont fait étape et ceux qui contiennent leurs reliques. La croyance populaire veut qu'un flux sacré en émane : la baraka; ils peuvent devenir de ce fait le centre d'un culte.

Il s'agit d'une visite individuelle ou collective, sur la tombe des saints ou leurs représentants vivants par des personnes en quête de baraka, pour leur demander des faveurs ou les remercier des vœux exaucés. Observée aussi bien en milieu masculin et en milieu féminin qu'en milieu urbain et rural, parmi les lettrés et les illettrés.

Les différentes pratiques de la *ziara* vont depuis les activités informelles jusqu'aux cérémonies les plus organisées. Elle peut prendre un caractère obligatoire et concerner les membres d'une confrérie religieuse qui se rendent à la zaouïa mère²⁴ mais aussi toute personne qui fait un pèlerinage au tombeau du saint.

Quelque soit la forme de *ziara* pratiquée, celle-ci est basée sur un principe circulaire d'échanges entre visiteurs et saints : demande *talab*, don '*ata*', échanges de paroles, de biens matériels et spirituels.

Il s'agit d'une séquence rituelle dont les éléments les plus importants sont les actes de purification, les prières, les offrandes, les sacrifices. Une autre série d'échanges, entre visiteurs (échanges de paroles, de conseils, aide mutuelle, partage de nourriture), contribue à accroître l'efficacité de la *ziara*.

Elle sera reconnue alors comme le cadre privilégiée des manifestations rituelles, elle est à la fois un acte de dévotion et une conduite rogatoire.

II.2.1. Du rite de la *ziara* : une gestuelle d'invocations et de serments.

Dans le rite de la *ziara*, l'état de pureté est une exigence absolue, cette pureté concerne aussi bien l'âme que le corps. Désigné par le terme *niyaa*, pureté d'intention, la pureté spirituelle se caractérise par la sincérité du suppliant et son respect profond à celui dont il implore la grâce.

²³ « Enquête aux pays du levant, II », p158 cité par Émile Dermenghem « le culte des saints dans l'Islam maghrébin » Op.cit, P327.

²⁴ Tout membre d'une confrérie qui se rend à la zaouïa mère, résidence du chef de l'ordre doit y apporter son offrande pieuse qui constitue la contre partie de la part du quémendeur, de la baraka qu'il reçoit. Elle revêt aussi le caractère de cotisation due par les membres d'une association constituée.

Cette attitude se définit par un geste d'humilité, qui consiste à se croiser les poignets et à s'incliner devant le cercueil du saint en récitant la formule du *taslim* et s'en remettre totalement à lui.

La pureté du corps est obtenue par les ablutions rituelles, l'idéal étant de prendre un bain complet au hammam. L'espace de *la ziara* sera toujours tenu propre et purifié des esprits malfaisants par des fumigations d'encens et de parfums.

Les demandes s'expriment sous forme de prières qui vont de la simple méditation aux séances collectives de *dhikr* en passant par toutes les formules d'invocation *douaa*, *talab*.

Considérées comme les plus bénéfiques, les séances de *dhikr* consistent principalement à répéter de courtes formules liturgiques puisées dans le texte coranique ou dans le répertoire de poèmes et de chants d'une *tarîqa* ou le *madih*.

Le *dhikr* peut être récité individuellement au pied de la tombe du saint et collectivement dans le cadre des *hadrat* confrérique ou les *moussems*, il peut aussi prendre plusieurs contenus selon que l'on est adepte d'un saint ou d'une *tarîqa*.

Mais toute séance rituelle débutera par la *fatiha*, sourate introductive, c'est une formule prononcée au début de toute acte de culte qui de ce fait sera placé sous la protection de Dieu.

Dans les zaouïas touchées par le réformisme le *rituel* se limitera à la récitation des litanies en position assise. Dans celle par contre qui ont gardé intacte leurs traditions ancestrales, le rituel de la *ziara* donnera lieu à des expressions physiques de la transe : râles, pleurs, cris, évanouissements, danses.

Outres les prières, un certain nombre de gestes sont supposés, renforcer l'efficacité symbolique la *ziara* : Nous les exposerons en ce qui suit.

II.2.2. Les circumambulations.

Dans beaucoup de cultures orientales et extrême-orientales, le vocabulaire « tourner autour » définit le pèlerinage. La circumambulation que l'on trouve déjà dans la racine sémitique *hag* exprime l'acte pèlerin par excellence²⁵. Le *taouaf* autour de la kaaba est un rite majeur du *Hadj*, cinquième pilier de l'Islam, qui remonte à une tradition préislamique intégrée au culte musulman.

Dans l'acte pèlerin de la *ziara*, les circumambulations sont des actes éminemment symboliques qui renvoient au rituel canonique, et affirment l'intégration de l'institution dans la Norme. Le rituel débutera toujours par le salut. En approchant du sanctuaire, certains disent

²⁵ Alphonse Dupront « Pèlerinages et lieu sacrés » Encyclopédia Universalis 2010, version 15.

« *Ahna billah ou bik...* » Nous sommes avec Dieu et avec toi ». Quand le sanctuaire est dans un cimetière- comme cela est le cas dans la plupart du temps- On appelle la *rahma*²⁶, la miséricorde divine sur les morts. Autour de la tombe du saint, il est d'usage de tourner sept fois, dans le sens contraire aux aiguilles d'une montre en touchant les tissus recouvrant le cercueil mais aussi tout les objets de la zaouïa pour capter la baraka qui en émane.

II.2.3. Les chiffons.

Des chiffons votifs sont souvent accrochés à la balustrade du sanctuaire du saint *darbouz*. Ces chiffons appelés *choualeq*, *chalig*, selon les régions, sont un rite essentiel, on en reconnaît d'ailleurs au Maghreb la place sainte. Il y'a la un complexe d'idées, de contact, de transfert, mémorial²⁷. Le dépôt d'un objet, dans l'ambiance de sainteté qu'enveloppe la zaouïa ou le mausolée du saint, fait que sans cesse celui-ci sera chargé de la baraka. Par translation celle-ci sera en contact permanent avec le dépositaire C'est une manière de garder avec soi, loin du sanctuaire, la baraka à laquelle on aspire.

L'ethnographie religieuse permet encore d'expliquer autrement le geste du chiffon laissé par le malade qui vient demander au saint une guérison. Il symbolisera le mal que l'individu n'a pas eu la force de supporter ou de s'en purifier par lui-même. Les forces positives qui émanent de la zaouïa annihileront la douleur qu'il figure.

Voici quelques formules d'invocations « je place en toi ma confiance. Si tu m'enlèves la fièvre, j'enlevai ce nœud d'étoffe » ou bien on énumère ses maux et on conclut « voici, ce que j'ai accroché à toi »²⁸.

II.2.4. Le henné.

En ce qui concerne la valeur rituelle du henné, c'est une tradition recommandée par le prophète, qui remonte jusqu' Abraham qui traça le croissant sur le front de son fils épargné avec le sang de l'agneau miraculeux. Le henné semblera alors un substitut du sang sacrificiel.²⁹

²⁶ « Le salut sur vous, ô habitants des tombes .Vous nous avez devancés et nous vous rejoindrons... » Dornier, « Le recours aux oualis dans les campagnes de Tunisie du Nord », Ibla, 1950 cité par Émile Dermenghem « le culte des saints dans l'islam maghrébin », op.cit, P125.

²⁷ Émile Dermenghem « Le culte des saints dans l'islam maghrébin », op.cit, P121.

²⁸ Émile Dermenghem « Le culte des saints dans l'islam maghrébin », op.cit, P122.

²⁹ Les travaux de M.Gaal sur les rites funéraires en Égypte actuelle in « Revue des Études islamiques » 1937, P131-300 cité par Émile Dermenghem « le culte des saints dans l'islam maghrébin », op.cit, P124.

L'usage de se mettre du henné aux mains par exemple pour faire la ziara aux zaouïas peut être envisagé comme un désir de protection contre les forces du mal qui pourraient s'acharner sur leur victime au moment où elle va se débarrasser d'elles par l'influence du saint³⁰.

Mais lorsque le pèlerin fait aussi une application de henné sur la porte ou qu'il fait une tache sur les murs du sanctuaire ; C'est qu'il veut établir entre lui et le sanctuaire par le moyen du henné laissé là, une communication magique avec le henné dont sa main est enduite, communication qui dure tant la trace du henné est sur sa main³¹.

II.2.5. *El Istikhara*³²

Il apparaît nettement que la zaouïa qui abrite le sanctuaire du saint est comme chargée d'un fluide bienfaisant qu'est la baraka et que le seul fait d'entrer dans cette atmosphère sacrée en imprègne le visiteur.

Sous cette réserve la baraka afflue naturellement dans la personne du solliciteur qui pourra s'en charger plus sûrement encore s'il demeure un temps assez prolongé dans le sanctuaire, s'il y dort par exemple une ou plusieurs nuits.

C'est un rite qui est censé faciliter les échanges avec les saints, qui se manifesteront dans les rêves pour guider et conseiller des personnes exprimant des demandes.

II.3. Autres aspects du rite.

Nous nous sommes intéressés dans cette catégorie seulement aux rites qui font appel à une célébration collective et qui exigent la participation d'un nombre relativement élevé de personnes. Les rites les plus connues en Algérie sont les *Waadas*, *Zerdas* et *Nechras* et nous pouvons déjà établir entre elles trois niveaux de différences :

- Au niveau de l'aire d'expression, puisque les *waadas* et les *Nechras* ont surtout cours dans les grandes agglomérations urbaines-*Waadas* dans l'algérois et *Nechras* dans le constantinois –cependant que les *Zerdas* spécifient les campagnes.
- Au niveau de l'utilisation, les premières poursuivant une finalité immédiate (guérison, prospérité...) les secondes obéissant à une demande plus expressément religieuse.
- Au niveau de leur fonctionnement, puisque les moyens mis en œuvre dans les villes font dans l'ostentation, alors que dans les campagnes ils perpétuent la règle de la simplicité traditionnelle.

³⁰ A.Bell « L'Islam mystique »in Revue Africaine, Vol. 69, Op.cit, P109.

³¹ A.Bell « L'Islam mystique »in Revue Africaine, Vol .69, Op.cit, P110.

³² Terme employé entre autres par Chambert H –Guillot Loire et Claude, « Le culte des saints dans le monde musulmans », Edition École française d'extrême orient, Paris 1995, P107.

II.3.1. L' Waadas : Une promesse au divin

Dans l'étymologie arabe le mot *Waada* vient du verbe *Wa'aada* qui signifie « promettre quelque chose, s'engager à quelque chose ». Dans les usages musulmans, il est habituel qu'un bon croyant s'engage solennellement auprès du créateur à l'accomplissement d'une *waada* si l'un de ces vœux venait à être exaucé.

Par translation lorsque Le fidèle sollicite les faveurs du saint il est amené à faire des offrandes qui varient selon l'importance du saint et les moyens du solliciteur. C'est le procédé courant pour concilier ses bonnes grâces et obtenir une faveur spéciale. Il est cependant important de souligner que si cette offrande s'accompagne du sacrifice d'un animal, celle-ci est exclusivement destinée à Dieu³³.

Dans la pratique algéroise les *waadas* prennent un caractère de véritables liturgies patronnées par des familles aisées, ce qui n'exclut pas la participation des gens de souche modestes qui ont souvent les véritables consommateurs.

Noureddine Toualbi³⁴ qualifiera la *wadaa* algéroise de rite résolument hétérodoxe, une reproduction d'un paganisme antique, car en dépit de l'invocation d'Allah, elle fait appel à un ordre cosmique peuplé de forces surnaturels auxquels on va s'adresser dans une perspective de pratiques existentielles dans le but de guérir, s'assurer un succès, une prospérité...etc. Elle durera plusieurs jours et s'échelonne entre les sacrifices, les repas communiels et conduit même à des manifestations de transes et de possessions.

II.3.2. La Nechra : l'expulsion du mal.

Selon Émile Dermenghem La *nechra* est le sacrifice proprement dit d'expulsion du mal. Le mot vient de la racine *nachara* qui veut dire étendre, déployer, disperser, répandre, divulguer, revivifier, éloigner la maladie ou l'enchantement.

La fonction d'une *nechra* est en principe, exclusivement médico-magique. Elle est destinée à la guérison des maladies mais dans la pratique, cette fonction n'est pas limitative puisque l'efficacité d'une *nechra* s'étend aussi à la prophylaxie magique : elle est appelée à combattre le mauvais œil, lever les sortilèges ou tout simplement assurer le succès³⁵.

La *nechra* est donc pour ces raisons une pratique qui dans l'imaginaire collectif, précipite le bonheur en neutralisant les forces hostiles du cosmos.

³³Noureddine Toualbi « Religions, rites et mutations », Entreprise Nationale du Livre, Alger, 1984, P114.

³⁴Noureddine Toualbi « Religions, rites et mutations », Op.cit, P115.

³⁵ Nouredine Toualbi« Religions, rites et mutations », Op.cit, P118.

Au Maghreb la *nechra* serait le sacrifice d'une poule³⁶, ou d'un coq, d'un bouc ou d'une chèvre, on peut dire aussi « donner la *nechra* » pour une offrande en argent à des fins analogue. Sans qu'il faille en faire une règle générale, c'est plutôt semble-il dans le Tell que ces sacrifices sont particulièrement nombreux et que le mot *nechra* est étendu à tout sacrifice de volaille à des sanctuaires. Ces sanctuaires sans ceux dont le saint est vénéré comme une âme humaine qui continue à vivre mystiquement et commande aux forces surnaturelles que sont les génies³⁷ La plupart de ces sanctuaires se retrouvent associé 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.³⁸ Nous pourrions citer pour Constantine et sa région Sidi Merzoug (coqs noirs), Lalla Fridja, Sidi Mimoun (coqs rouges), Sidi Mohamed el Ghorab, Ain el Ghaba, En Tunisie, Sidi el Garsie de Takouna.

II.3.3. La *zerda* : Un pèlerinage festif.

Terme berbère, il est employé pour distinguer l'action spécifique du festolement qui suit un événement heureux : naissance, réussite professionnelle, guérison après une longue maladie... Quoique n'ayant pas son juste équivalent arabe, on substituera parfois au terme *zerda* celui de *waada*, mais entre les deux actions les différences au niveau culturel sont fort importantes. Une *zerda* prend toujours valeur religieuse car elle est invariablement conçue en l'honneur d'un *wali*. En outre, elle met en acte trois motivations différentes, encore que complémentaires :

- Elle est d'abord comme el *waada* signe de reconnaissance quand elle sanctionne la réalisation d'un projet. Dans ce cas la *zerda* acquitte la personne d'une dette religieuse contractée auprès du saint vénéré.
- Elle conclut un pèlerinage rituel dédiée à un *wali*, en parlera alors de *Moussem* célébrées généralement le jour de la naissance ou de la mort du saint. Ce jour-là des foules de centaines voire des milliers de fidèles pour les grands saints, se pressent dans les sanctuaires édifiés autour de leurs tombes. Ce culte qui est fait habituellement suite à une transmission héréditaire à travers les générations, renouvelle régulièrement la part de *baraka* dont chacun des membres du groupe pèlerin se croit détenteur.

³⁶ On n'emploie pas ce mot pour le mouton, victime abrahamique ni pour les bovidés et les chameaux. Il s'agit au fond d'une victime offerte aux forces surnaturelles *Jnouns*, considérés comme la source occulte du mal ou à un saint qui commande à ses forces. Émile Dermenghem « Le culte des saints dans l'islam maghrébin », op.cit, p 157.

³⁷ Émile Dermenghem « Le culte des saints dans l'islam maghrébin » Edition Gallimard, Paris 1954, P159

³⁸ Siham Bastandji « Le rite citadin de la *Nechra* à Constantine: Une Dimension thérapeutique et ludique, un tourisme pèlerin » in Sciences et Technologie, D – N°26, Décembre 2007, p.35-42.

- Elle revêt également un caractère ludique, un repas en commun a lieu et les visiteurs étrangers seront conviés. Revêtir des vêtements neufs ou propres, se livrer à des réjouissances diverses (jeu de la poudre *Baroud*, a chevaux ou à pied, danses diverses, etc.) constituent des rites de passages ou des manifestations de joie qui l'accompagne assez souvent.

Tout comme les noces, la *zerda* est un moment de permission provisoire. L'élimination des barrières conventionnelles crée un certain type de communication impossible en temps ordinaire.

Il s'agit en fait d'une association, pour ne pas dire alliance, de deux registres ; la fête populaire et la cérémonie religieuse. Elle est le lieu où sacré et profane se côtoient.

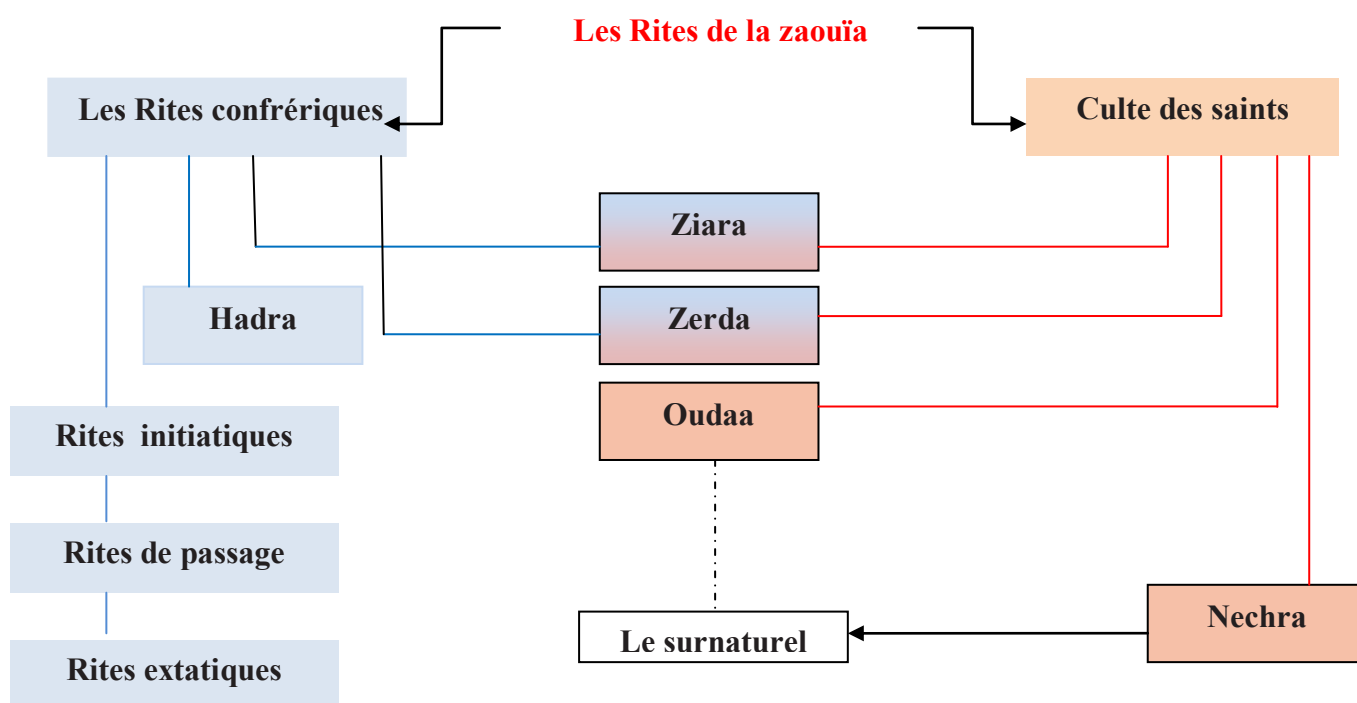


Figure 3 : Schéma récapitulatif des rites de la zaouïa.

II.4. La symbolique du rite.

Considérées comme des pratiques surrogatoires par apport à l'observance religieuse canonique, quelle est la symbolique des rites consacrés aux saints du Maghreb ?

Alors que l'observance des prières canoniques prend valeur d'obéissance à la loi, les rites confrériques sont considérés par les mystiques comme des moyens privilégiés de transcendance de l'âme, base de toute pratique religieuse.

La faveur et l'enthousiasme qui les accompagnent sont alors considérés comme des signes de grande piété. Bien que souvent guidés par le désir d'entrer en contact avec des êtres surnaturels que sont les saints, la quête poursuivie est bien celle de Dieu.

La *ziara* implique aussi des contacts avec des personnes vivantes ; tout se passe comme si la relation avec le sacré ne se réalisait que dans le cadre des relations sociales mondaines.

Si la *ziara* est avant tout un acte rituel, elle n'en constitue pas moins une sortie, on rend visite aux saints comme on rendrait visite à un parent ou aux amis.

Toute *ziara*, se fait de préférence et dans la mesure du possible en compagnie des membres de la famille, d'amis ou de voisins. On considère que les demandes d'intercession aboutissent d'autant plus facilement qu'elles sont soutenues collectivement et que la *baraka* est d'autant plus importante. Même effectuée de manière individuelle, la *ziara* est un acte éminemment social qui est l'occasion d'expérimenter le sentiment d'appartenance communautaire.

Les repas offerts à l'intention du saint sont obligatoirement partagés avec les autres visiteurs. La *baraka* obtenue par chaque individu est communiquée à l'ensemble de l'assistance. La relation d'amour qui préside à la dynamique des différents rites imprègne les échanges entre les visiteurs qui deviennent tous « frère et sœurs par le *ouali* » ; même si cette famille est au demeurant symbolique et que les relations entre les visiteurs les uns aux autres se limiteront à l'espace de la manifestation.

Si ces pratiques semblent jouer le rôle de cohésion et favoriser les occasions de réactualiser le sentiment d'appartenance communautaire, elles ne sont rendues possible que par l'existence dans les sociétés maghrébines d'espaces et de temps ou les modes d'échanges communautaires aussi bien sociaux que symbolique sont encore fonctionnels.

La pratique du culte de la sainteté s'inscrit donc dans le registre des coutumes familiales et prend place dans le champ des relations de sociabilité et de loisir.

Ces rites effectués dans le cadre des activités d'un groupe confrérique revêtent d'autant plus d'importance que la désorganisation des ordres mystiques a modifié leurs rapports dans le temps et dans l'espace. L'affiliation à un ordre entraîne l'obligation morale de participer à un

système d'échanges avec des supérieurs hiérarchiques d'une part et des frères spirituels d'autre part. La *ziara* collective et les *moussems* sont l'expression parfaite de l'occasion de renouer ces liens distendus et de retrouver même momentanément, ce sentiment d'appartenance à une communauté, la communauté du fondateur de l'ordre. Utilisant la métaphore de parenté pour désigner ces hommes qu'ils considèrent comme des hommes parfaits, placés au dessus d'eux et transcendant les contingences matérielles.

Conclusion

Les rites renvoient à la manière dont les individus définissent leurs appartenances culturelles à travers un système singulier de représentations et de pratiques spatiotemporelles.

En Islam l'acceptation du mysticisme par la norme a fait admettre toute un répertoire de rites qui renvoient aussi bien aux confréries qu'au culte de la sainteté. Cette forme de pratique religieuse parallèle et complémentaire au dogme officiel a permis de diversifier les expressions du religieux mais a souvent été décrié comme hétérodoxe par des puristes qui n'y voyait qu'une déviation à la norme et une corruption de la véritable foi.

Le Maghreb se caractérise par une symbiose complexe entre la religion musulmane et les croyances ancestrales qui se rapportent aux personnes et aux lieux auxquels les populations attribuent un certain pouvoir surnaturel et avec lequel les fidèles pactisent pour s'assurer les bienfaits de leur baraka. Pacte qui sera matérialisé par des rituels spécifiques, gestuelles d'invocation pour solliciter ces êtres qui ont la faculté d'intercession auprès du divin.

Que ces pratiques soient inscrites dans une temporalité extraordinaire — pèlerinages, commémorations symboliques, etc. — ou ordinaire et régulières, elles constituent toujours un carrefour de partage à travers lequel se cultive une mémoire.

Ces rites dont le lieu d'expression est principalement la zaouïa, sont multiformes et se réfèrent toujours à une figure de sainteté à travers laquelle ils mettent en mitoyenneté deux mondes celui des vivants et des morts par une symbolique particulière.

Ils peuvent être exprimés par des procédés rigoureusement codifiés tels que les rituels confrériques, prendre le temps d'une *ziara*, la forme d'une communion avec la sacralité à travers un principe circulaire d'échanges entre visiteurs et saints, ou révéler un caractère festifs ou le sacré et le profane se mêlent lors des *zerdates*.

CHAPITRE IV

LA ZAOUÏA

Introduction

Le religieux qui constitue un ciment et une ressource identitaire s'inscrit toujours dans une historicité qui s'articule à la notion d'espace physique, comme cadre du souvenir, normatif et didactique ; des lieux matériels, à travers lesquels un « groupe » peut s'identifier et ancrer ses valeurs.

La pratique religieuse et ses dispositifs rituels sont porteurs de ce rapport à l'espace et nous informent de la relation qu'entretient l'homme avec ce dernier.

La symbolique de cet espace se rattache toujours à la notion de sacralité et s'affirme comme une spécificité spatiale qui se détache d'un environnement profane.

Si la représentation de l'espace sacré en Islam reste établie dans l'exclusivité de la mosquée, qui est le support du rituel de la prière, la zaouïa focalise et ancre les représentations du soufisme et de la mystique musulmane et constitue le cadre privilégié des pratiques d'obédience spirituelle, complémentaires à ceux instituées et contenues dans la Norme.

Après avoir évoqué dans les chapitres précédents les notions propres au soufisme et à leurs rituels consacrés, nous allons aborder dans ce chapitre l'espace de la zaouïa. Nous procéderons par une investigation historique pour comprendre sa genèse, une lecture spatiale pour interpréter sa symbolique, une approche architecturale pour définir ses typologies et enfin une lecture territoriale pour saisir les composantes des trajectoires spirituelles qui se dessinent entre les zaouïas de même obédience confrérique.

I. La zaouïa, définition, histoire et origine.

I.1. La zaouïa.

La Zaouïa linguistiquement, le vocable prend racine dans le verbe "Inzaoua" qui veut dire se retirer, prendre retraite, s'isoler¹. Il détermine ainsi un acte volontaire de retraite et de repli par rapport à un environnement déterminé.

Siham Bestandji² développera dans sa thèse la notion de zaouïa en ces termes « Le retrait s'opère par la distance physique 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.

¹ La source 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, p27, cite Dar El Maarif El Islamiya, Vol.10, P 331.

² Siham Bastandji « Rites thérapeutiques et bien-être spirituel. Ancrages et résurgences. Pour un projet urbain de tourisme pèlerin. » Thèse de doctorat soutenue à l'université Mentouri de Constantine, p84.

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, les itinéraires épuisants et ardu qui cautionneront un premier acte pèlerin sur le chemin et la voie de la vérité ». Plus tard, le terme sera associé aux confréries religieuses dont elle constituera le cadre de vie monastique mais aussi l'espace privilégié de pratiques spirituelles. Sa valeur symbolique sera toujours appuyée par la présence d'une figure de sainteté vivante ou enterré dans un mausolée, signifiant une bipolarité active entre deux mondes, celui des vivants et celui des morts, créant ainsi une situation différenciée dans l'espace.

I.1.1. Problèmes de terminologie : Zaouïa, Mazar et Darîh

la multiplicité de ces termes recouvrent des réalités différentes, mais durant la période coloniale française l'ensemble des lieux en rapport avec la mystique soufie ou représentant des figures de sainteté, les lieux de pratiques populaires basées sur un fond de superstition et de magie, furent tous catégorisés et sériés en « les marabouts » et « le maraboutisme » incluant de ce fait des spatialités très différentes aux fonctionnalités distinctes. Il nous est paru important pour la suite de notre recherche d'apporter des éléments de définition pour pouvoir différencier ces espaces qui reste néanmoins tous attachés à un concept fédérateur qui est celui du mysticisme et de la sainteté.

Le *Mazar* ou *mazara* est un terme général pour indiquer le lieu que l'on visite. *Maqam*, signifie, place, station et s'applique à toutes sortes de « mémoriaux », édifices avec tombes, enclos, pierre...Il indique l'endroit ou l'on pense que le saint est passé, s'est arrêté ou manifesté sa vertu³. Tel est le cas de nombreux *maqams* édifiés en l'honneur de Sidi Abdelkader el Djillani, pensant que le saint est passé par là, alors qu'il est mort à Bagdad sans jamais avoir quitté l'Asie.

La *zaouïa* comme précédemment cité, est un édifice qui abrite principalement les pratiques religieuses des confréries musulmanes⁴. Il comporte nécessairement dans son enceinte, le mausolée⁵ qui en constituera l'élément central et invariable et qui abrite la sépulture *Darîh* du fondateur, ou l'un de ses disciples dans une continuité lignagère. Il existe aussi des

³ Émile Dermenghem « Le culte des saints dans l'islam maghrébin »Edition Gallimard, Paris 1954, P113.

⁴Voire plus loin dans le texte, le rôle et les espaces de la zaouïa.

⁵ Le mausolée est un édifice funéraire, en Orient il a été conçu pour abriter les tombes d'une même famille et prend la forme d'édifice monumental quand il abrite la sépulture d'un personnage important. Les mausolées plus modeste peuvent cependant exister. Au Maghreb cette tradition orientale n'a guère pris racine, si ce n'est quelques rares cas isolés au Maroc. Dans l'ensemble du Maghreb, dans la majorité des cas, le mausolée abrite la dépouille d'un saint. Selon l'importance du personnage et les moyens des populations qui l'édifient, les dimensions et le décor du mausolée seront riches ou modestes.

mausolées, édifices principalement funéraires dédiées à des personnages vénérés, des saints, sans affiliation à une quelconque confrérie religieuse, édifiés en tant que construction isolée. On peut dénommer aussi le contenant par le contenu, **Sidi** est souvent usité pour désigner un sanctuaire. L'édifice dans un sens général, portera le plus souvent des noms en rapport avec sa nature et diverses appellations existent au Maghreb : **Haouch** ou **Bit**, maison, **Houita** enclos, mais le terme le plus courant et la construction la plus répandue est certainement la **Qoubaa**, coupole qui désignera pour le commun, le mausolée du saint.

I.2. Évolution historique : Du ribat à la zaouïa

I.2.1. Le Ribat : Un couvent fortifié

Des diverses définitions qui sont données, elles tirent toutes leurs fondements de la racine *rabata* : lier attacher, la plus raisonnable est celle qui s'applique au verset du Coran :⁶
« Préparez contre eux (les infidèles) ce dont vous pouvez disposer comme relais de chevaux *ribat al-khayl* »

Le ribat est primitivement, l'endroit où l'on rassemble et entrave les montures pour les tenir prêtes à partir en expédition. Cependant le mot a désigné de bonne heure un genre d'établissement à la fois religieux et militaire qui semble assez spécifiquement musulman.⁷

L'institution du Ribat se rattache au devoir de la guerre sainte *Djihad*, à la défense du domaine et à l'extension de celui-ci par les armes.⁸

Forteresse et lieu de concentration de troupes sur un point exposé de la frontière du pays d'Islam, le ribat joue le 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.

La dévotion incitait à multiplier ces fondations, ainsi aux premiers siècles de l'hégire il y avait une série de *ribât* depuis l'océan Atlantique jusqu'à l'Indus⁹, qui étaient comme liés entre eux et reliés au territoire musulman.

Au Maghreb le premier fut celui de Monastir (179 de l'hégire) puis suivit au III^{ème} siècle de l'hégire, un âge d'or où les Aghlabides¹⁰ multiplièrent le long de la cote orientale les ribats

⁶ Le Coran (Sourate VIII verset 60).

⁷ Encyclopédie de l'Islam, Tome 3, édition C. Klincksieck, Paris, 1936, P1230.

⁸ Idem, Op.cit.

⁹ La source Edmond Doutté « Notes sur l'Islam Maghrébin, les marabouts », op.cit, P30, cite « *la Géographie* » d'El-Edrisi, édition, Jaubert, Paris, 1836, Tome I.

¹⁰ La dynastie des Aghlabides (800 à 910) règne en Ifriqiya (la Tunisie actuelle) tout en reconnaissant l'autorité nominale du calife abbasside de Bagdad. Elle fut renversée par un soulèvement des tribus berbères Kutama. Pascal Bures « Califat Fatimides de Kairouan » in Encyclopédia Universalis 2010, version 15.

proprement dit et les *mahrās*¹¹. A cette époque le ribat de Sousse fondé par l'Aghlabide Ziyadat Allah (en 206 de l'hégire) pris une importance considérable, du fait que cette ville fut le port où s'embarquèrent les troupes pour conquérir la Sicile. (Fig1 et fig2)

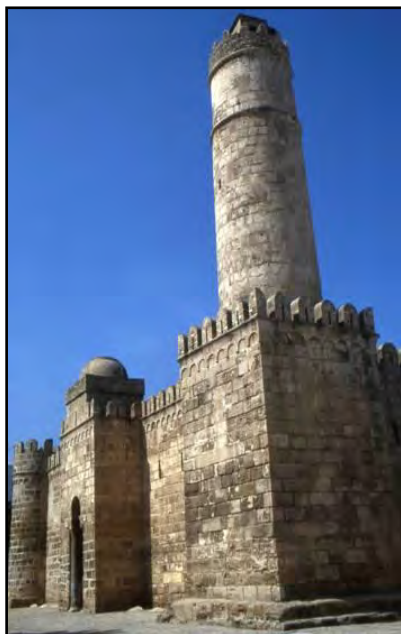


Figure 1: Vue sur l'enceinte du Ribat de Sousse.
Source Google.



Figure 2 : Vue sur la cour du Ribat de Sousse.
Source Google.

Plus tard *le ribât* d'Ibn Yassine où naquit la dynastie des almoravides¹² était probablement comme tant d'autres un couvent plus ou moins fortifié, point de départ du djihâd, par lequel ils préludaient à la conquête du Maghreb.

Les gens du ribat les *Murabitun*, étaient des volontaires, des hommes pieux qui faisaient vœux de se consacrer à la défense de l'Islam. Leurs vies dans les ribats devaient être occupées par des gardes et des exercices militaires, mais aussi par des pratiques pieuses, ils se préparaient ainsi au martyr par des longues oraisons sous la direction d'un cheikh vénéré.

Le double caractère militaire et religieux des ribats s'exprimera dans l'architecture¹³. Le ribat, dont les dimensions sont variables, comporte une enceinte fortifiée de plan carré ou rectangulaire avec des tours circulaires aux angles et semi-circulaires au milieu des courtines.

¹¹ . Le mot désigne une enceinte pouvant contenir une petite garnison ou une tour de guet.

¹²En 1048, des Berbères Sanhadja de l'ouest du Sahara (actuelle Mauritanie) se coalisèrent sous l'impulsion d'un prédicateur malikite marocain, Abdallah ibn Yasin, et d'un chef local. On les a appelés Almoravides, de *al-murabitun*, La première campagne des Almoravides (1054-1055) aboutit à les rendre maîtres de cet axe. Puis ils firent la conquête du Maroc et de l'Espagne musulmane, alors divisée entre de petits États, et arrêtaient la reconquête chrétienne. Ils unifièrent donc un ensemble allant du Sénégal au centre de l'Espagne. Ils furent renversés en 1147 par un nouveau mouvement politico-religieux, surgi de l'Atlas marocain, celui des Almohades. Jean Boulègue « le mouvement almoravide » in Encyclopédia Universalis 2010, version15.

¹³Encyclopédie de l'Islam, Tome. III, édition C.Klincksieck, Paris, 1936, P1231.

À l'intérieur, une cour centrale est entourée de corps d'habitation à deux étages, avec des magasins d'armes et de vivres.¹⁴ Le long de la quatrième face s'étend une salle pourvue d'un *mihrab*, c'est l'oratoire du Ribat¹⁵. Une petite coupole qui émerge également au dessus des terrasses couronne comme dans les mosquées de l'époque, l'espace carré précédant le *mihrab* de l'oratoire.

Cette expression du Ribat est conforme à son rôle défensif du territoire dans une situation de poste avancé. Il suppose des éléments de guet, des aires de concentration militaire et d'entraînement permanent, mais aussi des structures d'accueil pour les populations et de relais pour les troupes, ce qui dénote d'un rôle militaire assez complexe. Le traitement architectural sera donc en adéquation avec les fonctions du lieu offrant l'aspect d'une austérité religieuse et d'une robustesse toute militaire.

I.2.2. Une évolution vers un rôle religieux et social.

A partir du VI^{ème} siècle de l'hégire et peut être même plus tôt¹⁶, en orient, dans les pays où les infidèles ne mettaient plus l'Islam en péril, l'institution du ribat changea de caractère et la discipline ascétique et les réceptions pieuses-qui étaient déjà de pratique courante dans les ribats-avaient entièrement pris la place des exercices militaires.

Le développement du mysticisme et le groupement des soufis en communautés donna à ces casernes une nouvelle raison d'être en faisant des couvents. De la Perse où elle avait pris naissance, cette évolution du ribat devait se répandre à travers le monde musulman.

En Orient le ribat devient rapidement, un couvent *une khanaqah* édifié dans les faubourgs des villes. Mais une distinction se fera entre le vocable *khanqua* ou *tekkiya* qui constituaient des établissements soufis et la zaouïa qui désignait la petite mosquée ou indifféremment tout édifice religieux de moindre importance que la mosquée.

Au Maghreb que la vague mystique orientale atteint au VII^{ème} siècle de l'hégire, le ribat perd peu à peu son rôle militaire et on évoquera plutôt *une rabbitat* qui signifiait ermitage où se retire un saint avec ses disciples¹⁷. Très vite, les applications de *ribat*, *rabita* et *zaouïa* se recouvrirent. C'est alors que le mot *murabit* (marabout) prit l'importance et l'extension qu'il a en Afrique du Nord.

Le concept zaouïa revêt alors une dimension complexe. Il peut désigner une construction isolée, comme il peut intégrer un ensemble ou un groupement de constructions à caractère religieux.

¹⁴ Idem, Op.cit

¹⁵ Idem, Op.cit.

¹⁶ Encyclopédie de l'Islam, Tome.3, édition, C.Klincksieck, Paris, 1936, P1232.

¹⁷ Encyclopédie de l'Islam, Tome 3 édition, C.Klincksieck, Paris, 1936, P1232

D'autres dénominations ont été affectées aux zaouïas à leur naissance : *dar el Karama*¹⁸ dans la région du Maghreb comme celle construite par le souverain Almohade Yakoub el Mansour à Marrakech. Les mérinides nommèrent leurs zaouïas *dar Al-Dhouyouf*¹⁹ comme la célèbre zaouïa fondée par le souverain Abu Annan el Merini.

Plus tard la zaouïa fut reconnue au Maghreb comme une institution qui abrite les confréries religieuses et leurs adeptes dans le but d'exercer leurs pratiques mystiques mais aussi comme lieu où est prodigué l'enseignement du coran et la théologie islamique aux étudiants désireux de l'acquérir.²⁰

Certaines zaouïas prirent tant d'ampleur qu'elles finirent par constituer de véritables principautés comme fut le cas de la zaouïa Senoussia en Libye.

Il est apparu aussi 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 Bejaïa en Algérie, suite à l'installation des réfugiés andalous. Ils édifieront également des écoles à Beni Yaâla, à Beni Waghli. 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)²¹.

I.3. Rôle de la zaouïa : polysémie de fonctions et de spiritualités.

La mission fondamentale de la zaouïa fut la propagation de l'Islam et de sa philosophie sur les territoires conquis ou à conquérir, on lui doit l'encrage aussi de certaines pratiques thérapeutiques intégrées au domaine de la médecine traditionnelle, véhiculées par les pratiques de la *Ziara* dans le but de réinitialiser un équilibre entre le monde réel et ses déterminants invisibles.

Ses dénominations comme *Dar el karama* ou *Dar el diyouf* mettent en exergue son 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 lesquels elle constitue une étape sur un parcours pèlerin.

¹⁸ Mohamed Nacib « *Zaouaya El Ilm wa El Qor'an Fi El Djaza'ir*, » (Les Zaouaya du Savoir et du Coran en Algérie), édition. Dar El Fikr, Alger, année inexistante, ouvrage en langue arabe, P30.

¹⁹ Mohamed Nacib « *Zaouaya El Ilm wa El Qor'an Fi El Djaza'ir* », Op.cit, P30.

²⁰ Mohamed Nacib « *Zaouaya El Ilm wa El Qor'an Fi El Djaza'ir* », Op.cit, P31.

²¹ Idem, Op.cit.

Si on essaie de dégager analytiquement ce qui semble être confondu dans l'organicité effervescente d'une zaouïa on a plusieurs niveaux²² :

- **Le niveau maraboutique**, lié à la présence emblématique du saint marabout, sacralisant l'espace zaouïen. Il est le pouvoir « excellent » auquel se subordonnent les autres pouvoirs dans le contexte de la zaouïa et qui confère à l'ensemble du système un pouvoir éminemment symbolique d'où émanent le charisme, les fluides de la baraka et l'élan mystique qui s'emparent des fidèles.
- **Le niveau confrérique** assumant « la garde spirituelle et matérielle » qui perpétue la spécificité charismatique du saint par l'intermédiaire des disciples, des structures confrériques animées par des rituels et des liturgies spécifiques dirigés par une hiérarchie de nature initiatique.
- **Le niveau de « zaouïa-monastère »**, lieux d'études et de formation coranique, de renforcements idéologiques pour la défense de la foi et de transmission des normes idéologiques et des valeurs symboliques.

Ces niveaux laissent place eux-mêmes à un pluralisme de pratiques variées, de zones de connaissances diversifiées en relation avec les couches sociales fréquentant la zaouïa suggérant des approches thérapeutiques multiples, des pratiques confrériques spécifiques, en rapport avec les processus transistiques et la mystique ambiante. (Fig. 3)

*« Le sanctuaire de l'ouali vénéré, le tombeau du derouich, du marabout mort en odeur de sainteté, au-dessus duquel les fidèles élèvent des koubba et où les hommes pieux vont reconforter leur âme aux heures de la prière, où les habitants des tribus voisines viennent en pèlerinage à époque fixe, où les tolba, entretenus par les fidèles, récitent, sans cesse, les versets du Coran, sont **des zaouïas**.*

*...Un cercle où les affiliés viennent prendre le mot d'ordre, où les faux bruits prennent leur source, d'où partent les avis insurrectionnels, où se discutent et se commentent les actions du « rouni », les actes administratifs des fonctionnaires, où l'on étudie leur caractère, où l'on surveille leurs faits et gestes, sont **des zaouïas**.*

*La maison, le gourbi ou la tente destinés à recevoir les étrangers, servant de lieu de réunion aux notables de la tribu, où les enfants récitent le Coran durant de longues heures est une **zaouïa**... En un mot, tous les lieux de réunion des adeptes d'une confrérie, tous les endroits*

²² Albrecht Pierre-Yves « Transes et prodiges. Le symbolisme et l'opérativité des trois feux hermétiques ».thesis.unifr.ch / thèses.

où le Derrer s'installe pour enseigner le Coran où nos sectaire musulmans font leurs prières et se livrent à leurs pratiques mystiques, sont des **zaouïas**, par opposition aux mosquées et aux djamâa consacrées et entretenues par le pouvoir temporel où tous les croyants trouvent accès. »²³

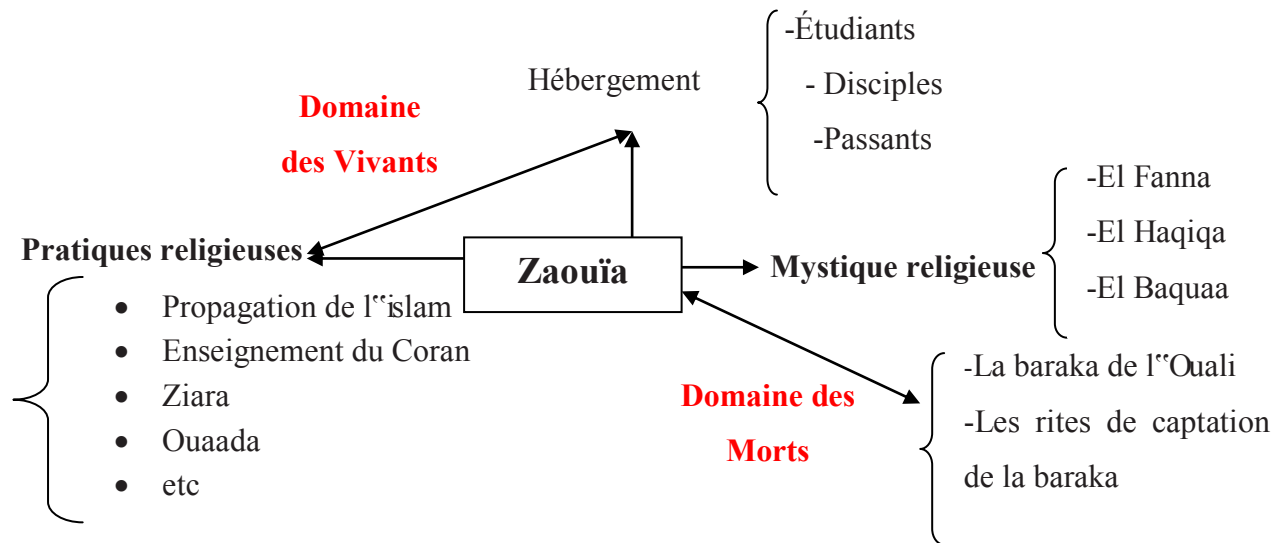


Figure 3 : Les fonctions de la Zaouïa.

Le schéma (fig 4) met en rapport le rôle de deux institutions à savoir la mosquée et la zaouïa. La première est l'espace privilégié du culte islamique et le lieu de pratique de la prière rituelle, un des cinq piliers de l'Islam. La seconde consacre la dimension mystique par le volet de sainteté et les pratiques confrériques nonobstant à un rôle social de proximité. Souvent mises en opposition par le pouvoir coloniale et par les réformistes religieux empreints à la doctrine du wahhabisme, ces deux espaces convergent néanmoins vers une seule perspective à savoir la propagation de l'Islam et se vivent en complémentarité dans la vie religieuse des fidèles.

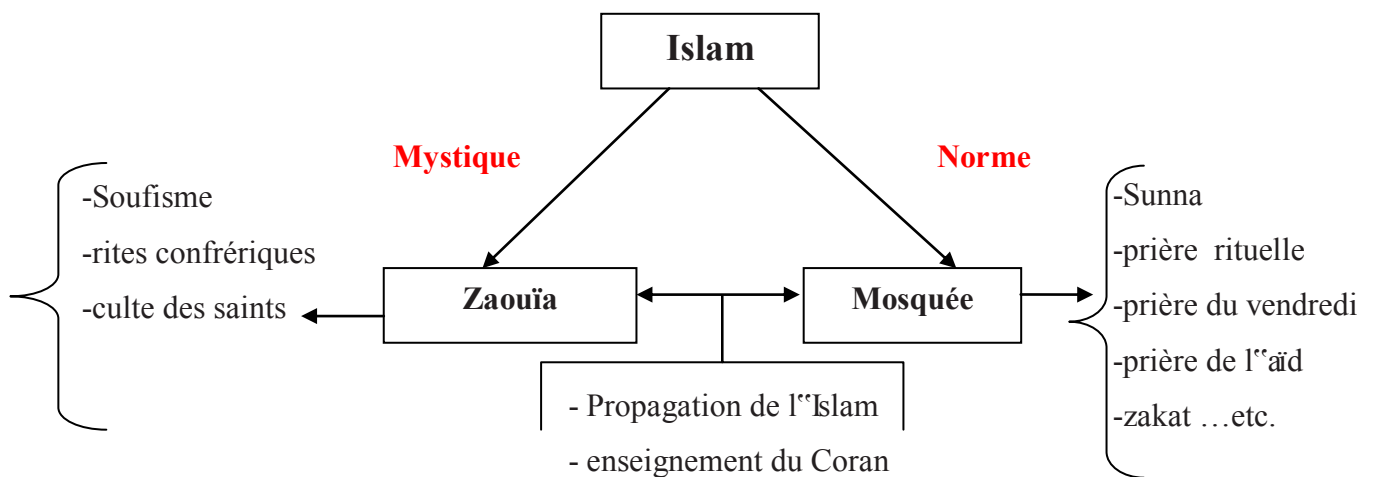


Figure 4 : Rôle de la mosquée et de la zaouïa.

²³ Octave Depont, Xavier Cappolani « Les confréries religieuses musulmanes », Edition Adolphe Jourdan, Alger 1884, P206.

I.4. Les zaouïas au Maghreb : Un vaste ancrage territorial.

Les zaouïas Au Maghreb, sont principalement confrériques²⁴. Leur ancrage dans l'espace maghrébin débutera à partir du VIIème de l'hégire et leur prolifération se fera en parallèle à l'accroissement de l'influence des confréries religieuses sur cette région²⁵. Elle se fait d'abord d'une manière plus prononcée au Maroc ou leur nombre est tel qu'il égalera celui des mosquées²⁶. Parmi les zaouïas les plus illustres, nous citerons les zaouïas de Mouley-Idriss-Seghir à Fès, qui était une sorte de principauté soumise à la seule domination de la confrérie qui ralliait sous son influences les populations du Rif²⁷ et contrebalançait même l'autorité du sultan.

L'ancrage des zaouïas en Algérie s'est illustré par leur prolifération dans le territoire. Parmi les vingt-trois confréries proprement dites ou corporations islamiques représentées, les unes ont leurs zaouïas mères sur le territoire algérien comme El Rahmania et El Tidjnia et revêtent un caractère local ; les autres ont leurs zaouïas mères à Bagdad, en Égypte ou au Maroc.

L'on a dénombré 349 zaouïas²⁸, dont une grande partie est implantées en Grande et Petite Kabylie.²⁹ La confrérie la plus répandue et qui compte le plus de zaouïas et d'adeptes est la confrérie des Rahmania. (fig5)

Cette concentration de zaouïas en Kabylie pourra être expliquée par l'amplitude du mouvement maraboutique et l'installation des chorfas dans cette partie du territoire.

Pendant la période ottomane, l'importance des zaouïas s'accrut sensiblement de par leur aura spirituel et leur emprise spatiale sur des territoires de plus en plus importants, ce qui obligea le pouvoir à combiner avec les cheiks par un savant jeu d'alliance, de pacte et d'instrumentalisation.

Durant la première période de l'ère coloniale, plusieurs zaouïas furent détruites, ce fut notamment le cas d'Alger ou on dénombrait 12 zaouïas dont la plupart furent démolies sous

²⁴ Mohamed Nacib« *Zaouaya El Îlm wa El Qor'ân Fi El Djaza'ir*,» (Les Zaouaya du Savoir et du Coran en Algérie),Edition Dar El Fikr, Alger, année inexistante, P30.

²⁵ Cf, les confréries religieuses, chapitre 1 du mémoire.

²⁶ Salah Moaied El Ouqubi « El Tourouq el soufia oua El zaouïas bi el Djazair », (les confréries soufies et les zaouïas en Algérie) édition Dar el Baraq, Beyrouth, 2002, P305.

²⁷ Terme désignant, l'arrière-pays montagneux du Maroc qui s'étend en arc de cercle de Tanger, à l'ouest, à Melilla, à l'est : le Rif couvre environ 30 000 kilomètres carrés. Daniel Noin « Rif », Encyclopédia Universalis 2010, version15.

²⁸ Pour établir cette statique sur deux sources : Octave Depont, Xavier Cappolani « Les confréries religieuses musulmanes », Edition Adolphe Jourdan, Alger 1884, P1 et Salah Moaied El Ouqubi « El Tourouq El Soufia oua el zaouïas bi el Djazair »Op.cit, P132.

²⁹ Salah Moaied El Ouqubi « El Tourouq El Soufia oua El Zaouïas bi el Djazair, op.cit P305.

l'impulsion des travaux d'urbanisme et d'agrandissement d'artère comme la zaouïa sidi el Djedi, zaouïa Youb ou zaouïa El Chorfa³⁰.

Des états faits sur le nombre de zaouïas en 1930³¹ au Maghreb montrent combien, leur nombre fut sensiblement réduit spécifiquement en Algérie où elles subirent les affres de la colonisation sanglante.

- **Algérie** : 250 Zaouïas.
- **Maghreb** : 200 zaouïas.
- **Tunis** : 60 zaouïas.

Après l'indépendance les zaouïas furent stigmatisées par les réformistes et les nationalistes progressistes maghrébins qui n'y voyaient qu'obscurantisme et arriération. En Algérie, le désintéressement total des pouvoirs publics vis à vis de ces institutions les reléguèrent au registre des établissements désuets et ils ne survivirent que grâce à l'attachement populaire. Le renouveau des confréries religieuses que connaît l'Algérie implique un regain d'intérêt pour les zaouïas³². Union nationale des zaouïas algérienne fondée en 1993 regroupe 8900 zaouïas certaines furent réhabilitées comme el zaouïa el Tidjania de Guemmar et Ain Madhi mais il est évident que beaucoup reste à faire pour restituer le patrimoine matériel et immatériel des zaouïas.

³⁰ Salah Moaied el Ouqubi « El Tourouq El Soufia oua El zaouïas bi el Djazair »Op.cit., P133.

³¹ Salah Moaied el Ouqubi « El Tourouq El Soufia oua El zaouïas bi el Djazair »Op.cit., P313.

³² Cf les confréries religieuses, chapitre I du mémoire.

ETAT NUMERIQUE DES CONFRERIES RELIGIEUSES MUSULMANES QUI ONT DES ADEPTES EN ALGERIE

NUMÉROS D'ORDRE	NOMS DES CONFRÉRIES	ZAOUÏA	OURLA	TOLBA	CHOUKH	MOQADDIM	CHOUACH	KHOUAN	DEROUICH	HABAB	KHAOUNIET	KHALIPA	FOURA	KHODDAM	TOTAUX DES AFFILIÉS
1	Qadr'is.....	33	4	521	4	301	6	21.036			2.095				21.578
2	A'roussa, Selania ou Sou-lania.....	2				3		77			5				91
3	A'issouïa (A'issouï).....	10	5		4	39	36	3.443			33				3.580
4	Bou-A'ïta.....	4				6	10	566			62				364
5	A'mmar'is.....	25	3	79	3	46	188	284			22	36	5.774		6.135
6	Corporation de Ben Nakhel.....	1											230		1.790
7	Habman'ia.....	177	11	676	23	873	819	140.596			13.486			1.500	150.914
8	Derdour'ia de l'Aurès.....	1			1	1		1.030			250				1.280
9	Tidjan'ia.....	32	9		2	155	102			19.821	5.104				25.322
10	Caadell'ia.....	11			2	99		13.251			632				14.906
11	Zerrouk'ia.....	4			1	46	13	2.614			35				2.734
12	Yerouf'ia.....	4			1	8		4.437							4.445
13	Qouek'ia.....	4	11		1	45		40.020			140				40.216
14	Nacerra.....	4			1	3	4	468			165				641
15	Chabb'ia.....	4													
16	Tarbi'is.....	8			2	214	108	19.110			2.547			2.000	22.148
17	Hausalla.....	18	3	176	1	48	102	3.485			438				4.053
18	Zian'ia.....	2				78		2.673			364				3.117
19	Kerzan'ia.....	2				78		-1.673			263				2.011
20	Dergaou'is.....	10		131	9	72		8.232			1.118				9.567
21	Mekou'is.....	2			2	44	4	4.673							4.699
22	Les Mekhal'ia.....	1	1		2	2	4	120							122
23	Senouss'ia.....	1		35	1	20	5	674			13				949
		349	76	1.999	57	2.149	1.512	224.141	8.232	19.821	27.172	36	5.994	4.000	295.189

Figure 5 : dénombrement des confréries religieuses et leurs zaouïas en Algérie.
 Source Octave Depont, Xavier Cappolani « Les confréries religieuses musulmanes »

I.5. Les formes de zaouïas

L'institution Zaouïa se présentera sous trois formes³³ : la zaouïa de machaïkh, la zaouïa confrérique et la zaouïa estudiantine.

I.5.1. La Zaouïa de Machaïkh.

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 adeptes nommés *khwans* à qui incombent la responsabilité de récolter les dons et les apports matériels qui entretiennent le fonctionnement de la Zaouïa.

Le Cheikh est le gestionnaire exclusif de la Zaouïa aussi bien pour les affaires d'ordres matériels que spirituel. L'Ordre est transmis par voie d'initiation de père (instructeur) à fils (récipiendaire) qui sera suivi par l'ensemble des dévots.

Parmi ces zaouïas : zaouïa El Quacimia à El Hamel (Boussaâda) et zaouïa el Hamlaoui (Constantine), zaouïa Ibn Sahnoun à Ighzir Amokrane (Bejaia).

I.5.2. 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 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.

Parmi les zaouïas maraboutique présentes sur le territoire algérien nous citerons zaouïa Sidi Bahloul dans le village de Chorfa à Azzazga (Tizi-Ouzou, Algérie), zaouïa Sidi Ahmed Arezki à Sidi Aiche (Bejaia, Algérie).

I.5.3. La zaouïa estudiantine.

En Algérie, une seule Zaouïa illustre ce type : la Zaouïa de Sidi Abderrahmane El Yalouli. 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.

³³ M. Nacib, op.cit, P 103 – 149.

II. La zaouïa : spatialité et symbolique

II.1. La notion de l'espace sacré.

Comme le souligne Mircea Eliade³⁴, pour l'homme religieux, l'espace homogène présente des ruptures et des cassures : il y a des portions d'espace qualitativement différentes des autres et cette rupture constituerait selon lui une expérience primordiale qui permet la constitution du monde, car c'est elle qui découvre « le point fixe », l'axe central de toute orientation future.

Cette révélation de l'espace sacré à une valeur existentielle, rien ne peut commencer à se faire, sans orientation préalable, et toute orientation implique l'acquisition de ce point fixe qui permet de créer *le monde* qui ne peut exister dans le *chaos* de l'homogénéité de l'espace profane. Par opposition, pour l'expérience profane, l'espace est homogène et neutre : aucune rupture ne différencie qualitativement les diverses parties de sa masse. L'espace géométrique peut être débité et délimité en quelque direction que ce soit, mais aucune différenciation qualitative, aucune orientation ne sont données de par sa propre structure.

Eliade mettra donc en exergue, le fait que l'existence d'un espace sacré implique une hiérophanie³⁵, une irruption du sacré qui a pour effet de détacher ce territoire du milieu cosmique environnant et de le rendre différent, il est le lieu par où se réalisera la communion des trois niveaux cosmique, terre, ciel et région inférieure. Cette communication est parfois exprimée par l'image d'une colonne universelle, un *Axis mundi*³⁶.

L'espace sacré s'oppose donc à l'espace profane de part son agencement, et sa structuration autour de limites. C'est un espace consacré (hiérophanie, signes naturels, rituels), un espace de rupture d'ordre symbolique entre le sacré et le profane, il incarne une centralité autour de laquelle gravite le monde ou la structure qui le représente.

II.2. L'espace sacré en Islam.

Pour les arabes de l'ère préislamique, l'espace isotrope du géomètre semble une abstraction de l'esprit mathématique incompatible avec leur conception de l'univers. A leurs yeux certains endroits sont chargés d'effluve surnaturel d'intensité plus ou moins grande et parfois

³⁴ Mircea Eliade « Le sacré et le profane », édition Gallimard, Paris, 1965, P26-32. (extraits).

³⁵ Concept introduit par Mircea Eliade sur ces travaux sur le sacré et qui signifie que quelque chose de sacré se montre à nous, se manifeste. Dictionnaire Encyclopédia Universalis 2010, version 15.

³⁶ Un *Axis Mundi* est un lieu où communiquent les trois niveaux cosmiques, ciel, terre et monde inférieur. Traditionnellement il est imaginé au centre du monde organisé. La montagne sacrée est un bon exemple d'*Axis Mundi* que l'on trouve dans plusieurs mythologies. Le pilier est souvent vu comme soutien du ciel, mais aussi comme un *axis Mundi*. Il est le symbole de la consécration du territoire et le monde s'organise autour de lui. Il confère un structure cosmique à l'édifice. Mircea Eliade « Le sacré et le profane », édition Gallimard, Paris, 1965.p 38-39.

ils sont consacré et soustrait de ce fait à l'usage profane, l'homme n'oser s'y aventurer qu'après avoir observé un rituel prescrit par la religion.

Ces espaces dans lesquels les forces surnaturelles se sont manifestées deviennent des sanctuaires, des lieux de culte où l'homme par un acte délibéré affirme sa dépendance vis à vis d'une force qui le domine.³⁷

La division de l'espace en sacré et profane, se basera ainsi sur la manifestation ou la présence de la figure sainte et se combinera avec la répartition des terres qui entourent le lieu saint : les zones fastes *le haram* et les zones néfastes.

Lieu de manifestation de la sacralité, l'espace sera défini dans ses trois étendues concentriques, de dimensions et de sainteté inégales. Le centre, l'endroit même de la manifestation du surnaturel c'est ce qu'on nomme *le Beyt*³⁸. Tout autour de cet édifice se situe le temple où les fidèles accomplissent les actes du culte. À l'instar du *Beyt*, il est également délimité et son accès sera interdit aux fidèles qui ne sont pas en pureté rituelle. Au-delà s'étend une vaste zone aux limites imprécises, marquées parfois de pierres levées *Ançab*, qui servent à marquer et à indiquer l'étendue du rayonnement mystique du sanctuaire : c'est le *Haram*³⁹.

Malgré de nombreux emprunts aux vieilles conceptions, l'Islam, introduit de notables changements dans la notion d'espace sacré. La notion *du haram* est toujours présente mais sera due à Allah qui en est le maître⁴⁰.

Le Coran, fait mention à maintes reprises d'espace sacré *haram*. La Mecque est déclarée sacrée par Allah, lui-même⁴¹ ; son sanctuaire, *le harem*⁴² par excellence, est inviolable⁴³ sûr⁴⁴, sacré⁴⁵. On comprendrait cependant mieux la réforme, si l'on se rappelle le principal leitmotiv du coran qui est l'unicité de Dieu. Présent partout, il se manifestera néanmoins avec plus d'intensité dans *le haram*. Mais en dehors de sa demeure sacrée, il n'a pas besoin

³⁷ Joseph Chelhod « Les structures du sacré chez les arabes », édition Maisonneuve et Larose, Paris, 1986, P211.

³⁸ Cet espace sera matérialisé par une construction de forme primaire, généralement un cube inspiré peut être des Ziggourat de la Mésopotamie.

³⁹ Dans son sens littéraire, le *Haram* signifie lieu interdit, ambiguë ou sacré. Dans le langage courant il désigne aussi le sanctuaire.

⁴⁰ Joseph Chelhod « Les structures du sacré chez les arabes », Op.cit, P230.

⁴¹ (Sourate 27, verset 91). (Sourate 22, verset 29,33).

⁴² Le harem dans le coran s'applique à l'ensemble des territoires de la Mecque, qui peuvent être considérés comme une extension de la zone de sainteté de la Kaaba. En d'autres termes, les limites de l'espace sacré de la Mecque s'arrêterait au rayonnement de son sanctuaire. Cependant si la sacralité effective semble s'épuiser au fur et à mesure que l'on s'éloigne de la Kaaba, *la baraka* de celle-ci n'a point de limites. Centre du monde, elle est en rapport spirituel avec toute la terre sur laquelle elle répand ses bénédictions. Joseph Chelhod « Les structures du sacré chez les arabes », Op.cit, P232.

⁴³ Sourate 28, verset 57.

⁴⁴ Sourate 29, verset 67.

⁴⁵ Sourate 2, verset 144, 149,150.

d'aucune enceinte spéciale pour recevoir la dévotion de ses fidèles⁴⁶. Placés sous la domination d'un Dieu unique, l'espace est voué à une certaine homogénéité. La prière rituelle peut être dite partout sans autres précautions, qu'un minimum de purification du sol. Mais l'influence de la coutume et des croyances antérieures arabes fut plus forte.

Par une série de mesures inspirées des usages antéislamiques, Mohammed(QSSL) déclara que, Médine-capitale du nouvel état islamique devait jouir des mêmes prérogatives religieuses que la Mecque. Elle avait pour elle le souvenir du prophète, son tombeau et sa mosquée. Le caractère sacré de cette cité s'affirmera plus encore au cours des années qui suivirent la mort du prophète.

Pour des raisons analogues à celles qui ont abouti à la sacralisation de Médine, d'autres lieux de l'Islam sont devenues également sanctuaires. Karbala qui a vu le massacre de Husayn petit fils du prophète et de plusieurs membres de sa famille est devenue un des centres célèbres interdits aux non musulmans.

L'intégration de la philosophie mystique et de la pensée soufie à l'Islam orthodoxe, permit l'admission du principe de la sainteté, dès lors on assiste à un retour offensif de l'espace hétérogène et la présence d'une figure de sainteté suffit à faire d'un endroit un lieu saint. La terre sera alors hérissée de tombeaux, de mausolées, de zaouïas et même d'arbres et des sources auxquels on rend un culte spécial et qui jouissent parfois des grands privilèges du *haram*.

De ce qui précède, il serait juste de conclure que l'existence d'un espace sacré en islam comporterait à sa base l'idée d'une immanence divine. Même si cette approche a été d'abord transcendante ce qui impliquait l'idée d'un espace isotrope.

Avec le soufisme, l'Islam affirmera la transcendance sans rejeter l'immanence et conclura à une certaine projection du sacré sur terre, ce qui aboutit à peupler la terre de multitude de lieux sacrés.

⁴⁶ Dans l'Islam canonique l'espace est largement désacralisé, il existe des contraintes spatiales que pour un minimum de grands rites : la prière du Vendredi, la prière des deux grandes fêtes de rupture du jeûne et du Sacrifice ainsi que les prières spéciales pour les temps de sécheresse qui doivent se faire dans la grande mosquée *el Mesjid el Djamaa* ou dans un grand espace sous la direction d'un imam. Les autres rites peuvent être faits dans importe quel autre lieu préalablement purifié car selon une Tradition célèbre la terre entière est une grande mosquée. Marc Gaborieau « Le Culte des saints musulmans en tant que rituel : controverses juridiques » In: Archives des sciences sociales des religions. N. 85, 1994. pp. 85-98.

II.3. La zaouïa : les espaces d'un lieu saint.

Le rituel est un comportement formel qui fait référence aux croyances et qui fait appel à des états mystiques. Une fois associé à l'espace matériel, il nous informe sur la relation que l'homme entretient avec ce dernier.

L'étude que nous avons menée sur les confréries religieuses et le culte des saints nous amène naturellement à observer les lieux qui ont accueillis ces manifestations sociales et culturelles : La zaouïa se trouve être l'espace privilégié et le support exclusive de leur expression religieuses au Maghreb. Elle revêt une dimension complexe qui peut désigner une construction isolée, comme elle peut intégrer un ensemble ou un groupement de constructions à caractère religieux.

La zaouïa se compose de tout ou partie des éléments suivants ⁴⁷:

- Une pièce principale de forme carré qui constitue le noyau invariable de l'ensemble. Elle contient la sépulture du mourabit (marabout) et sera surmontée d'une coupole, elle est aussi équipée d'un Mihrab pour la prière.

C'est un espace organique et multiple, il est le support spatial des rites car il cristallise la sainteté de l'ensemble de la zaouïa par la présence de la sépulture *Dharîh* du saint source de diffusion de la *Baraka* qui fut sienne et qui prendra la relève de l'être vivant. Le personnage de sainteté devenu point fixe, chargé de symbolique et de fluide spirituel, matérialisera le centre de la zaouïa.

La présence du Mihrab au sein même de cette espace démontre le lien irrévocable avec les rites majeurs de la religion musulmane à savoir la prière.⁴⁸ La zaouïa déborde ainsi du cadre de la simple institution confrérique pour marquer un processus qui s'articule en plusieurs mouvements et qui rallie deux niveaux de symbolisme, le mysticisme et la norme.

- Une pièce pour la lecture et la récitation du Livre Saint, le Coran ;
- Un bureau ou une école d'apprentissage du Coran ;
- Des pièces réservées aux hôtes et pèlerins, voyageurs et étudiants ;

Certains espaces peuvent se retrouver en annexes de la partie centrale mais qui restent localiser dans l'enceinte de l'espace sacré :

- La *khelwa* est un espace qui doit favoriser la condition d'isolement qu'observe la personne vis-à-vis de son entourage, il matérialise la notion d'un lieu construit en

⁴⁷ 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, P27.

⁴⁸ La prière autorisée au sein de la zaouïa est la prière quotidienne, la prière du vendredi étant exclusivement réservée au masjid el djamaa.

catégorie à part pour traduire le renoncement au monde .Il sera souvent en situation de marge physique ou psychologique : espace exigü, sombre, creusé parfois dans la roche, un lieu de dépouillement total.

- Un cimetière où sont inhumés 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.

Ces différents espaces traduisent la polysémie fonctionnelle de la zaouïa, organisme qui intègre les dimensions cultuelles, culturelles et sociales quand bien même que les fluctuations historiques ont modifié parfois l'importance de certaines de ses composantes, la zaouïa a de même contribué à façonner les reliefs de la société maghrébine.

II.4. La symbolique d'une géométrie simple.

La valeur proprement symbolique et initiatique de l'art architectural traditionnel c'est que tout édifice construit avec des données strictement traditionnelles, présente dans la structure et la disposition des différentes parties dont il se compose une signification cosmique qui se réfère à la fois au monde et à l'homme.

D'une manière générale, les temples furent une réplique du cosmos, exprimant les deux préoccupations spatiales et temporelle « en bâtissant le temple, on ne construisait pas seulement le monde, on construisait aussi le temps cosmique »⁴⁹.

Cela est vrai aussi pour les autres édifices ayant une destination sacrée, cela l'est aussi pour les simples habitations « profanes » dans les civilisations intégralement traditionnelles.

La zaouïa en tant que témoignage de cette fusion de l'ordre cosmique avec l'ordre terrestre présente dans la multitude d'expressions possibles⁵⁰ une structure fixe constituée d'un patio d'un dôme sur une base carrée, on peut aussi noter la présence d'arche marquant l'entrée de l'édifice.

- **Le carré :** À travers le monde, de très nombreuses civilisations accordent une importance capitale au carré, qui est lié au nombre quatre, considéré comme celui de la perfection et qui symbolise aussi les points cardinaux. Forme simple, mais en même temps la plus élaborée dans le sens où elle incarne les significations formelles du monde ; le carré est un « *imago mundi* »⁵¹ ; il incarne aussi la terre⁵².

⁴⁹D'un point de vue étymologique, templum désigne « un tournant spatial » et tempus « un tournant temporel » Mircea Eliade « Architecture sacrée et symbolisme » in cahier de l'Herne, 1978, p372.

⁵⁰Nous prenons ici comme élément de référence la pièce principale de la zaouïa qui en constitue l'élément invariable qui déterminera le niveau de sa symbolique et définira les caractéristiques de sa typologie architecturale.

⁵¹ Constantin Tacou in Cahier de l'Herne « Maison-Corp. humain » 1978, P233.

⁵² Marx Escalon de Fonton « Archéologie Traditionnelle in « Connaissance des religions » vol .VI, n°1 juin 1990, p35.

La stabilité qui s'attache à la notion de carré joue dès l'Antiquité, un rôle considérable dans le tracé des places publiques. Le carré figure le cosmos dans la tradition chrétienne, qui y retrouve les quatre éléments – eau, terre, air et feu et présentera l'unité de base dans la conception du plan des églises.

En Islam le carré symbolisera forme de base de la sainte Kaaba⁵³ et représentera « l'ordre de l'univers », le point organisateur de l'espace.

- **Le Dôme** : les quatre sommets du carré peuvent reproduire les quatre piliers du dôme céleste ; la coupole symbolisera ainsi la voûte céleste. Par projection (géométrique) du dôme naîtra le cercle inscrit dans le carré qui donnera toute sa puissance au point centre.

Ce centre s'érigera comme centre de l'univers duquel s'érigera un *Axis mundi* (axe du monde) qui relie et à la fois soutient le ciel et la terre. Ainsi s'édifie l'intérieur. (fig.6)

Sur le plan horizontal, c'est la projection de la verticale *Axis mundi* devenu point situé qui va définirait une organisation radioconcentrique de l'espace profane. Elle se réaliserait par le pouvoir de rayonnement du point, promu point sacré, centre.

Les deux parties de la structure de la coupole (la base et le dôme) figurent la terre et le ciel auxquels correspondent en effet respectivement la forme cubique et la forme hémisphérique.

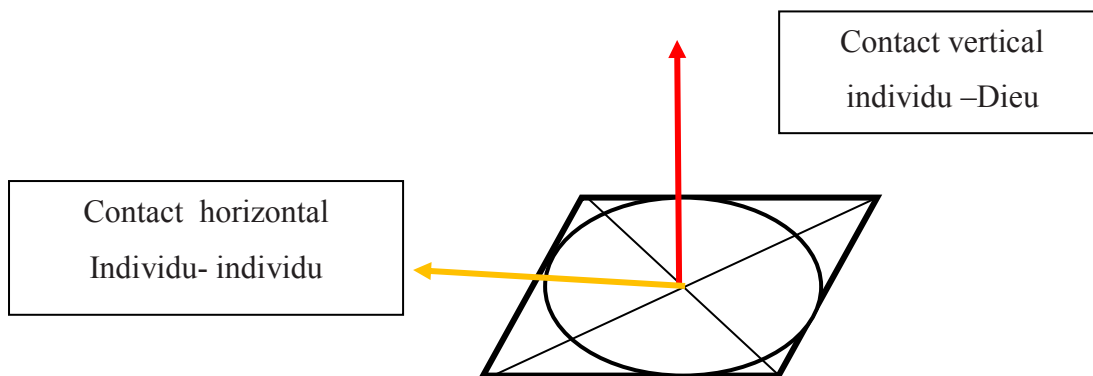


Figure 6 : symbolique de l'espace intérieur.

Le Patio : L'ouverture vers le ciel symbolise la relation ciel –terre au moyen de laquelle est rendue possible le passe d'une région cosmique à une autre⁵⁴ et participe à la sacralisation de l'espace et incarnera l'*axis mundi* à tout les niveaux de la construction. Par son appellation *Es_sahn*, il signifie le plat : ustensile domestique dans lequel est servie la nourriture. Il symbolisera de ce fait un réceptacle de la clémence du ciel par la pluie, l'eau, donc la vie.

L'ensemble s'il se réduisait exclusivement à ces deux parties serait incomplet. Il y manquerait un

⁵³ Mircea Eliade, in Cahier de L'Herne op,cit .p215

⁵⁴ Mircea Eliade « Le sacré et le profane », Edition Galimard, 1965, p38.

élément correspondant au «monde intermédiaire » (entre le terrestre et le céleste).

En fait cet élément existe aussi car le dôme ou la voûte circulaire ne peut pas reposer directement sur la base carrée et il faut, pour permettre le passage de l'une à l'autre, une forme de transition qui soit en quelque sorte intermédiaire entre le carré et le cercle, forme qui est généralement celle de l'octogone. Cette partie transitoire entre la base et la coupole est souvent richement décorée. (fig7, fig8 et fig9)

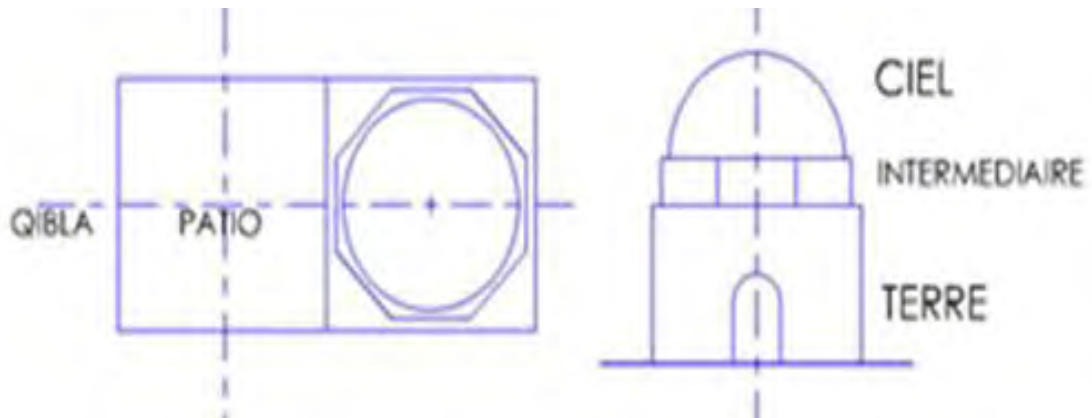


Figure 7 : Symbolique formelle du mausolée de la zaouïa.



Figure 8 : Le patio à la zaouïa
Tidjania d'Ain Madhi.
Source Google.

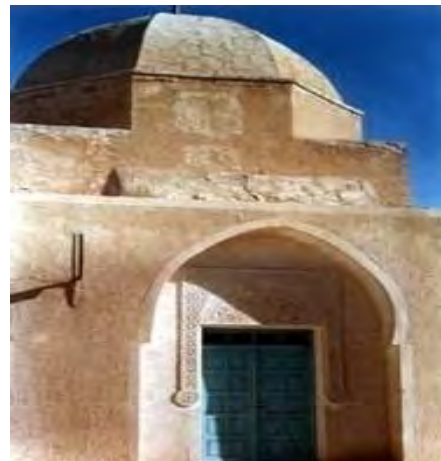


Figure 9: La notion d'intermédiaire à la zaouïa
Tidjania de Guemmar.
Source Google.

II.5. Les environnements de la zaouïa : l'extension de la sacralité.

La sacralité de la zaouïa n'est pas restreinte à son espace « interne » mais s'étend comme nous l'avons précisé sur des limites qui ne sont pas proprement définies. Il se réalisera par le pouvoir due au rayonnement d'un point, promu point sacré, et qui est matérialisé par le mausolée du saint.

L'énergie accumulée par ce point, alimentée par sa sacralisation organiserait l'espace profane par structuration en auréoles concentriques. C'est la succession des auréoles qui départagerait l'espace du plus sacré au plus profane, du centre vers la périphérie. (fig10)

Certaines éléments de cette espace adjacent à la zaouïa sont des composantes importantes qui se présentent en complémentarité avec l'espace « interne » la zaouïa et se « pratiquent » en continuité de celle-ci.

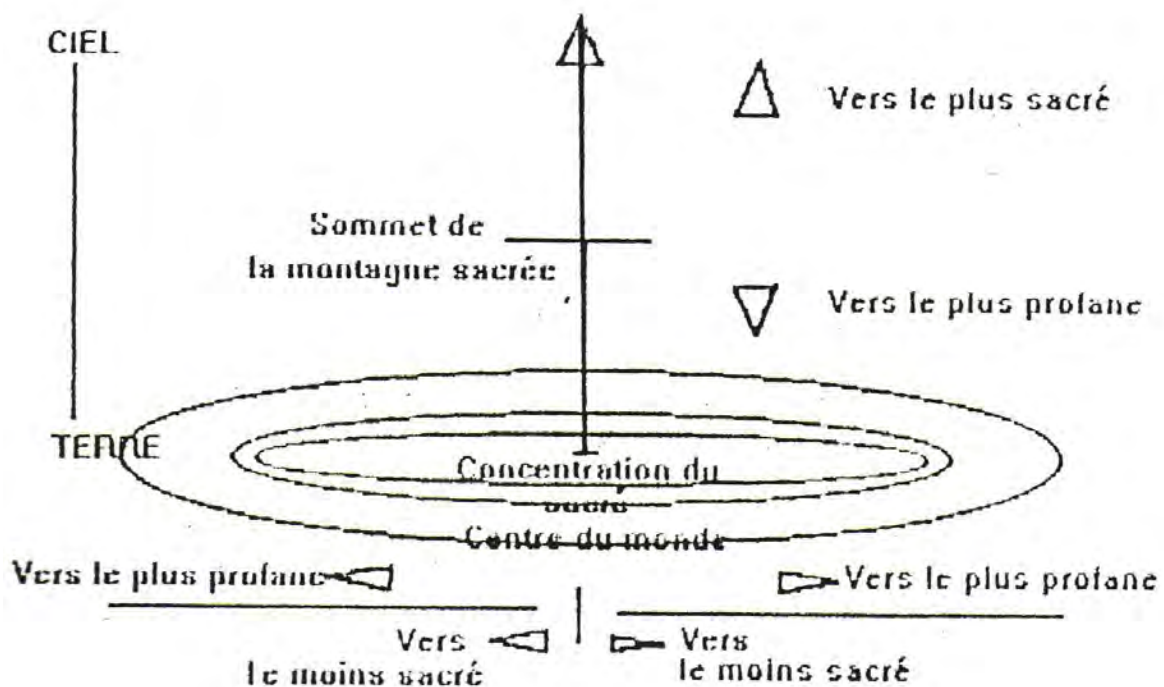


Figure 10 : Du sacré au profane de l'intérieur à l'extérieur.
Source mémoire de magister Siham Bastandji « intérieur-extérieur »

II.5.1. Le Cimetière.

Le cimetière est naturellement un terrain sacré, hanté de mystère, les mystiques y vont souvent y faire des retraites⁵⁵. Mais ce n'est pas la simple réunion des tombes qui fait le sacré. L'essentiel est le saint par qui rayonne la grâce et qui « sacralise cet espace, les fidèles s'empressent alors d'enterrer leurs morts pour pouvoir bénéficier de l'effluve sacré de la baraka même après la mort. On voit ainsi des milliers de morts sont acheminés de très loin pour reposer à Nadjaf auprès de l'Imam Ali⁵⁶.

Le cimetière ou la partie voisine de la Qoubba du saint est parfois réservé à la famille de ce dernier. Auprès de Sidi Naïel, ancêtre éponyme de la grande tribu de Ouled Naïel, on ne doit enterrer que les jeunes enfants, n'ayant connu pas le péché. Exemple saisissant de la sacralité que peut atteindre cet espace.

II.5.2. L'élément végétal.

Le végétal peut avoir une relation avec le sacré par le bais de l'encrage de ses racines dans cet espace et son imprégnation de l'atmosphère mystique du lieu.

Les arbres le plus souvent consacrés sont les espèces autochtones ou le plus anciennement acclimatées : En premier lieu l'olivier, puis en tenant compte des régions, le caroubier, *Kharoub*, le Figuier *el Karma*, le Lentisque *Dhrou*, un peu moins souvent le Micoulier, *tarzaza* (sidi m'hamed ben ouda de Bilda, sidi hamouda de lakhdaria), le Chêne *Bellouth* (Sidi M'hmed ben Khaled de Tiaret). Un arbre de catégorie vulgaire et d'acclimatation récente peut être sacralisé de par son emplacement, c'est le cas du ficus qui pousse sur le lieu de la tombe sidi Ali Zouaoui détruite par les travaux d'urbanisme coloniaux à Alger.

II.5.3. L'élément minéral

L'élément minéral se trouvant dans l'enceinte sacré de la zaouïa est aussi porteurs des effluves mystiques du lieu. Il y'a d'abord les tas de pierres dressées temporairement par les pèlerins (*ourma*, *ouraàm*, pluriel *ourmat*), et ceux fixes et bien connus de type *Kerkour*, ou *Rejem* qui rappellent sans doute les *Ançabs* de l'ère préislamique qui déterminaient l'aire de l'espace sacré *el haram*. La grotte est le complément naturel de la pierre, l'aspect intérieur concave du rocher, est le symbolisme du monde souterrain initiatique, de la nuit d'où jaillit la lumière, est profondément ancré dans notre subconscient.⁵⁷

⁵⁵ Émile Dermenghem « Le culte des saints dans l'Islam maghrébin », op.cit, P135.

⁵⁶ Idem, op.cit P135.

⁵⁷ Émile Dermenghem « Le culte des saints dans l'Islam maghrébin » Op.cit., P143.

La grotte est si importante pour la zaouïa que lorsqu'elle n'existe pas, il arrive qu'en on fasse, une qui peut être qu'une niche dans la terre précédée d'un auvent de treillis comme la *matmora*⁵⁸ (de sidi m'Hamed el Kebir), un trou sous le figuier (Sidi Mimoun), une niche dans la construction de plusieurs marabouts qui prendra souvent la forme d'une crypte.

Le mausolée de sidi M'hamed Benaderahmane à El Hamma contient cinq grottes creusées à même la roche qui servaient de *Khelwat* au saint et aux mourides en phase d'initiation. C'est dans les grottes, mais aussi dans les chambres voisines du sanctuaire qu'a lieu el *istikhara* du malade qui attend sa guérison en songe⁵⁹.

II.5.4. L'élément hydrique.

L'eau du lieu saint comme tous les éléments naturels du sanctuaire est investi des vertus et des qualités que lui transmet la présence du saint à travers sa baraka par fluide continue. Les zaouïas ont souvent des puits, dont le rôle est plus encore mystique que pratique.⁶⁰ La croyance populaire aime à penser que certains communiquent avec le puits de *Zemzem*, prototype du puits sacré à la Mecque⁶¹. On utilisera donc cette eau pour capter la baraka qui s'en dégage mais aussi dans un but thérapeutique pour des registres aussi bien organique que psychique.

Parmi les aspects les plus courants que peut prendre l'eau sainte, c'est les sources qui sont nombreuses au Maghreb et qui se trouvent jusqu'au cœur des grandes villes. Elle sont souvent même l'élément essentiel du pèlerinage, c'est près d'elle que l'on fait les *nechras* rites d'expulsion du mal, si célèbre dans le constantinois.

II.6. Typologie architecturale des zaouïas maghrébines.

La zaouïa est l'évolution historique du Ribat, organisation purement militaire et accessoirement religieuse. Sur le plan architectural elle passera de la forme de cloître fortifié, vers une spatialité à dominante religieuse. Elle puisera donc selon les contextes dans les répertoires architecturaux locaux et prendra pour ce qui du Maghreb le caractère d'architecture mineure.

Elle va se caractériser par des éléments architecturaux tels que la coupole ou le 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

⁵⁸ Émile Dermenghem « Le culte des saints dans l'Islam maghrébin » Op.cit., P143

⁵⁹ Cf. Rites et Rituelles.

⁶⁰ Émile Dermenghem « Le culte des saints dans l'Islam maghrébin », Op.cit, p144.

⁶¹ Émile Dermenghem « Le culte des saints dans l'Islam maghrébin », Op.cit, p145.

l'adoption des pratiques constructives inhérentes aux édifices normalisés et codifiés de l'Islam d'autre part.

L'introduction de la notion de typologie des zaouïas, répond à un souci de compréhension d'édifices architecturaux méconnus. Leur nombre et leur variété rendent la lecture au cas par cas fastidieuse, il faudra donc dégager des éléments communs qui pourraient être considérés comme des critères de classement typologique.

Pour cela nous nous baserons sur deux références qui sont les travaux du Commandant Cauvet⁶² et ceux de G Marcais.⁶³

Le Commandant Cauvet dressa un panorama complet de la diversité des mausolées à travers l'ensemble du territoire algérien duquel il propose une typologie des mausolées⁶⁴. A partir d'observations effectuées sur le terrain, il les a classés en 9 catégories. Ces catégories reposent sur les variations de couverture, considérant que sur la forme et l'organisation spatiale, les différences sont mineures.

II.6.1. Marabouts⁶⁵ surmontés d'une coupole à profil hémicirculaire ou se rapprochant de ce profil.



Sidi Nasser

Figure 11 : Mafta, Tunisie.
Source Cauvet.



Sidi Yacoub

Figure 12 : Blida, Algérie
Source Cauvet.



Sidi Yacoub Maroc.

Figure 13 :
Source Cauvet.

Cette catégorie comprend non seulement les édifices recouverts d'une calotte purement hémisphérique, mais aussi ceux qui présentent des coupoles à pans, le plus souvent sur plans

⁶² Cdt Cauvet « Les marabouts – petits monuments funéraires et votifs du Nord de l'Afrique » in Revue Africaine, Vol .64, édition Adolphe Jourdan, Alger 1923.P 448-522.

⁶³ G.Marcais « L'architecture musulmane d'Occident- Tunisie, Algérie, Maroc, Espagne, Sicile », édition Arts et Métiers graphiques, Paris, 1954.P 436.

⁶⁴ La similitude entre l'architecture du mausolée occupant le cœur de la zaouïa et celle des mausolées est indéniable on se basera sur une typologie commune.

⁶⁵ Durant la période coloniale française l'ensemble des lieux en rapport avec la mystique soufi ou représentant des pratiques populaires basées sur un fond de superstition et de magie, fut catégorisé et sérié en les marabouts et le maraboutisme incluant de ce fait les mausolées funéraires les zaouïas .

hexagonal. C'est proprement la forme typique qui a valu aux petits mausolées des saints musulmans le nom de « *Quouba* », sous lequel on les désigne le plus souvent. C'est le long du littoral que la conquête arabe a introduit cette coupole comme couverture des oratoires consacrés aux saints musulmans

En Algérie la coupole de type hémisphérique subit quelques modifications notamment à l'Ouest. Généralement elle repose sur son socle cubique par l'intermédiaire des trompes ou de pendentifs. Il n'y a plus de tambours d'encorbellement octogonaux comme c'est le cas en Tunisie pour servir de transition entre l'enceinte carré et sa couverture circulaire. Mais dans quelques marabouts plus spatiaux que les autres, un tambour carré en retrait sur les murs extérieurs supporte la coupole et indique que celle-ci recouvre une arcature tétrastyle

II.6.2. Marabouts en forme de chaumière ou de maisons avec toitures à deux pentes ou à terrasse du type des habitations indigènes.



Figure 14 : Sidi Maarouf .Jijel, Algérie.
Source Cauvet.

Ce genre de marabouts se trouvent dans la zone littorale, mais uniquement dans les régions montagneuses et pauvres et coexistent avec les *Quobbas* suscités. C'est semble-t-il le monde de construction des montagnards berbères pour honorer leur saints. Ils leurs édifient des marabouts semblables à leurs propres habitations. Souvent construits en pierre sèche, parfois en maçonnerie, la toiture peut être en tuiles creuses ou même en tuiles plates En Kabylie, on les désigne sous le nom de *djemaa* , il en existe aussi à Blida et Médéa ou les appellent *Stah* (Terrasse). Les marabouts de ce type bien malgré l'absence complète de recherche architectural qui les caractérise, sont tout de même très intéressants par le choix judicieux des sites d'implantation.

II.6.3. Marabouts à coupoles protégées ou recouvertes par des toitures en tuiles.



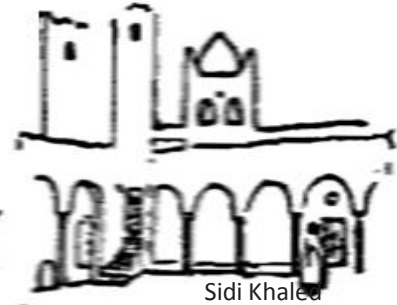
Sidi Slimane

Figure 15 : Médéa, Algérie.
Source Cauvet.



Sidi Senoussi

Figure 16 : Tlemcen, Algérie.
Source Cauvet.



Sidi Khalea

Figure 17 : à Sidi Khaled Maroc.
Source Cauvet.

Cette forme est aussi propre au littoral ou plutôt aux régions où les pluies abondantes et surtout la neige tombent de telle manière qu'elles endommageraient la maçonnerie des coupoles laissées à l'air libre. Elle ne vient pas d'orient mais au contraire de l'occident. C'est une forme inspirée de l'architecture de l'Andalousie importée dans le Nord de l'Afrique qui a mis ce type en vogue. Introduite au Maroc tout d'abord, cette forme y'a pris une grande extension non seulement pour la couverture des dômes, des mosquées, des palais, mais aussi pour recouvrir les coupoles des simples marabouts.

II.6.4. Marabouts à coupoles de profil ogival ou conique



Figure 18 : Sidi Bou Khalifa
Msila, Algérie.
Source Cauvet.



Figure 19 : Sidi Ben chekchoukh
Boussaâda, Algérie.
Source Cauvet.



Figure 20 : Sidi Abdallah
Aflou, Algérie.
Source Cauvet.

La forme de cette coupole paraît proprement autochtone, spécifique au Maghreb, elle ne vient ni d'orient, ni d'occident et se retrouve sur une immense zone qui s'allonge de l'Est à l'Ouest du territoire maghrébin et dont les exemples les plus caractéristiques se voient à Biskra, Boussaâda et Msila.

Le profil de ces coupoles en ogive à pointe aiguë, parfois même très aiguë peut aller jusqu'à celui d'un cône rigoureusement géométrique, d'autres fois l'ogive est équilatérale et peut s'atténuer jusqu'au plein cintre brisé ou à l'ogive surbaissée.

Cauvet expliquera que cette forme peut dériver de la *Nouala*, la hutte ogivale en branchage en usage chez les berbères semi-sédentaires. Une autre hypothèse avance qu'elles dériveraient des dômes qui servaient de couverture à ces tétrastyles élevés par les africains et qui portaient le nom de *Tholus*.

II.6.5. Marabouts à tambour central mince.



Sidi Cheikh

Figure 21 : El Abed, Algérie.

Source Cauvet.



Ouled Aïssa Ben Ali

Figure 22 : Laghouat, Algérie.

Source Cauvet.

A l'Ouest maghrébin s'est développé un modèle de *Quobba* d'un type tout différent. Sur la chambre carrée qui forme le corps du mausolée se trouve une terrasse au centre de laquelle s'élève un tambour étroit et relativement assez haut, une sorte de tourelle ronde ou polygonale terminée par une petite coupole ronde ou pointue, par un pyramidion, parfois même par un toit en tuile. Ce tambour n'occupant d'habitude qu'une portion très restreinte de la surface de la terrasse de la pièce funéraire, il est souvent canonné aux quatre angles de quatre petites coupoles annexes. Bon nombre de ces monuments sont d'apparence assez élégante et témoignent d'une recherche architecturale développée. L'origine de cette forme est difficile à établir mais des apparentées peuvent être faites avec l'architecture turque et syrienne, il faudra en outre chercher le prototype de ce genre de *Quobbas* du côté du Maroc.

II.6.6. Marabouts à coupole piriforme et à merlons en épis dressés.



Sidi cheikh

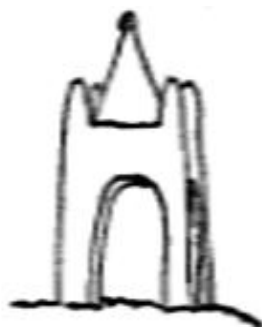
Figure 23 : El Abed, Algérie. Source Cauvet.

Cette coupole a la forme d'une poire et son profil peut être très variable allant de l'hémisphère légèrement atténué à l'ogive allongée mais dans tout les cas l'amortissement spécial en hauteur de la coupole est son caractère distinctif. Les origines de cette forme sont certainement africaines.

II.6.7. Marabouts à socle ajouré.

Les variations de la forme des marabouts ne portent pas seulement sur la disposition de leur couverture, mais aussi sur celle de leurs socles. A ce point de vue, les édifices à socle ajouré présentent un modèle très spécifique : les murs de côté sont largement ouverts au dessous de la couverture et laissent voir le tombeau.

Par leurs coupoles ils pourraient rentrer dans les diverses catégories déjà citées et d'ailleurs en en trouve un peu dans toutes les régions du Maghreb, mais Cauvet estimait que l'ajournement des parois du socle l'emporte de beaucoup sur celle du caractère de leurs couvertures.



Sidi Abdelkader el Djilani

Berriane, Algérie.

Figure 24 : Source Cauvet.



Sidi Abdelkader el Djilani

Souf, Algérie.

Figure 25 : Source Cauvet.



Sidi Radjel Zemoul

Souf, Algérie.

Source Cauvet.

II.6.8. Marabouts en estrades funéraire.



Figure 27 :

Arlaourdrar

Oued Dras, Maroc. Source Cauvet.

Ce genre de marabouts ne peut être catégorisé avec les édifices à socles ajourés parce que le principe est différent. Dans ce nouveau cas la sépulture du saint au lieu d'être inhumée à la vue de tous, est au contraire soustraite à la curiosité des hommes par son élévation sur une planche posée à hauteur suffisante. Du point de vue rituel, rien ne paraît formellement contraire aux principes de l'islam en matière de sépulture ; néanmoins elle diffère foncièrement de tous les usages couramment adoptés sur ce point dans le monde musulman.

II.6.9. Marabouts pyramidaux ou coniques sans socle.

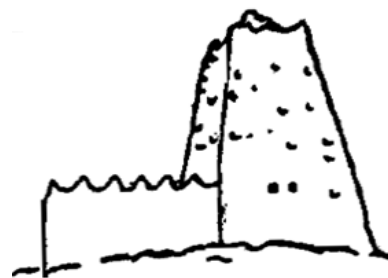
Ce genre marabouts est essentiellement propre à la région des oasis sahariennes. Dans cette dernière catégorie l'influence de l'architecture africaine et spécifiquement soudanaise est très prononcée. Le profil de ces constructions est généralement en ogive très aigüe. Leurs parois sont toujours légèrement convexes tendant vers des formes pyramidales ou coniques.



Sidi Salah Merabtine

Figure 28 : In Salah , Algérie

Source Cauvet.



Sidi Moussa

Figure 29 :

Temacine, Algérie

Source Cauvet.

Se basant sur l'inventaire de Cauvet, G Marçais⁶⁶ dans une étude sur les Quobbas classe les mausolées, en fonction de leurs couverture mais son classement est plus synthétique et aboutit ainsi à 4 types (fig30), dont les trois premiers sont présents sur le Nord du Maghreb, tandis que le dernier appartient plutôt aux régions du sud. (fig. 31)

- Le mausolée de **type A** : Dôme hémisphérique, sur un plan carré par l'intermédiaire d'un octogone. C'est le type le plus ancien, très répandue en Tunisie et se réfère à la grande mosquée de Kairouan. (Datation à partir du IX^{ème} siècle).
- Le mausolée de **type B** : Calotte octogonale ou hémisphérique reposant directement sur un plan carré ; le type est plus récent et se rencontre dans les régions est et centre du Maghreb à partir du XII^{ème} siècle et prolifère pendant la période turque à partir du XVII^{ème} siècle.
- **Le type C** dans lequel la coupole est protégée par une couverture en tuiles vertes. Il est fréquent dans les régions ouest avec quelques incursions dans le centre (datation à partir du XII^{ème} siècle).
- **Le type D** : Coupole à profil ogival reposant sur un plan carré est plus caractéristique des régions du Sud.

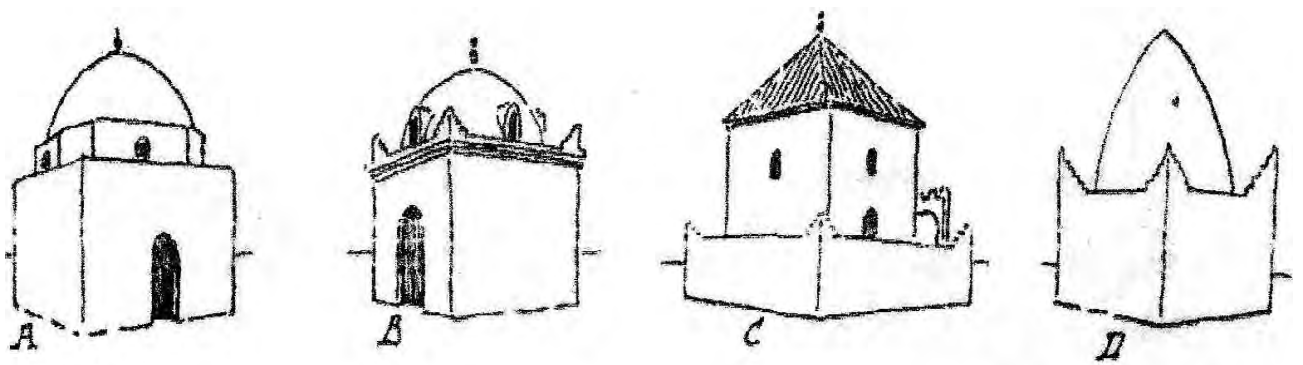


Figure 30 : Typologie des mausolées maghrébins selon G. Marçais.

⁶⁶G. Marçais « L'architecture musulmane d'Occident- Tunisie, Algérie, Maroc, Espagne, Sicile », édition Arts et Métiers graphiques, Paris, 1954. P 436.

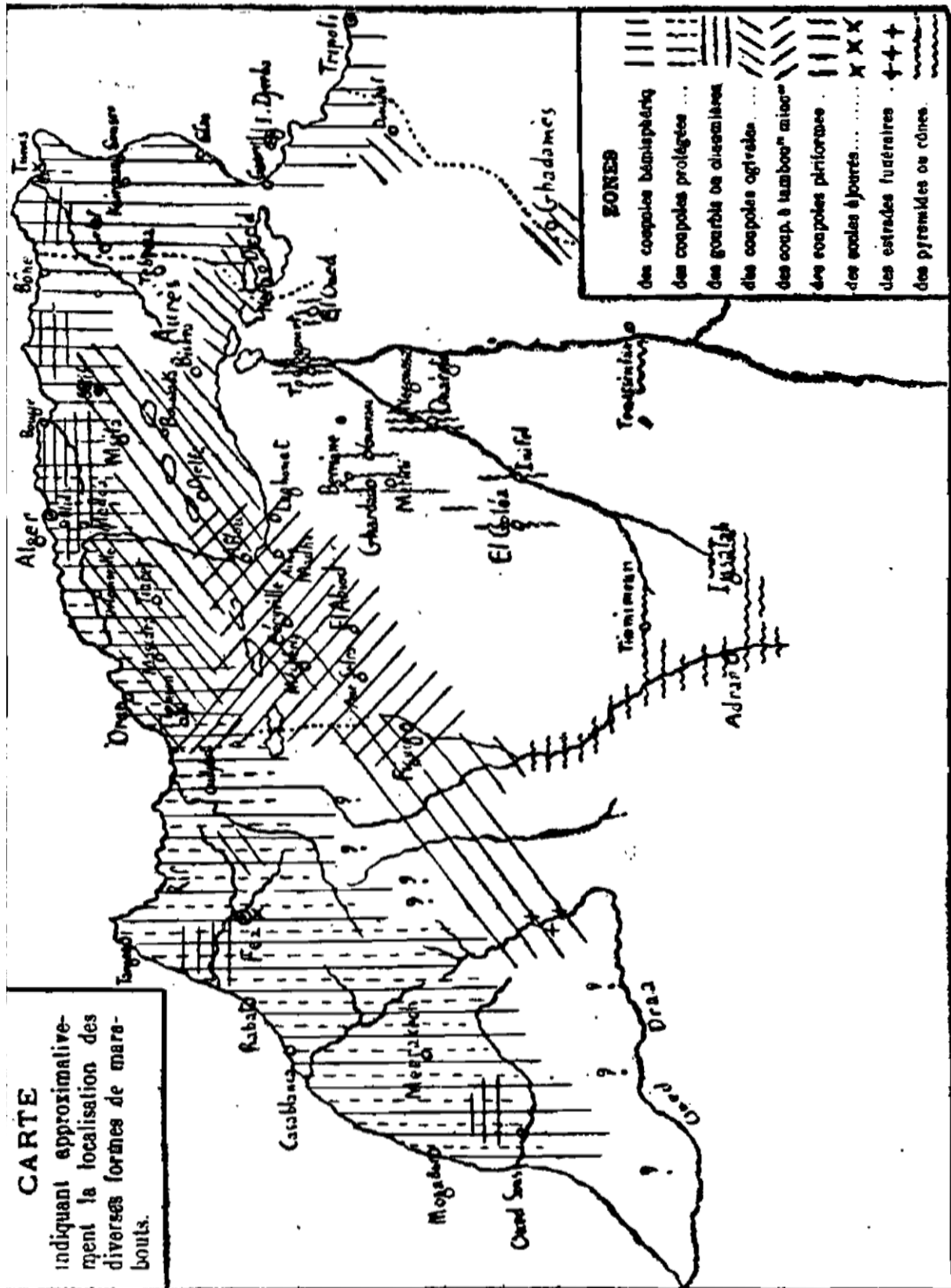


Figure 31 : Schéma de localisation des diverses formes de mausolées sur le territoire maghrébin.
Source Revue Africaine Vol.64

II.7. Les zaouïas : Pôles, itinéraires et réseaux.

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.⁶⁷ La finalité étant l'organisation de l'espace à des fins de diffusion, que celle-ci soit spirituelle, ou matérielle.

Le système confrérique répondra à ce même principe et participera à la création d'un réseau, de filières d'adeptes transmettant les préceptes d'une tarîqa. Les zaouïas qui sont les lieux par excellence d'expression de la doctrine soufie se retrouvent être les mailles de ce chainage. Elles formeront un réseau symbolique qui quadrille le territoire et qui incarne la transmission des normes idéologiques à travers une monopolisation de l'espace.

Les zaouïas-sièges des confréries se positionneront au sommet de la hiérarchie et représenteront des pôles d'identification à l'échelle territoriale et rayonneront sur de vastes espaces fédérant des populations de même sensibilité.

Ces pôles qui s'implantent dans des contextes géographiques et sociologiques clairement différenciés, en milieu rural ou urbain, dessineront, des lignes, des itinéraires spirituels entraînant les pèlerins tout autour de ces parcours qui s'étendent et se ramifient dans les réseaux. Les liens de ces réseaux sont perpétués et renforcés par la *ziara* qui entretient les influences de la baraka et les vertus inhérentes à cette dernière.

Ainsi donc des trajectoires se dessinent à travers les territoires. La Tarîqa Tidjania originaire du Sahara, adopte en Algérie un axe Nord-sud rapprochant par une sorte d'attraction religieuse les populations éparses de cette contrée, ses ramifications s'étendant profondément en Afrique Noire (Niger, Mali...etc.). Les Tourouq Qadriya et Issaouiya, sillonnent l'axe Est - Ouest (Maroc, Algérie, Tunisie,...). La Tarîqa Rahmania établit un lien fort entre la région du Tell en Algérie entre la plaine et la montagne.

En milieu urbain la zaouïa a joué en plus de ces fonctions purement spirituelles un rôle social déterminant de par ses rapports privilégiés avec la communauté des fidèles, et devient de ce fait un élément d'appel à l'échelle de la ville.

⁶⁷ Siham Bastandji « Rites thérapeutiques et bien-être spirituel. Ancrages et résurgences. Pour un projet urbain de tourisme pèlerin. » Thèse de doctorat soutenue à l'université Mentouri de Constantine.

Conclusion

La zaouïa est érigée comme un espace sacré en Islam, lieu symbolique, à l'intérieur duquel se cultivera le mysticisme religieux et qui abritera les représentations des pratiques spirituelles soufies.

Tout au long de ce chapitre, les zaouïas nous sont apparues sous de multiples facettes, adaptables, réactives aux évolutions historiques et sociales, elles n'ont cessé, depuis leurs apparitions, d'affronter les obstacles et de continuer leur itinéraire.

A l'origine elles s'inscrivirent, tantôt dans le cadre de la mystique et de la recherche de la connaissance divine, tantôt dans la protection de la religion et son expansion à d'autres peuples et autres territoires, plus tard elles convergeront vers la quête de reconnaissance de leur rôle social, culturel, religieux et même politique.

Ces zaouïas eurent une influence considérable auprès des masses populaires et furent à l'origine de tous les grands mouvements qui marquèrent le Maghreb et leur prolifération se fera en parallèle à l'accroissement de l'influence des confréries religieuses sur cette région. Dans sa matérialisation physique, la zaouïa exprimera à travers une géométrie simple la conception symbolique de l'univers et rayonnera sur un territoire grâce à la polarisation du sacré, cristallisé par le tombeau du saint.

L'expression architecturale de ces zaouïas au Maghreb puisera selon les contextes dans les répertoires architecturaux locaux et affichera une grande diversité typologique, bien que soit proprement la coupole, la forme typique qui a leur valu le nom de « *Quouba* » sous lequel on les désigne le plus souvent.

Les zaouïas de par leurs attributs vont ordonner l'espace profane en organisant les territoires à travers des réseaux symboliques qui incarnent la transmission des normes idéologiques à travers une monopolisation de l'espace.

Conclusion

A travers la première partie de cette recherche nous avons abordé les aspects théoriques qui se rapportent à l'aspect mystique de la zaouïa, ce qui nous a permis de mettre en exergue la dimension du sacré qui se révélera dans les croyances, les pratiques mais sera aussi transcrite à travers un symbolisme spécifique à l'espace de culte qui est la zaouïa.

L'investigation dans l'histoire du soufisme, nous a permis de comprendre les principes fondateurs des confréries musulmanes et leurs rôles dans l'expansion de l'Islam en développant un mysticisme imprégné d'intellectualité et de dévotion populaire qui facilita l'adhésion des masses.

La mystique soufie permet aussi l'introduction de la notion de sainteté au sein de l'orthodoxie musulmane dont le but d'assimiler et apurer toutes les traditions des peuples conquis. Ainsi le champ religieux en Islam est vécu comme une articulation entre le sacré réglé par le dogme islamique, et le symbolique qui se réfère aux croyances plus anciennes et qui assure la médiation et le passage entre les deux mondes, celui des vivants et celui des morts.

Au Maghreb, l'évolution la plus notable de la philosophie soufie est sa transformation en ordre social par le biais du maraboutisme, concept autour duquel se sédimentent les croyances ancestrales. La sainteté devient progressivement héréditaire et peu à peu se constitue en lignages maraboutiques qui jouèrent un rôle important dans la vie politique locale.

Autour de cette notion de sainteté va se développer un corpus de rituels spécifiques, qui se présentent comme une symbiose complexe entre la religion musulmane et les croyances ancestrales. Ces rites se rapportent à des êtres saints qui ont la faculté d'intercession auprès du divin et autour desquels les fidèles gravitent pour s'assurer les bienfaits de leur baraka.

La zaouïa sera le réceptacle qui abritera les représentations des pratiques spirituelles soufie, un lieu symbolique qui se rattache toujours à la notion de sacralité et qui s'affirme comme une spécificité spatiale qui se détache d'un environnement profane.

La configuration formelle de la zaouïa constituera la concrétisation matérielle de ces aspects immatériels et les variations typologiques porteront sur l'adaptation aux conditions locales, aux contextes physiques et sociaux déterminés.

La portée territoriale de la zaouïa se dessinera à travers des réseaux symboliques, des trajectoires virtuelles qui relient les pôles d'une confrérie et qui incarnent la transmission des normes idéologiques à travers une monopolisation de l'espace.

DEUXIEME PARTIE
CONNAISSANCE ET MISE EN
VALEUR DE LA ZAOUIA
SIDI M'HAMED

Introduction.

Le patrimoine bâti est un capital culturel, spirituel et social. Il est le détenteur de valeurs irremplaçables et représente un témoignage physique d'une civilisation dont il reflète un nombre de caractères particuliers qui expriment une tradition séculaire et un type de culture déterminé. Mais ces œuvres sont constamment menacées par les forces de la nature, le développement urbanistique, ou simplement par la violence ou l'indifférence de l'action humaine.

Après avoir abordé en première partie les aspects spirituels qui se réfèrent à l'espace de la zaouïa, nous intéresserons à travers celle-ci à la zaouïa El Rahmania en tant qu'œuvre architecturale appartenant à une époque importante de notre histoire nationale, représentative du mouvement confrérique algérien et témoin d'un savoir faire traditionnel. Elle se trouve aujourd'hui affaiblie dans sa structure, altérée par des adjonctions qui émoussent sa valeur figurative et historique.

Toute ambition de mise en valeur, qui s'inscrirait dans la vision moderne de la conservation aurait pour charge le respect de l'authenticité des valeurs historiques sédimentées par le temps ainsi que les aspects techniques et artistiques.

« La conservation et la restauration des monument visent à sauvegarder tout autant l'œuvre d'art que le témoin d'histoire ¹ »

De ce fait, nous commencerons cette partie, au premier chapitre par la connaissance historique d'Alger sous la régence ottomane en mettant en exergue son organisation spatiale, sa composante humaine, son système cultuel et ses références architecturales.

Le second chapitre prendra en charge la connaissance effective de la zaouïa Sidi M'Hamed à travers ses fondements, les conditions de son implantation à Alger, l'évolution de son site d'implantation et les usages qui s'y réfèrent. La connaissance architecturale nous permettra de saisir la zaouïa à travers sa réalité métrique et figurative pour en saisir toutes les données spatiales formelles, et structurelles

Au troisième chapitre nous essayerons de déterminer la nature des actions à mener dans la perspective de la mise valeur de la zaouïa de Sidi M'Hamed et lui permettre de continuer à subsister ; actions qui doivent nécessairement s'inscrire dans le respect de tout le substrat historique, spirituel et matériel de la zaouïa.

¹ Charte de Venise 1964, Ar t3.

CHAPITRE V

ÉTUDE CONTEXTUELLE, ALGER PENDANT LA REGENCE

Introduction

Préserver et sauvegarder un patrimoine, c'est aussi sauvegarder une mémoire, un témoignage du passé. La préservation d'un monument historique répond donc à cette volonté de transmettre à travers un témoignage matériel, l'histoire d'une civilisation à jamais révolue. Ainsi un monument historique peut confirmer des éléments de l'histoire, de même il peut donner naissance à des questionnements et des hypothèses concernant le contexte de son édification. C'est dans cet ordre d'idée que la charte de Venise stipule que « la notion de monument historique comprend la création architecturale qui porte témoignage d'une civilisation particulière, d'une évolution significative ou d'un événement historique. »¹.

A travers ce chapitre on essaiera de concrétiser, ce rapport dialectique entre le contexte et le monument à travers la connaissance de ses différentes configurations aussi bien physiques que sociales.

Pour réaliser cet objectif, nous avons jugé opportun d'appréhender l'évolution de la ville jusqu'à la période ottomane, époque à laquelle fut édifiée la zaouïa Sidi M'Hamed. Il ne s'agit pas ici de relater l'histoire d'Alger mais plutôt de faire ressortir les événements historiques qui furent à l'origine des différents stades du développement spatial et de l'évolution sociale et les stratégies qui les ont produites.

Nous aborderons ensuite le contexte physique par l'étude de la configuration territoriale et urbaine d'Alger à travers l'examen de la ville intra-muros mais aussi de ses environs immédiats appelés El Fahs, lieu de localisation de la zaouïa Sidi M'Hamed.

Nous nous intéresserons au contexte architectural d'Alger pendant la régence, constituant ainsi un référentiel quant à l'aspect documentaire, volet nécessaire pour l'étude des particularités architecturales de la zaouïa Sidi M'Hamed.

Le contexte social et culturel nous renseignera sur les modalités du culte à cette période mais nous permettra aussi de dresser un inventaire des plus importantes zaouïas ainsi que les influences confrériques à Alger à cette époque.

¹ Charte de Venise 1964, article 1.

I. Contexte physique.

I.1. Profil Historique. : De colonie vassale à la ville fortifiée.

Alger doit sa naissance, sans doute à sa situation géographique, la topographie de son site et surtout à son port qui depuis l'antiquité lui a permis de jouer un rôle maritime majeur dans le bassin méditerranéen et lui a valu un attrait particulier et a constitué le premier vecteur de son urbanisation.

Trois moments de l'histoire marquent Alger avant l'avènement colonial, trois niveaux spatiaux marquant des dates de rupture fondamentales. Notre objectif n'est pas de montrer seulement les étapes du développement spatial, mais de mettre en exergue la constitution spatiale de cet organisme, qui à partir d'un noyau urbain éclaté devient une ville compacte.

Il est vrai que la ville d'Alger était un comptoir, constitué par les Phéniciens, puis s'est transformé en ville-camp par les Romains et ensuite refondée en « médina » par les Bani-Mezghana vers le Xe siècle avant de devenir une forteresse maritime qui domina toute la méditerranée.

I.1.1. Icosium, une colonie Romaine.

Les premières informations que nous avons d'Alger remontent à l'époque romaine, bien que des textes relatent le fait qu'elle fut antérieurement à cette époque un comptoir punique. Quelque soit les dimensions, la forme et l'extension de celui-ci, nous sommes en possession d'aucun d'éléments précis à ce sujet et nous devons nous limiter à des conjonctures.

Le choix du site sur lequel il fut fondé est probablement lié à l'existence de quelques petites îles très proches du rivage et de la nécessité de disposer d'escales intermédiaires entre les autres ports importants à l'époque, Rasgunia² et Iol³. Les Phéniciens nommèrent ce comptoir Icosim ou Eikosi au XII e siècle avant J.C.

A partir de l'an 40, l'occupation de la ville n'était pas à caractère commercial, mais plutôt colonial, car pour la première fois l'empire Romain s'étend sur le bassin méditerranéen en englobant toutes ses constituantes. Domination de stratégie militaire, l'occupation romaine, d'Alger a été entamée à partir de son site défensif et l'occupation de l'ancien comptoir punique. Des camps militaires assuraient le contrôle du territoire, et des voies servaient pour acheminer les produits vers Rome.

²Cap Matifou, actuel Bordj el Bahri petite ville à l'est d'Alger.

³ Iol, par la suite Iulia Caesarea, se trouve sur le site de l'actuel Cherchell.

Icosim se latinise en Icosium. Devenue Municipale (Colonie Romaine), elle subira la domination romaine jusqu'en l'an 29 de notre ère et connaîtra sa destruction par les vandales pendant le siècle suivant.

Pendant cette période Icosium dut s'agrandir considérablement, ses limites devaient être circonscrites entre les deux portes Bab el Oued et Bab Azzoun. Tandis que la rareté des découvertes archéologiques vers le sommet de la colline (Djebel) montre les limites sud d'Icosium⁴. Abstraction faite de ces hypothèses, il est important de souligner qu'à l'intérieur de ces murs, divers éléments urbains de la ville romaine annonçaient l'organisation des villes construites par la suite. Le tracé de la voie romaine: le *Cardo maximus* (axe sud / nord) et le *Décumanus maximus* (axe est / ouest) que suivra quelques siècles plus tard, la rue Bâb Azzoun / Bâb el Oued et la rue de la Marine actuelle rue des Al Mourabitun.

Le tracé des rues, dans la partie près de la mer, montrait une organisation assez régulière, constituée par des axes qui se croisaient presque toujours à angle droit⁵. (fig 1)

Des édifices de l'époque romaine, les seuls éléments que nous possédons proviennent de certains extraits de la description de la ville faite par El Bakri, il y parle de ruines de constructions antiques encore visible à son époque. « *Alger est grande et de construction antique : elle enferme des monuments anciens et des voutes solidement bâties qui démontrent qu'à une époque reculée, elle avait été la capitale d'un empire ; On y remarque un théâtre (Dar el maleb à la lettre : maison des divertissements) dont l'intérieur est pavé de petites pierre de différentes couleurs qui forment une sorte de mosaïque.* ».⁶

De l'invasion vandale (429-534 de notre ère), il ne subsiste rien sur notre territoire⁷. La domination vandale fut balayée par les Byzantins¹ qui furent dispersés par l'invasion arabe à la fin du VIIe siècle de notre ère. Du VIIe siècle au X e siècle, Alger sombre dans l'oubli.

⁴ A. Berbrugger « Des environs d'Icosium » In Revue Africaine, Vol.5, Edition Adolphe Jourdan, 1861, p142.

⁵ Cresti F « Contribution à l'histoire d'Alger », collection du centro Analisi Social, Rome 1993, P14.

⁶ El Bekri : Abou Obeid Abdetlah Bou Abd-el-Aziz El Bekri « Kitab El massalik oua El mamalik » (Routes et Royaumes), cité par A. Devoulx « Alger, étude archéologique et topographique sur cette ville aux époques romaine (Icosium), arabe (Djezair beni Mezghanna) et turque (El Djazair) » in Revue Africaine, vol.19, Edition Adolphe Jourdan, Alger, 1875, p.505.

⁷ Des tablettes, dites « *Tablettes Albertini* » en bois, transcrites en latin cursus de l'an 493, furent découvertes en 1928, au sud de Tébessa par des paysans Elles sont actuellement exposées au Musée des Antiquités à Alger. Après avoir été restaurées en Suède Ce trésor représente la seule trace des vandales sur notre territoire. In Liberté quotidien du 19-02-2002.

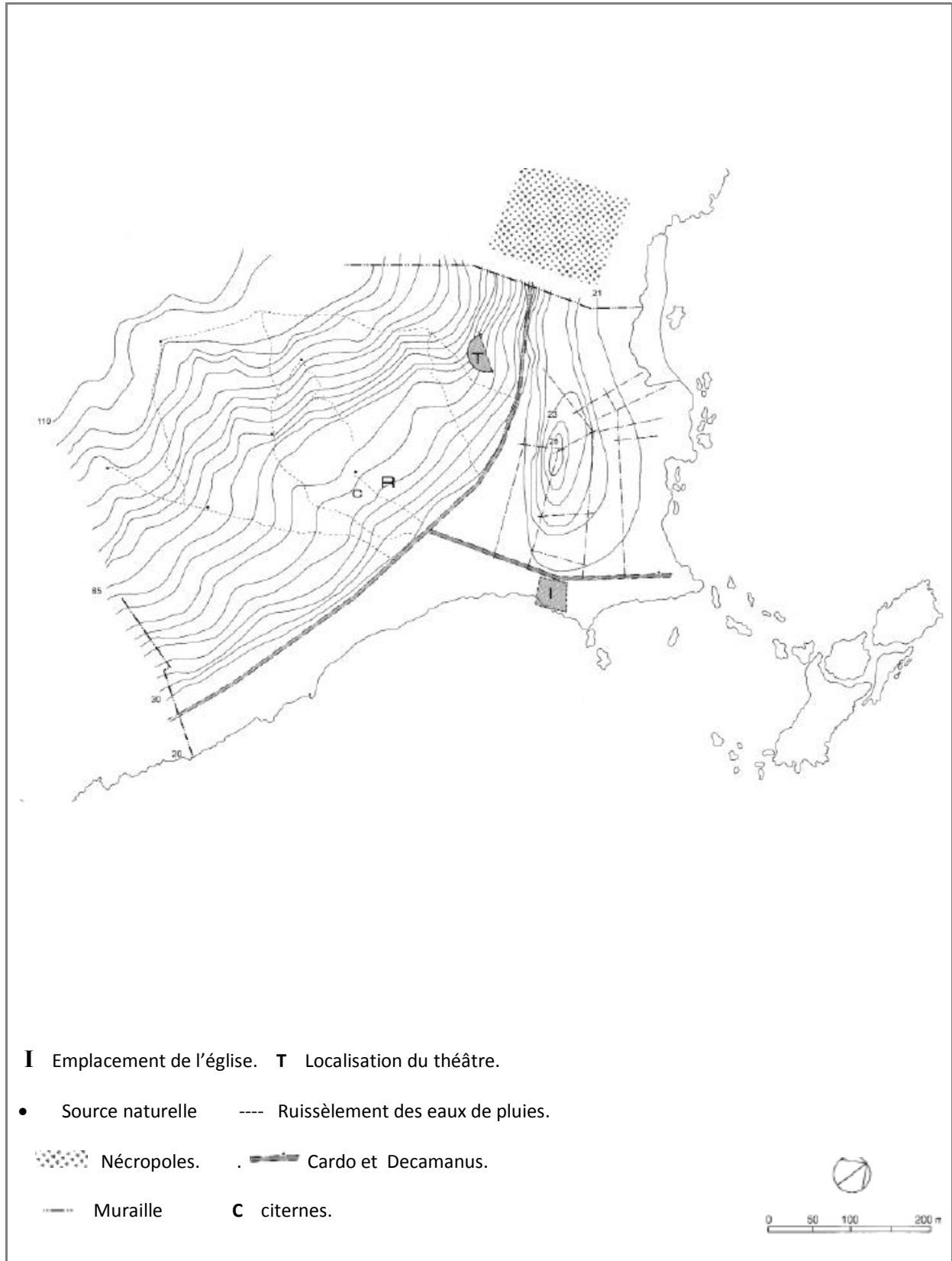


Figure 1 : Icosium. Structure et limites d'extension.
Source Missoum Sakina. « Alger à l'époque ottomane. »

I.1.2. El Djazair Beni Mezghana : la médina berbère.

Vers le milieu du Xe siècle, (945-950), le Prince Bologhine Ibn Ziri Ibn Manad, de la tribu berbère de Sanhadja, fonda trois villes : Djezaïr Béni Mezghanna, Miliana, Lemdia (Médéa).

Ibn Hawqal, presque contemporain à la fondation de la ville visita Alger entre 947-951 l'a décrite ainsi «*Ville environnée d'un mur et également au bord de la mer. Elle contient plusieurs marchés et possède beaucoup de sources limpides qui coulent sur le rivage et servent à la consommation des habitants. Il y a près de la ville à une portée de flèche une île qui lui fait face.... Son territoire offre des vastes plaines et des montagnes occupées par un grand nombre de berbères* ». ⁸

A partir du Xe siècle, l'histoire d'Alger est liée à celle du Maghreb Central, elle subit les dominations : des Zirides, des Hammadides (1007-1163), des Almoravides (1054/1147, la mosquée Djemâa el Kabîr, qui existait déjà au début du XIe siècle fut réédifiée à la fin du XIe siècle soit en 1018), des Almohades, (1121-1269), des Hafsides (632/1235) et des Abdel el Wadid de Tlemcen à la fin du XVIe siècle, puis finie par être indépendante.

El Békri ⁹(fin du XIe siècle, en 1068) ; El Idrisi¹⁰ au (XIIe siècle en 1150) sont des géographes arabes qui ont écrit sur le Maghreb de cette époque et sont unanimes sur le commerce et les échanges avec l'étranger, la présence de plusieurs marchés dans la cité, d'une population dense, de ruines encore existantes à l'intérieur de l'enceinte de la ville. et sur la présence de plusieurs sources d'eau.

Au XIIIe siècle, la ville devint une véritable forteresse, les constructions devaient avoir occupé la partie de la plaine qui longeait la mer. Le point le plus élevé de la ville avait été couronné par une forteresse *la Quasba al Qadima*.¹¹.(fig2)

Dès la fin du XIIIe siècle El Djazair participe à la course maritime en Méditerranée. A la fin du XVe siècle, les immigrants andalous (maures) furent chassés d'Espagne, lors de la chute de Grenade en 1492. Ils vinrent par « *plusieurs milliers* »¹² s'établir dans les villes côtières du Maghreb, armés de leurs techniques et de leurs capitaux, ils se répartirent de Tétouan (Maroc) à Tunis (Tunisie.).

⁸ Ibn Hawqal « Kitab Surate al- Ard » (Configuration de la terre). trad. Wiet et kramer ,Beyrouth-Paris. 1964, p.73 cité par F. Cresti « Contribution à l'histoire d'Alger », collection du centro Analisi Social, Rome1993, P18.

⁹ El Bekri cité par Devoulx A in Revue Africaine, Vol .19, Op.cit. p.508.

¹⁰ El Idrissi. « Délaissement de l'homme désireux de connaître à fond les contrées du monde » Texte en arabe, trad M. Amédée Jaubert cité par Devoulx A. in Revue Africaine, Vol .19, Op.cit. p.509.

¹¹A. Devoulx «Alger, étude archéologique et topographique sur cette ville aux époques romaine (Icosuim),arabe (Djezair beni Mezghanna) et turque (ElDjazair) in Revue Africaine ,vol.20,Edition Adolphe Jourdan, Alger,1876,p71.

¹² A.Raymond « Grandes villes arabes à l'époque ottomane », Edition, Sindbad, 1985. p.52.

Ces nouveaux arrivés firent des établissements côtiers, leurs bases d'opération de course, lesquelles grâce à leur connaissance des côtes espagnoles, italiennes et portugaises, connut un nouvel essor¹³.

Malgré l'arrivée des andalous et la dynamique qu'ils créèrent, Alger faisait partie des villes côtières qui n'avaient pas une grande importance, notamment sous les dynasties qui ne s'intéressaient qu'à l'intérieur du pays. C'était au-delà des côtes que passaient les routes de l'or, source essentielle des matériaux précieux pour le monde méditerranéen, Ibn Khaldun la jugea à cette époque comme une ville de troisième ordre¹⁴.

Ce n'est qu'à la fin du XV^e siècle que les Algériens créèrent leur propre royaume en rejetant tout protectorat. Alger est pour la première fois la capitale d'un modeste royaume qui comprend la Mitidja, Médéa, Miliana, et Ténès durant une décennie constituant en quelque sorte « d'une petite république municipale »¹⁵.

La position centrale et côtière d'Alger lui confère une place stratégique pour le contrôle de l'Afrique du Nord et de la mer méditerranée, caractéristique qui attise toutes les convoitises. Après Oran et Bougie, Alger est la troisième ville à tomber sous la domination espagnole dont l'objectif est le contrôle des ports, d'où l'installation le long de la côte de garnisons pour maîtriser la Méditerranée. L'île de Pénon est transformée en forteresse pour surveiller la ville et neutraliser tout mouvement jusqu'en 1516 (mort de Ferdinand II). Le prince Salem Ettoumi, considérant cette disparition comme les libérant de leur serment d'obédience, demanda de l'aide aux frères Arroudj et Kheir Ed Dine Barberousse.

Cette initiative transforma la destinée de la ville et lui fournira trois siècles de prospérité, et hissa Alger au rang de grande ville de la méditerranée.

¹³ CH-A. Julien « Histoire de l'Afrique du Nord, Tunisie, Algérie, Maroc de la conquête arabe à 1830 », Edition Payot, Paris 1965, P251.

¹⁴ F. Cresti « Contribution à l'histoire d'Alger », collection du centro Analisi Social, Rome, 1993, P25.

¹⁵ F. Cresti « Contribution à l'histoire d'Alger », collection du centro Analisi Social, Rome, 1993, P31.

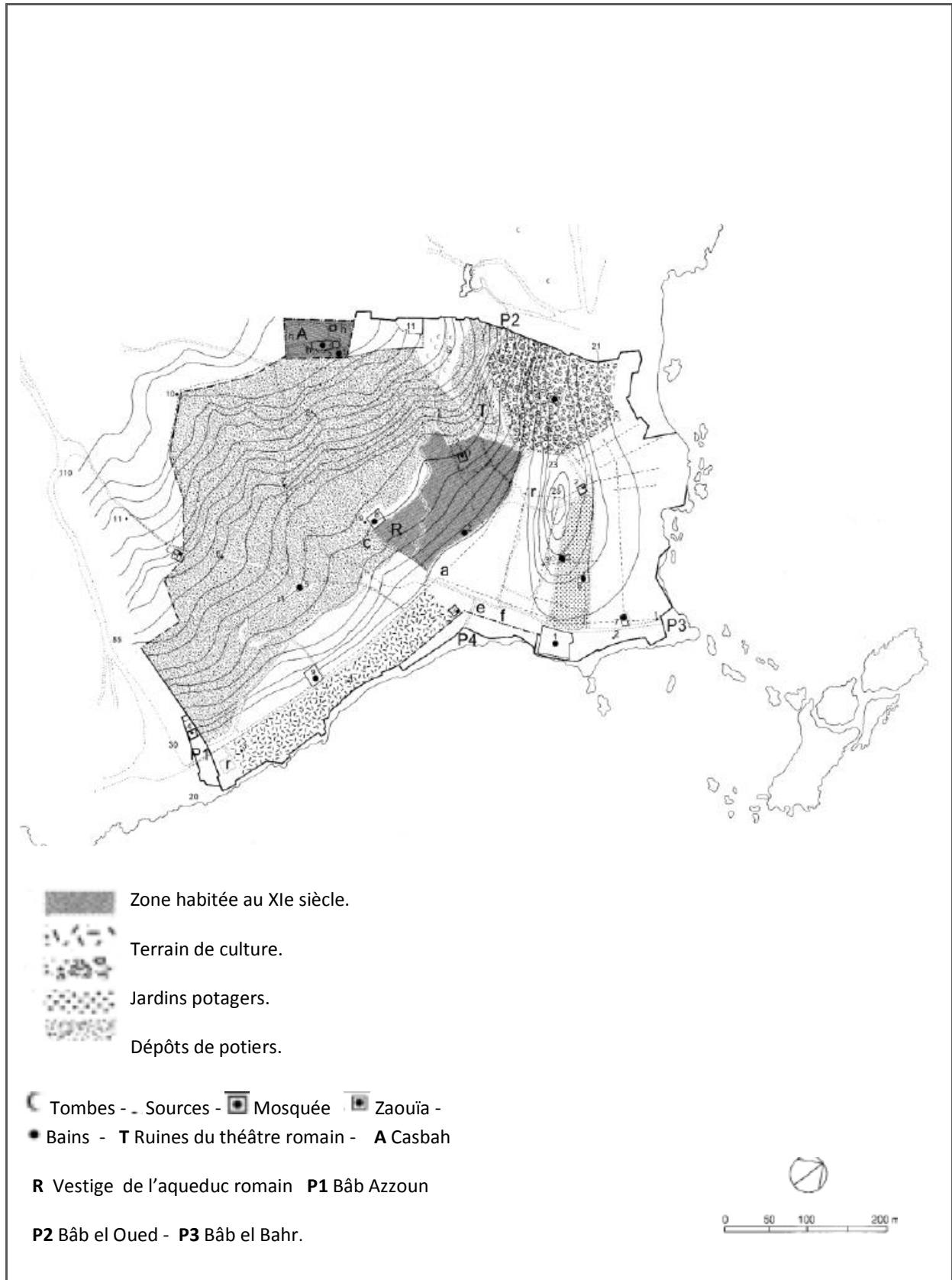


Figure 2 : El Djazair Beni Mezghana, Organisation et limites d'extension.
 Source Missoum Sakina. « Alger à l'époque ottomane. »

I.1.3. La régence Alger : un puissant état maritime.

Dès le XVIème siècle, la prise du pouvoir par les Ottomans, contribuera à l'essor extraordinaire qui fera accéder Alger au sommet de la hiérarchie urbaine dans le pays et renforça sa position de tête de l'armature urbaine régionale, mais aussi territoriale. El Djazair confère son nom à tout le royaume et c'est à partir de là qu'on entreprend la reconquête.¹⁶

Des éléments notoires ont contribué au choix d'Alger capitale, d'abord sa position stratégique, à mi-distance entre le détroit de Gibraltar et Bône et qui permet d'assurer le contrôle du Maghreb central. Ensuite sa situation privilégiée en tant que jonction entre la rive méditerranéenne septentrionale (littoral) et les territoires de la steppe méridionale. Enfin, son site exceptionnel et sa position unique sur l'un des deux pointes de la baie.



Figure 3 : Medina d'Alger .Gravure de 1570-1571.BNF
Source Missoum Sakina « Alger à l'époque ottomane »

Ainsi Arroudj à la fin de 1517 avait fondé une puissance qui dura trois cents ans, avec Alger comme capitale. «*Arroudj avait commencé la grande puissance d'Alger et de la Barbarie.*»¹⁷

De bourgade «*Alger devint capitale, tout en essayant de se défendre contre les projets de convoitise et des bombardements des chrétiens.*»¹⁸.(fig3)

Son frère Kheir Ed Dine surnommé Barberousse prit la relève et sous son règne la Régence

¹⁶ Louisa Amireche ; Marc Cote « De la médina à la métropole, dynamiques spatiales d'Alger à trois niveaux »in Sciences & Technologie D – N°26, Décembre (2007), pp.71-84

¹⁷ Haedo «Topographie et histoire générale d'Alger » cité par CH.A Julien« Histoire de l'Afrique du Nord, Tunisie, Algérie, Maroc de la conquête arabe à 1830 », Edition Payot, paris 1956, P25.

¹⁸ L .Ichoubédene « Alger histoire et capitale de destin national », Edition Casbah, Alger, 1997, p20.

d'Alger a été fondée¹⁹ «*La Régence d'Alger, le plus considérable des états barbaresques s'étendait de l'est à l'ouest sur une longueur de 220 lieues et du nord au sud sur une longueur de 12.000 lieues et sa population est de 2.000.000 d'habitants* ».²⁰

Kheir Ed Dine se plaça sous la souveraineté du Sultan turc Selim Premier. Il reçut de ce fait protection, appui militaire, politique, financier et le titre de Pacha et de Beylerbey : Émir des Emirs.

Alger devient une ville solidement fortifiée, enserré par des murs d'enceinte et hérissée de batteries, de canons qui en rendent l'approche difficile. Son destin de forteresse, et les attaques fréquentes auxquelles la soumettent les nations chrétiennes, ont particulièrement conditionné le développement de la ville qui pendant une période d'environ trois siècles resta enfermée dans les limites de ses fortifications qui délimitent une superficie de territoire d'environ quarante six hectares sur lesquels s'entassèrent les constructions en un amalgame très dense.(fig4) Nous allons voir en ce qui suit comment se décline l'organisation urbaine et territoriale d'Alger à cette époque.



Figure 4 : « la cité, le port et le môle d'Alger » 1690 par Gérard van Keulen.

Source www.wikipedia.org

¹⁹ C.Chevalier « Les trente premières années d'Alger, 1510-1541. »,OPU, Alger, 1986, p5.

²⁰ Hatin Eugène. « Histoire pittoresque de l'Algérie. » Bureau Central de la Publication. Imprimerie de Guiraudet et Jouaust, Paris ,1840,p 14.

I.2. La régence d'Alger : répartition territoriale.

Les ottomans mirent en place une organisation territoriale de la régence en scindant le territoire en cinq divisions.

- Dar es Soltan : la casbah ou cité intra-muros, le Fahs, les outhans ou Watn²¹.
- Le Beylik²² de l'Ouest : Mascara puis Oran, gouverné par un Bey.
- Le Beylik de l'Est : Constantine, sous autorité d'un Bey.
- Le Beylik du centre ou du Titteri : Médéa, sous autorité d'un Bey.
- de territoires indépendants : zones de territoire administrées par des Caïds importants.

Notre étude sera circonscrite dans le territoire de Dar es Soltan. Nous aborderons d'abord l'espace de la Médina, puis celui des environs immédiats, la zone semi urbaine nommé le Fahs et particulièrement le Fahs de Baba Azzoun lieu d'implantation de la zaouïa Sidi M'Hamed.

I.2.1. La Casbah, la ville intra-muros.

L'organisation spatiale de cette ville forteresse s'est d'abord faite autour d'un système de défense en rapport avec le site : deux remparts latéraux sur d'anciens fossés qui furent doublés plus tard, se joignant au point le plus haut, sur la forteresse de la citadelle, la Casbah et flanquant la totalité de la médina et en aval le port réaménagé avec la jetée Kheireddine et avec un système de remparts sur mer.²³

A l'intérieur de ses murs, Alger s'organisait comme la plupart des villes arabes autour d'une zone centrale, située au point de convergence des trois rues principales de la ville : la rue de Bâb al-Dzira (ou de la Marine) conduisait vers le port, dont les fonctions n'étaient pas seulement commerciales, puisqu'il était également le centre de l'activité des corsaires. La rue de Bâb Azzoun menait à la porte du même nom, qui était située au sud de la ville, et par laquelle entraient les produits de l'intérieur du pays, c'était donc le long de cette rue que circulaient les produits locaux (à l'entrée) et les marchandises importées (à la sortie). La rue de Bab el-Oued débouchait sur la porte nord de la ville et, de ce fait, jouait un rôle moindre, au point de vue commercial.

²¹ L'Outhan est composé de plusieurs Haouchs, sorte de fermes isolées appartenant à une tribu et administré par un caïd et entourant Alger en forme croissant exemple : celui Khechachna de Béni-Moussa, de Béni Khelil, d'Essebt.... Louisa Amireche ; Marc Cote « De la médina à la métropole, dynamiques spatiales d'Alger à trois niveaux » in Sciences & Technologie D N°26, Décembre (2007), pp.71-84.

²² Les beylik ont été mis en place, sous le règne du Pacha Hassan, nommée pour la deuxième fois Beylerbey d'Alger entre 1557-1563.

²³ Louisa Amireche ; Marc Cote « De la médina à la métropole, dynamiques spatiales d'Alger à trois niveaux » in Sciences & Technologie D N°26, Décembre (2007), pp.71-84.

André Raymond²⁴ dans son effort de restituer le centre de la médina ottomane, nous décrit qu'à l'intérieur de l'espace de triangle que définissaient ces trois artères on trouvait réunis tous les points vitaux de la ville. Parmi les centres du pouvoir, le palais du Dey, situé dans le vaste complexe de la djanina, était naturellement le plus important, puisque c'était là que se traitaient toutes les affaires liées au gouvernement du pays, à son administration, au fonctionnement de son armée, à ses relations internationales.²⁵(fig5)

On trouvait également près du palais le Dâr al- Sikka, où était frappée la monnaie, le Bait al-Mâl, siège de l'administration financière, le poste des Bûlukbâsî, où siégeaient les principaux officiers de la milice turque, le Tarsâna, arsenal et chantier de construction où étaient construits et entretenus les navires de la flotte algérienne. C'était là encore, et dans les environs immédiats, que s'élevaient la plupart des principales mosquées qui étaient le centre de la vie religieuse: mosquée al-Sayyida²⁶, le plus élégant des monuments religieux d'Alger, reconstruit vers 1784, mosquée al-Djedîd (ou de la Pêcheur), construite en 1660, où siégeait le tribunal hanéfite; et, un peu plus loin, la Grande-Mosquée, la mosquée Ketchaoua, reconstruite en 1794, la mosquée Ali Betchin construite en 1623.

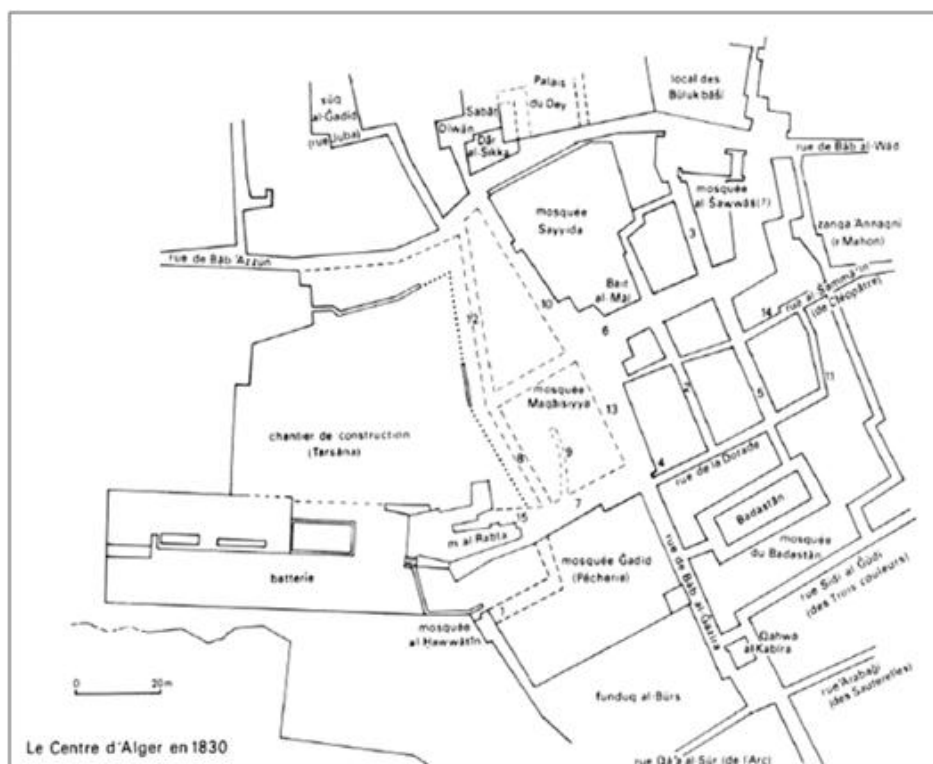


Figure 5 : Le centre d'Alger en 1830. (Schéma de restitution par André Raymond).

Source Revue de l'occident musulman

24 André Raymond « Le centre d'Alger en 1830 »In: Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée, N°31, 1981. pp. 73-84.

25 En 1817 le Dey Alî Khoudja installera son gouvernement dans la casbah (citadelle). André Raymond, op.cit.

26 Mosquée de la basse casbah détruite par la colonisation pour effectuer la place d'arme (place de la régence).

De ce point de vue, Alger n'était pas très différente des autres grandes villes arabes du domaine méditerranéen, où la concentration des activités dans le centre était également très marquée. Mais, à Alger, cette concentration avait un caractère réellement exemplaire, car dans son cas tous les édifices majeurs de la ville, et de l'État dont elle était la capitale, étaient réunis là, qu'il s'agisse de la vie politique, de l'administration, de l'armée, de la vie religieuse et culturelle, des activités économiques dominantes.

Cette zone centrale était située au point de contact des deux grandes régions entre lesquelles se divisait la ville d'Alger : une ville basse que l'on appelait al- Ouatà « la plaine » où se concentraient la vie publique, les activités commerciales et artisanales et où habitaient les membres de la caste dominante (Janissaires et marins); une ville haute dite al-Djabal, « la montagne » vouée à la résidence de la population indigène, et où ne se trouvaient que des activités économiques peu différenciées.

Cette répartition de fonctions répondait à une configuration de structure géographique tout aussi marquée : une zone relativement plate dans le premier cas, une zone très accidentée dévalant vers la mer, dans le second. Elle se traduisait par deux réseaux très contrastés de rues : irrégulier, et abondant en impasses, dans la ville haute, qui était le domaine des quartiers de résidence souvent fermés ; très régulier, avec un système de rues ouvertes, dans la ville basse. Ce système double est largement apparent sur les plans d'Alger. (fig. 6)

Cresti F, précise que sur les différentes gravures iconographiques d'Alger « *Nous montrent une ville dont les maisons sont beaucoup plus denses dans la partie inférieure, proche de la mer et clairsemée en haut, près de la Casbah.* »²⁷

Les périodes d'abondance, dues à la course « *la décennie 1560-1570 est celle de la première et prodigieuse fortune d'Alger et la décennie des années 1580-1620, voient la seconde et toujours prodigieuse fortune de cette ville* »²⁸, ont densifié la cité, à l'intérieur des remparts. Toutes ces modifications typologiques et morphologiques ont marqué l'aspect de la cité et ce jusqu'à l'arrivée des français en 1830.

²⁷F. Cresti « Contribution à l'histoire d'Alger », collection du centro Analisi Social, Rome, 1993, P8.

²⁸ Braudel F. « La méditerranéen et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II. » 3 éd. Paris 1976, T2, p.203, cité par Cresti F. 1983. Op. Cit. p. 53.

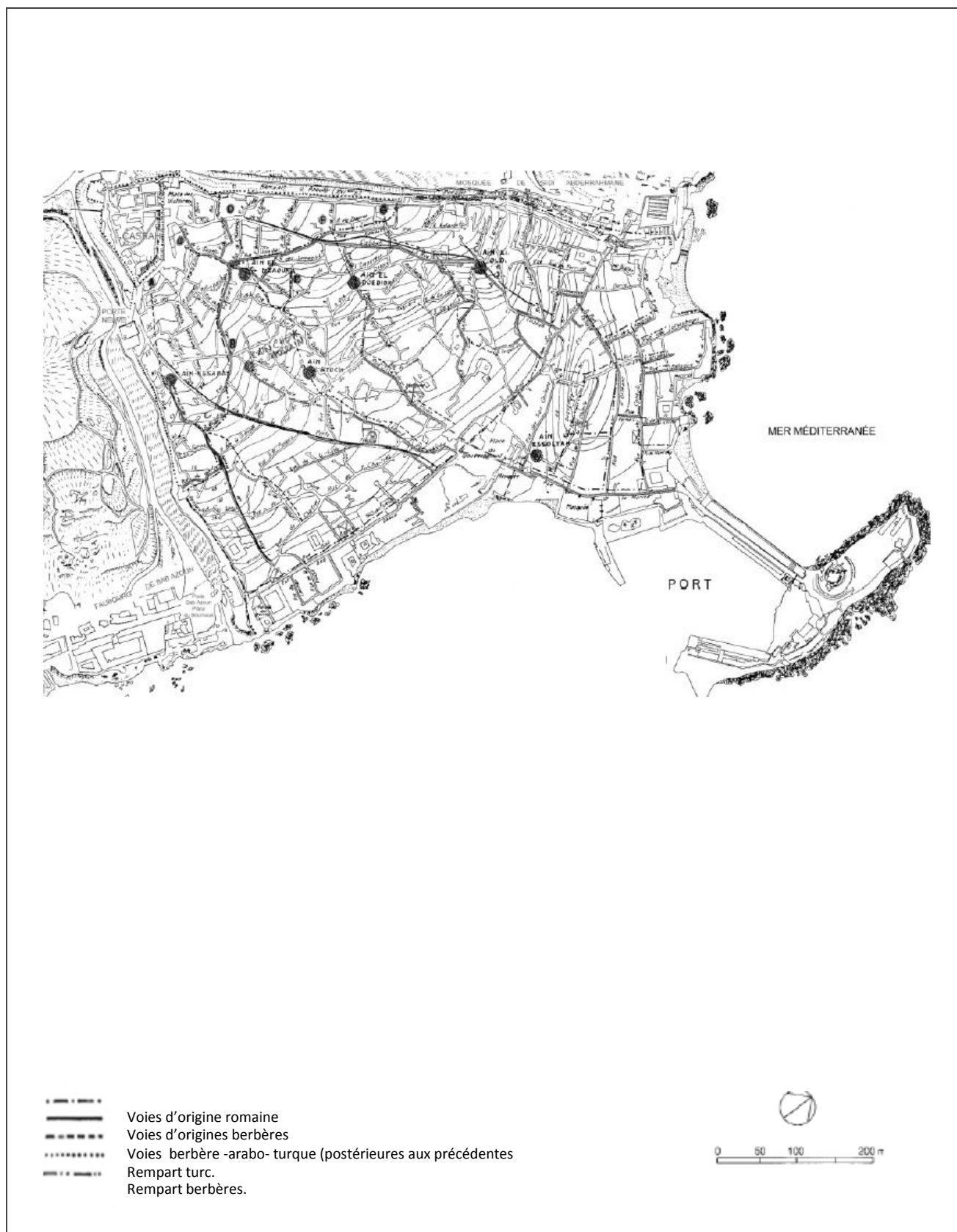


Figure 6 : El Djazair en 1831. D'après les levés du capitaine Morin(1830).

Source Missoum Sakina. « Alger a l'époque ottomane ».

I.2.2. Le Fahs d'Alger.

Le Fahs d'Alger a été défini par la plupart des voyageurs français comme « *une Banlieue de plaisance pour les citadins, parsemée de villas et plantées de jardins appartenant aux dignitaires algérois*²⁹. D'après Haëdo qui vit à Alger au XVIe siècle il le décrit ainsi « *Banlieue, campagne des environs de la ville intra muros. Il n'est guère d'habitant, quelque peu aisé qu'il soit, qui n'ait bâti une petite maison dont la blancheur tranche dans le paysage et donne à cette campagne l'aspect du littoral de Gênes, et dont le nombre dépasse bien dix mille.* »³⁰D'après Klein. Le terme de Fahs a été utilisé pour le quartier de Sidi Yacoub qui était appelé : Fahs et Djenaïn (banlieue des jardins)³¹.

Géographiquement parlant, le Fahs couvre la plus grande partie du Sahel qui s'étale des portes de la médina³² jusqu'aux abords de la plaine de la Mitidja. Les atouts du Fahs sont nombreux. En premier lieu l'abondance de l'eau qui se manifeste par les sources, les ruisseaux, les oueds, et les puits d'où la toponymie des lieux qui persiste de nos jours, en plus des fontaines édifiées le long des chemins des passants. (Fig7et fig 8)

Le Fahs suit la courbe de la baie d'Alger et se présente de ce fait comme un croissant autour de la ville. Il s'étend du nord au sud ; de la mer Méditerranée aux limites des plaines de la Mitidja et d'est en ouest de l'embouchure d'El Harrach aux limites du massif de Bouzaréah.

Le Fahs est divisé en trois parties : « Division établie sur la base des documents des Mahkamas³³ ». (fig9)

- Au Nord : le Fahs de Bâb el Oued.
- Au Sud : le Fahs de Bâb Azzoun.
- A l'Ouest : le Fahs de Bâb el Djedid.

A partir du XVIème siècle la ville commençait déjà à s'étendre sur le territoire du Fahs. La population qui y construisit des demeures était constituée par la famille du Dey, par des dignitaires, par des fonctionnaires du Beylik, des riches commerçants, des consuls, etc. Les maisons de plaisance qui y étaient édifiées, se distinguaient par leur étendue et leur luxe.

²⁹ P.Boyer « L'évolution démographique des populations musulmanes du département d'Alger en1830 »in Revue africaine, vol .98, Edition Adolphe Jourdan, Alger, 1954,pp308-353.

³⁰ Berbrugger et Dr B. Monnereau « Topographie et histoire générale d'Alger par Diego de Haedo » In Revue Africaine, vol .15, Edition Adolphe Jourdan, Alger, 1871, P463.

³¹ H Klein « les feuillets d'El Djazair », Comité du Veil Alger, réédition2003, Tome II, P78.

³² Les portes de la médina sont au nombre de cinq : Bab el Oued, Bab el Dzira, bab azzoun , Bab el Djedid, Bab el Bahr.

³³ N saidouni « La ville rurale dans l'Algérois de 1791 à 1830 ».Thèse de doctorat d'Etat, Université d'Aix en Provence, Marseille I, Faculté des lettre et des sciences humaines, 1987/1988, p43.

Il y avait ainsi une complémentarité entre la médina d'Alger et les Fahs. Le port exportait les surproductions agricoles (blé dur, l'orge, ...) en plus des productions d'artisanat et le Fahs contenait des souks pour assurer les échanges entre les citadins et ruraux.



Figure 7 : Porte de Bab Azzoun.
Source www.photos-algerie.fr



Figure 8 : Porte de Bab El oued.
Source www.photos-algerie.fr

I.2.2.1. Le Fahs de Bab Azzoun.

La muraille de l'époque ottomane, de la porte Bâb Azzoun et jusqu'à la porte Bâb Ed Djedid forme la limite ouest du Fahs et de même sa limite avec la cité intra-muros. La mer constitue la deuxième limite au nord, tandis qu'au sud, la troisième limite suit le parcours de l'aqueduc du Telemly passe dans Mustapha Supérieur, puis au bas du quartier d'Hydra pour sortir dans la campagne. L'oued El Harrach définira la quatrième limite à l'est.

Ce territoire comprend, dès la sortie de la porte de Bâb Azzoun : le faubourg. Haèdo cite « *le faubourg de Bâb Azzoun comme un ensemble de 25 maisons, formant une rue, qui des abords de la porte suit la direction du sud* ».

« *Par la porte de Bâb Azzoun, on accède vers la campagne et aux douars, vers le reste du territoire de la Régence. De même que c'est par elle que toutes les marchandises et les Barranyis accèdent à la ville. Près de cette porte se trouvait l'emplacement des Essemmarin (des maréchaux-ferrants), un vaste fondouk pour le Khodjet El Kheil (caserne Massinissa au temps des français), la chapelle de Marabout Sidi-Mansour* »³⁴

Nous rappelons à ce propos les quartiers constituant le Fahs dans les documents de la Mahkama³⁵ : *Ain-er-Robot (Menzel et Mehala), Hamma, Annassers, Khemis, El Kouba, Bir Mourad Raïs, Bir-Khadem, Aïn-en-Nadja, Ain-es-Soltan, Tiflouet, El-Harrach, Tiksrain, Sidi Saheb-et-Tarik, El-Kadous, Yahia-et-Tayar, Ben Attaya, Oumel-Adjaïz, Ghiran-ed-Diba, Tagrart, Aïn-el-Azrak, Tafoura, Kaf-en-Nessou.* »

³⁴ A. Devaloux « Alger, Étude archéologique et topographique sur cette ville, aux époques romaine (Icostum), arabe (Djazair beni Mezghanna) et turque (El-DJezair) » In Revue Africaine, Vol.20 Edition Adolphe Jourdan Alger, 1876, P248.

³⁵ Mahkma, tribunal ottoman : Documents déposés au niveau des archives Nationales.

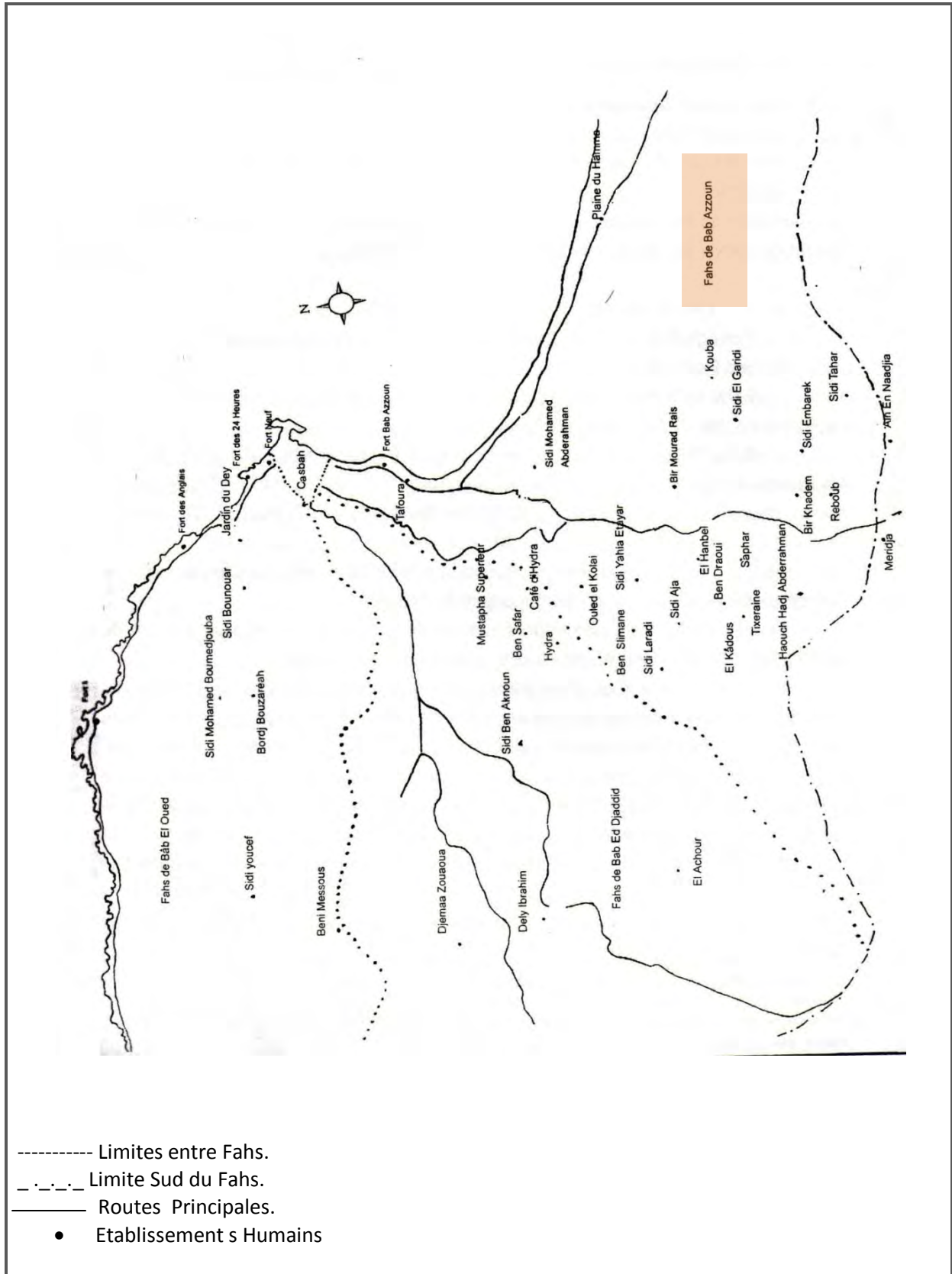


Figure 9 : Schéma du Fahs d’Alger. Les limites territoriales aux XIX e siècles.
 Source mémoire de magister de Ourgli Nadia.
 « Inventaire et restauration des villas d’Alger de l’époque Ottomane », Epau.

I.3. Architecture algéroise à l'époque ottomane : l'apport oriental.

La médina d'Alger, ville millénaire, a connu différentes civilisations dont la plus marquante est celle des ottomans entre le XVI^e et le XIX^e siècle qui a défini la forme définitive de la médina. Au XVII^e siècle, celle-ci a connu une richesse économique, qui s'est traduite sur le plan urbain et architectural, par la construction de plusieurs édifices publics monumentaux particulièrement les édifices religieux.

Ces éléments rivalisent avec les autres formes existantes et marquent le paysage urbain de leurs puissances emblématiques, lui procurant une identité particulière et témoin de l'époque où elle fut El-Djezair l'invincible. Elles sont regroupées surtout dans la partie basse de la ville, et concentrées notamment sur les grands axes de Bâb El-Oued, Bâb Azoun et Bâb El-Djazira, qui définissaient le centre économique, politique et religieux.

Avant l'arrivée des Ottomans, l'architecture algéroise nous laisse largement marquée par des tendances architecturales axées sur l'occident musulman. Le courant artistique coule d'ouest en est jusqu'à Alger ; l'art hispano-musulman est attesté dans les rares monuments qui ont subsisté de ces périodes : La grande mosquée almoravide avec son minaret Abdalwadides, mosquée de Sidi Ramdan avec son minaret almohade, etc. Ceci nous laisse entrevoir une cité à caractère andalous sans négliger les différentes contributions des courants des civilisations antérieurs et les traditions de constructions locales. (fig 10 et fig 11)



Figure 10 : Façade de la grande mosquée d'Alger.

Source www.photos-algerie.fr

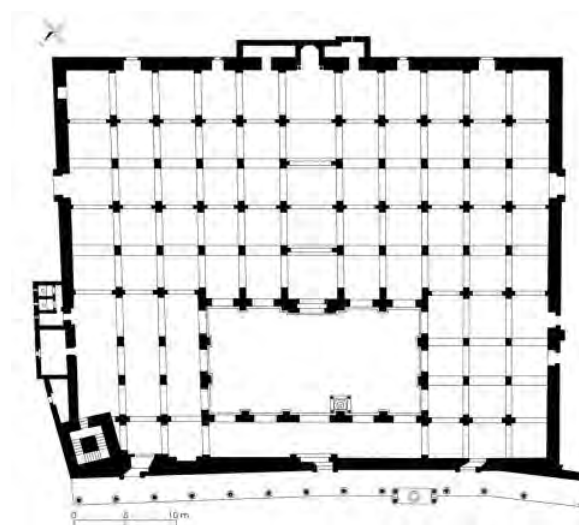


Figure 11 : Plan de la grande mosquée d'Alger.

Source Bourouba.

« Apport de l'Algérie à l'Architecture religieuse Arabo-islamique »

L'apport ottoman dans l'architecture religieuse au Maghreb appelle une définition, même succincte, de ce que nous appelons le «type ottoman ».

L'architecture ottomane est directement inspirée des monuments byzantins à plans rayonnants, dont le prototype est Sainte Sophie de Constantinople. Ce merveilleux témoin de l'art religieux chrétien a été imité, adapté, repensé par les architectes de la sublime porte, et en définitive, magnifié par le génial Sinân dans la Grande Mosquée souleimaniyé.³⁶

Pour résumer les caractères essentiels de ces constructions :

Un plan carré ou barlong au centre duquel une grande coupole repose sur de gros piliers reliés par de grands arcs, flanqués de galeries couvertes de coupolettes assez plates : des demi-coupoles d'angle confortant la grande coupole renforcée par des arcs-boutants, une cour bordée de galeries à coupolettes. De hauts minarets polygonaux ou cylindriques³⁷ souvent à plusieurs étages, coiffent l'ensemble. Tous ces éléments donnent à l'ensemble un profil pyramidal et des silhouettes familières assez identiques.³⁸(fig 12)

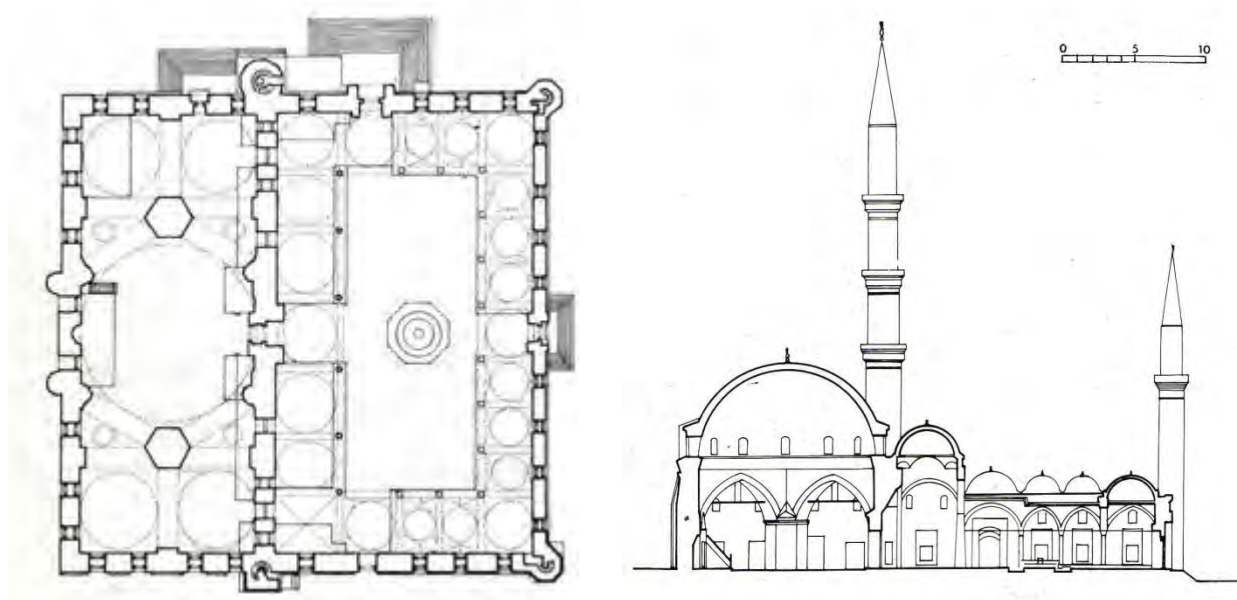


Figure 12 : Plan et coupe de la mosquée de Uç Serifili Cami à Edirne.

Source Luigi Nervi

« Histoire Mondiale de l'architecture »

³⁶ La Süleymaniye à Istanbul reprend le thème architectural de la salle à coupole associée à un plan basilical. Ici, la solution de Sinan est directement inspirée de Sainte-Sophie, dont il voulait, selon ses propres termes, dépasser la splendeur. Marianne Barrucand « Mosquées et Kulliye ottomans » in Encyclopédia Universalis 2010, version 15.

³⁷ Lucien Golvin « Le legs des Ottomans dans le domaine artistique en Afrique du Nord In: Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée, » N°39, 1985. pp. 201-226.

³⁸ Idem, op.cit.

Pour pouvoir définir les différents apports architecturaux de la zaouïa Sidi M'Hamed et juger des répertoires stylistiques auxquels elle fait référence nous allons de voir aborder trois édifices religieux contemporains de cette période et déduire comment les Algérois ont adapté une architecture orientale à un contexte géographique et social différent.

Il importe de savoir qu'à l'exception de la grande mosquée *Djama El Kebir* et de la mosquée de Sidi Ramdane, tous les sanctuaires religieux d'Alger datent de la période turque. Au moment de l'agression coloniale française, Alger comptabilisait, 122 mosquées dont 13 grandes mosquées, plus de 32 qoubbas et 12 zaouïas.³⁹

Un bon nombre de ces édifices sera détruits dès les premières années de la colonisation. Parmi ces monuments rasés, certains sont perdus à tout jamais, comme c'est le cas pour les mosquées Setti Meriem, Essayda, Sidi Rabbi ou Mezzo Morto.(fig13 et fig14)

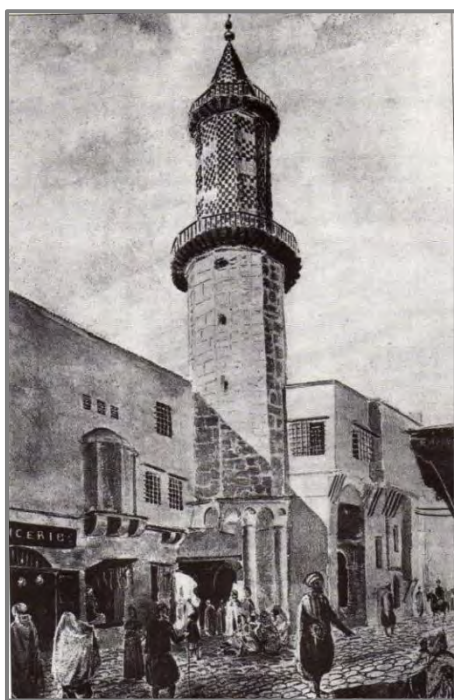


Figure 13 : La mosquée Mezzo Morto. (CDHA).⁴⁰
Source Missoum Sakina.

« Alger à l'époque Ottomane ».



Figure 14 : Place d'Alger, avec en face la mosquée Es-sayida.
Lithographie d'A. Genet 1830.

Nabila Oulebsir « Les usages du patrimoine ».

Parmi ceux que nous prendrons comme référence figureront deux édifices parmi les plus importants édifiés au XVIIe siècle, la mosquée de la pêcherie ou *djamaa El djedid* et la mosquée Ketachoua. Pour les zaouïas notre choix s'est naturellement porté sur la zaouïa Sidi Abderrahmane, le saint patron d'Alger.

³⁹ A. Devoux « Les édifices religieux de l'ancien Alger », Extrait de la revue africaine, Edition Bastide, Alger, 1870, P3.

⁴⁰ Centre de documentation sur l'histoire de l'Algérie, Aix en Provence.

I.3.1. La Mosquée de la Pêcherie : *Djamaa el Djadid*.

Cette mosquée est l'un des édifices les plus importants de la période ottomane, elle fut construite sous le règne du Dey Mustapha Pacha entre 1659-1663.

Son plan est basilical, ses trois nefs perpendiculaires au mur de la *qibla* sont coupées par cinq travées. La nef centrale et l'avant dernière travée sont surélevées formant au niveau du toit une croix latine, dont le croisement des bras est surplombé d'une coupole, tandis que les nefs latérales sont couvertes de coupolettes et de terrasses plates surmontant des arcs de cloître, allégés à leur base de défoncements en arc brisé. (fig15)



Figure 15 : Vue de Bab El Bahr avec, au dessus, Djamaa el Djedid, à droite Djamaa El Kebir (CDHA).
Source Missoum Sakina. « Alger à l'époque Ottomane ».

La nef centrale est couverte en berceau, ses arcs doubleaux retombent sur des piliers cruciformes ; elle magnifie l'espace de la *qibla* par une largeur importante et par une coupole sur pendentifs légèrement ovoïde. L'usage des pendentifs évoque les coupoles stambouliotes. La coupole est circonscrite aux quatre angles par les coupolettes ovoïdes des nefs latérales, qui reposent sur un tambour octogonale et quatre pendentifs. Solution classique dans le monde byzantin, dont on connaît de nombreux exemples à Constantinople.

De larges voûtes en berceau relient ces coupoles d'angles. Des massifs de maçonnerie assurent la stabilité, suivant un procédé familier aux constructeurs byzantins. Les arcs de cloître ont pu être ici préférés aux coupoles car les espaces à couvrir étaient rectangulaires et non carrés. (Fig16 et fig 17)

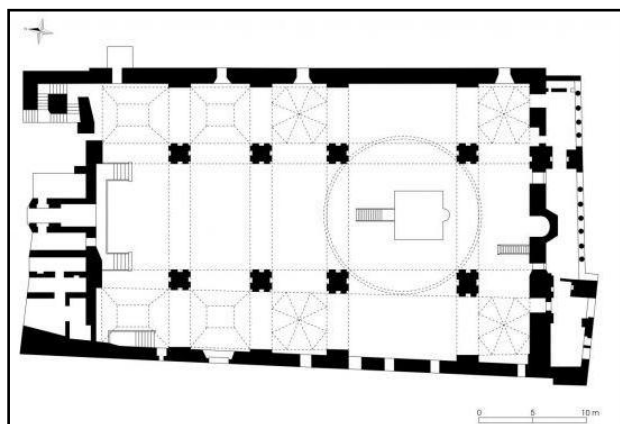


Figure 16 : Plan de Djamaa El Djedid.

Source Bourouiba

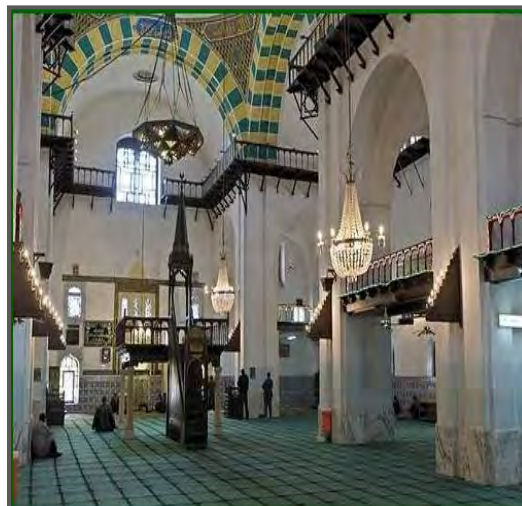


Figure 17 : Intérieur de Djamaa El Djedid

Source www.photos-algerie.f

« Apport de l'Algérie à l'Architecture religieuse Arabo-Islamique ».

Son *mihrâb* possède une niche octogonale, coiffée d'un cul-de-four. La partie inférieure est ornée de carreaux de céramique encadrés par deux plinthes de marbre. Le magnifique *minbar* en marbre, fabriqué en Italie, provient de la mosquée al-Sayyida détruite en 1832, qui se trouvait non loin de là, en face de l'entrée principale de la résidence du Dey (Djenina).

La mosquée a été restaurée en 1999, des fouilles ont été effectuées et ont permis de découvrir l'ancienne porte qui menait à la mer – Bâb El-Bahr – enfouie sous les voûtes de réalisation française. La coupole centrale prend une ornementation assez intéressante, utilisant le plâtre ajouré et les carreaux de céramique de différents motifs. Ces panneaux décoratifs s'inscrivent dans des arcs en ogive tout le long du tambour circulaire, les pendentifs sont également recouverts de carreaux de faïence.

Bien sûr, un tel bâtiment n'a rien à voir avec la tradition, fidèlement conservée à travers les âges, de mosquées à salles de prière hypostyles à nefs multiples, mais il serait faux, sans aucun doute, d'en déduire qu'elle est l'expression de l'art religieux cher aux Ottomans.⁴¹

Si la Mosquée de la Pêcherie évoque l'Orient, ce n'est pas celui des Musulmans. On est tenté d'y voir la main d'un bâtisseur étranger, esclave ou renégat, que les aléas de la course ont fixé à Alger.⁴²

⁴¹ Lucien Golvin « Le legs des Ottomans dans le domaine artistique en Afrique du Nord In: Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée, » N°39, 1985. pp. 201-226.

⁴²Idem, op.cit.

I.3.2. La Mosquée Ketchaoua.

Cet édifice figure dans plusieurs actes authentiques, le plus ancien indiquant son existence en 1612(1021 de l'hégire). Un autre acte stipule que le Pacha Hassan a procédé à la reconstruction de cette mosquée du quartier de Ketchaoua et à son agrandissement conséquent en 1794(1209 de l'hégire).

De l'authenticité du monument, on garde aujourd'hui peu de choses, car il y a eu pour la mosquée Ketchaoua le même destin que pour des milliers de sanctuaires semblables. D'abord condamnée à la démolition, elle fut affectée au service de la religion catholique, support idéologique fondamental de la colonisation qui transforma ainsi la mosquée en cathédrale. Elle sera, du coup, l'objet de modifications successives, à tel point que la construction en sera dénaturé petit à petit. Seules les colonnes seront épargnées par ce travail. (fig 18)



Figure 18 : Façade de la mosquée Ketchaoua.
Source Google ; www.photos-algerie.fr

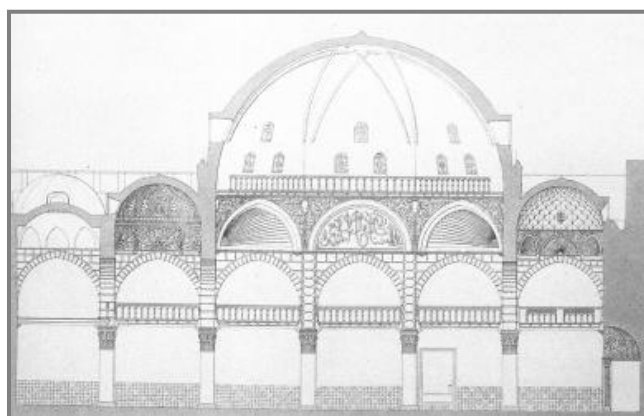


Figure 19 Coupe de la mosquée Ketchaoua.
Source Belakhal. Conférence Epau.2010

Après les interventions successives qu'elle a connues, la mosquée Ketchaoua actuelle n'a qu'un très lointain rapport avec le monument de la période ottomane. Seul l'emplacement de la coupole centrale célèbre son appartenance à l'architecture turque dont des monuments similaires existent à Istanbul. Fig(19).

La mosquée originelle se caractérisait par une grande salle de prières mesurant vingt mètres sur vingt quatre, avec un espace carré central d'environ douze mètres de côté couvert par une coupole octogonale sur trompes en coquilles. Des galeries bordaient cet espace central et comme dans la mosquée d'*Ali Bitchnîn*, elles étaient doubles, à l'opposé du mihrâb.

Ces galeries étaient coiffées de coupôles secondaires, séparées par des arcs doubleaux ; toutes reposaient sur des pendentifs.⁴³

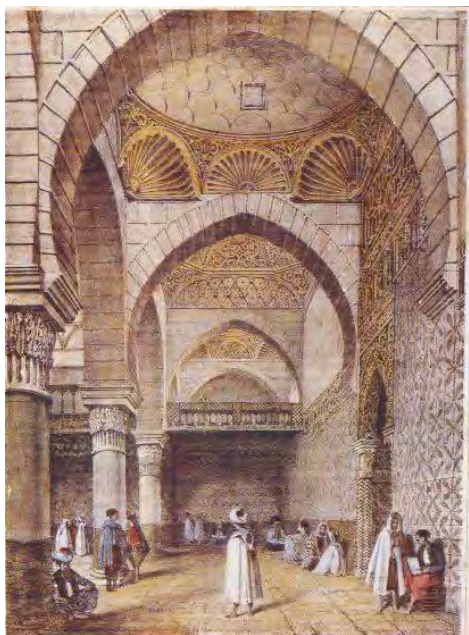


Figure 20 : Intérieur de Djamaa Ketchaoua.
Source Missoum Sakina. « Alger à l'époque Ottomane ».

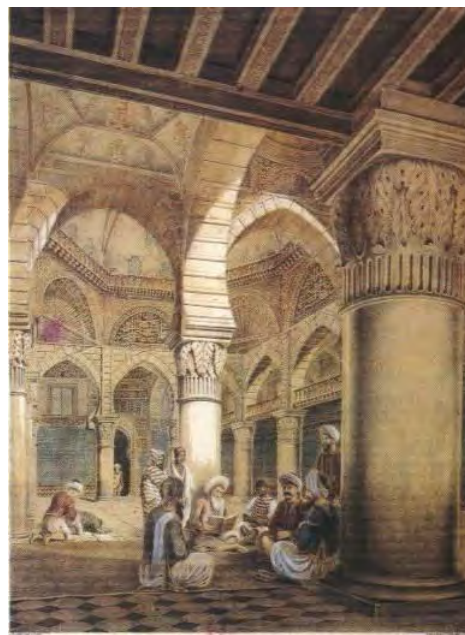


Figure 21 : Intérieur de Djamaa Ketchaoua.
Source Belakhal. Conférence Epau.2010

Tous les arcs, de forme brisée outrepassée, étaient supportés par de grosses colonnes à vastes chapiteaux bulbeux, ils ont leur partie supérieure meublés de feuilles d'acanthé et leur partie inférieure, de cannelures.⁴⁴ (fig 20 et fi 21)

Ce plan est, lui aussi, étranger à l'Afrique du Nord, et il évoque celui des mosquées à grande coupole centrale si courantes en Turquie.

I.3.3. La zaouïa de Sidi Abderrahmane, le saint patron d'Alger.

Abou Zaïd 'Abderrahmane fils de Mohamed, fils de Makhlouf et-Tha'àlibi- appartenait à l'importante tribu arabe des Tha'àliba, qui occupaient la Mitidja. Il naquit vers l'an 1383, à Alger. Il est considéré comme le saint patron d'Alger, et sa zaouïa⁴⁵ la plus illustre de la ville. Bien que nous ne savons rien du tombeau où son corps fut inhumé en l'an 1470, ni si quelque construction fut immédiatement élevée en cet endroit, qui était déjà probablement un cimetière. Cent quarante-trois ans après, le rayonnement de ses mérites et n'ayant pas subi

⁴³ Lucien Golvin « Le legs des Ottomans dans le domaine artistique en Afrique du Nord In: Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée, » N°39, 1985. pp. 201-226.

⁴⁴ Rachid Bourouiba « Apports de l'Algérie à l'Architecture religieuse Arabo-Islamique », OPU, 1986, P123.

⁴⁵ Le mot comme on le sait désigne généralement dans l'Afrique du Nord, les maisons mères ou filiales des ordres religieux. La zaouïa dont il s'agit n'est pas de même nature, aucune confrérie religieuse n'avait pour siège le mausolée de Sidi 'Abd er-Rhamân. Cependant des séances de prière, des *Hadra*, s'y réunissaient, sous la direction d'un cheikh nonobstant à sa fonction d'hébergement des étrangers venus pour visiter le tombeau.

d'éclipse, mais au contraire ayant pris plus d'éclat avec le recul du temps, on décida d'abriter sa sépulture d'un mausolée plus digne de sa mémoire. C'était en 1621 (1020 l'hégire).(Fig 22)



Figure 22 : Vue en 1830, depuis Bab el Oued sur le sanctuaire de Sidi Abderrahmane.
Source Missoum Sakina. « Alger à l'époque Ottomane ».

Gorges Marcais⁴⁶ essayera de restituer la configuration du mausolée de Sidi Abderrahmane avant les transformations qu'il subit en 1696 se basant sur des éléments architectoniques de l'édifice et par une analogie faite avec des mausolées marocains de la même époque.

Dans la chambre sépulcrale où se trouve son tombeau se perçoit huit groupes de demi-colonnes engagées dans les quatre murs. Chaque faisceau comprend trois demi-colonnes avec leurs bases et leurs chapiteaux taillés dans le même bloc de marbre blanc. Sur ces piliers retombent les arcs des quatre trompes qui enjambent les angles de la salle et font passer du carré intérieur à l'octogone de la coupole.

Marcais assure que ces arcs et ces piliers constituent une union mal assortie et que ces derniers n'ont pas été conçus pour le rôle de supports qu'on leur a fait jouer et qu'ils appartiennent à une ordonnance très différente de celle à laquelle ils sont maintenant incorporés. Il affirme que les colonnes sont antérieures aux arcs et qu'elles ont fait partie de l'édifice de 1611, il avancera même qu'elles ont été apportées du Maroc ou qu'elles furent sculptées par des artistes marocains.⁴⁷ (fig 23, fig 24 et fig 25)

⁴⁶ Georges Marcais « Sidi Abderrahmane patron d'Alger et son tombeau » in Les feuillets d'El Djazair. www.alger-roi.net

⁴⁷ Le musée de Fès contient un arc en marbre d'époque sa'adienne, provenant sans doute du palais dont les chapiteaux sont conformes au modèle que nous trouvons à Sidi Abderrahmane. Georges Marcais « Sidi Abderrahmane patron d'Alger et son tombeau » in « les feuillets d'El Djazair », op.cit.



Figure 23 : Faisceaux de colonnes et arc d'une trompe
Source Marçais « les feuillets d'el Djazair »



Figure 24 : Chapiteaux
de la Quobba de 1611



Figure 25 : Chapiteau du
musée de Fès

Il propose alors un plan inspiré par le tombeau d'El-Mançour⁴⁸, mais cependant plus simple. Les huit supports nous donnent quatre alignements d'arcs, qui retombent sur quatre supports placés au croisement. Ainsi s'organise un carré central de 3m, 60 circonscrit par quatre grands arcs portant un plafond surélevé ou une coupole à stalactite et encadré de quatre galeries. Celles-ci sont enjambées par des arcs plus petits.⁴⁹ (Fig.26 et fig.27)

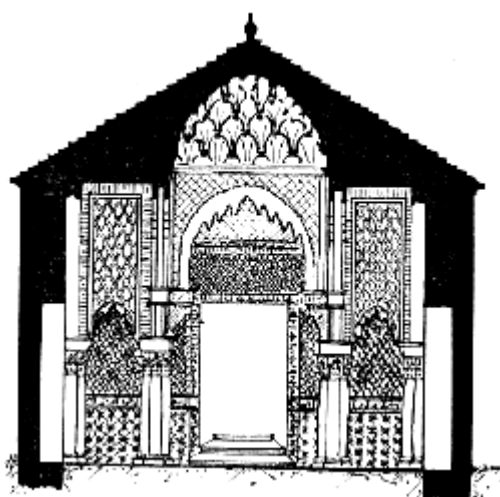


Figure 26 : Coupe de la Quobaa de 1611.
Source Marçais « les feuillets d'el Djazair »

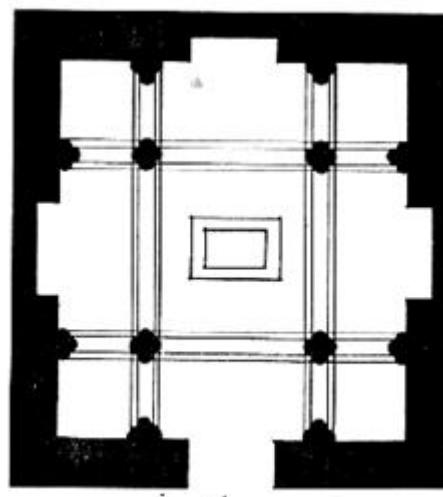


Figure 27 : plan de la Quobaa de 1611.
Source Marçais « les feuillets d'el Djazair »

⁴⁸ Dans l'oratoire de la tombe d'el Mancour nous trouvons des chapiteaux tout à fait analogues à ceux du tombeau de Sidi 'Abd er-Rahman. Georges Marçais « Sidi Abderahmane patron d'Alger et son tombeau » in « les feuillets d'El Djazair », op.cit.

⁴⁹ L'existence d'arcs et de supports intérieurs n'est pas une hypothèse gratuite. Nous savons que le tombeau avait d'autres qui ont trouvé leur emploi ailleurs à la porte même du vestibule d'entrée. Georges Marçais « Sidi Abderahmane patron d'Alger et son tombeau » in « les feuillets d'El Djazair », op.cit.

Le tombeau de Sidi 'Abderrahmane, et selon la restitution faite par Marçais nous apparaît ainsi conforme au type traditionnel de la *qoubba* maghrébine : c'est à-dire qu'il était couvert par un toit de tuiles vertes à quatre pentes comme les tombeaux du Maroc et de Tlemcen.

En 1696, quatre-vingt-cinq ans après sa construction, le dey El-Hajj Ahmed EI-Atchi décida de modifier la conception du tombeau de Sidi Abderrahmane. Cette transformation procédait d'une nouvelle conception religieuse et attestait de l'introduction dans le pays d'un nouveau type architectural. (Fig.28 et fig.29)

La chambre funéraire deviendra une salle de prière⁵⁰, elle fut donc pourvue d'un mihrâb, flanqué de deux colonnettes de marbre et garni d'un somptueux plaquage de faïences d'Asie Mineure. Elle fut débarrassée des quatre faisceaux de colonnes qui rendaient difficile l'organisation rituelle des rangs de fidèles derrière l'imam. Cela entraînait un remaniement complet de l'édifice et en particulier du mode de couverture.

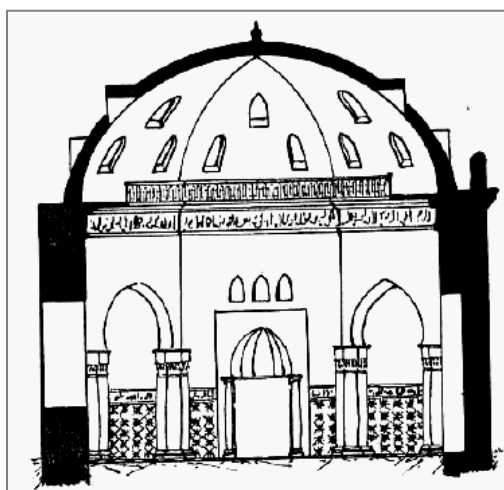


Figure 28 : Coupe de la Quobaa de 1696.
Source Marçais « les feuilletts d'el Djazair ».

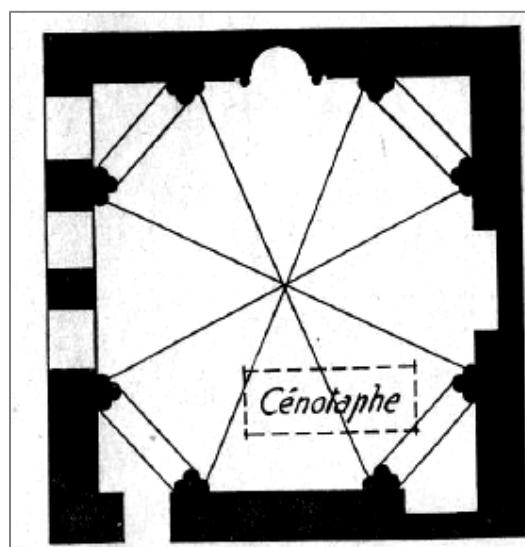


Figure 29 : Coupe de la Quobaa de 1696.
Source Marçais « les feuilletts d'el Djazair ».

Le type adopté fut celui de la salle à grande coupole octogonale peu élevée sur trompes angulaires, encadrée de nefs couvertes par des coupolettes juxtaposées, qui est vraisemblablement inspiré par des modèles de Turquie ou de l'Anatolie.

Tel fut le tombeau de Sidi 'Abderrahmane Et-Tha'àlibi transformé en mosquée et accosté d'un minaret pour l'appel à la prière.

⁵⁰ La zaouïa comporte nécessairement un oratoire, une salle où les assistants de la hadra peuvent faire la prière en commun sous la direction de l'imam. C'est la chambre funéraire elle-même qui deviendra cet oratoire.

I.4. Les éléments architectoniques.

Après avoir donné un aperçu sur la conception des édifices de culte ottomans à Alger qui se distinguaient aisément des édifices antérieures par le choix fait en faveur des plans centraux et des couvertures en coupoles inspirés de leur patrie d'origine, nous allons à travers un bref inventaire mettre en exergue les éléments architectoniques usités à cette époque, ce qui constituera pour nous un référentiel stylistique pour l'analyse de la zaouïa de Sidi M'Hamed qui appartient à la même époque.

I.4.1. Les piliers.

Les piliers sont peu usités dans l'architecture ottomane à Alger, on en trouve un à l'intérieure deux mosquées : à la mosquée Ali Bitchin et la mosquée de la pêcherie *Djamaa El Djedid*. Ils forment des points d'appui à la coupole centrale aux quatre angles de la salle de prière. Ils se déclinent sous une forme cruciforme de deux mètres environ de côté.

I.4.2. Les Colonnes et chapiteaux.

Si l'on excepte les mosquées Ali Bitchin et de la pêcherie, ou l'on trouve des piliers, toutes les autres mosquées d'époque turque à Alger ont leurs salles de prières garnies de colonnes. Sous formes de colonnettes, elles garnissent les mihrabs⁵¹ et les minarets⁵². Les colonnes se composent invariablement de : La base, le chapiteau, le fût et l'abaque. La variété des fûts est importante bien que la forme cylindrique soit la plus courante dans les édifices religieux. On trouve également des colonnes torsadées ou en forme de godron enrôlé⁵³.

Les formes des chapiteaux est aussi variées. Cependant un type domine l'ensemble pour former le chapiteau caractéristique de l'art algérois.

Il est composé de deux parties bien distinctes superposées.

- La partie inférieure cylindro – conique, enveloppée par quatre feuilles lisses séparées entre elles par une simple fente et s'amortissant en volutes aux quatre angles supérieures.

⁵¹ Mosquée de la pêcherie- Zaouïa de Sidi Abderrahmane- mosquée de Djamaa el Safir.

⁵² Minaret de la zaouïa de Sidi Abderrahmane.

⁵³ Rachid Doukali « les mosquées de la période turque à Alger » Edition SNED, Alger, 1974, P45.

- La partie supérieure est parallélépipédique. « Quelque fois une forme à trois lobes s'applique sur le large limbe au dessus de l'enroulement »⁵⁴. Ce type de chapiteau qui est souvent reproduit en marbre ou en calcaire jaune, garnit la plupart des colonnes⁵⁵.

Cette forme si caractéristique de l'art algérois (fig30), a été largement modifiée par les sculpteurs italiens qui ont beaucoup produit pour les œuvres de la régence⁵⁶, ce qui peut se ressentir dans les chapiteaux bulbeux de la mosquée Ketchaoua et aux chapiteaux à volutes de Djamaa El safir. (Fig31 et fig. 32)

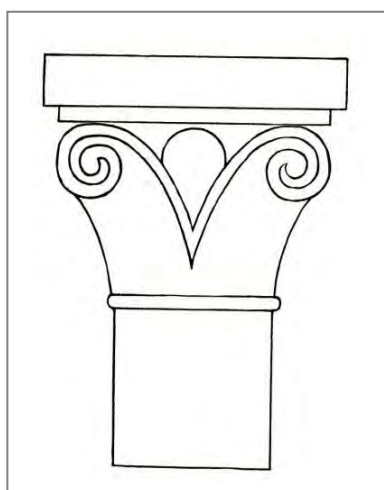


Figure 30 : chapiteau Djamaa El Djedid
Source Doukali.

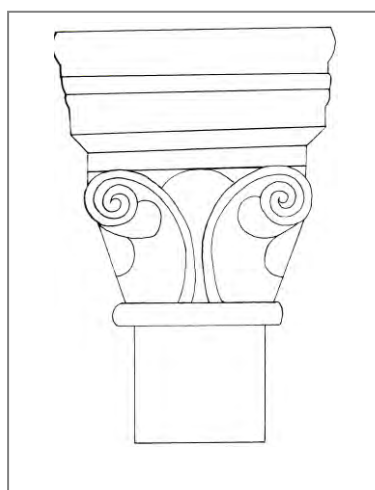


Figure 31 : chapiteau Djamaa El Safir
Source Doukali.



Figure 32 : chapiteau Djamaa El Safir
Source Doukali.

I.4.3. Les Arcs.

Parmi les arcs hérités des siècles précédents il en est un auquel l'Algérie de l'époque turque a été la plus fidèle ; c'est l'arc en fer à cheval brisé.⁵⁷ Il se rencontre dans presque tous les édifices religieux d'Alger. Avec les colonnes et les chapiteaux cet arc complète la séparation de la salle de prière et des galeries qui la longent.

L'arc outrepassé est également employé, on le trouve à la mosquée de la pêcherie *Djamaa el Djedid* ou il forme l'arc d'ouverture du Mihrab, l'utilisation de cet arc est aussi fréquente dans les encadrements des portes et des fenêtres.

⁵⁴ G Marçais « l'Architecture musulmane d'Occident », Paris, 1954, P452 cité Par Rachid Doukali « les mosquées de la période turque à Alger » Edition SNED, Alger, 1974, P43.

⁵⁵ Mosquée de la pêcherie, mosquée Djamaa el Safir, Zaouia Sidi Abderrahmane.

⁵⁶ Rachid Doukali « les mosquées de la période turque à Alger » Edition SNED, Alger, 1974, P43.

⁵⁷ G.Marçais « les monuments arabes de Tlemcen », p64 cité par Rachid Doukali « les mosquées de la période turque à Alger »Op.cit, P45.

Des arcs surhaussés couronnent les piliers qui supportent la coupole centrale de *Djamaa el Djedid*⁵⁸. (fig.33 et fig.34) Une variété d'arc apparaît à partir du XVI^e siècle, il s'agit de l'arc en anse de panier que l'on retrouve de la *Zaouïa Sidi Abderrahmane*.



Figure 33 : Vue intérieur de *Djamaa el Djedid*
Source Doukali.

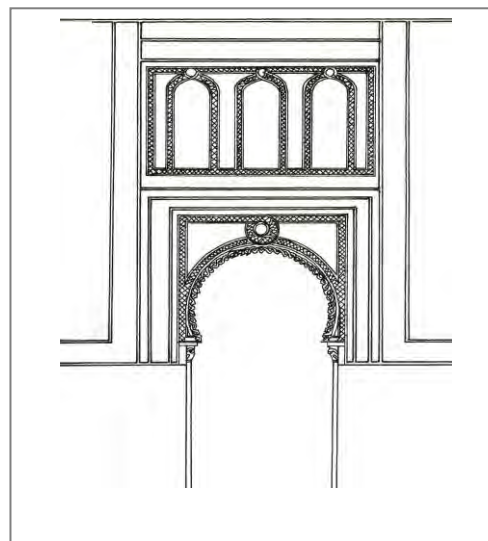


Figure 34 : Cadre du Mihrab de *Djamaa el Djedid*.
Source Doukali.

I.4.4. Les coupoles.

Les coupoles sont un élément prédominant dans l'architecture ottomane et constitue le système de couverture par excellence de leur mosquées, on en distinguera à Alger deux types :

- La coupole à base circulaire sur pendentifs : Cette coupole surmonte la salle de prière de la mosquée de la pêcherie *Djamaa el Djedid*. Elle repose sur quatre pendentifs en triangle sphérique.
- Les coupoles centrales sur plan octogone : la plupart des mosquées de la médina d'Alger ont leurs salles de prière recouvertes par ce type de coupole.⁵⁹ A l'extérieur, cette coupole est divisée à intervalles réguliers, par la saillie de nervures méridiennes convergeant vers son sommet. Il semble d'ailleurs que cette forme de coupole à été fréquente en Orient dès l'époque Byzantine. Les nervures découpent les coupoles en huit pans, sauf à la mosquée Ali Bitchin ou chaque pan se divise lui-même en deux pans.⁶⁰ (fig.35)

⁵⁸ Rachid Bourouiba « Apport de l'Algérie à l'Architecture religieuse Arbo-islamique », OPU, Alger, 1986, P130.

⁵⁹ Mosquée Ali Bitchin, Mosquée *Djamaa el Safir*, *Zaouïa d e sidi i Abderrahmane*, La coupole de Mosquée Ketchaoua a été déformée.

⁶⁰ Rachid Doukali « les mosquées de la période turque à Alger » Op ;cit , P57.



Figure 35 : Coupole nervuré de la mosquée Ali Bitchin
Source Ravereau « Le site créa la ville ».

I.5. Les éléments de décor.

Le décor à Alger de l'époque ottomane peut se caractériser par l'existence d'une multitude d'artifices décoratifs⁶¹, allant du décor sur plâtre, à l'épigraphie en passant par l'ornementation et la céramique.

I.5.1. Les motifs géométriques et floraux.

Dans le décor architectural de l'époque turque à Alger, les motifs géométriques comprennent des figures simples, telles que le carré, le losange, le cercle, ou des combinaisons comme l'étoile ou la rosace. Il existent aussi des entrelaces d'hexagones et de carré alternant.⁶² La flore tient aussi une place importante. Plus que sur le plâtre cette flore se retrouve largement représentée sur les carreaux de céramique. Ce décor floral se déclinera sous la forme de deux éléments végétaux : La tige et les palmes. (fig.36 et fig.37)

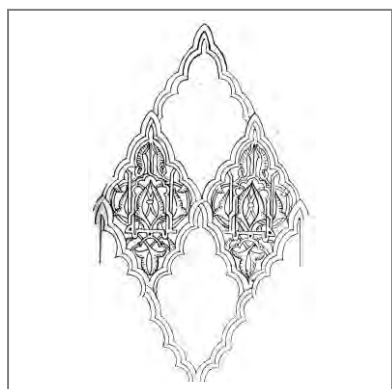


Figure 36 : Décor en plâtre.
Source Doukali.



Figure 37 : Décor en plâtre.
Source Doukali.

⁶¹Rachid Doukali « les mosquées de la période turque à Alger »Op, cit, P59.

⁶² Rachid Doukali « les mosquées de la période turque à Alger »Op, cit, P62.

I.5.2. Le décor épigraphique.

Les décors épigraphiques sont nombreux dans les édifices religieux algérois et les inscriptions sont à quelques exceptions faites⁶³, de type Naskhi maghrebin. Elles peuvent être exécutées sur marbre et elles ornent le dessus des portes d'entrées des mosquées, ou alors en plâtre et elles décoreront les bordures rectangulaires des cadres des mihrabs. Des inscriptions peuvent être faites sur céramiques comme à la zaouïa de Sidi Abderahmane Et-Taalibi. (fig.38)



Figure 38 : Inscription du type Farissi Zaouïa sidi Abderrahmane.
Source Doukali.

I.5.3. Les carreaux de céramique.

La décoration faite sur les carreaux de céramique se décline sous forme géométrique composée d'une figure simple ou répétée comme le carré le cercle, le triangle ou l'octogone. Mais la composition géométrique seule est rare sur les carreaux de faïence. Le plus souvent elle s'allie à la composition florale. Les couleurs des émaux usitées sont le vert, le bleu, le jaune et le brun violacé. (fig.39)



Figure 39 : Carreaux de céramiques utilisés dans les édifices religieux d'Alger.
Source Doukali.

⁶³ Inscription coufique sur les murs intérieurs de la mosquée Ali Bitchin, Inscription en Farisi à la zaouïa de Sidi Abderrahmane. Rachid Doukali « les mosquées de la période turque à Alger » Op ; cit , P65

Conclusion.

El Djazair, d'une petite ville sans grande envergure, devint capitale sous Kheir Eddine Barberousse, elle fut alors une régence affiliée à la sublime porte. Les trois siècles de la présence Ottomane ont amené à sa transformation et sa croissance, tant du point de vue urbanistique qu'architectural.

Alger, présentait alors une organisation de cantonnement, une cité fortifiée entourée de larges murailles qui délimitaient le centre du pouvoir décisionnel. Autour des remparts, la banlieue (ou le Fahs) ceinturait la médina et dont l'accès se faisait par les quatre portes de la ville. Composée de plaines verdoyantes parsemées de Djennan, de villas, de fontaines et de mausolées elle présentait une aire de complémentarité à la vie de la médina.

Alger qui était fortement imprégnée d'une tradition constructive aux influences andalouses très prononcées, vit avec l'arrivée des ottomans un nouveau style architectural méconnu jusque là. En effet les gouverneurs faisaient édifier des mosquées semblables à celle existantes dans leur pays, sans tenir compte de l'héritage architectural local si ce n'est quelques compromis fait au minaret qui se présente parfois comme une fusion entre le carré maghrébin et le plan circulaire turc. Il en résulte que les mosquées ainsi édifiées auront toujours un air oriental et parfois byzantin.

Cette multitude de coupes émergera dans cette masse compacte de constructions, comme des éléments signalétiques, que l'on peut percevoir sur toutes les gravures illustrant la ville à cette époque, lui procurant une identité, un caractère unique et témoigne de l'époque où elle fut El-Djezair l'invincible.

Il est aussi probable⁶⁴ que les mosquées à coupes centrales et à minarets octogonaux construites à Alger avaient été conçues en faveur des Ottomans (miliciens ou hauts fonctionnaires) de rite hanafite⁶⁵. Or, la grande majorité des Algériens était restée mâlikite et sa fidélité à ce rite explique l'attachement à un type de monuments religieux qui lui étaient familiers. La minorité hanafite ne devait pas survivre à l'écroulement de la puissance ottomane et les mosquées à coupes, comme les autres, furent réservées au seul rite mâlikite.

⁶⁴ Lucien Golvin « Le legs des Ottomans dans le domaine artistique en Afrique du Nord In: Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée, » N°39, 1985. pp. 201-226.

⁶⁵ École d'interprétation (*mādhhab*) de la loi religieuse musulmane (*sharia*), le courant hanafite se rattache aux enseignements des écoles juridiques anciennes de Koufa et de Bassorah (Irak) et dépend d'un théologien, l'imām Abū Hanīfa (env 767), dont l'enseignement a été développé par certains de ses disciples, tels Abū Yūsuf (mort en 798). La jurisprudence religieuse hanafite a fourni le système légal officiel des abbassides, des seldjoukides et des ottomans.

II. Contexte social.

II.1. La composante humaine : la population d'Alger.

Le premier qui donne une estimation de la population d'Alger est Léon l'Africain, qui en 1529 rapporte : «*Alger fait dans les 4000 feux* »⁶⁶. Au début du XVI^e siècle, en 1550, Nicolas De Nicolay estimait la population à 3.000 feux⁶⁷.

Lanfreducci .F. et Bosio, deux Chevaliers de Malte, décrivent Alger en 1587: «*Les maisons sont à la mauresque. Alger est pleine d'habitants comme un œuf. Il y a au moins 130.000 âmes, dont 6.000 janissaires, 25.000 soldats en tout, 20.000 esclaves environs.* »⁶⁸.

Le moine espagnol, Haëdo, vers la fin du XVI^e siècle, avait estimé la population à : «*60.000 âmes, 12 200 maisons grandes et petites et 25000 captifs chrétiens...12.500 Algérois d'origine (baldis), 6.000 Morisques réfugiés d'Andalousie et de Grenade, 3.500 Kabyles et un nombre indéterminés d'Arabe.* »⁶⁹

Cresti rapporte que «*La population des villes s'est accrue proportionnellement à l'extension des surfaces construites... De la fin du XVI^e siècle à 1830, l'extension de la surface bâtie de la ville n'a pas changé... L'augmentation de la population assume en ce cas d'autres aspects, qui sont avant tout de densification de l'habitat, de réduction des espaces libres au sol, de morcellement intérieur.* »⁷⁰ Au XVIII^e siècle, la population se composait de plusieurs catégories sociales qui se distinguent par leurs ethnies ou par le lieu d'origine et que nous exposerons comme suit.

II.1.1. Les Baldis ou citadins.

La population indigène ou gens du pays (descendant des Béni Mezghanna) compose ce qui est appelé les Baldis ou citadins. «*Ils sont commerçants, cultivent leurs jardins dans la Mitidja... et négocient avec les étrangers leurs produits : beurre cuirs sel, cires.* »⁷¹.

La population citadine a été estimée à 25.000 personnes «*12 500 algérois d'origine : baldis.*

⁶⁶ Léon l'africain, cité par F.cresti « contribution à l'histoire d'Alger », op.cit, p29.

⁶⁷ Nicolas de Nicolay « Navigations et pérégrination orientale » Lyon 1567, cité par M .Kaddache « L'Algérie durant l'époque ottomane » OPU, Alger, 1992. p. 59.

⁶⁸Rapport maritime militaire et politique sur la cote d'Afrique, depuis le Nil jusqu'à Cherchell, par deux membres de l'ordre de Malte, 1 septembre 1587, manuscrit italien des Archives du Gouvernement Général. D'Algérie. » In Revue Africaine ,1925 cité par F.cresti « contribution à l'histoire d'Alger », op.cit, p66.

⁶⁹ Haëdo cité par Ch A. Julien « Histoire de l'Afrique du Nord, Tunisie, Algérie, Maroc de la conquête arabe à 1830 »Op.cit, p.264.

⁷⁰F. Cresti « Contribution à l'histoire d'Alger », op.cit, p87.

⁷¹ C. Chevalier « Les trente premières années d'Alger, 1510-1541. »OPU, Alger, 1986, p.16.

3 500 kabyles et des Arabes»⁷². Les Maures « descendants des Andalous et les Berbères occupaient les activités de l'industrie et de l'artisanat et tenaient les corporations de l'industrie locale. Les commerçants, les artisans contrôlaient l'économie par l'intermédiaire des corporations professionnelles.»⁷³ Leurs activités principales sont d'après Chevalier « serruriers, charpentiers, maçons, tailleurs, cordonniers, potiers ».⁷⁴

II.1.2. Les Barrânyis, les étrangers.

Les Barrânyis composaient la population des étrangers à la ville, venant de la campagne ou du sud du pays tel que les Biskris ou les Mozabites. Dans ses écrits Icheboudène les a « évalués à 5.000, ils sont groupés selon leurs origines sous l'autorité d'un Amin. »⁷⁵ Hébergés dans les cafés, les fondouks, dans le faubourg de Bab et Oued près des fours à chaux et des carrières, ils étaient employés dans les petite métiers, porte-faix, gardiens de nuits, domestiques. Enfin toute une masse flottante campagnards venait pour les travaux temporaires et logeait au voisinage des portes ou dans les gourbis adossés aux remparts de la ville.⁷⁶ Leur établissement dans les faubourgs est expliqué par « la recherche de travail amenait une population, vers la ville en particulier à Alger ou ils se regroupaient en communauté de Baranis, spécialisés dans les travaux pénibles et peu rentables et de ce fait, devenaient Khamas ou Bahar (jardiniers), bergers. »⁷⁷

II.1.3. Les juifs.

Les premiers juifs arrivèrent en 1391 d'Andalousie et s'installant à El Djazaïr. Chassés d'Espagne. Kheir Ed Dine les reçut et leur permit de s'établir dans des quartiers⁷⁸, avec leurs synagogues, leurs boutiques, ils participèrent ainsi au développement de la ville entre le XVIe et XVIIe siècle. On les trouve aux environs de Bâb el Oued, dans les quartiers spéciaux, Zankat lyhoud, ainsi qu'hors de la cité « ils possèdent aussi des maisons en dehors de ses quartiers et de riches demeures dans la campagne »⁷⁹. Leur principale activité est La bijouterie, la frappe de la monnaie, d'or, d'argent, de cuivre. Mais ils sont surtout les intermédiaires entre les chrétiens et les représentants du pouvoir, pour les transactions commerciales. Cresti, fait

⁷² Haedo cité par CH.A. Julien « Histoire de l'Afrique du Nord, Tunisie, Algérie, Maroc de la conquête arabe à 1830 », Edition Payot, Paris 1965, p264.

⁷³ L. Ichoubedene « Alger histoire et capitale de destin national », Edition Casbah, Alger, 1997, p48.

⁷⁴ C. Chevalier Les trente premières années d'Alger, 1510-1541. », op.cit, p18.

⁷⁵ L. Ichoubedene « Alger histoire et capitale de destin national », Edition Casbah, Alger, 1997, p50.

⁷⁶ P.Boudieu « Sociologie de l'Algérie », Presses Universitaire de France. Que sais-je ? 1958, p55.

⁷⁷ N.Saidouni .N « La vie rurale dans l'algérois de 1791 à 1830. »Thèse de doctorat, Université de Aix en Provence, Marseille I, Faculté de lettre et de sciences humaines, 1987/1988, p541.

⁷⁸ M.Eisenreth « Les juifs en Algérie et Tunisie à l'époque turque. » In Revue Africaine Vol.96, Edition Adolphe Jourdan Alger.

⁷⁹ C. Chevalier « Les trente premières années d'Alger, 1510-1541. », op.cit, p64.

varier la population de 8.000 à 10.000 personnes au cours du XVIIe siècle⁸⁰.

II.1.4. Les esclaves.

La course a été une pourvoyeuse d'hommes, de femmes et d'enfants considérés comme esclaves. Pendant toute la période ottomane, les esclaves pris lors des attaques en mer, des deux côtés de la rive méditerranéenne ont été une source de revenu considérable par leur valeur marchande.

En 1578 et 1581, Alger comptait 25.000 en 1660, 35.00 esclaves.⁸¹ Le déclin de la course amena aussi à la réduction de cette population qui diminua du milieu au XVIII e siècle, jusqu'à atteindre 500 captifs après la peste de 1787. Venture de Paradis en comptait à peine 2000 en 1789.⁸²

Parmi les esclaves pris en mer, certains furent de grands auteurs de par leurs écrits ont fait connaître la Régence d'Alger : Le moine Haëdo a été esclave de 1578 à 1581.

II.1.5. Les Européens.

La majorité des européens étaient représentée par les esclaves, par la classe des marchands et de consuls ou représentants .Les marchands européens (Francs) avaient établi avec les pays du Maghreb des traités, qui existaient déjà en 1230.

Pour cela des quartiers spéciaux leurs furent concédées pour construire des caravansérails ou Fondouk (habitations et magasins.) Les Kissaria, dirigé par les différents consuls comprenaient les logements, les boutiques, les entrepôts commun, les fours, les bains, un couvent une église.

II.1.6. Les Turcs.

Les turcs seront les soldats arrivés avec Arroudj et représenteront la classe dominante pendant les trois siècles suivants. Leur corps portera le nom de l'Odjâq qui veut dire foyer, plus tard le territoire d'El Djezaïr (la Régence d'Alger) sera désignée par l'Odjâq. Ils seront à la tête de tous les postes : administratif, économiques, juridiques etc. Géographiquement ils occuperont la partie basse de la médina, le plus près du centre névralgique des affaires et du négoce et surtout de la mer, pièce angulaire de tout le commerce et le pouvoir de la régence.

⁸⁰ F.Cresti « Alger à la période turque. Observations et hypothèses sur sa population et sa structure sociale ,In Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée, N°44, 1987. pp. 125-133.

⁸¹F.Cresti « Alger à la période turque. Observations et hypothèses sur sa population et sa structure sociale ,In Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée, N°44, 1987. pp. 125-133.

⁸² Idem, Op.cit.

II.2. La composante religieuse.

II.2.1. Le culte officiel.

Un document datant de 1645 décrivant le milieu algérois⁸³, nous donne des détails précis sur l'organisation du culte musulman sous la régence.

La hiérarchie était la suivante. Au sommet le Mufti hanéfite nommé par le Sultan de Constantinople, venait ensuite le Mufti malékite nommé par le Divan d'Alger. Ce dernier désignait aussi le personnel des différentes mosquées, sur présentation de leur Mufti respectif.⁸⁴ Cette différenciation dans la gestion du culte peut s'expliquer de deux façons. D'une part les Turcs, de rite hanéfite, ont leurs propres coutumes et évoluent dans un monde religieux distinct de celui de la population locale qu'ils méprisent profondément⁸⁵. Ensuite la communauté turque comprend un bon nombre de renégats chrétiens et d'aventuriers, peu portés aux spéculations spirituelles, mais pour qui l'Islam, dans ses manifestations extérieures, constitue le seul lien moral.⁸⁶

Le document nous décrit aussi une série d'anecdotes qui nous montre le peu de considération que peuvent témoigner les turcs envers les muftis hanafites et surtout les malékites : « *Les destitutions des muftis malékites sont nombreuses malgré le vœu de l'opinion publique qui souhaite que la charge reste dans la famille de Sidi Said el-Hadj Ibrahim Gueddoura, titulaire du poste de 1621 à 1651*⁸⁷ ». En 1707 Le Mufti Sidi Abderrahmane Mortada sera mis à mort par le Dey Mustapha Baktach.⁸⁸

II.2.2. Les marabouts.

A la veille de la conquête ottomane, trois États se partagent officiellement le Maghreb : à l'ouest les Mérinides, au centre les Abd-el-Wadides de Tlemcen, à l'est les Hafçides de Tunis, mais ils ne sont plus déjà que des dynasties affaiblies. Cette décadence, bien que ce ne soient pas l'œuvre des marabouts, ils en seront les principaux bénéficiaires. La conséquence directe de cette situation consiste dans la création d'États maraboutiques qui apparaissent, dès la fin des XVe dans les zones échappant à l'autorité des dynasties traditionnelles. Ce n'est plus un

⁸³ C'est le journal, encore manuscrit, du R.P. Hérault, manuscrit 1212 de la Bibliothèque municipale de Marseille cité par Pierre Boyer « Contribution à l'étude de la politique religieuse des Turcs dans la Régence d'Alger (XVIe-XIXe siècles) » In: Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée, N°1, 1966. pp. 11-49.

⁸⁴ Pierre Boyer « Contribution à l'étude de la politique religieuse des Turcs dans la Régence d'Alger », op.cit.

⁸⁵ Les Janissaires étaient affiliés de tradition à la confrérie des Bektachi. Cf. Mantran, « La vie quotidienne à Constantinople XVIe et XVIIe siècle », Paris, Hachette, 1965, p. 110 cité par Pierre Boyer « Contribution à l'étude de la politique religieuse des Turcs dans la Régence d'Alger (XVIe-XIXe siècles) », op.cit.

⁸⁶ Pierre Boyer « Contribution à l'étude de la politique religieuse des Turcs dans la Régence d'Alger (XVIe-XIXe siècles) », op.cit.

⁸⁷ A.Devoulx, « Les Édifices religieux d'Alger », in Revue Africaine, Vol.10, Edition Adolphe, Jourdan, Alger, 1866, p. 205.

⁸⁸ Pierre Boyer « Continuation des mémoires des voyages du feu Père Hérault en Barbarie » In: Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée, N°19, 1975. pp. 29-74.

groupement de tribus sous l'intendance d'un saint homme, mais une transformation de la tribu dans son essence, concrétisant la primauté de l'autorité maraboutique.

Lorsque Aroudj aborde l'Algérie, la clé du pays est, entre les mains des marabouts qui possèdent la confiance des populations. La période de conquête, avait permis aux Turcs de mesurer l'étendue de leur pouvoir sur les populations et la force des Confréries.

Les Barberousse et leurs successeurs immédiats bénéficièrent d'emblée, sauf conjoncture locale, de l'appui de la caste maraboutique, Dans les années qui suivirent l'instauration de la régence, les marabouts algérois mirent volontiers leur influence au service des Pachas.⁸⁹

Les Marabouts proprement dits, dont l'emprise sur la population est toujours considérable, bénéficient de plus de respect que les muftis⁹⁰. Le Divan tolère leurs fantaisies, même lorsqu'elles portent atteinte à l'ordre public, dans la mesure où ils n'attaquent point le pouvoir. Bien mieux, ils sont admis à la répartition des bénéfices de la Course⁹¹.

Un moyen plus indirect de contrôler, par le biais des marabouts, les régions insoumises était fourni aux Turcs par les pèlerinages⁹². Ces derniers drainaient, plusieurs fois par an, des foules immenses vers le tombeau d'un saint vénéré. Cinq sanctuaires se détachaient : ceux de Si Ahmed ben Youssef à Miliana, de Si Mohammed Embarek à Coléa, de Si Braham er-Ghobrini à Cherchel, et les deux tombeaux de Si Abderrahmane, l'un aux portes d'Alger, l'autre aux Ait Smaïl, dans le Djurdjura.⁹³ Des gens venant de tribus fort éloignées et de statuts fort divers s'y rencontraient. Le cas du double pèlerinage de Sidi Abderrahmane est encore plus intéressant car on peut y voir une tentative du Beylik pour contrôler un centre de pèlerinage confrérique naissant, par là même la nouvelle confrérie et avoir une main mise sur la région de la Kabylie.

Un document d'archive⁹⁴ datant du début du XX e siècle nous permet d'évaluer approximativement l'importance de certaines confréries dans l'Algérois pendant la régence.

La confrérie des Rahmania prédomine largement ce classement.

	Rahmania	Kadria	Taibia	Tidjania	Chadéla	Ammaria	Aissaouia	Allaouia	Ziania
Alger	1803	240	90	50	90	70	240	50	50

⁸⁹ Pierre Boyer « Contribution à l'étude de la politique religieuse des Turcs dans la Régence d'Alger », op.cit.

⁹⁰ Pierre Boyer « Continuation des mémoires des voyages du feu Père Hérault en Barbarie » In Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée, N°19, 1975. pp. 29-74.

⁹¹ D'après ce document, 36 marabouts d'Alger figurent parmi les parties prenantes : 17 pour une part, 18 pour deux parts. Tachrifat, (trad. Devoulx). Alger, Imprimerie du Gouvernement, 1852, p. 47 cité par Pierre Boyer « Contribution à l'étude de la politique religieuse des Turcs dans la Régence d'Alger (XVIe-XIXe siècles) », op.cit.

⁹² Pierre Boyer « Contribution à l'étude de la politique religieuse des Turcs dans la Régence d'Alger », op.cit.

⁹³ Idem, op.cit.

⁹⁴ Carte (1/200 000) représentant les confréries religieuses dans le département d'Alger au niveau des Archives Nationales.

II.3. Les édifices de culte.

II.3.1. Les Mosquées.

D'après l'historien espagnol Haedo⁹⁵, Alger comptait à la fin du XVI^e siècle, une centaine de mosquées. Selon Devoulx en 1830, Alger renfermait 13 grandes mosquées, 109 petites mosquées, 32 mausolées⁹⁶ et 13 zaouïas, en tout 167 édifices consacrés au culte.⁹⁷

Devoulx fera la distinction entre les mosquées où on prononce la prière du vendredi et les autres qui sont usitées pour le rite quotidien. Les grandes mosquées se distingueront par leurs dimensions et leurs minarets. Chacune des mosquées a une dénomination particulière, elles portaient, soit le nom de son fondateur, celui d'un *oukil* plus populaire que ces prédécesseurs, soit celui d'un saint personnage en l'honneur duquel elle a été édifiée, soit enfin celui du quartier dans lequel elle est située.⁹⁸ Parmi les mosquées que l'on retrouvait pendant la période de la régence certaines étaient antérieures à l'époque ottomane. Missoum Sakina⁹⁹ établira une liste de ces mosquées en se basant sur les travaux de Devoulx.

Identification	Localisation	Chronologie	Observations
Jama' al-Kabir « grande mosquée »	Tariq Bab al-Djazira Rue de la Marine	Début du XI ^e s.	Inscription du minbar : 1018-1019.
Jama' Sidi Ramdan ou Jama' al-Qasba al-Qadima « mosquée de l'ancienne casbah	Rue Sidi Ramdane	Antérieure à 1516, probablement du début du XI ^e s.	
Jama' Satti Maryam ou ben Nigroul Noms propres	Rue Bab el-Oued,	Antérieure à 1364. Restaurée entre 1660 et 1681.	La mosquée formait un polygone irrégulier et avait deux portes : la principale qui donnait sur la rue Bab al-Oued et l'autre sur la rue Sidi Ferruch.
Jama' Sidi 'Abd al-Rahman al-Tha'alibi Nom propre	Rue de la Charte	Antérieure à 1468-69 : date de la mort du personnage	On ne sait pas s'il fut le fondateur et/ou l'imam.

⁹⁵ Haedo « Topographie et histoire générale d'Alger » cité par A.Devoulx « Les Édifices religieux de l'ancien Alger » extraits de la Revue Africaine, Edition Bastide, Alger, 1870, P2.

⁹⁶ A.Devoulx utilisera dans son inventaire le mot chapelle pour désigner les mausolées et les tombes de saint.

⁹⁷ En 1862, sont encore debout 9 grandes mosquées, 19 petites mosquées, 15 mausolées et 5 zaouïas ; en tout 47 édifices, sur lesquels sont affectés au culte musulman : 4 grandes mosquées, 8 petites mosquées, et 9 chapelles, au total 21 édifices. A.Devoulx « Les Édifices religieux de l'ancien Alger » extraits de la Revue Africaine, Edition Bastide, Alger, 1870, P3.

⁹⁸ Idem, op.cit page 4

⁹⁹ Sakina Missoum « Alger à l'époque Ottomane. La médina et la maison traditionnelle », Edition INAS, Alger, 2003, Annexes.

Des mosquées construites pendant la régence, certaines se démarqueront de par leur style et leurs qualités architecturales et seront cités par tous les chroniqueurs de l'époque¹⁰⁰. Nous les citerons comme suit :

Identification	Localisation	Chronologie	Observations
Jama' al-Qa'id Safir	Rue Kléber	Elle fut construite en 9mois, entre janvier et septembre 1534.	Le fondateur fut un captif de Khayr al-Din.
Jama' al-Sayyida mosquée de la dame	Face à l'entrée principale de Dar al-Sultan et à Dar al-Sikka Rue Bab el-Oued	Existe en 1564.	Reconstruite par Muhammad Othman Pacha [1766-1790]
Jama' Kachchawa ou Hassan Pacha	Rue du Divan	Existe en 1612-13.	Reconstruite et agrandie en 1794-95 par Hassan Pacha.
Jama Ali Bitchnin «mosquée Ali Bitchnin »	Rue Bab el-Oued	Vers 1622-23.	
Jama' al-Qasba« mosquée de la casbah »	Rue de la Kasba	Antérieure à 1653	Reconstruite et agrandie en 1817-18 par Husayn Pacha.
Jama' al-Jadid « mosquée neuve »	Rue de la Marine	En 1659-1663	Construite sur le terrain de Madrasat al-'Inaniya.
Jama' Mezzo Morto ou al-'Arsa Nom propre ou « du pilier »	Rue Bab Azoun Rue de la Charte	En 1685-86 par Husayn Pacha Gouverneur (1683-1686)	Construite sur le terrain d'un <i>masjad</i> avec un bain nommé Hammam al-Arsa et des boutiques au rez-de-chaussée. Elle était dotée de latrines publiques et d'un bain froid pour les pauvres

II.3.2. Les zaouïas.

Devoux nous décrit la zaouïa à Alger comme un bâtiment plus ou moins grand, renfermant des cellules destinées au logement des passants, vagabonds, soit d'étudiants ou savants, étrangers à la localité. Quelquefois des professeurs sont attachés à la zaouïa pour faire des cours. Il mettra en exergue le fait que l'appellation de zaouïas n'est pas nécessairement donnée à un siège confrérique mais aussi au mausolée de saints lorsque, à celui-ci est annexés : une mosquée, un cimetière ou quelques autres dépendances qui offrent les services

¹⁰⁰ Inventaire fait à partir des travaux de A.Devoux « Les Édifices religieux de l'ancien Alger » extraits de la Revue Africaine, Edition Bastide, Alger, 1870, P3.

sus cités. La zaouïa portait le nom soit du fondateur, soit du quartier, soit le cas échéant de l'établissement duquel elle formait une dépendance.

Devoulx présente ces établissements pour la plupart comme des locaux modestes bas exigus et aux proportions irrégulières qui n'avaient aucune prétention à l'élégance, ni au confort et jamais aucune ornementation ne cherchait à disputer l'éternel et éblouissant crépi blanchi à la chaux. « *Les salles et cellules destinées aux mendiants et aux étudiants ou aux savants ne leur offraient que quatre murs nus et humides et un sol fort mal carrelé.* »¹⁰¹

Il décrira la zaouïa de cadî Maleki à Bab el Oued comme « *un curieux spécimen de la piètre hospitalité que la fierté capitale des ottomans octroyaient aux amants de la science* ». ¹⁰²

Cependant quelques zaouïas se démarquaient par une recherche architecturale particulière et l'utilisation de matériaux précieux comme c'est le cas de la zaouïa Sidi Abderahmane qu'il décrit comme tel : « *L'établissement actuel de ce marabout a été construit en 1696 sous le gouvernement d'el Hadj Ahmed el Oldj, El Atchi, Dey d'Alger...cet établissement couvrant une superficie totale de 1400 mètres, se compose d'une mosquée ayant un joli minaret carré, encadré de plusieurs rangs de colonnettes et de carreaux vernis, le tout de diverses couleurs ; une qoubba d'assez grande dimension, et assez bien ornée à l'intérieur , qui renferme quelques tombes et le tombeau du marabout...cet établissement faisait des distributions d'aumônes et hébergeait les indigents qui venaient journellement y chercher un asile , ainsi que les personnes étrangères à la ville , que la sainteté et la célébrité du marabout engageaient à accomplir un pèlerinage à son tombeau...* » ¹⁰³

II.3.2.1. Les zaouïas Intra Muros.

Pour établir cette localisation nous baserons sur les travaux de A. Devoulx¹⁰⁴ de Sakina Missoum.¹⁰⁵ Devoulx dans son inventaire repartira les zaouïas en deux parties, celles qui se localiseront dans l'enceinte de la médina (l'intra muros) et celles qui se trouvent dans le Fahs, la banlieue d'Alger. Les Zaouïas intra muros seront citées comme suit :

¹⁰¹ A.Devoulx « Les Édifices religieux de l'ancien Alger » extraits de la Revue Africaine, Edition Bastide, Alger, 1870, P12.

¹⁰² Idem, op.cit

¹⁰³ A.Devoulx « Les Édifices religieux de l'ancien Alger »Op.cit, P39.

¹⁰⁴ En comparant ces deux travaux, nous remarquons que Sakina Maissoum cite plus de zaouïas que Devoulx ; Nous ne pouvons à ce stade affirmer si celle-ci se base sur des documents inédits ou si certains des mausolées cités par Devoulx furent considérés par Maissoum comme des zaouïas de part les dépendances qu'elles possédaient et les fonctions qu'elles assumaient. Ceci peut être le sujet d'une étude ultérieure basée sur l'inventaire des zaouïas et des confréries d'Alger.

¹⁰⁵Sakina Missoum « Alger à l'époque Ottomane. *La médina et la maison traditionnelle* », Edition INAS, Alger, 2003, Annexes.

Identification	Localisation	Chronologie	Observations
Zaouïa Mohammed Cherif	Au croisement des rues Damfreville, du Palmier et de la rue Kléber	En 1541-42.	Les annexes furent construites après le sanctuaire
Zaouïa Tchekhtoun	Rue de l'Aigle.	Entre 1541 et la fin du XVI ^e siècle.	
Zaouia Al-Qachchach	Rue des Consuls	Seconde moitié du XVI ^e s.	
Zaoua Sidi Ali Tounsi	Rue Jean Bart	Antérieur à 1611	Dotée d'une mosquée
Zaouïa Sidi Mohamed Ben Abdallah	Rue Soggemah.	1620-1622	
Zaouia Djemaa el Kebîr	Face à la Grande Mosquée Rue de la Marine	En 1629-30	
Zaouia des Andalous	Rue du Beurre.	En 1623.	Avec mosquée et madrasa.
Zaouïa Moulay Hassan Pacha	Près de la madrasa Hassan Pacha Rue Boutin Rue du Divan	Existe en 1641-42.	C'était une maison affectée au logement des indigents célibataires.
Zaouia Sidi Youb	Rue des Trois Couleurs	Existe en 1663-64.	Elle donnait son nom au quartier ; Houmat Zaouiat Youb. Dotée d'un cimetière.
Zaouia Sidi El Djoudi	Rue de la Révolution Rue des Trois Couleurs	Existe en 1670-71	Elle se composait d'un sanctuaire, d'un grand cimetière public et d'une mosquée sans nom particulier.
Zaouia Sidi Abderrahmane Et taalibi		Construite en 1611 modifiée en 1696.	
Zaouia du Cadi	Près de Jama' b. Kamkha Rue du Corbeau	Existe en 1761	8 petites chambres dispersées pour le logement des tollbas
Zaouïa Al-Chourafa'	Rue Jénina Rue Bruce	En 1709-10	Avec cimetière.
Zaouia Al-Chabarliya, Cheikh al-Balad ou Kachchaoua	Rue de la Couronne	En 1786-87 par al-Hadj Muhammad Khodja.	<i>Elle avait un minaret, des chambres pour les toulbas turcs, des latrines avec fontaine et une salle de bains froide.</i>

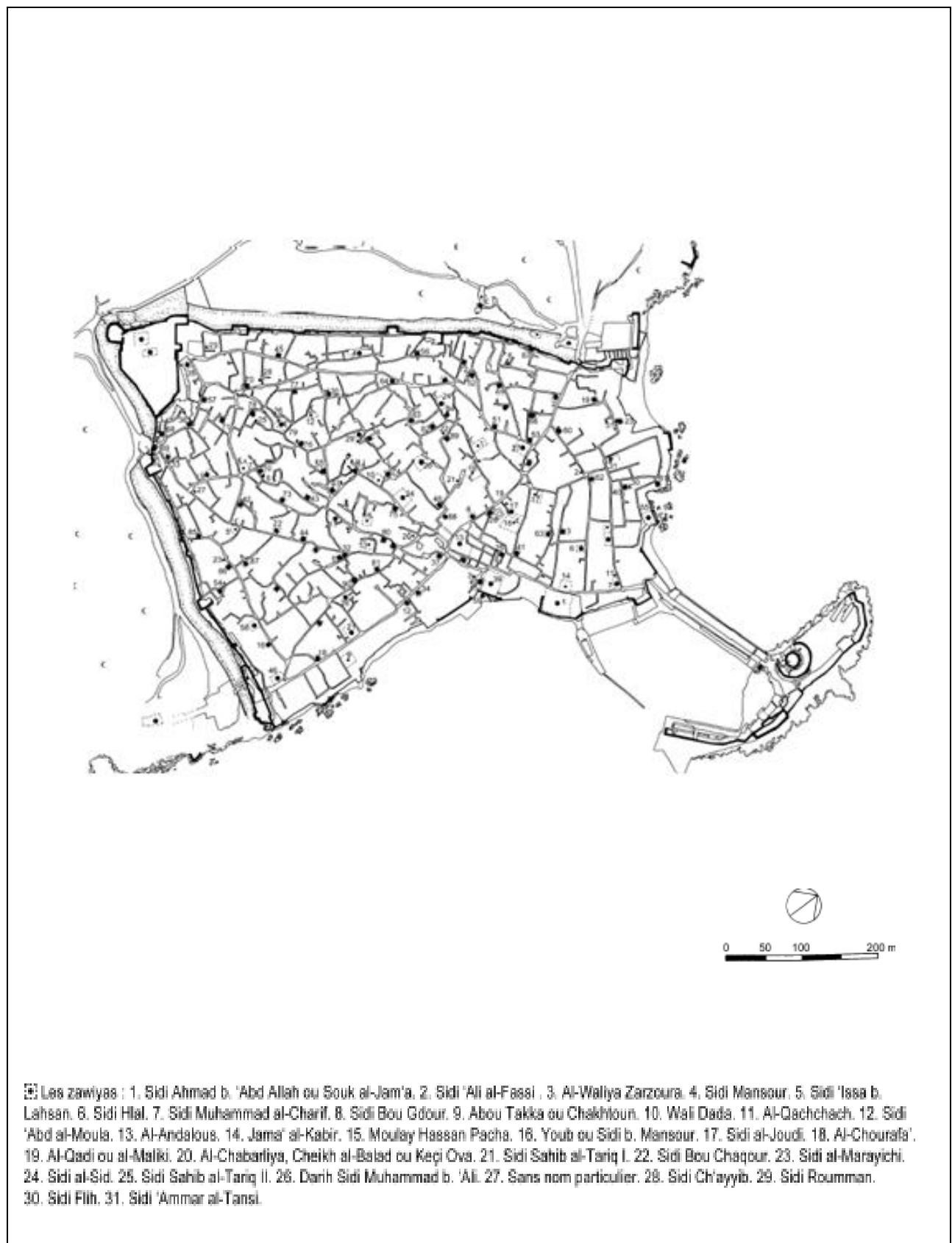


Figure 40 : El Djazair à l'époque ottomane. Localisation des zaouïas.
Source Missoum Sakina. « Alger à l'époque ottomane. »

II.3.2.2. Les zaouias du Fahs.

Selon l'inventaire fait par Devoulx¹⁰⁶ ainsi que les descriptions faites par le colonel Trumelet¹⁰⁷ et Alfred Baraudon¹⁰⁸, nous déduisons que les mausolées du Fahs étaient des édifices de petite envergure auxquels sont annexées des cimetières, et parfois des fontaines. Nous possédons très peu d'informations quant à la date de leurs édifications ou leurs bâtisseurs. (fig.41 et fig.42). Nous les citerons comme suit :

- Sidi Naaman à Bouzérah.
- Sidi M'hamed ben Medjdouba à Bouzérah.
- Sidi youcef à à Bouzerah.
- Sidi de Sidi Mohamed à Staoueli.
- Sidi Aissa Mustapha supérieur.
- Sidi Lakhal Birmandrais.
- Sidi Yahia Ettayar Hydra.
- Sidi Aissa , Hydra.
- Sidi Mazroug, Hydra.
- Sidi Messaoud Hydra.
- Sidi Lakhal Tixeraine
- Sidi Mbarek El Kaddous.



Figure 41 : Mausolée du cimetière de Bouzérah
Source www.photos-algerie.fr



Figure 42 : Mausolée dans le Fahs de Bâb el Oued.
Source www.photos-algerie.fr

¹⁰⁶ Devoulx « Les édifices religieux de l'ancien Alger » Op, cit.

¹⁰⁷ Le colonel Trumelet « l'Algérie légendaire, en pèlerinage çà et là aux tombeaux des principaux Thaumaturges de l'Islam », Edition Adolphe Jourdan, Alger, 1892.

¹⁰⁸ A. Baraudon « Algérie et Tunisie, récits de voyage et études », Edition Plon, Nourrit et cie, Paris ,1893.

La seule zaouïa qui est relatée et qui fait l'objet d'une description détaillée c'est la zaouïa de Sidi M'Hamed siège de la confrérie des Rahmania qui est situé dans le Fahs de Bab Azzoun. Elle est citée comme un des pôles spirituel de l'Algérois mais aussi comme un édifice aux qualités architecturales indéniables. Nous nous attellerons à l'étude de cet édifice à travers son histoire, ses usages et ses composantes spatiales dans le chapitre suivant.

Conclusion.

Alger, a connu la succession de plusieurs civilisations qui à différentes époques ont marqué son espace de leurs tracées et leurs vestiges, mais la plus importante est indéniablement la présence ottomane entre le XVIe et le XIXe siècle qui a défini la forme définitive de la médina et hissé Alger au rang des grandes villes de la méditerranée : elle fut alors :El Djazair l'invincible.

Les potentialités esthétiques du site, dues à une topographie unique, ont défini une organisation urbaine particulière. Une médina ceinturée de murailles autour desquels se dressent des forts pour protéger la ville. En dehors de l'enceinte on aperçoit les terrains de campagne « *Fahs* » comprenant de grands jardins potagers aux luxueuses villas, différents cimetières et tombeaux funéraires.

Le XVIIe siècle fut pour Alger une période faste et de grande prospérité économique, qui s'est traduite sur le plan urbain et architectural, par la construction de plusieurs édifices publics monumentaux, en particulier les édifices religieux les plus importants.

Ainsi à cette époque se côtoyait les vieux édifices des dynasties passées inspirés de l'occident musulman tels que *Djamma el Kebir* et l'opulence du style Ottoman aux tendances largement oriental a travers ses coupoles qui marquent le paysage urbain de leur présence emblématique.

D'autres édifices religieux à l'architecture moins imposante seront présents dans la médina, ce sont les mausolées et les zaouïas. Même si les chroniqueurs de l'époque nous les relatent comme des constructions modestes sans aucune prétention esthétique, certains se démarqueront par leur architecture, leurs décors et leurs matériaux tels que la zaouïa de Sidi Abderahmane El Thaalibi qui occupe une position stratégique sur les hauteurs, elle domine toute la ville par un dôme imposant, entouré de plusieurs autres tombes de saints.

Le Fahs qui entoure les remparts est parsemé de mausolées de saints personnages qui se présentent sous des formes architecturales modestes appelées « *Quoba* » et qui étaient entourées de vastes cimetières.

La zaouïa de Sidi M'Hamed qui se situe dans le Fahs de Baba azzoun est un édifice d'exception connu à l'échelle de tout le territoire algérien, siège de la confrérie des Rahmania auquel le Dey régnant, Hassan Pacha dans la perspective de contrôler la confrérie naissante, s'empressa de lui faire construire un magnifique mausolée.

Dans le chapitre suivant nous aborderons les fondements de cette confrérie et les caractéristiques spatiales et architecturales de sa zaouïa d'Alger.

CHAPITRE VI
CONNAISSANCE DE LA ZAOUÏA
SIDI M'HAMED

Introduction

Toute réalisation architecturale, est l'œuvre d'une époque inscrite dans un moment historique dont elle reflète un nombre de caractères particuliers qui expriment un type de culture déterminé. Elle se définit de ce fait par des caractéristiques spécifiques, et présentera toute une série de données et de problèmes plus ou moins éloignés de ceux qui se posent à nous aujourd'hui et de notre façon de voir l'architecture et de résoudre les problèmes de la construction.

Ainsi pour comprendre réellement un organisme architectural il est important de mener des investigations tant sur la connaissance des techniques employées, des systèmes de structure et des modes de construction que sur le domaine cognitif, comme l'appartenance à un courant d'architecture et la signification de l'œuvre pour les architectes de l'époque etc. Notre démarche se basera sur deux volets distincts mais complémentaires.

Le premier concernera les données historiques et tentera de mettre en exergue les fondements de la tarîqa el Rahmania, les conditions de son implantation à Alger ainsi que son réseau territorial. L'œuvre architecturale étant indissociable de son contexte, nous verrons l'évolution de la zaouïa dans son site d'implantation ainsi que les différents usages inhérents à chaque période. Le second volet prendra en charge la connaissance architecturale, ce qui nous permettra de saisir la zaouïa à travers sa réalité métrique et figurative, la compréhension de ses composantes spatiales et le relevé des systèmes structurels et les différents éléments décoratifs. La finalité étant, de pénétrer la réalité de l'édifice en profondeur, en saisir toutes les valeurs formelles et spatiales de la zaouïa.

I. Connaissance historique de la zaouïa Sidi M'Hamed.

I.1. Sidi M'Hamed Ben Abderrahmane, le saint aux deux tombeaux.

Sidi M'Hamed Ben Abderrahmane a joué un rôle prédominant, au siècle dernier, dans la Régence d'Alger. Il est surtout célèbre comme fondateur de l'ordre religieux qui porte son nom, celui des Rahmania.

Il serait né dans la tribu kabyle des Aït-Smâïl, au premier quart du XVIIIe siècle. Après avoir commencé son instruction à la Zaouïa du cheikh Si Seddik-ou-Arab, des Aït-Iraten, il se rendit en Égypte vers l'an 1739-1740 (1152 de l'hégire) où il compléta ses études, à la célèbre mosquée du Caire connue sous le nom d'El-Azhar, et c'est à cela qu'il dut son surnom d'El-Azehari.

C'est alors qu'il se fit affilier à l'ordre des Kholouatia¹, et qu'il devint le disciple de prédilection du cheikh Mohammed-ben-Salem-el-Hafnaoui, grand-maître de l'ordre². Il parcourut ensuite le Soudan, une partie des Indes, le Hedjaz et la Turquie, propageant partout les doctrines de la tariqa à laquelle il fut initié et essayant de faire du prosélytisme.³

Il reviendra ensuite dans son pays natal vers 1771 (1183 de l'hégire), précédé par sa réputation de saint, illustre par ses miracles, sa science ésotérique et les vertus mystérieuses qu'on attribuait aux disciples de l'école khelouatia.⁴

Ses mérites lui attirèrent les fidèles enthousiastes, et bientôt, son village d'Aït-Smaïl devint l'épicentre d'une nouvelle spiritualité autour de laquelle se groupaient toutes les populations indépendantes du Djurdjura et d'où les frères répandaient les principes du maître spirituel que la providence semblait leur avoir donné.

Après avoir posé les assises de sa doctrine dans son pays natal, Ben Abderrahmane vint professer au Djemaâ du Hamma, près d'Alger, où déjà l'avait précédée sa réputation de savant et de Saint faisant des miracles et partout se propageaient autour de lui des nouvelles marques d'adhésion et de sympathie.

La mort vint le surprendre l'an 1793-1794, (1208 de l'hégire) lors de son retour dans son village natal au moment où la confrérie à laquelle il avait donné son nom était en plein développement.

Son corps fut enterré par les khouans des Aït-Smaïl dans son village natal. Les frères de l'ordre qui habitaient Alger, et qui eux aussi avaient été à même d'apprécier la valeur et les mérites du saint, ne purent admettre de voir sa dépouille mortelle reposant loin d'eux dans les montagnes kabyles et hors de portée de la protection qu'ils attendaient d'un saint si influent auprès de Dieu⁵.

Ils entreprirent alors l'organisation de l'enlèvement du corps et des personnes furent dépêchées pour participer à cette entreprise. La population des villages des Aït-Smaïl fut informée qu'on avait violé le tombeau du saint et que ses précieux restes avaient été enlevés. Ils mettent de suite en cause les khouans d'Alger de l'objet de cette substitution.

¹ le nom de l'ordre viendrait de son fondateur, Mohammed-el-Khelouati, surnom que l'on pourrait traduire par : « celui qui fréquente les ermitages. » L'ordre des Khelouatya est un des ordres cardinaux (oussoul) de l'Islam, et l'un des plus vénérés dans tout le monde musulman; car il a donné naissance, dans ces pays, à une foule d'ordres secondaires. En dehors des Rahmania algériens, le plus connu des ordres dérivés directement des Khelouatya est, en Égypte, celui des Hafnaouya.

² Louis Rinn « Marabouts et Khouans », Edition Adolphe Jourdan, Alger, 1884, P 453.

³ Octave Depont, Xavier Coppolani « Les confréries religieuses musulmanes », Edition Adolphe Jourdan, Alger, 1897, P383.

⁴ Idem, op.cit.

⁵ Colonel C.Trumelet « L'Algérie légendaire, en Pèlerinage ça et Là, aux tombeaux des principaux thaumaturges de l'Islam » Edition Adolphe Jourdan, Alger, 1892, P341.

Les frères se rendirent ensemble au tombeau du saint marabout ; et la terre qui recouvrait son corps fut enlevée et quelle fut la surprise des khouans d'Alger quand ils trouvèrent absolument intact le cadavre de Sidi M'Hamed Ben Abderrahmane.

Des deux côtés, on prétendit posséder le vrai corps du Ben Abderrahmane, et les khouans furent assez habiles pour répandre le bruit que Dieu avait fait un miracle, en permettant que le corps du Saint se dédoublât, pour occuper réellement les deux tombeaux⁶

C'est à cette circonstance de son dédoublement, de sa bi-corporité, que Sidi El-Hadj M'Hamed Ben Abderrahmane dut son surnom de *Bou Quobrine* c'est à-dire « *l'homme aux deux Tombeaux* ». Le résultat en est qu'aujourd'hui on s'adresse indifféremment aux tombeaux de Sidi M'Hamed Ben Abderrahmane d'Alger et de *Djurdjura*.

I.2. La tarîqa El Rahmania : Une confrérie naissante aux portes d'Alger.

A la fin du XVIIIe siècle la relation entre le pouvoir Ottoman et la caste maraboutique de la Grande Kabylie est indispensable pour le maintien de l'ordre dans cette région qui n'a pas capitulé face à l'effort de conquête entrepris par les Beys. Elle va être le théâtre de la seule tentative turque s'inscrivant à l'actif d'une véritable « politique religieuse » : la main-mise sur une confrérie naissante, la Rahmania⁷.

Si-M'hamed Ben Abderrahman-el-Guechtouli-el-Djerdjeri-el-Ahzari, dans son périple qui le conduisit en orient en quête de savoir et d'érudition adhéra à la tarîqa soufie connue sous le nom d'El Khalouatia. 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 natal⁸. Il y revint instruit des préceptes de la tarîqa dont il était fervent dévot d'une part et de la mission de sa diffusion en Algérie, d'autre part.

Dans un premier temps, il va s'appliquer à diffuser la tarîqa au sein de sa tribu. Ses cours et ses prêches connaîtront un écho très favorable. Rinn nous décrit que « *Sa popularité s'accrut rapidement, et bientôt il fut, en Kabylie, le chef d'une véritable église nationale, autour de laquelle se groupaient toutes les populations indépendantes du Djurdjura* »⁹.

Après une période d'hostilité, qui fait état d'une fetoua rendue à son encontre par les oulémas d'Alger qui lui témoignèrent une opposition extrêmement vive et s'insurgeaient contre ce pouvoir religieux rival du leur. Ils dénoncèrent même son enseignement comme non conforme

⁶ Louis Rinn « Marabouts et Khouans », Edition Adolphe Jourdan, Alger, 1884, P 456.

⁷ Pierre Boyer « Contribution à l'étude de la politique religieuse des Turcs dans la Régence d'Alger (XVIe-XIXe siècles) » In: Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée, N°1, 1966. pp. 11-49.

⁸ Louis Rinn « Marabouts et Khouans », Edition Adolphe Jourdan, Alger, 1884, P 453.

⁹ Idem, Op.cit.

à la sunna, et l'accusèrent de vouloir créer un schisme¹⁰. Ils le firent même comparaître devant un *medjelès*, (tribunal religieux) pour avoir à expliquer sa prétendue doctrine. Cette démarche fut largement étayée par les hommes du gouvernement turc qui ne pouvaient être que peu sympathiques à cette congrégation naissante, car elle menaçait de grouper, autour de Sidi M'Hamed Ben Abderrahmane les tribus Kabyles des territoires où s'arrêtaient les limites de l'autorité du Dey. Mais la nouvelle de la mesure qui avait été prise eut pour résultat de provoquer, dans la montagne, des manifestations non équivoques en faveur du saint. Les Turcs jugèrent alors inutile de s'aliéner les populations du Djurdjura, et le *medjelès*, sous l'empire de ces considérations politiques, rendit une *fetoua* en faveur de l'orthodoxie de Ben Abderrahmane.

Sidi M'Hamed Ben Abderrahmane vint s'installer alors à Alger où il professa sa doctrine dans la région connue aujourd'hui sous le nom d'El Hamma, volontairement ou peut être contraint ou forcé¹¹. Le Dey d'Alger lui procura sa protection l'invitant à se rapprocher de son lieu de résidence où il continuerait à mener ses activités dans la sérénité.

Par la suite à cela Sidi M'Hamed mit en place un ordre nouveau celui de la *tarîqa* *Rahmania* qui est dérivée dans ses fondements et principe de la *tarîqa* *el Khalouatiya*.

Il semble d'ailleurs que ce séjour fut rapidement bénéfique aux intérêts du beylik : les régions de Kabylie favorables au *Rahmania* annulèrent toute rébellion contre le pouvoir Ottoman¹².

Or Sidi M'Hamed meurt, alors qu'il venait de retourner aux Aït Smaïl pour visiter ses fidèles locaux. Un problème se posait. Laisser son corps dans une région aussi éloignée d'Alger et si près d'une telle concentration de tribus indépendantes, c'était accepter de voir l'influence de la jeune confrérie se retourner un jour contre l'autorité turque.¹³

Si l'on fait fit de la légende du dédoublement du corps du saint, nous pourrions supposer que les Turcs montèrent de toutes pièces l'histoire de l'enlèvement du corps aux Aït Smaïl pour créer un sanctuaire *Rahmania* aux portes d'Alger, plus facile à contrôler que celui de Kabylie. Cette stratégie du transfert du pôle fédérateur des tribus de Kabylie vers Alger, permettait aux Turques de maîtriser la confrérie à travers un centre de pèlerinage confrérique naissant, qui drainait, plusieurs fois par an, des foules immenses vers le tombeau d'un saint vénéré et de là

¹⁰ Louis Rinn « Marabouts et Khouans », Edition Adolphe Jourdan, Alger, 1884, p 454.

¹¹ Deux versions sont rencontrées lors de nos investigations : la première est développée par Laurent Boyer qui met en exergue le fait que le saint aurait pu être contraint à rejoindre Alger pour être plus près de la surveillance du Dey et la seconde est celle de Louis Rinn pour qui Sidi M'Hamed serait venu à Alger de son plein gré pour continuer son devoir de prosélytisme.

¹² Pierre Boyer « Contribution à l'étude de la politique religieuse des Turcs dans la Régence d'Alger (XVIe-XIXe siècles) » In: Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée, N°1, 1966. pp. 11-49.

¹³ Idem, op.cit.

même une main mise sur la région de la Kabylie. Le Dey régnant, Hassan Pacha, s'empressa de faire construire un magnifique mausolée au saint décédé. La magnificence de l'édifice devait marquer la suprématie de la zaouïa d'Alger sur celle des Ait smail¹⁴ et marquer le pôle spirituel que représentait désormais la zaouïa d'El Hamma.

I.3. Les fondements de la confrérie.

Sidi M'Hamed Ben Abderrahmane en fondant la confrérie des Rahmania se positionnait comme, le continuateur, en Algérie, de l'ordre des Khelouatia. C'est donc la chaîne mystique, déjà donnée pour cet ordre, que l'on trouve dans les livres de doctrines des Rahmania, ce sont aussi les préceptes moraux et les théories religieuses et mystiques des Khelouatia que professent les Rahmania.¹⁵ Cependant, si l'ensemble des préceptes de la confrérie mère ont été conservés, un ensemble de pratiques furent introduit, dans le rituel, distinguant le nouvel ordre de celui des anciens Khelouatia. Ainsi les adeptes de la Rahmania bien qu'observant les règles d'ascétisme doctrinale avec leurs prescriptions rigoureuses, leurs mystères et leurs oraisons, s'ouvrent aussi à l'enseignement de la loi islamique et les prédications religieuses rentrent dans les attributions des moqaddems qui ont reçu la double licence d'enseigner la loi extérieure, c'est-à-dire la loi divine *chariaa* et la loi ésotérique ou voie secrète *tarîqa*.

La règle de *l'ouerd*¹⁶, des Rahmania intègre nettement les doctrines des khalouatia, même si la forme a subi quelques modifications, le fond est demeuré invariable avec toutes ses rigueurs, son abstinence suivie de la folle extase : Le dikr sans cesse répétée dans la solitude, le serment avec toutes ses sévérités, l'engagement sacré, le pacte entre le cheikh et le néophyte et le secret absolu. Si l'on devait établir une différence majeure entre El Rahmania et ses origines khalouatia, nous dirons que contrairement à ces derniers qui méprisaient la vie de ce monde et allant chercher dans la retraite l'extase provoquée par des privations de toutes sortes, les Rahmania auxquels les intérêts temporels étaient loin d'être indifférents avaient fait que cette confrérie s'était transformée en société politico-religieuse et a joué un rôle dans les soulèvements populaires contre la présence coloniale française.

¹⁴ Cependant, la zaouïa du Djurdjura a toujours été considérée comme le siège principal de l'Ordre et les directeurs spirituels qui s'y sont succédé, ont été reconnus comme les dépositaires de la baraka de Sidi-A'bderrahman bou- Qobrin, en même temps qu'ils étaient investis du titre de chefs suprêmes de la confrérie. Octave Depont, Xavier Coppolani « Les confréries religieuses musulmanes », Edition Adolphe Jourdan, Alger, 1897, P383.

¹⁵ Louis Rinn « Marabouts et Khouans », Edition Adolphe Jourdan, Alger, 1884, P 461.

¹⁶ Voir Annexes 1.

I.4. Les réseaux : Un vaste ancrage territorial.

Le plus important successeur de Sidi M'Hamed ben Abderrahmane en Kabylie fut Si *Mohammed- Amzian-el-Haddad*, reconnu par les Rahmanïa du Tell et de la Kabylie grand-maître de l'Ordre qui fut une grande figure de la résistance et qui pour sa succession avait désigné Si El-Hadj-el-Hamlaoui et c'est ainsi que la Zaouïa d'El Hamel devint un des pôles important de la Tariqa Rahmania dans le sud Algérien .

Dans le Djurdjura, aux Aït-Smaïl, Si Mohammed-el-Bedjaoui et les autres descendants de Sidi M'hamed Ben Abderrahmane-Bou Quobrine ont toujours eu un énorme prestige, mais peut-être plus comme marabouts locaux que comme chefs de khouans¹⁷

Simultanément à l'évolution des Rahmanïa dans les régions ouest du Tell, les doctrines de Sidi- M'Hamed Bou Quobrine étaient propagées à l'Est et au Sud de l'Algérie. Six congrégations se ramifient de la zaouïa mère des Rahmania, ayant chacune leurs règles et leurs adhérents. Nous allons les passer en revue et essayer de faire connaître leurs réseaux territoriaux.

- Si Mostafa ben Abderrahmane Ben Bachtarzi, investi du titre de khalifa de l'ordre par le fondateur de la confrérie lui-même installera la maille du réseau de la confrérie à Constantine ou il professe les doctrines des Rahmanïa.
- La zaouïa fondée à Nefta¹⁸ par Mostafa Ben Mahammed ben A'zzouz est l'une des plus importante de l'ordre. Le charisme de son directeur lui fit acquérir un prestige réel et ne tarda d'ailleurs pas, à se détacher des Rahmanïa algériens et à devenir une véritable corporation au rituel distinct. Elle est indifféremment appelée Rahmanïa ou *A'zzouzïa*, .Dans les contrées ou elle s'est implantée comme la Tunisie, Benghazi et à Médine, elle n'est connue que sous le vocable de Mostafa ben A'zzouz. Une des ramifications de cette zaouïa se trouve à Khanga Sidi Nadji.
- La véritable branche des Rahmanïa sahariens est celle de Tolga (prés de Biskra), fondée par le cheikh A'li Ben A'mor. Le rituel qu'on y enseigne est identique aux règles de la congrégation de Nefta.
- Le cheikh El-Mokhtar Ben Khalifa fonda une zaouïa à Oulad-Djellal (Cercle de Biskra), desservant les Oulad-Naïl et les tribus environnantes.

¹⁷ Louis Rinn « Marabouts et Khouans », Edition Adolphe Jourdan, Alger, 1884, P 474.

¹⁸ Les branches Rahmania de Nefta et de Khanga –Sidi Nadji comptent des couvents à Tunis, au Kef à Tozeur Tamerza, Kairouan et des adhérents à Benghazi, dans le sud de la Tripolitaine, à Ghadamès, et à Médine Octave Depont, Xavier Coppolani « Les confréries religieuses musulmanes », Edition Adolphe Jourdan, Alger, 1897, P398.

- C'est dans la petite oasis de Masmoudi, de Mohammed Ben A'zzouz, Si Sadok ben El-Hadj, alla fonder une importante zaouïa. Celle-ci fut détruite par le général Devaux en 1859 à la suite de l'insurrection de l'Aurès fomentée dans cet établissement.

Malgré les ramifications que connaît la zaouïa el Rahmania dans le sud algérien, ce sont les deux villes de Tolga et la zaouïa de Cherfet-el-Hamel¹⁹ (près Bou-Saâda), qui sont véritablement, les grands centres d'action des Rahmania. (fig1 et fig2)

Même si ces ramifications démontrent une rivalité entre les khalifas de Sidi M'Hamed Ben Abderrahmane, cette antagonisme n'existe pas chez les simples khouans. *Tous les Rahmanias, ayant la même règle, le même rituel, le même dikr, peuvent changer de moqaddem et surtout de khalifa sans manquer à leurs devoirs religieux*²⁰.

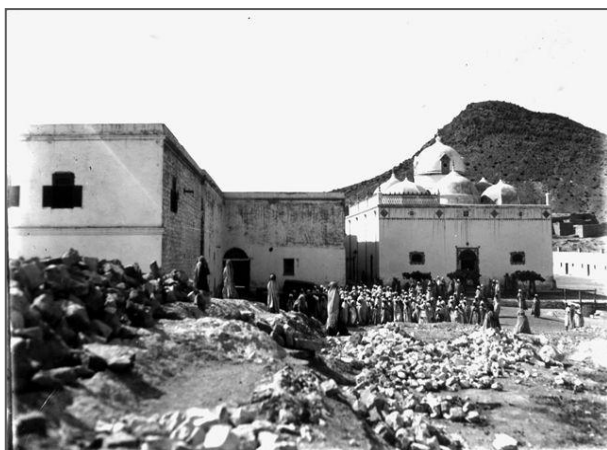


Figure 1 : Pèlerinage vers zaouïa El Hamel.
(Source Vitamine. Dz).



Figure 2 : pèlerinage de femmes kabyles vers Zaouïa El Hamel. (Source Vitamine.Dz).

Plusieurs pèlerinages *ziaras* vont tisser des réseaux et des trajectoires virtuelles entre les différentes zaouïas et renforcer leurs liens et les fédérer malgré leurs divergences : La ziara à Sidi M'Hamed à El Hamma 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 par son maillon constantinois, et des liens par des visites régulières de son vivant. Après la mort du maître, le disciple persévéra la tradition de pèlerinage²¹. Un autre pèlerinage est celui fait par les zaouïas Rahmania de Kabylie vers zaouïa d'El Hamel en souvenir de la

¹⁹ La zaouïa d'El-Hamel, fut fondée par le cheikh *Hadj A'li ben Hamlaoui ben Khalifa* qui était le moqadem principal de cheikh el Haddad. Elle est distante d'une quinzaine de Kilomètres au Sud-ouest de Bou-Saâda, est bâti sur deux collines. La première supporte le village des Chorfas d'un grand caractère saharien. Sur la seconde s'élève la Zaouïa ressemblant à un Ribat (forteresse) où repose Sidi Mohamed Ibn Belgacem.

²⁰ Louis Rinn « Marabouts et Khouans », Edition Adolphe Jourdan, Alger, 1884, P 480.

²¹ Siham Bestandji « Rites thérapeutiques et bien-être spirituel. Ancrages et résurgences. Pour un projet urbain de tourisme pèlerin. »Thèse pour l'obtention du diplôme de doctorat à l'université Mentouri de Constantine.P69.

recommandation du Cheikh El Haddad, où le dikhr Rahmani récité par les Khouans fait écho aux chants mystiques clamés en amazigh par les femmes.

Telle est la confrérie des Rahmanïa : en moins d'un siècle, s'est répandue sur tout le territoire de l'Algérie²². De nombreuses zaouïas furent fondées et la Rahmania devient très vite la Tariqa qui compte le plus d'adeptes en Algérie.

Octave Depont, Xavier Coppolani vont dresser un inventaire des zaouïas et adeptes des Rahmania en fonction de leurs appartenances aux différentes branches sus-citées mais pour une lecture plus claire des données nous avons optés pour l'inventaire de Rinn qui donne des chiffres pour l'ensemble de l'ordre. Ces chiffres sont les Suivants :

		Zaouïa	Moquaddem	Khouan
Alger	Département	79	177	19.735
	Territoire de commandement	13	62	16.925
Constantine	Département	98	318	34.126
	Territoire de commandement	20	104	22.117
Oran	Département	10	88	2.677
	Territoire de commandement	0	5	521
Total		220	754	96.161

Un document des archives nationales²³ nous a permit de dresser une carte de la répartition géographique de la zaouïa El Rahmania sur le territoire nationale (fig3). L'emprise spatiale de la tariqa est concentrée au nord, dans la région du Tell, le constantinois et la région des hauts plateaux avec une présence sporadique à l'Ouest.

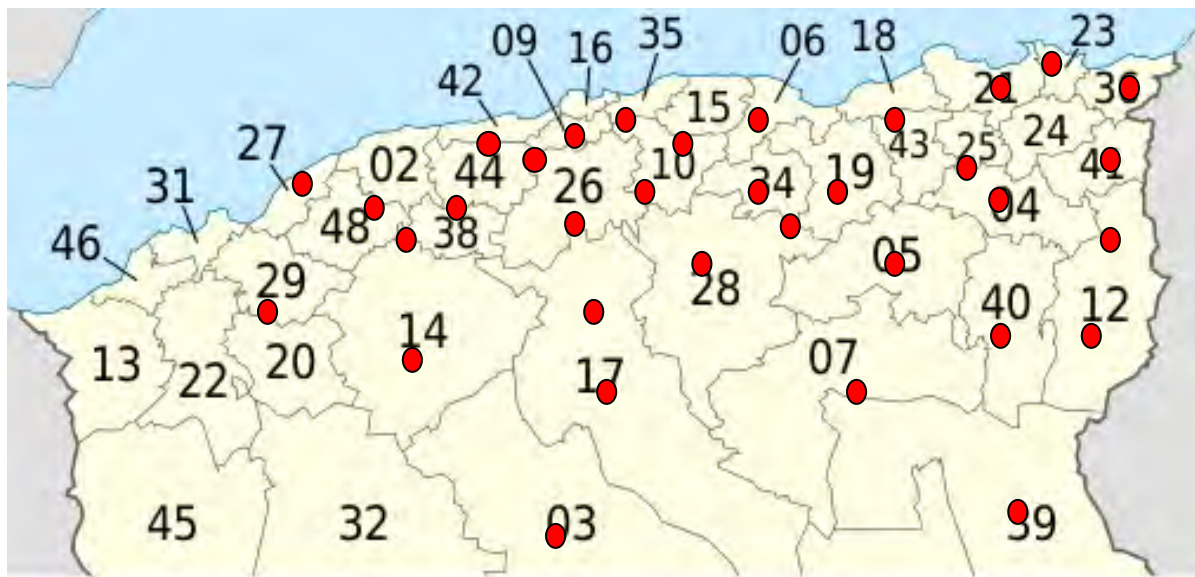


Figure 3 : Schéma de l'implantation territoriale de la zaouïa El Rahmania.
Source auteur (d'après un document des archives nationales).

²² Médine Octave Depont, Xavier Coppolani « Les confréries religieuses musulmanes », Edition Adolphe Jourdan, Alger, 1897, P411.

²³ Carte « Domaine géographique des confréries religieuses, éch 1/800 000, établie en 1936 ». IBA /cul 019.

I.5. La zaouïa de Sidi M'Hamed : Évolution et genèse du site d'implantation.

I.5.1. Pendant la régence : Une position excentrée.

Le Dey Mustapha Pacha avait reçu en donation toute la partie sud de la banlieue d'Alger de son oncle le Dey Hassen Pacha, dont il était trésorier *Khaznadar*. Vu l'étendue de la propriété, le domaine a été divisé en deux, Mustapha Supérieur appelé aussi quartier Tedjararat et Mustapha inférieur (entre la fontaine Hassen Pacha aux champs de Manœuvre et la limite ouest de la commune d'Hussein Dey). Cette propriété fut constituée en partie, de biens Habous au profit des corporations religieuses. Elle comportait plusieurs édifices religieux et des nombreux Djennans²⁴ parsemé de belles villas mauresques. Du temps des Dey, la seule voie d'accès à la cité, reliant Alger au Beylik de l'est portait le nom de « *Trik Soltania* ».



Figure 4 : Carte des environs d'Alger, d'après le croquis du capitaine de génie Boutin 1818. Ech 1/70000. Source Les archives nationales complétée par l'auteur.

²⁴ Djennan est définie comme une maison de campagne plus ou moins fortifiée isolée au milieu de jardins ; Nous citerons Djennan Kseub el Hind, Djennan Abd el Altif, Dj Hussein dey .Nadia Ouargli « Inventaire et restauration des villas d'Alger de l'époque Ottomane » mémoire de magister, Epau.

Cette route sera plus tard la route Impériale N°5 de Constantine à Alger, appelée communément route de Constantine qui passait devant le Bordj Bâb *Azzoun* et deviendra un élément structurant de cette zone.

La zaouïa de Sidi M'Hamed se situe dans le Mustapha inférieur (fig4). Elle fut construite par sous Hassan Pacha, en 1791, comme le mentionne la plaque de l'entrée du mausolée. Il n'y avait en ce lieu, en 1830 que la Qoubba et la mosquée du saint, quelques tombes et les oliviers sauvages²⁵.

I.5.2. A l'époque coloniale : une structure urbaine en construction.

En 1844, les remparts et les portes de Bâb El Oued et Bâb *Azzoun* ont été détruits pour permettre l'extension de la ville qui se développa le long de la baie, vers le sud, en façade sur la méditerranée. Cette étape dans la constitution de la ville coloniale est d'abord marquée par l'intégration du Fahs de Bâb *Azzoun*. Des la fin du XIX e siècle, la ville commence son extension vers le sud –Est en intégrant « Mustapha inférieur », puis elle continue au delà de la place du champ de manœuvre (actuel 1^{er} Mai) vers Belcourt et au Hamma. Des plans d'urbanisation proposent le développement d'un tissu orthogonal sur les coteaux de Mustapha. Le relevé Cadastral de cette portion de territoire établi en 1866, nous donne de précieux renseignements sur l'urbanisation du Fahs de Bâb *Azzoun*. (fig. 5)

La zaouïa de Sidi M'Hamed se retrouve ainsi dans une nouvelle structure urbaine et sera bordée d'axes structurants et de nouveaux équipements comme le jardin d'acclimatation.

En 1850 l'administration française décrète le site de la zaouïa Sidi M'Hamed comme nécropole d'Alger consacrée à l'inhumation des musulmans lorsque les cimetières aux emplacements des rues de Constantine, d'Isly, Dumont –d'urville, des tournants Rovigo, furent détruits en raison de l'extension croissante de la ville à cette époque²⁶. Le cimetière primitivement entouré de cactus et d'Aloès fut au début du siècle doté d'un mur d'enceinte. La porte d'entrée, le minaret, le portique, la fontaine furent construits à cette époque²⁷. En 1871, il fut décidé que Mustapha devienne une commune à part entière et se sépare d'Alger, Divers plans d'aménagements vont se succéder²⁸ et cette partie d'Alger sera de plus en plus urbanisée et des équipements importants vont ponctuer sa structure : l'institut pasteur, le musée des beaux arts etc. (fig.6)

²⁵ Henri Klein « Les feuillets d'El Djazair », éditeur L.Chaix, Alger, 1937, p194.

²⁶ Idem, Op.cit

²⁷ Henri Klein « Les feuillets d'El Djazair » op.cit, p195.

²⁸ Le premier plan d'aménagement approuvé le 17 Août 1931 véhicule l'idée de l'extension de la ville vers le Hamma.

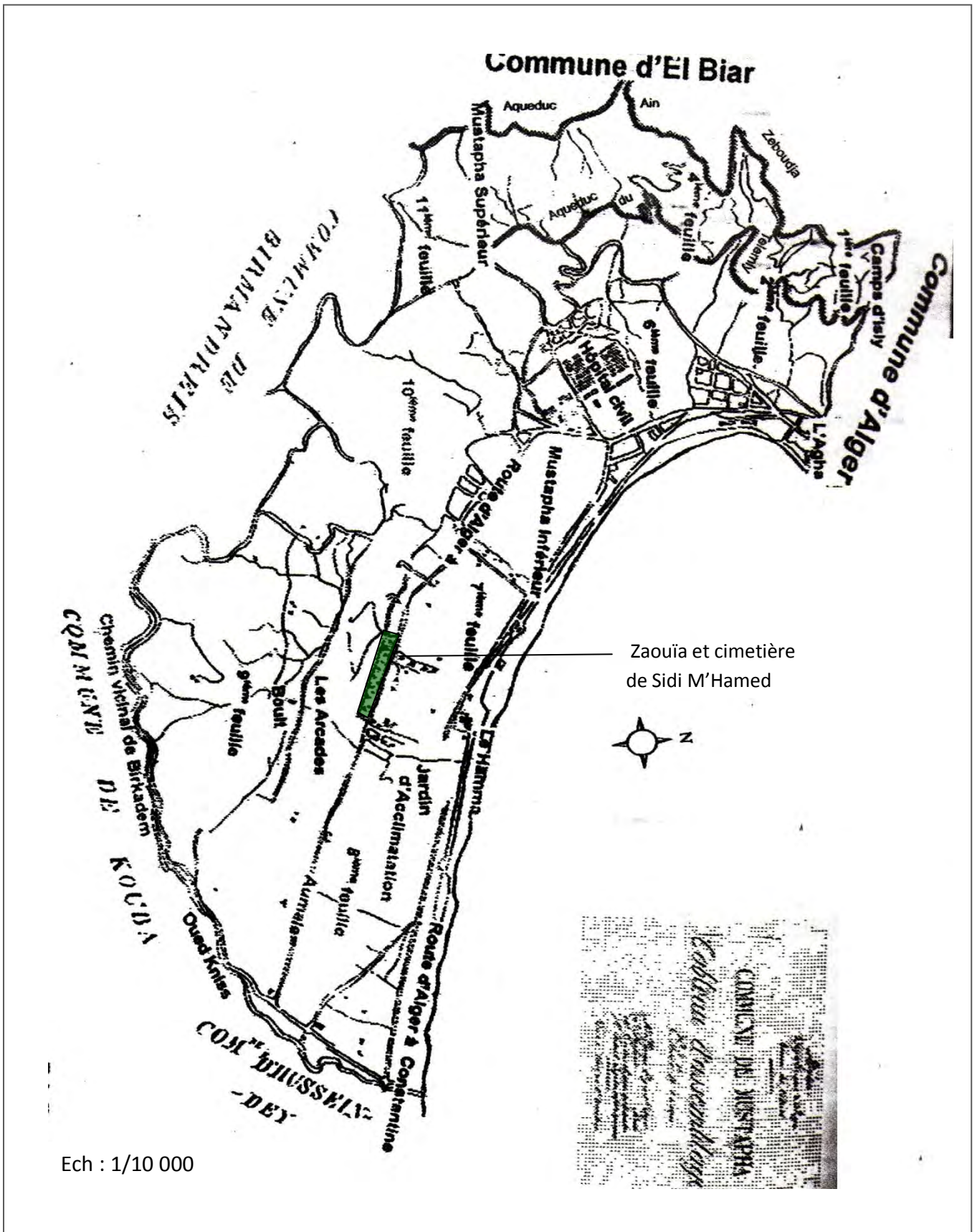


Figure 5 : Communes de Mustapha. Tableau d'assemblage. 1866.
Source : Archives de la Conservation Foncière d'Alger.



Figure 6 : carte 1/10 000 d'Alger 1942. Source les archives nationales.

I.5.3. La Période Post indépendance : Un pôle stratégique.

A partir de 1962, le territoire de Mustapha supérieur et inférieur sera divisé en plusieurs communes : Commune d'Alger, de Sidi M'Hamed, du Hamma, El Mouradia, d'Hydra, d'El Madania, d'El Biar, de Bouzaréah.

Le quartier d'El Hamma connaîtra plusieurs projets de rénovation. Dans les années quatre-vingt, un plan d'urbanisme établi par le CNERU aura pour but la transformation d'El Hamma et Hussein Dey en un centre politico-administratif de la capitale, deuxième pôle du grand projet urbain. Ce projet prévoira un centre des affaires et des lieux d'activités culturelles. Des équipements d'envergure vont être réalisés tels que l'hôtel Sofitel et la bibliothèque nationale et différents sièges administratifs comme le siège du métro d'Alger. (fig7)

La zaouïa de Sidi M'Hamed se retrouve ainsi insérée dans un dynamique urbaine intense et au cœur d'une zone aux fortes potentialités de développement, un des pôles stratégiques de la capitale.

Ainsi d'une situation excentrée par rapport à la médina, implanté dans le Fahs de Bâb Azzoun, la zaouïa se retrouvera peu à peu grâce à l'extension de la ville au cœur d'un tissu urbain dense et au centre d'un des pôles de croissance d'Alger métropole.



Figure 7 : Plan de la commune El Hamma –El Annasser ,ech :1/8000 .Source Urbanis

I.5.4. Délimitation du site.



Figure 8 : Vue aérienne du site d’implantation de la zaouïa Sidi M’Hamed. Source Google Earth.

La zaouïa est délimitée par un certain nombre de quartier: les Annassers à l’Est, Belcourt à l’Ouest, au Sud le sommet de la montagne qui est connu maintenant sous le nom de Diar El-Mahsoul, et au Nord les quartiers d’El-Hamma et la mer. (fig. 8)

Le zaouïa de Sidi M’Hamed est limitée par :

Le Nord : La rue Belouazdad ;

Le Sud : La rue Larbi Tebessi, les habitations et le marché Laakiba ;

L'ouest : La rue Chaal Abdlkader ;

L'Est : Les habitations ainsi la rue de Carte.

I.6. Les usages de la zaouïa.

Les usages de la zaouïa de Sidi M'Hamed ben Abderrahmane ont évolué avec le temps et les conjonctures. Son importance va aussi varier en fonction des données historiques auxquelles elle fut confrontée. Nous allons étudier l'évolution de ces usages à travers trois périodes.

I.6.1. La période Ottomane. Une zaouïa prestigieuse.

La zaouïa Sidi M'Hamed fut édifée pendant la période Ottomane²⁹ en 1791 par Hassan Pacha. Elle sera la zaouïa mère de la confrérie des Rahmania. Le pouvoir Ottoman à travers cet édifice voulait sceller une alliance turco-maraboutique avec la tribu des Guedtjoula des Aït Smail et s'assurer de ce fait l'allégeance ou du moins l'alliance des tribus berbères du Djurdjura.

Ce haut lieu de la mystique était considéré comme un des pôles spirituel de l'algérois incarné par la figure de sainteté que fut Sidi M'Hamed Ben Abderrahmane qui jouissait d'une aura qui dépassait largement les limites de la région.

Elle accueillait les pauvres, les orphelins et les étrangers mais fut aussi une université où de nombreuses sciences furent enseignées. Elle devient alors le lieu privilégié de la Khaloua³⁰ de ceux qui viennent demander l'initiation.

Deux fois par année, on célèbre de grandes fêtes sur les tombeaux du saint : des pèlerins de toutes les parties de l'Algérie, voire même du Maroc, affiliés à l'ordre des Rahmania, viennent faire leurs provisions des bonnes actions.³¹

Des ziaras hebdomadaires sont faites au mausolée de Sidi M'Hamed par les fidèles pour qu'il veille à leur prospérité et qu'il soit leur intercesseur auprès du divin « *tel est le saint au cimetière duquel, sous prétexte de dévotions ou de prières, les mauresques se rendent en foule chaque vendredi.* »³².

²⁹ Très peu de documents nous renseignent sur les usages de la zaouïa El Rahmania à l'époque ottomane, nous nous baserons donc sur le écrits des colons qui se rapprochent le plus de la prise d'Alger en 1830.

³⁰ La khaloua vient du mot arabe Khala qui désigne l'action de s'isoler, elle se présente dans la Tarika El Rahmania comme le moyen le plus profitable pour la purification dans le cheminement vers une soumission parfaite à Dieu.

³¹ Colonel C.Trumelet « l'Algérie légendaire, en pèlerinage ça et là aux tombeaux des principaux thaumaturges de l'Islam » Edition Adolphe Jourdan, Alger, 1892.p 345.

³² Alfred Baraudon « Algérie et Tunisie, Récits de voyages et d'études », Edition Plon, Paris, 1893, P9.

I.6.2. La période coloniale. Une mosquée classée, un mausolée visité.

Remplaçant le colonisateur Ottoman, la France, se constitue en Algérie un important domaine public qui absorbe dès 1830 les biens religieux musulmans. En contrepartie, l'État porte donc à son budget le financement du culte musulman (personnel et matériel), par une ligne budgétaire attribuée d'abord au ministère de la Guerre (de 1830 à 1870), puis transférée au Gouvernorat de l'Algérie (de 1870 à 1881) et, enfin, portée aux crédits de l'administration des Cultes (de 1882 à 1900)³³.

Pour s'assurer d'une bonne gestion du culte musulman, il semble que la colonisation ait mis en place un système de gestion du « personnel du culte musulman » et « des lieux de culte ». On peut le décliner comme suit³⁴.

Pour les personnes :

Le système met en premier plan les muphtis, les imams ensuite seront classés les *mouaadin*³⁵ puis viendront les élèves désignés sous le nom de *nas-el-houdour* ou *tolba*, destinés aux fonctions du culte, qui suivent régulièrement les cours publics ouverts dans les mosquées et en bas de la liste seront nommés les marabouts (ou personnes saintes).

Pour les lieux

Les mosquées seront classées de la 1ère à la 5e classe ensuite, les établissements secondaires les *zaouïas* et les marabouts. Selon divers documents retrouvés au niveau des archives nationales³⁶ nous avons pu reconstituer les usages de la zaouïa de Sidi M'Hamed à cette époque.

3°- Edifices religieux musulmans dont la jouissance a été attribuée à une association culturelle, dans les conditions prévues par le décret du 27 septembre 1907 sur la séparation des cultes et de l'Etat:

Département d'ALGER

Nature et nom de l'édifice religieux	Situation
Grande mosquée de la Marine	Rue de la Marine, Alger
Grande mosquée de la Pêcherie	Place du Gouvernemen ^t , Alger
Marabout de Sidi-Ramdan	Près Prison civile, -3°-
Mosquée Safir	Rue Kléber, Alger
Marabout Sidi Abderrahmane & Tsaalbi	Rue Marengo, Alger
Marabout Mohamed Chérif	Rue Mohamed Chérif, -3°-
Marabout Sidi-'ahmed ben Abderrahmane	à Belcourt, Alger
Marabout Sidi-'ouali-'ahmed	à Alger
Marabout Sidi-Mansour	(à l'intérieur de mosquée
Tombeau de Lalla-Aïcha	(de Sidi-Abderrahmane
Mosquée de Sidi-Abdallah	Rue Sidi-Abdallah, Alger
Marabout Sidi-Bou-Reghissa	Près mosquée Sidi-Ramdan
Marabout Sidi-Bougdoor	Rue Sidi-Bougdoor, Alger
Marabout Sidi-Hammamti	Rue Porte-Neuve, Alger
Marabout Sidi-Ben-Ali	Rue N'fissa (dit Tombeau
	des Princesse ^s Alger

Figure 9 : liste des édifices religieux dont la jouissance a été attribuée à une association culturelle.

Source Les archives Nationales.

³³ Centre Historique des archives nationales Françaises « F19 10934 à 10935/B Culte musulman 18391905 », www.archivesnationales.culture.gouv.fr

³⁴ Idem, op.cit.

³⁵ Idem, op.cit.

³⁶ Archives nationales Algérienne, section gestion du culte musulman, IBA/cul.001, IBA /cul019.

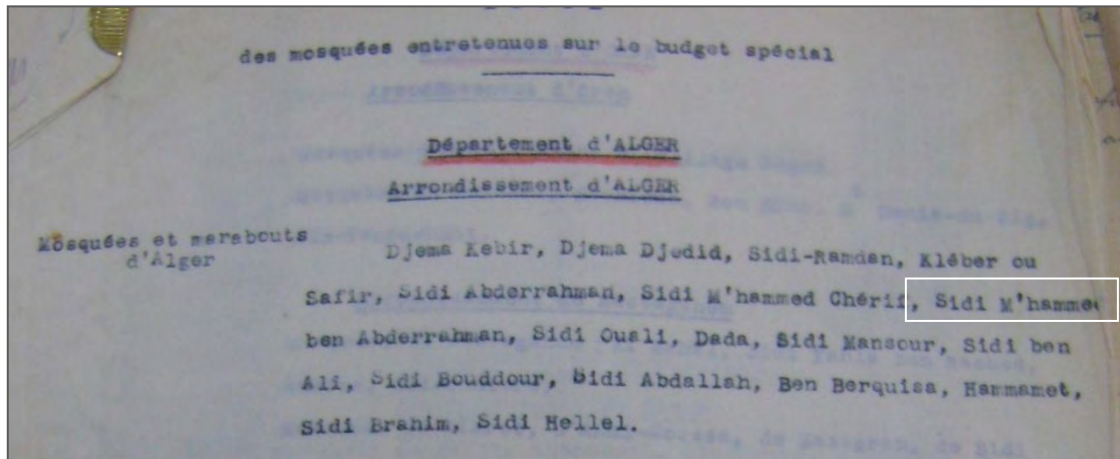


Figure 10 : Liste des mosquées entretenues sur le budget spécial.
Source Les archives National

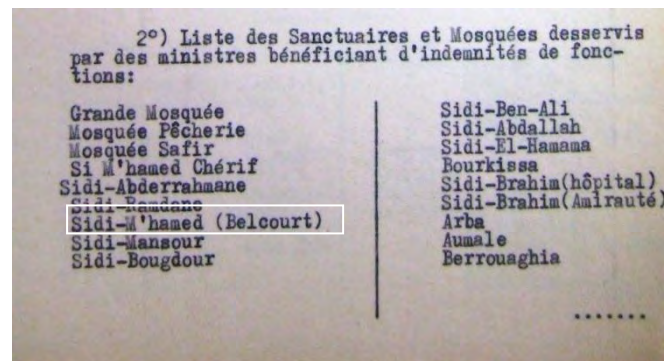


Figure 11 : Liste des sanctuaires et mosquées dont les officiants bénéficient d'indemnités fonctionnelles.
Source Les archives Nationales.

La zaouïa de Sidi M'hamed est classée par l'administration française en tant que mosquée, elle fait partie des édifices religieux musulmans dont l'usage est attribué à une association culturelle en conformité avec le décret du 29 septembre de 1907 qui stipule la séparation du culte et de l'état (fig 9). Elle fait partie des édifices gérés par un budget spécial (fig 10) et les officiants qui se composent d'un Imam et d'un moquadem bénéficient d'indemnités fonctionnelles prisent en charge par l'administration coloniale. (fig11)



Figure 12 : Personnels de la zaouïa Sidi M'Hamed.
Source Les archives Nationales

A travers cette investigation historique, plusieurs hypothèses sont proposées quant à l'usage et le rôle qu'assurait la zaouïa a cette période :

La zaouïa de Sidi M'Hamed était à l'époque coloniale encore un maillon de la confrérie des Rahmania comme en juge le document qui révèle la présence d'un moquadem parmi les officiants. (fig12)

Dans le classement des édifices culturels du département d'Alger la zaouïa de Sidi M'Hamed figure en tant que mosquée,³⁷ peut être cela suppose que bien qu'historiquement la zaouïa fut le siège fondateur de la confrérie, d'autres zaouïas rivaliseront avec elle en termes de prestige. Effectivement Rinn Louis³⁸ nous relate qu'après la révolte de cheikh Haddad et la destruction de sa zaouïa de Seddouk la confrérie perdait de son homogénéité dans les régions telliennes et les principaux moqaddims devenaient de véritables dignitaires indépendants.

Il mettra en exergue que les branches de cet ordre qui ont montré le moins d'animosité vers l'occupation française, ce sont les deux congrégations ayant leurs centres de direction à Tolga et à el Hamel. Parallèlement dans le Djurdjura, aux Aït-Smail, les héritiers de Sidi Abderrahmane Bou-Quobrine ont toujours un énorme prestige, mais peut-être plus comme marabouts locaux que comme chefs de confrérie.

Une autre hypothèse est apportée par le colonel Trumelet qui avance que le tombeau de Sidi M'Hamed des Aït Smail paraît plus authentique que celui d'El Hamma que, par suite, les Musulmans, qui ont horreur du contact des Chrétiens, le fréquentent plus volontiers que celui de la banlieue d'Alger, lequel, trop près de la capitale, se trouve noyé, au milieu des *Naçara*.³⁹

Mais même si le rôle de la zaouïa el Rahmania d'El Hamma décline un peu pendant la période coloniale, le prestige du marabout est encore intact et il est toujours considéré comme un des pôles spirituels d'Alger et les ziaras incessantes à son tombeau montrent l'attachement populaire certain à ce saint et à son sanctuaire.

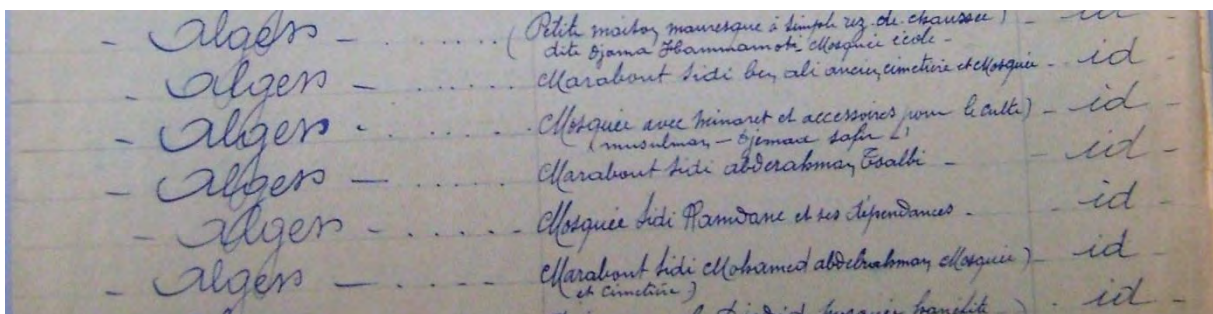


Figure 13: La zaouïa Sidi M'Hamed figure parmi les mosquées classées de la commune d'Alger.

Source les archives nationales.

La zaouïa de Sidi M'Hamed qui était alors considérée comme une mosquée figure parmi les édifices culturels classés par l'administration française ce qui prouve son intérêt aussi bien sur le plan religieux qu'architectural. (fig13)

³⁷ Elle assure les cinq prières quotidiennes mais n'est pas considérée comme un *masjid djami*, de ce fait elle ne peut contenir le prêche du vendredi et ceux des fêtes religieuses

³⁸ Louis Rinn « Marabouts et Khouans », Edition Adolphe Jourdan, Alger, 1884, P452- 481.

³⁹ Colonel C.Trumelet « l'Algérie légendaire, en pèlerinage ça et là aux tombeaux des principaux thaumaturges de l'Islam » Edition Adolphe Jourdan, Alger, 1892.p 345.

I.6.3. La période post indépendance. La survivance d'une tradition.

Après l'indépendance du pays, la politique en vigueur à l'époque tendait vers la marginalisation des confréries qui étaient perçues comme des institutions obscures, des arrières-gardes de l'archaïsme et du charlatanisme, héritières du système féodal, ennemies de la révolution socialiste et de la société moderne.

Les saints ainsi que les institutions qui s'y rattachent seront combattus de manière systématique par les réformistes et les nationalistes progressistes qui n'y voient qu'« obscurantisme », « arriération » et « immobilisme social ».

Devenu sujet tabou, le culte des saints sera toujours pratiqué mais dans des contextes restreints, considéré comme un fait religieux périphérique et marginal.

La zaouïa de Sidi M'Hamed sera d'autant plus touchée par ce réformisme car se trouvant au cœur d'Alger, capitale aspirant à la modernité et brassant des populations de diverses appartenances culturelles et sociales. Elle se trouvera donc coupée de son terreau culturel et n'assumera désormais officiellement que son rôle de mosquée et ne présentera dans le réseau de la Rahmania que le siège historique de la confrérie.

L'imam de la mosquée nous expliquera que bien qu'il assume aussi le rôle de Moqadem de par son appartenance à la confrérie, ce titre n'est qu'honorifique pour perpétuer la tradition et il n'a plus la charge des *hadrates* qui ne se déroulent plus dans la zaouïa depuis la moitié du siècle dernier. Les khouans viendront d'une manière sporadique visiter le mausolée du saint et déposer des cierges dans sa *kheloua*.

Mais qu'en est-il de l'aura du saint ? Il est intéressant de constater que le saint du Hamma n'a rien perdu de son prestige et les effluves de sa baraka attirent encore les fidèles qui viennent en zîara à sa tombe pour qu'il réponde à leurs demandes, requêtes et autres supplications et veiller sur leurs intérêts d'ici bas.

Lors de nos investigations sur terrain nous avons constaté que des *ouadates* sont encore offertes le vendredi en l'honneur du saint par les visiteurs en procession à sa tombe.

Même si la zaouïa de Sidi M'Hamed n'assume plus les prérogatives qui lui étaient jadis allouées comme l'apprentissage du Coran, la charité aux passants et l'initiation des khouans. Si les pèlerinages qui jadis rythmaient la vie des adeptes sont depuis longtemps orientés vers d'autres zaouïas du réseau, elle reste pour tous les Rahmania le siège historique de leur confrérie. Pour les algérois, M'Hamed Ben Abderrahmane constitue avec Sidi Abderrahmane Et –Taalibi, les deux pôles spirituels d'Alger, Aqutab el djazair et sa zaouïa est l'objet d'un attachement populaire certain et irrévocable.

II. Connaissance architecturale de la zaouïa Sidi M'Hamed.

II.1. Le relevé architectural.

Le relevé est une phase importante pour notre étude, non seulement parce qu'il est permet une opération de mesurage de l'objet architectural et de sa représentation graphique mais il se présente aussi comme un outil qui doit porter à la connaissance réelle, effective et totale d'un édifice. Un instrument pour identifier les différentes valeurs architecturales, la lecture des systèmes constructifs, saisir les relations entre les différentes parties de l'édifice mais aussi comprendre son évolution et ses différentes transformations à travers le temps.



Figure 14 : Délimitation de la zone d'étude Ech 1/4000.

Source Urbanis (Plan de la commune El Hama –El Annasser ,ech :1/8000) .

La zaouïa de Sidi M'Hamed se retrouve aujourd'hui implantée dans un cimetière d'environ 2 ha. Bien qu'à travers notre étude nous nous attellerons à décrire aussi bien la zaouïa que son environnement immédiat, notre relevé prendra en charge que l'unité spatiale que représente l'édifice de la zaouïa et qui comporte le mausolée du saint, la mosquée et les différentes annexes. L'étude architecturale et structurale qui suivra concernera cette même unité. (fig 14)

II.1.1. Choix de la méthode de relevé.

Pour relever la zaouïa, nous avons fait usage de la méthode directe (méthode de la triangulation). Avec l'aide d'un topographe on a situé 5 stations A, B, C, D et E et puis à partir de ces stations qui étaient matérialisées au sol on a complété le travail par une triangulation directe qui est effectuée à l'aide d'instruments de mesures simples. Cette

méthode est indispensable pour le relevé des plans et des coupes des édifices et présente l'avantage de permettre un contact direct avec l'œuvre à relever. Le travail s'est fait selon deux phases distinctes, l'une appelée de campagne et l'autre d'étude. La première fut consacrée au mesurage de la zaouïa tandis que la seconde à sa représentation sous forme graphique.

II.1.2. Relevé des éléments de construction.

Le relevé des éléments de construction permet la compréhension du système structurel, ses avantages et ses faiblesses et l'élaboration de la documentation graphique sur les matériaux et techniques de construction. Lors de notre étude le décapage des murs pour des opérations de réfection, nous a permis le relevé des matériaux et leurs appareillages ainsi que la lecture de certains détails constructifs.

II.1.3. Relevé des détails.

Concerne des éléments caractéristiques de l'édifice tels que les composantes architecturales ou les éléments décoratifs. Le reportage photos nous a été d'une grande utilité pour l'exécution des relevés sus cité.

II.1.4. Les contraintes rencontrées.

Deux contraintes importantes ont été rencontrées lors de l'exécution de ce relevé. La première étant l'inexistence de documents graphiques relatifs à la zaouïa de Sidi M'Hamed qui n'a fait l'objet d'aucune étude antérieure.

La seconde étant d'ordre pratique et concernant l'impossibilité d'accéder à certains espaces pour les relever, en l'occurrence l'appartement de l'imam qui se trouve à un demi niveau supérieure par rapport à la salle de prière. Cette espace ne faisant pas partie du noyau originel de la zaouïa et étant considéré comme une annexe, nous avons jugé que ceci ne porterai pas préjudice à l'exactitude de notre étude. Nous n'avons donc pris en considération que la hauteur de cet espace lors de l'exécution des coupes et son aspect extérieur lors de la représentation des façades.

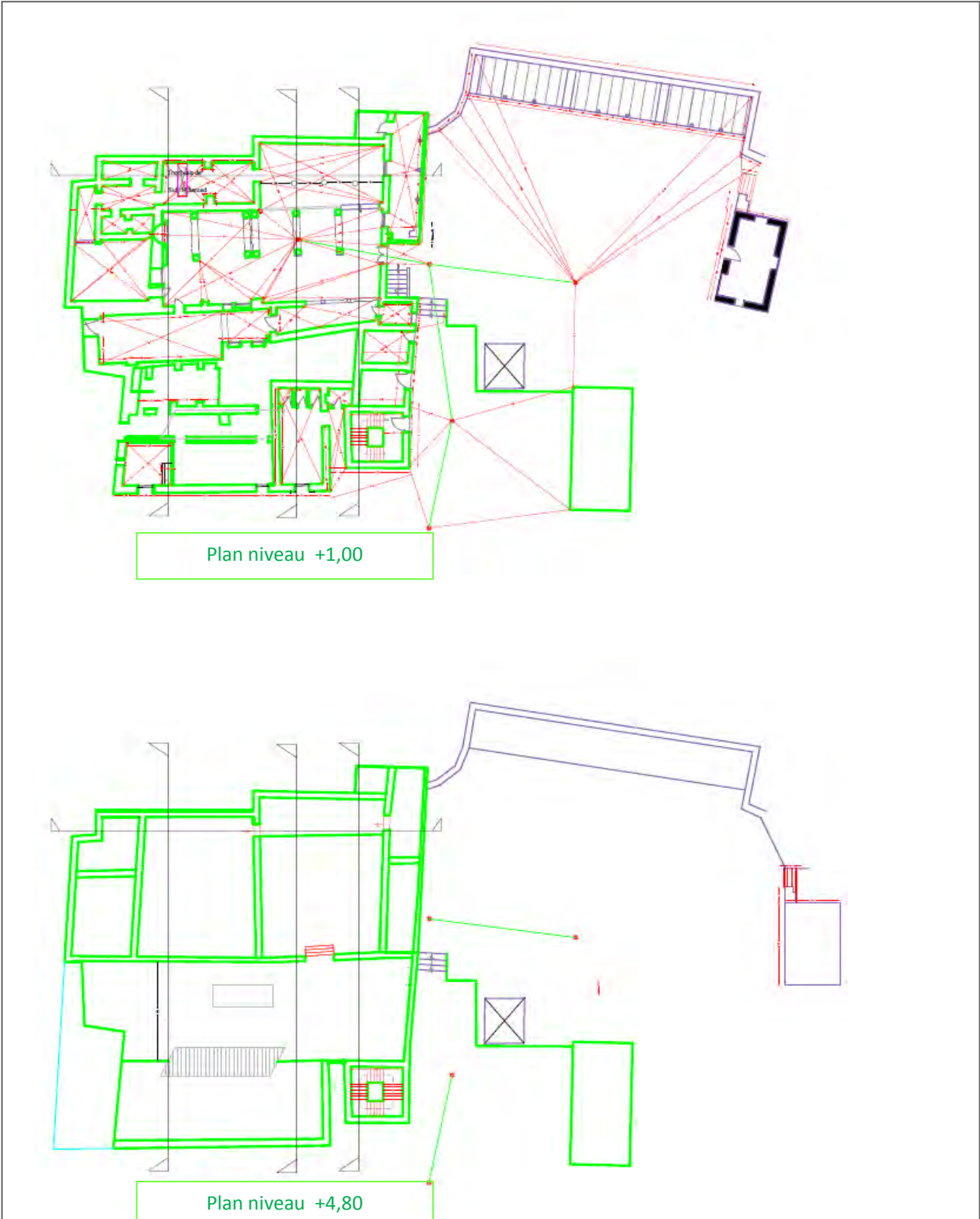


Figure 15 : schéma de la triangulation de la zaouïa de Sidi M'Hamed.

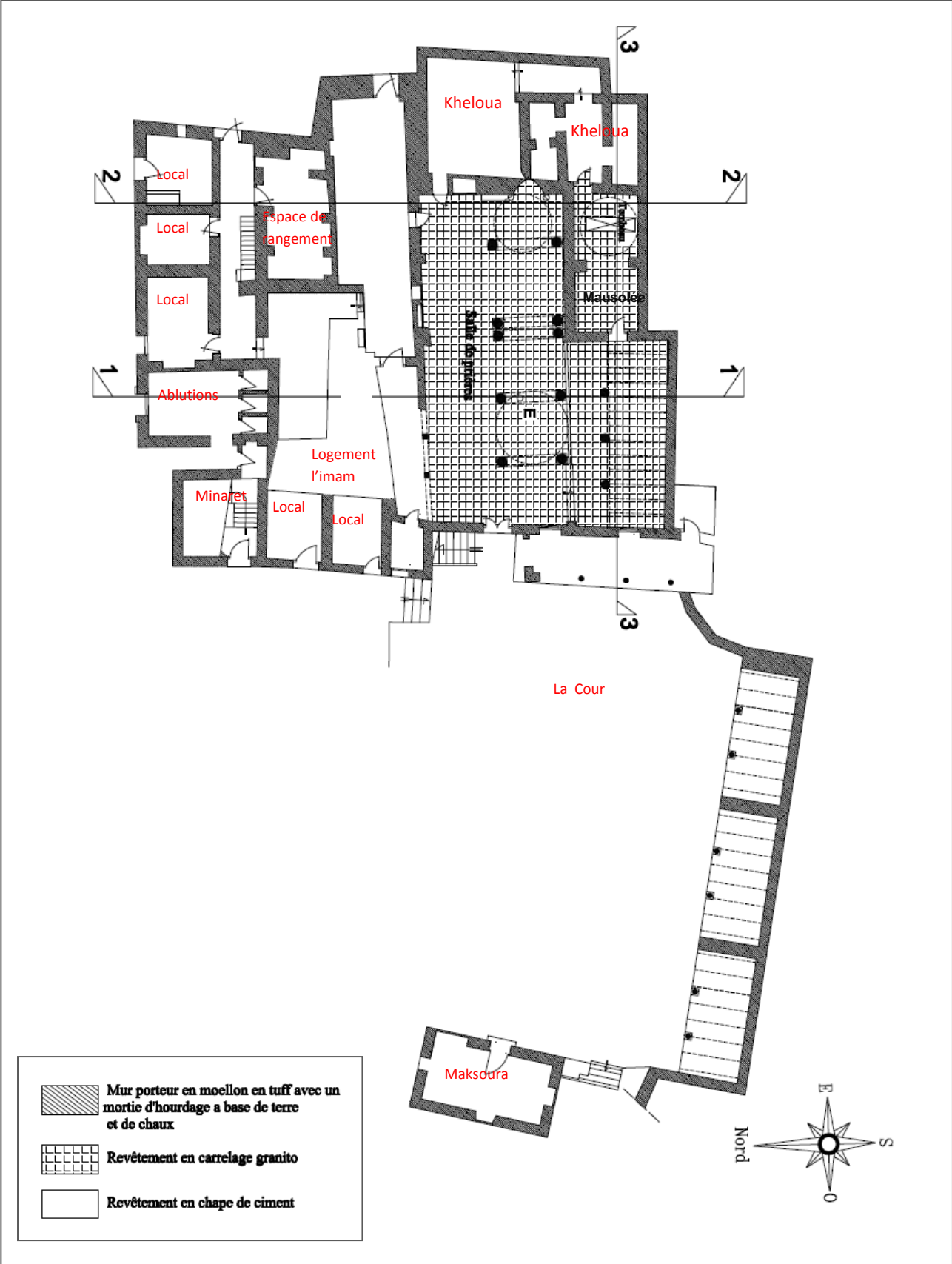


Figure 16 : Plan de RDC de la zaouïa de Sidi M'Hamed. Ech 1/200.

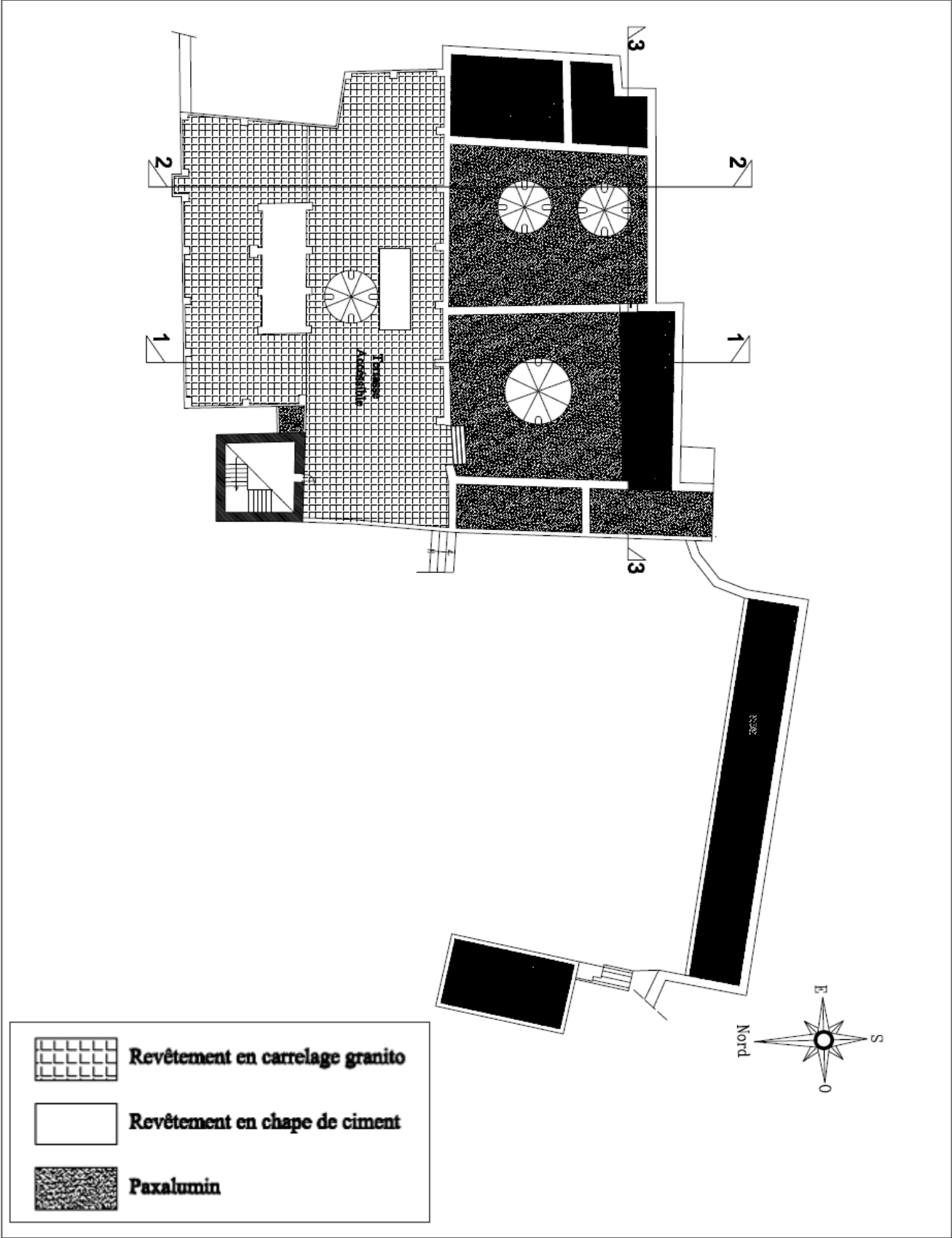


Figure 17 : plan terrasse de la zaouïa Sidi M'Hamed, Ech 1/200.

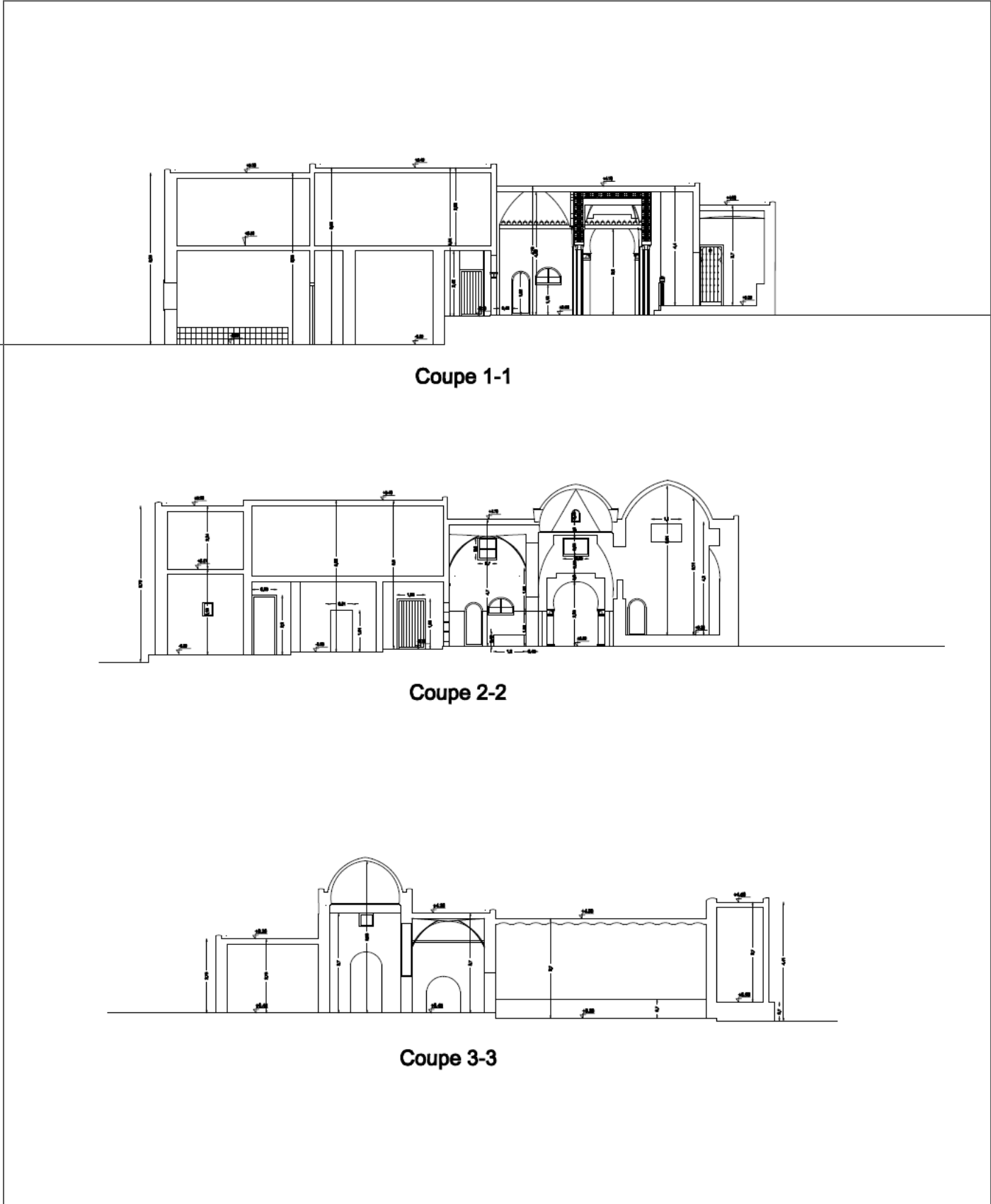


Figure 18 : Coupes de la zaouïa de Sidi M'Hamed .Ech 1/200.

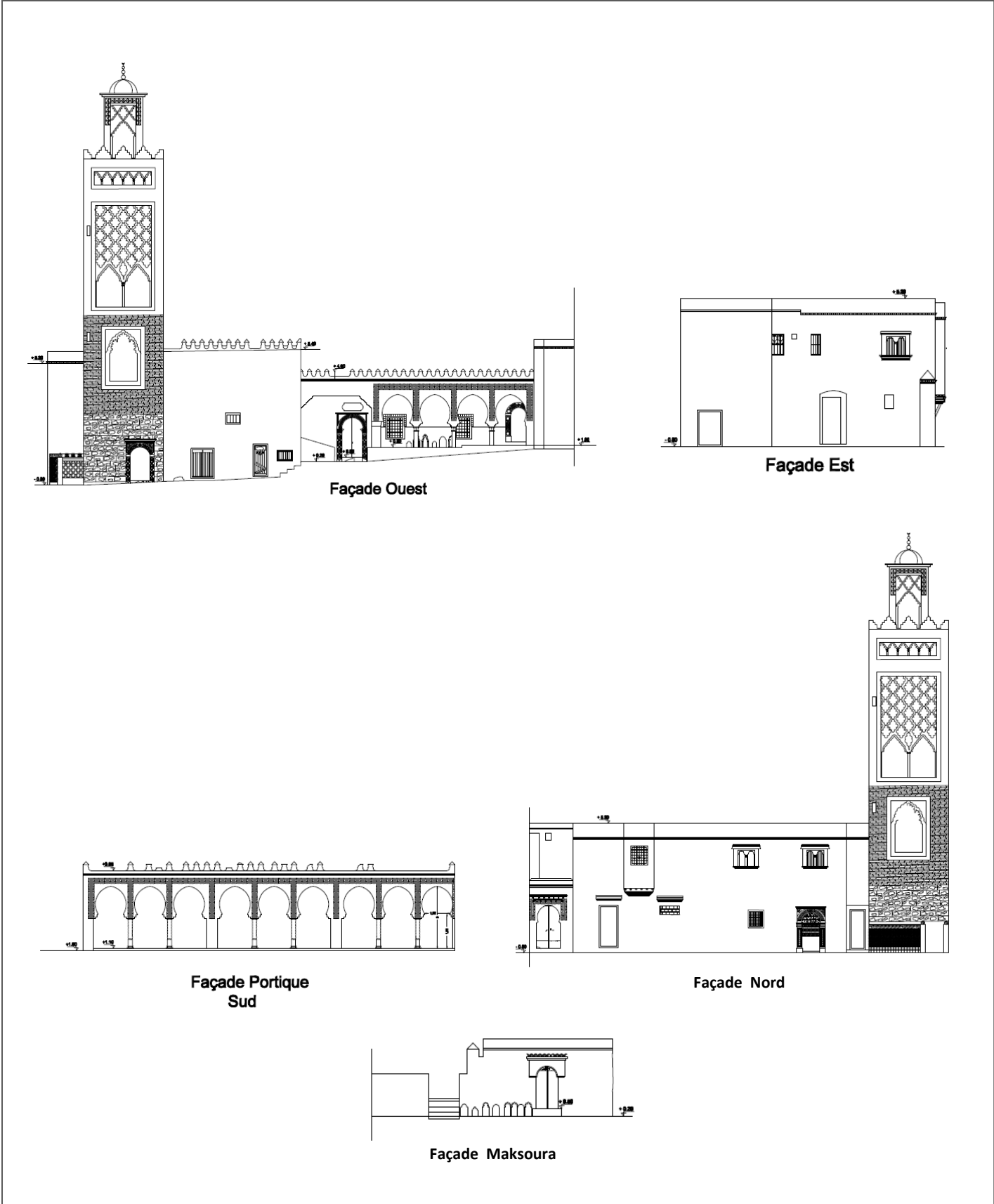


Figure 19 : Façades de la zaouïa de Sidi M'Hamed .Ech :1/200.

II.2. Description architecturale.

La composition spatiale de la zaouïa Sidi M'Hamed telle qu'elle se présente aujourd'hui est constituée d'un cimetière ayant une réputation dans tout l'algérois, de part la composante tombale des grandes et nobles familles ayant marquées l'histoire de la région, d'une mosquée dans laquelle est inséré une pièce qui abrite le mausolée du saint, mais aussi des annexes (des locaux, les sanitaires, un espace pour les ablutions et un logement de fonction pour l'imam). (fig 20)

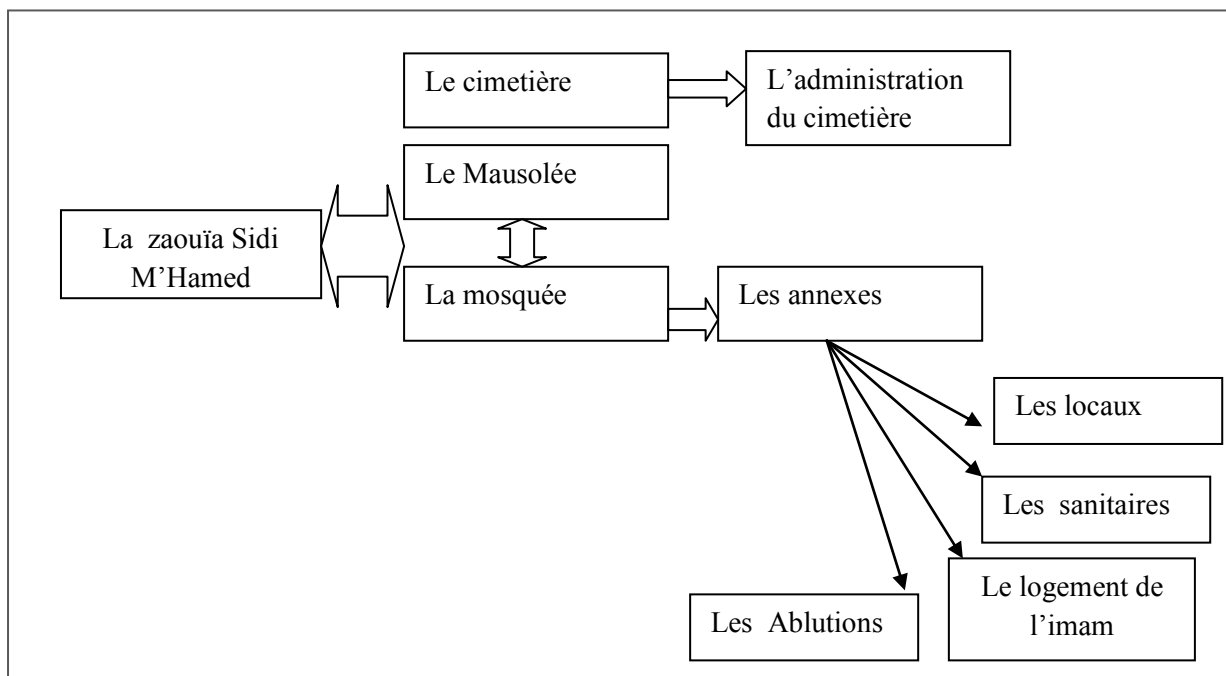


Figure 20 : Organigramme de la répartition spatiale de la zaouïa Sidi M'Hamed.

II.2.1. Le cimetière :

Le cimetière de Sidi M'Hamed a été décrété comme nécropole d'Alger consacré à l'inhumation des musulmans en 1850. Le cimetière primitivement entouré de cactus et d'Aloès fut au début du siècle d'un mur d'enceinte. La porte d'entrée, le minaret, le portique et la fontaine furent construits à cette époque⁴⁰. (fig 21)

Les principales tombes sont celles du marabout kabyle Chikh-el-khedded, Ahmed Boumezrag el Mokrani, d'Ali Chérif, fils de Loukil de Sidi Abderrahmane. De nombreux caveaux seront consacrés à l'enterrement des membres de vieilles familles algéroises telles que les familles Mouhoub et Ben Mrabet.

⁴⁰ Henri Klein « Les feuillets d'El Djazair », éditeur L.Chaix, Alger, 1937, p194.

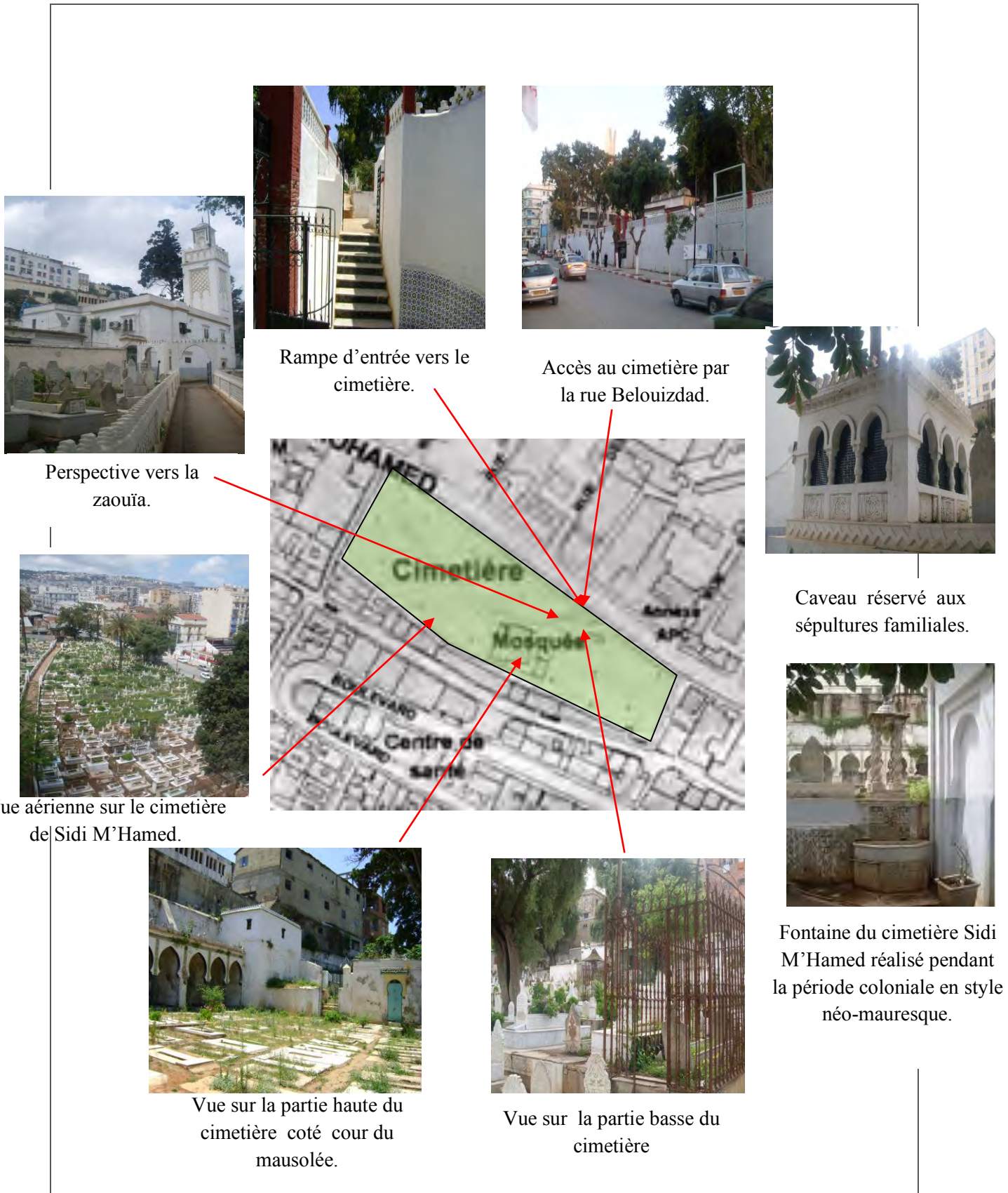


Figure 21: Description architecturale du cimetière de la zaouïa de Sidi M'Hamed.

II.2.2. Le mausolée.

Le mausolée du saint est selon nos recherches le noyau ancien de la zaouïa, qui fut construite sous Hassan Pacha, en 1791. Comme nous l'avons vu précédemment à travers nos fondements théoriques le mausolée constitue le noyau invariable de l'ensemble. Il contient la sépulture de Sidi M'Hamed, et cristallise de ce fait la sainteté de l'ensemble de la zaouïa et présente la source de diffusion de la *Baraka* qui fut sienne et qui prendra la relève de l'être vivant. La kheloua se présente sous forme de quatre pièces, sombres, au dépouillement total qui doivent favoriser la condition d'isolement qu'observe la personne vis-à-vis de son entourage. Elles matérialisent la notion d'un lieu construit en catégorie à part pour traduire le renoncement au monde comme le stipule la doctrine des Rahmania. (fig 22)



Figure 22 : Description architecturale du mausolée de Sidi M'Hamed.

II.2.3. La mosquée.

Le mausolée de Sidi M'Hamed fait partie d'une mosquée qui fut probablement construite au même moment et qui faisait partie intégrante de la zaouïa initiale. Divers éléments nous confortent dans cette théorie que nous tenterons de confirmer au cours de notre étude à travers une restitution historique du bâti.

Le premier élément étant la similitude entre l'affectation spatiale de cette espace et celui des zaouïas construites sous la régence, où on avait comme habitude de ne pas séparer le mausolée de la salle de prière comme c'est le cas à Sidi Abderrahmane Et-Taàlibi.

Une première lecture de l'espace de la salle de prière de la mosquée nous permet à travers les divers éléments architectoniques comme les colonnes, les planchers, les coupoles et les éléments décoratifs de déterminer un mode constructif commun au mausolée et à la mosquée.

En ce qui concerne le plan général, on constate que la mosquée qui fut édifiée sous la domination turque en Algérie, est pourtant de style hypostyle maghrébin avec une toiture plate et une présence timide de trois petites coupoles, ce qui contraste fortement avec le style Ottoman caractérisé par le plan central et couverture en couple tel qu'il fut employé dans les mosquées à cette époque mais aussi dans les zaouïas comme ce fut le cas à Sidi Abderrahmane Et-Taalibi

Les éléments constitutifs de la mosquée sont la salle de prière, le minaret, une cour à portique et des annexes comportant le logement de l'imam, des ablutions, des sanitaires et des locaux en dépendances. (fig 23)

L'accès à la mosquée se fait par une porte principale à deux vantaux qui donne sur une salle de prière de style hypostyle composée deux nefs perpendiculaires au mur de la qibla. Le mihrab, à la forme d'une niche plus ou moins profonde, décoré par un arc brisé outre passé à deux centres, appuyé sur deux colonnes où la moitié est ancrée dans le mur. Le mausolée du saint se trouve sur la partie latérale de la salle de prière. (fig 24) Le logement de l'imam a une entrée indépendante et se positionne à un niveau supérieur de la salle de prière.

Notre étude typologique des zaouïas en Algérie nous a montré que bien que celles-ci possèdent toujours des oratoires de prière, il est rare que ces derniers soient surmontés d'un minaret⁴¹.

⁴¹ La zaouïa de Sidi Abderrahmane Et Taalibi fut dotée d'un minaret après sa reconversion en mosquée en 1696 par le Dey El-Hajj Ahmed El-Atchi.

Le minaret de la mosquée de Sidi M'Hamed à forme quadrangulaire est de type maghrébin. Il se positionne dans l'angle nord ouest de la salle de prière. Il se présente comme une entité structurelle autonome et son accès se fait par une porte indépendante. Selon les écrits de Klein⁴² celui-ci serait construit à l'époque coloniale.

Des espaces sont prévus pour les ablutions et des décapages présents sur les peintures du plancher nous montrent un système en voutain qui permet de situer leur construction pendant la période coloniale.

Divers dépendances se présentent sous forme de locaux exigus et qui sont en relation avec la mosquée et dont la construction date aussi de l'époque coloniale. Ils sont utilisés comme magasin de rangement ou parfois pour héberger les ouvriers du cimetière. La mosquée donne enfin sur une cour à portique constituée de trois séries de deux colonnes supportant trois arcs reliés entre eux et consolidés par des contreforts longitudinaux. Au bout de la cour se trouve la maksoura de l'imam. (fig. 25)

⁴² Henri Klein « Les feuillets d'El Djazair », éditeur L. Chaix, Alger, 1937, p194



Figure 23 : Répartition spatiale de la mosquée de la zaouïa de Sidi M'Hamed.

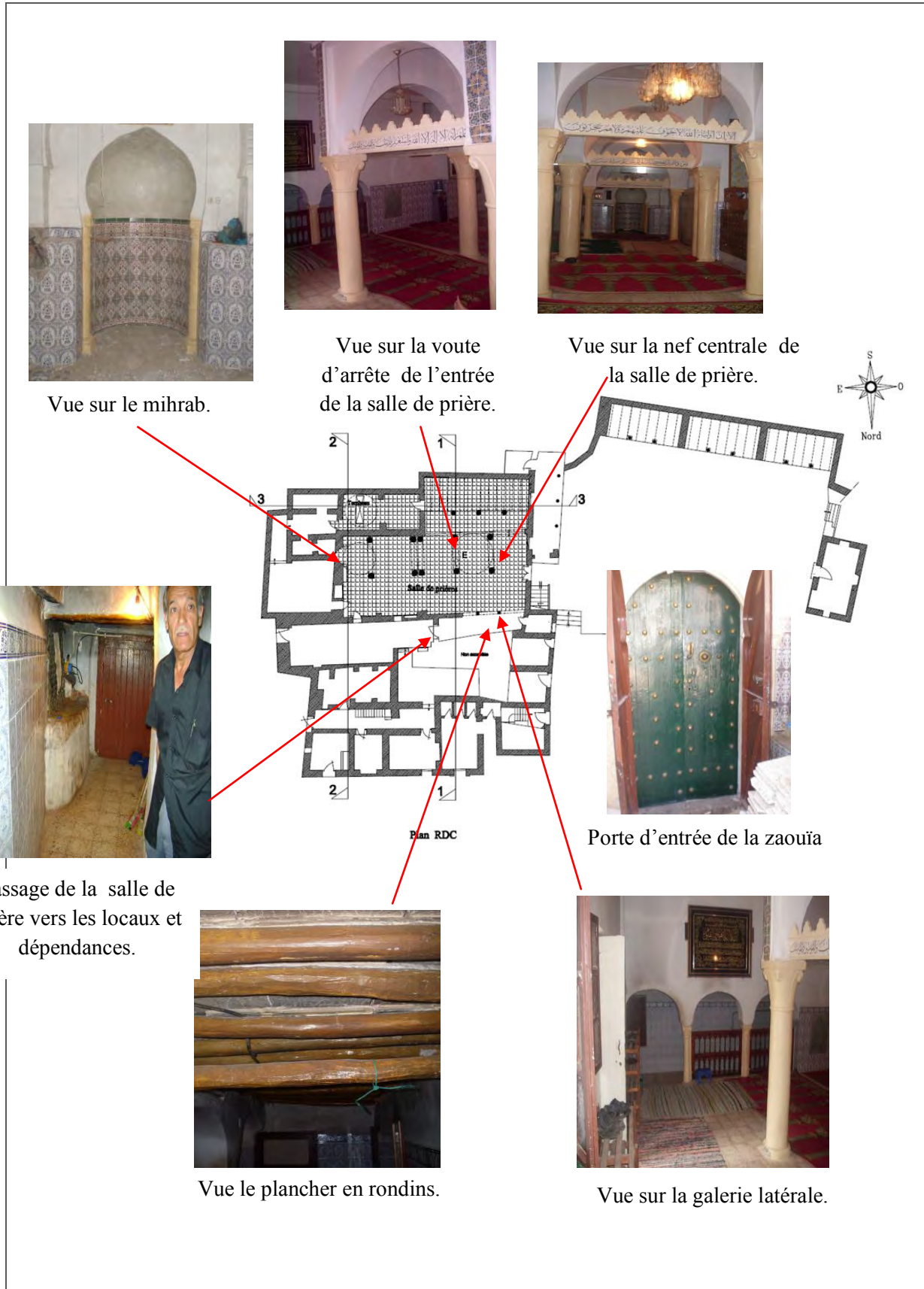


Figure 24: Description architecturale de la mosquée de la zaouïa de Sidi M'Hamed.

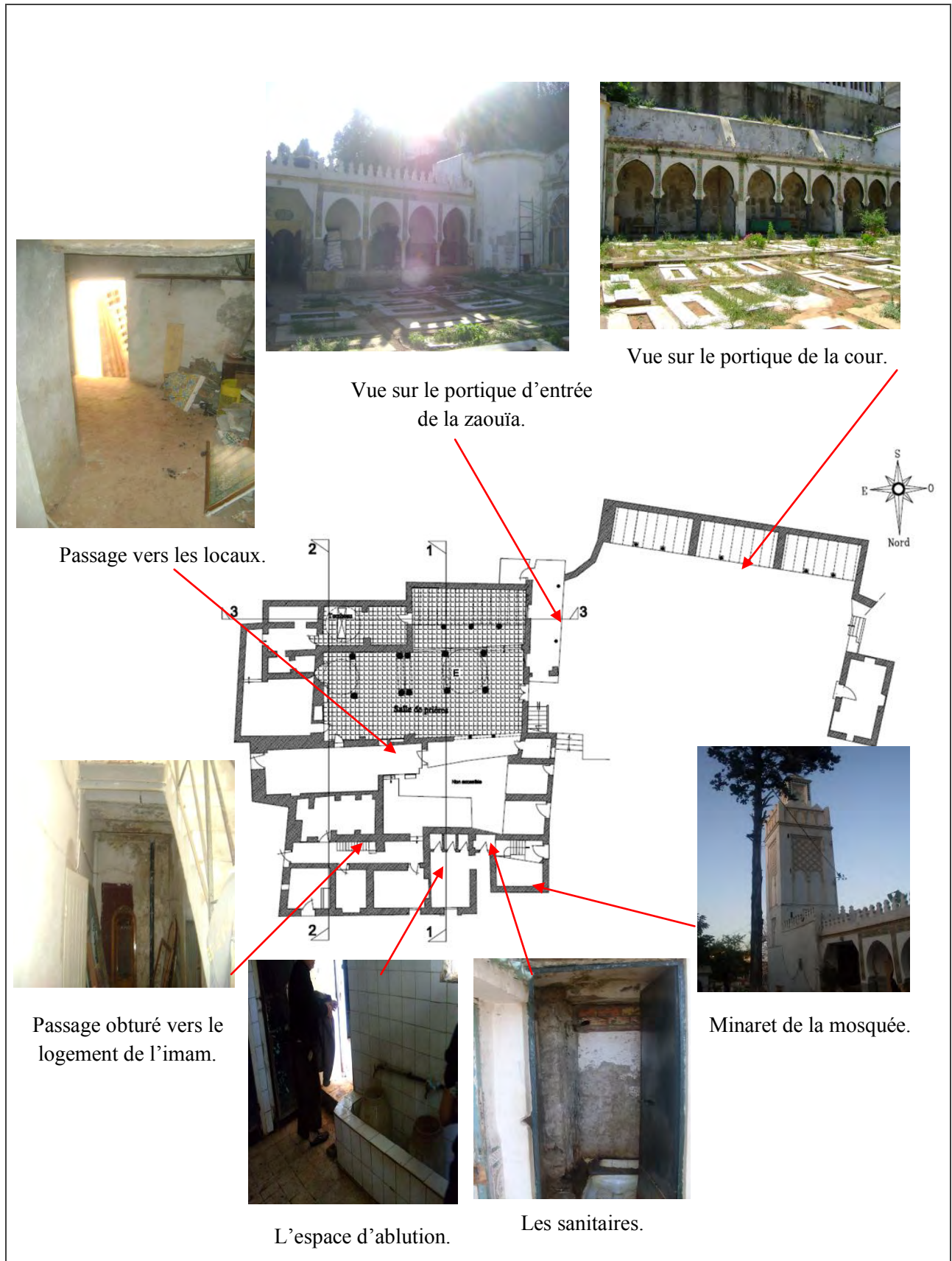


Figure 25 : Description architecturale de la mosquée de la zaouïa de Sidi M'Hamed.

II.3. Composants architecturaux.

II.3.1. Eléments verticaux.

II.3.1.1. Les colonnes.

Il existe deux types de colonnes dans la salle de prière surhaussées par des arcs.

-Le plancher de la salle de prière est supporté par deux nefs perpendiculaires au mur de la Quibla dont deux sont accolées supportant quinze arcs et reliées entre eux avec des tirants en bois

- Le portique de la cour est surélevé sur trois séries de deux colonnes supportant trois arcs consolidés par des contreforts longitudinaux.

-Le portique formant le préau d'entrée de la mosquée est constitué de trois colonnes supportant quatre arcs reliés entre eux et aux pilastres latéraux.

-L'espace qui précède le mausolée est supporté par une série d'arcade constituée par trois colonnes surhaussées par cinq arcs.

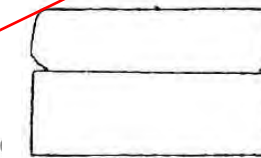
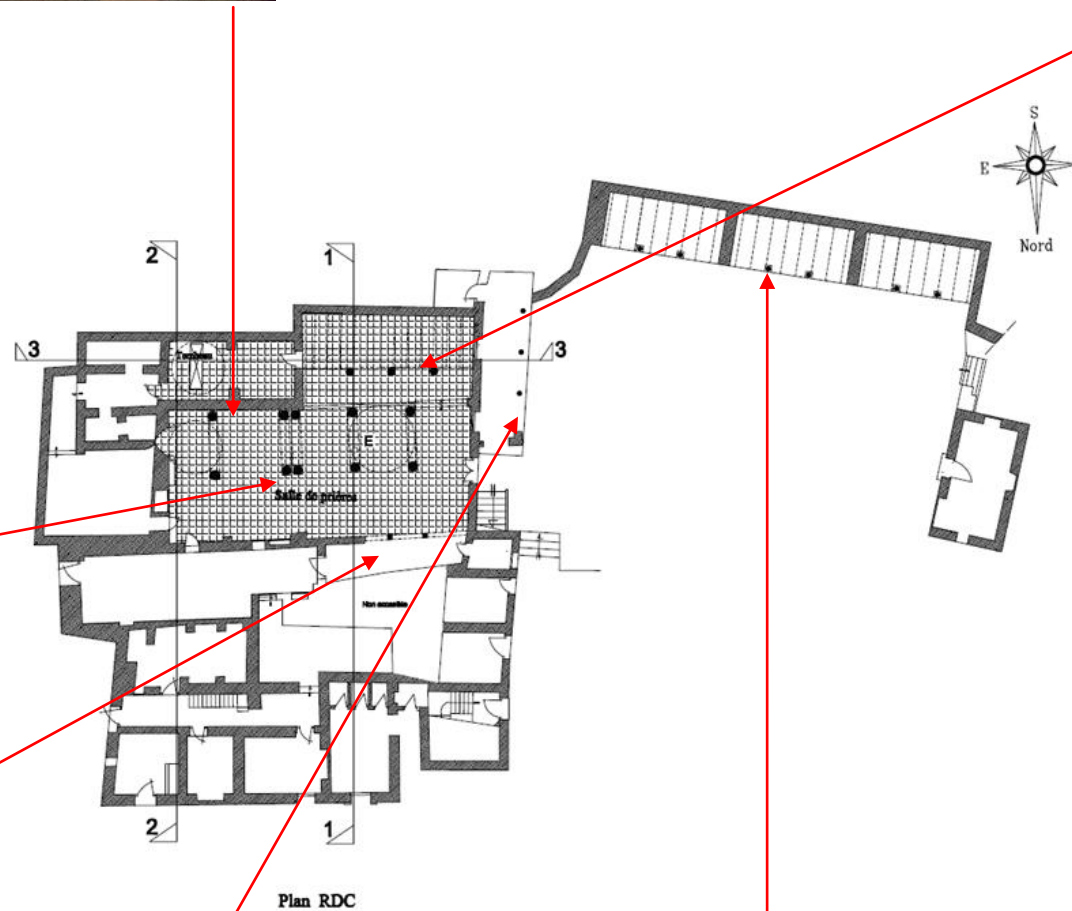


A la salle de prière de la zaouïa de Sidi M'Hamed, les colonnes sont en tuf de forme cylindriques comme c'est le cas à la grande mosquée d'Alger, à sidi Ramadan ou à djamaa el ketachoua.

On dénombre deux types de colonnes à dimensions différentes. Les unes mesurent 21cm de diamètre et 1,23 m de hauteur et les autres, 10cm de diamètre et 1,45m de hauteur.

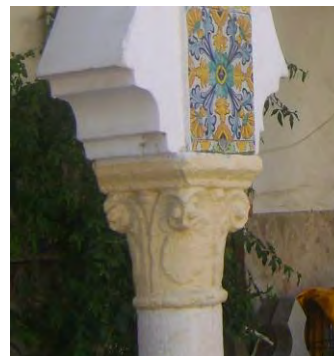


Les colonnes de l'espace qui précède la chambre du Darîh sont en tuf. Elles sont composées d'un fut cylindrique lisse et ne contiennent pas de chapiteaux. Il n'y a pas d'intermédiaire entre la colonne et l'arc.



Le premier type repose sur une base circulaire, le second sur une base se composant de deux tores et d'un socle parallépipédique.

Les chapiteaux de la salle de prière sont de type turc à volutes latérales. Ils mesurent 40 cm de hauteur, abaque et astragale compris, 39 cm de côté à la partie supérieure et 21 cm à la partie inférieure. Ils ont deux abaques et un astragale dont les hauteurs respectives sont : 8cm, 4cm et 2cm.



Pour certains chapiteaux le décor ne se limite pas seulement aux volutes, d'autres motifs viennent l'agrémenter. Ces motifs peuvent être des feuilles à deux lobes ou des feuilles à trois lobes qui prennent place au dessous des volutes latérales.



La salle de prière de la zaouïa de Sidi M'Hamed se distingue par la présence de deux colonnes groupées



Les colonnes de la galerie latérale de la salle de prière n'ont pas de base et semblent enfoncées dans le sol, ce qui laisse supposer un remblai à ce niveau.



Les colonnes du portique qui précède la salle de prière sont en nombre de trois. Elles se composent d'un fut cylindrique et d'un chapiteau à volutes.

Ces colonnes ont leurs futs enfoncés dans la plateforme du portique,



Les colonnes de la galerie formant le portique de la cour sont des éléments porteurs en béton. Leurs futs sont composés d'une partie inférieure octogonale et d'une partie supérieure cannelée.

Le chapiteau est composé de volutes avec des feuilles d'acanthes. La forme de ces colonnes est similaire à celle utilisée dans les demeures palatiales à Alger.



Figure 26 : Identification des colonnes de la zaouïa de Sidi M'Hamed.

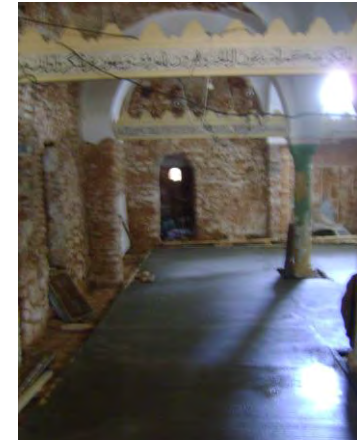
II.3.1.2. Les murs.

L'étude des composants architecturaux de l'édifice a été facilitée par le fait qu'au cours de notre recherche des décapages ont été effectués sur la zaouïa. Ce qui nous a permis d'identifier les différents modes constructifs des murs de la zaouïa.

Ces différentes informations étayeront nos hypothèses lors de notre analyse des systèmes structurels



La salle de prière est séparée du mausolée par une cloison de 2.30 m de hauteur, surhaussée d'une balustrade en béton moulé.

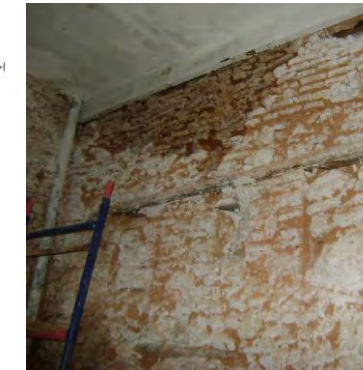
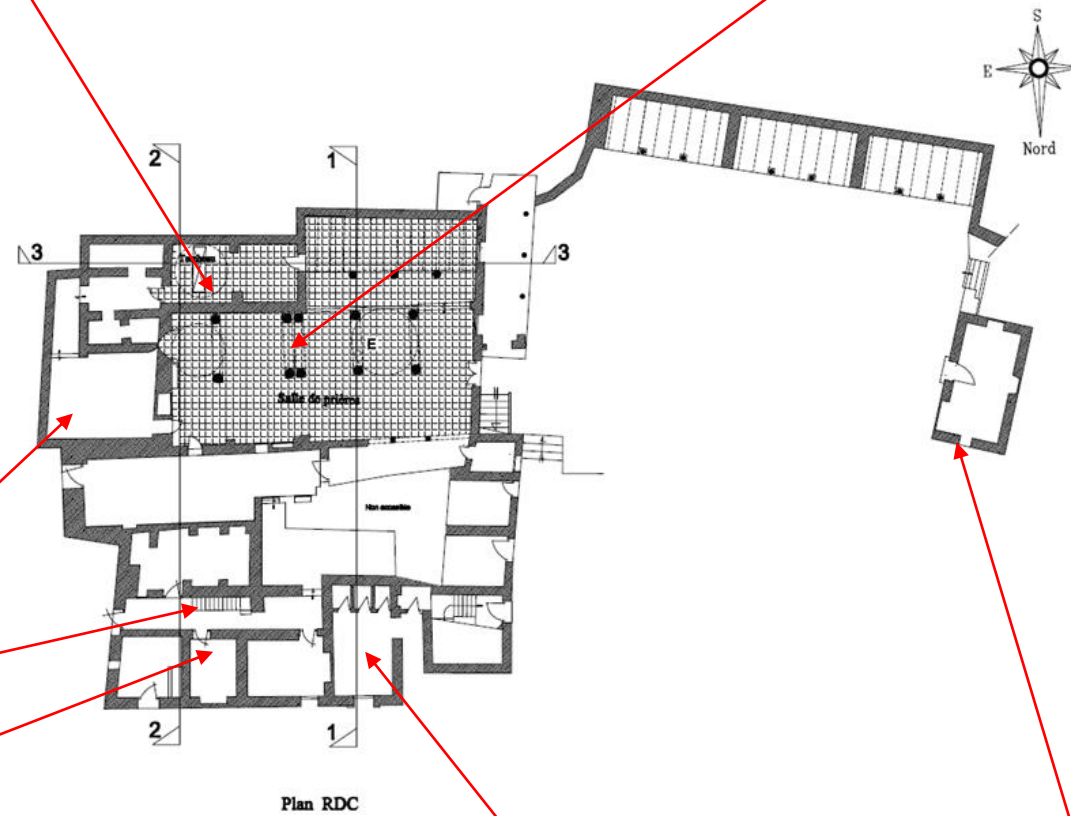


Les murs de la salle de prière qu'ils soient extérieurs ou intérieurs sont tous porteurs.

L'épaisseur des murs est environ de 50 cm afin d'assurer une bonne stabilité de l'édifice.



Les murs de la kheloua sont de construction traditionnelle.



Les murs de la salle de prière se composent de maçonneries en briques pleines traditionnelles ou en pierre avec mortier de chaux et de sable.



Les cloisons de séparation des annexes varient entre la brique pleine et la brique creuse selon les modifications acquises le long des différentes étapes qui ont marquées l'édifice.



Les murs des sanitaires sont en briques creuses.

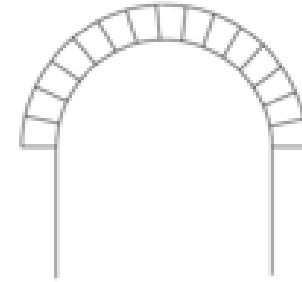


Les murs de la maksoura sont aussi en moellons et mortier de chaux et de sable.

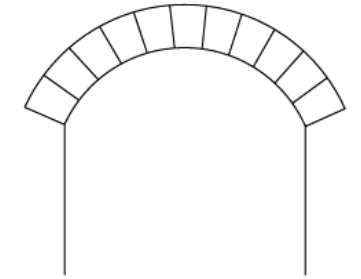
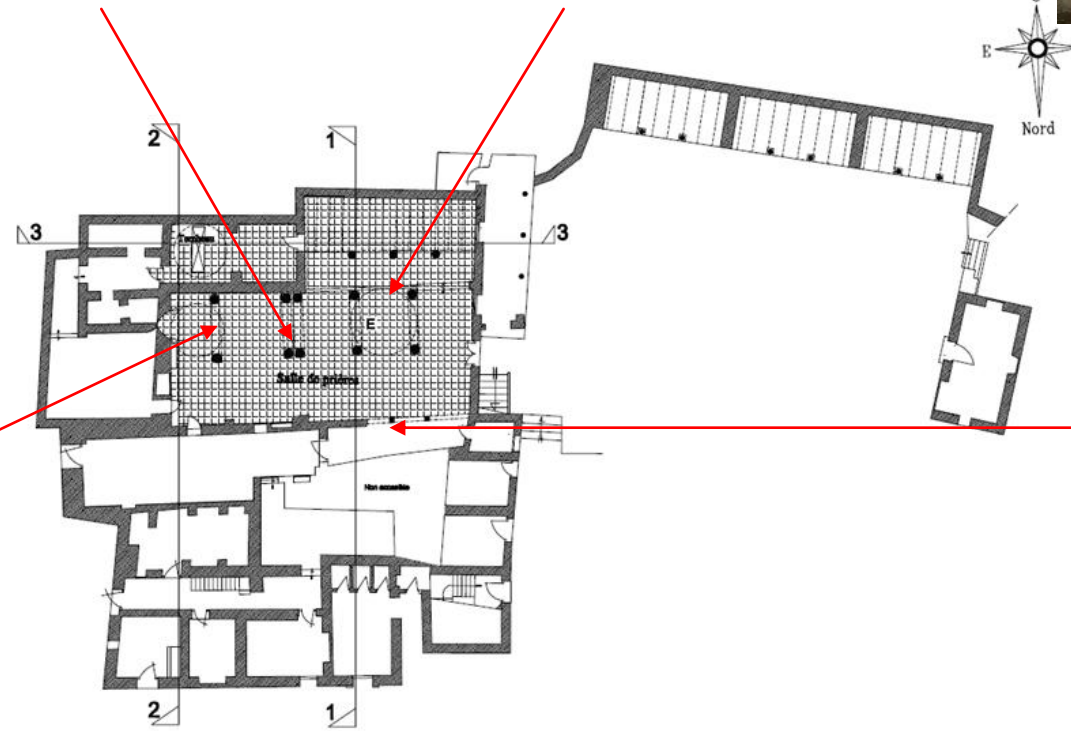
Figure 27: Identification des types de murs de la zaouïa Sidi M'Hamed.

II.3.2. Les éléments Horizontaux.

II.3.2.1. Les arcs.

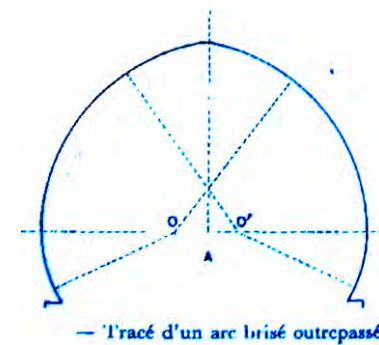


L'arc en plein cintre se retrouve au niveau des petites ouvertures au dessus des portes ainsi que de l'encadrement des portes extérieures, et au niveau des arcades intérieures de la mosquée.



L'arc en ogive est formé de deux portions de cercle qui se croisent et donnent un angle curviligne plus ou moins aigu au sommet, suivant que les centres sont plus ou moins éloignés l'un de l'autre. On le trouve au niveau des arcades de séparation entre le mausolée et la salle de prière.

Nous trouvons des arcs surbaissés au niveau de la galerie latérale de la salle de prière.



Les arcs brisés outre passés à deux centres sont présents dans les galeries du portique qui précède la zaouïa et celui de la cour ainsi qu'au niveau de l'espace qui précède la chambre du Darih.

Figure 28: Identification des arcs de la zaouïa de Sidi M'Hamed.

II.3.2.2. Les planchers

La zaouïa de Sidi M'Hamed comporte deux types de planchers :

Les planchers en bois :

Il existe deux type de plancher en bois

Plancher à rondins (naturel) de thuya supportant un complexe de matériaux soutenu avec des planches en bois (voligeage), ou un support en roseau.

Plancher à solive de section carrée ou rectangulaire supportant des planches en bois (voligeage) retenant un complexe de matériaux.

Le voligeage : reçoit un agglomérat de terre et de gravats céramique, tuiles et briques concassées vient ensuite une couche de terre régularisée en surface par un mortier de chaux couvert par un revêtement de sol.

Les planchers en voutain :

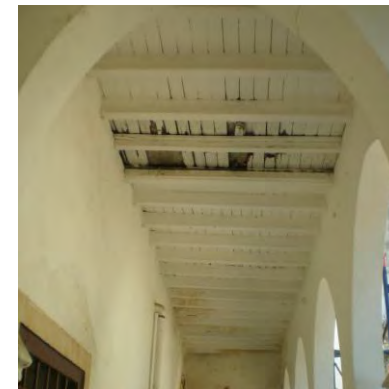
Le plancher en voutain est caractéristique de l'architecture coloniale en Algérie.

Ce type de plancher est constitué d'un assemblage de profilés métalliques (IPN) superposés par des petites voutes

Le plancher de l'espace ablution, des sanitaires et des locaux en annexes sont en voutains.



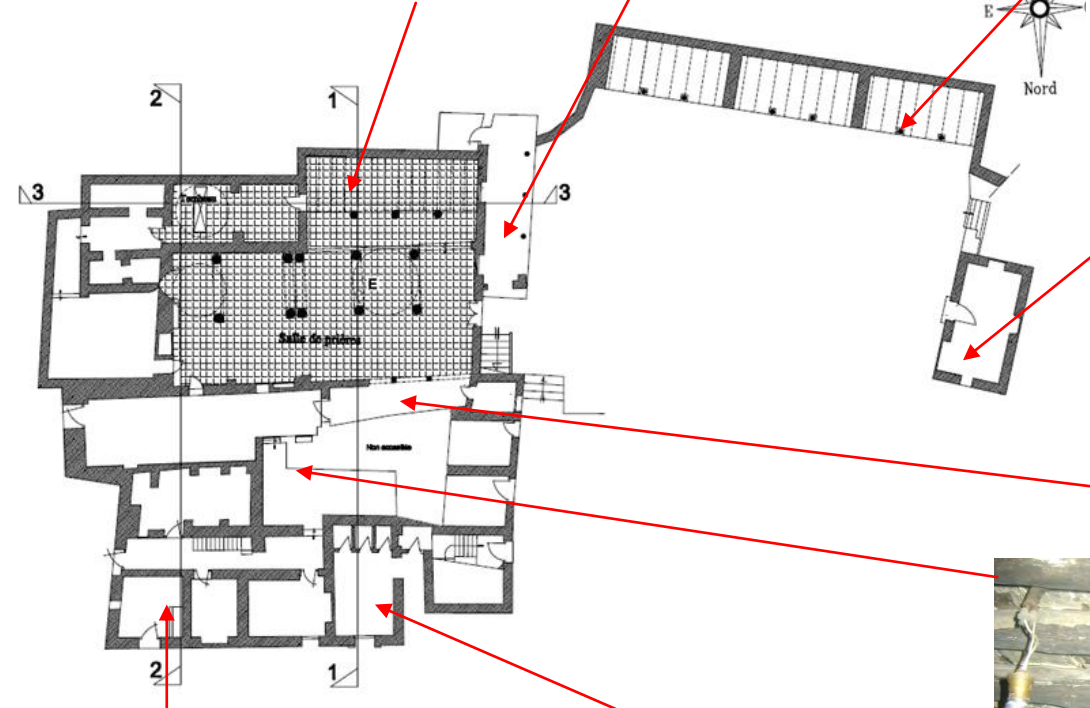
Le plancher de l'espace précédent la salle du Darih est à voutains et profilés métalliques.



La couverture de la galerie sud est constituée d'un plancher à solives.



La couverture du portique de la cour est constituée plancher en voutains.



Le plancher de la maksoura est un plancher en voutains et profilés métalliques.



Les planchers de la galerie latérale de la salle de prière ainsi que le passage vers les locaux sont en rondins de thuya.

Figure 29: Identification des types de planchers la zaouïa de Sidi M'Hamed.

II.3.2.3. Voutes et coupoles.

Deux mosquées en Algérie ont trois coupoles, celle de Sid El Kittani à Constantine et de Sidi M'Hamed à Alger.

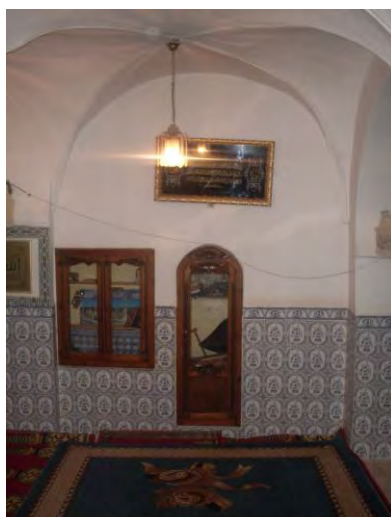
La première coupole à Sidi M'Hamed précède le mihrab, la seconde se trouve à droite du Mihrab et surmonte le tombeau du saint, et la troisième occupe la quatrième travée de la nef centrale.



La coupole qui surmonte le tombeau du saint est de type coupole nervée comme à la mosquée ketchaoua. Elle se compose de huit nervures festonnées qui partent d'un motif circulaire occupant le sommet de la coupole. Elles divisent l'hémisphère en huit pans en forme de triangle curvilignes meublés de rosace à douze branches, et entre les deux pans nous trouvons un claustrum en forme d'arc surhaussé garni d'une décoration géométrique composée d'une fleur à six pétales inscrite dans une fleur à douze pétales.



La coupole qui précède le mihrab et la coupole qui surmonte la quatrième travée de la mosquée sont des coupoles à huit pans ; toutes les deux sont ornées d'une corniche et de quatre claustras. Les coupoles ne présentent aucun décor.



L'idée centrale de la voute à croisée d'arrêtes, est que la voûte repose non pas directement sur des murs, mais sur des arcs croisés, et les arcs eux-mêmes convergent vers des colonnes.

La mosquée de Sidi m'Hamed possède trois voutes d'arrêtes

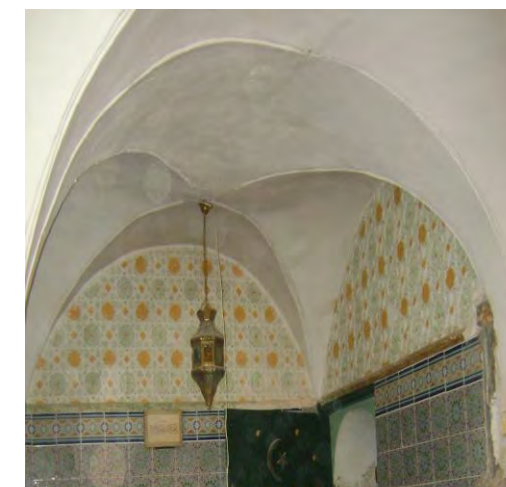


Figure 30: Identification des voûtes et coupoles de la zaouïa Sidi M'Hamed.

II.4. Les composants décoratifs.

II.4.1. Le minaret.

Le minaret de la mosquée de la zaouïa Sidi M'Hamed est de forme quadrangulaire de type maghrébin. (fig 31 et fig 32) Il a une hauteur de 16 m et se divise en trois parties.

La partie inférieure comporte le rez de chaussée et s'ouvre à la base par une porte donnant sur l'extérieur, les trois autres faces sont aveugles, elles ne présentent aucun décor ni décrochement.

La deuxième partie englobe le deuxième étage, elle s'ouvre par une petite porte donnant sur la terrasse du logement.

La troisième partie englobe le troisième et le quatrième étage.



Figure 31: Perspective vers la zaouïa de Sidi M'Hamed.



Figure 32: Vue sur le minaret de Sidi M'Hamed.

Le minaret est selon son aspect décoratif classé parmi les minarets parallélépipédiques ornés d'un panneau à réseau losangé, un seul minaret à Alger appartient à cette même catégorie celui de Sidi Ramdan ; il est plutôt typique des minarets de l'ouest algérien, particulièrement à Tlemcen. Nous commencerons l'étude de son décor par le panneau à réseau losangé. Après quoi, nous parlerons successivement de l'ornementation des panneaux situés au-dessus du réseau losangé ou au-dessus et du crénelage de la plate-forme qui couronne la tour principale. (fig 33)

- **Panneau à réseau losangé** : les panneaux à réseau losangé diffèrent par la nature des arcs qui les supportent, la forme, le nombre et la disposition des losanges qui les composent.

Le réseau losangé du minaret de Sidi M'Hamed possède deux arcs qui se composent de onze lobes.

Le nombre des losanges du panneau est de cinq rangées de quatre losanges et de quatre rangées de trois losanges, soit un total de 32 losanges. Tous les losanges ont pour partie supérieure un arc à cinq lobes.

- **Le panneau situé au dessus du réseau losangé :**

Tous les minarets à réseau losangé d'Algérie à l'exception du minaret de la grande mosquée de Nedroma, présentent un panneau rectangulaire au dessus du panneau à réseau losangé plus large que haut.

Le nombre d'arc qui ornent ce panneau à Sidi M'Hamed est de quatre arcs lobés. Notons enfin que ses panneaux se terminent par 16 merlons à redans dont la partie supérieure est pentagonale.

- **Décor de la partie au dessous du réseau losangé :**

La partie inférieure est meublée d'un seul panneau qui est occupé par un seul arc à lambrequin à trois têtes.

Le minaret est surmonté par un lanternon qui présente un arc à onze lobes surmonté d'un losange dont la partie supérieure est un arc à cinq lobes. Le cadre du lanternon est garni d'une bordure de carreaux de céramique verni verte.

La coupolette qui coiffe le lanternon est à huit pans.

Les influences marocaines et zianides sont très ressenties dans la conception et le décor du minaret.

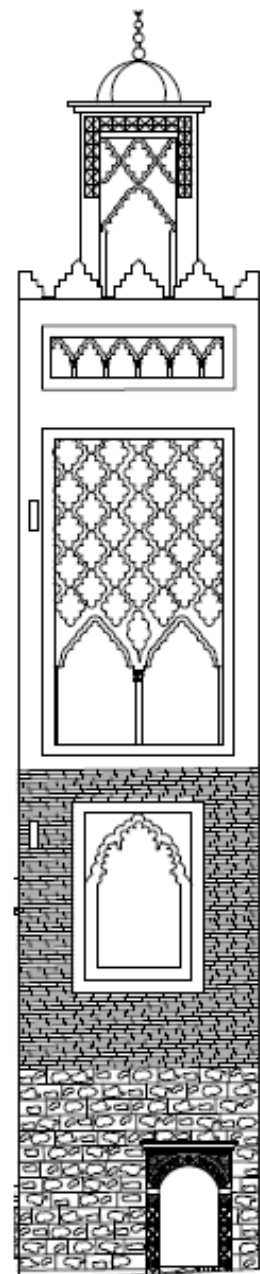


Figure 33 : Le minaret de la zaouïa de Sidi M'Hamed.

II.4.2. Le mihrab.

Le mihrab de la mosquée de Sidi M'Hamed est à niche curviligne comme c'est le cas à la mosquée Ketchaoua. Il présente une largeur de 1,27m sur une profondeur de 0,95m. Le décor de la niche du mihrab de la mosquée de Sidi M'Hamed est de type niche à cul de four. (fig 34)



Figure 34: Perspective sur le mihrab.



Figure 35: Vue sur le mihrab.

Le cul-de-four est une demi-coupole qui surmonte tous les mihrabs à niches curvilignes. Dans la mosquée de Sidi M'Hamed, la partie supérieure du mihrab présente un aspect lisse, la partie inférieure est ornée de carreaux de céramiques de série qui n'ont rien de particulier contrairement à ceux que l'on peut trouver à Sidi Abderrahmane Et-Taalibi qui sont décorés de motifs floraux inscrits dans des carrés ou des couronnes circulaires. L'arc d'ouverture du mihrab est un arc brisé à deux centres comme à la mosquée ketchaoua.(fig 35)

II.4.3. Portes et fenêtres

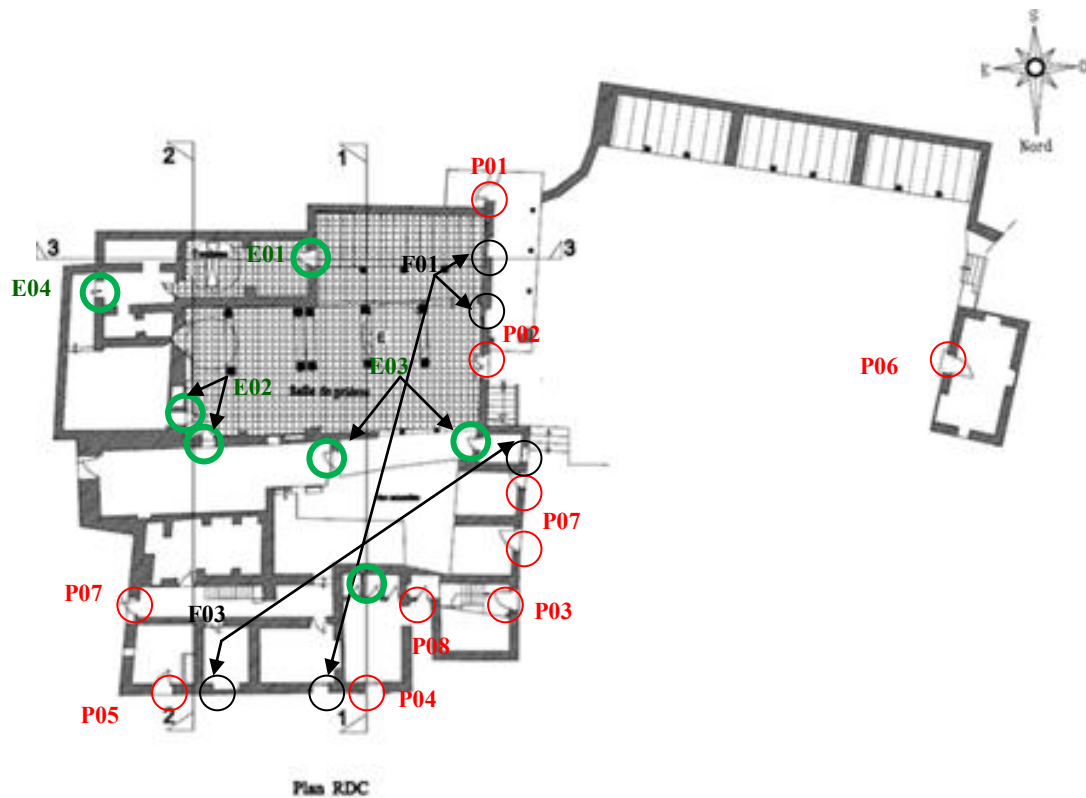







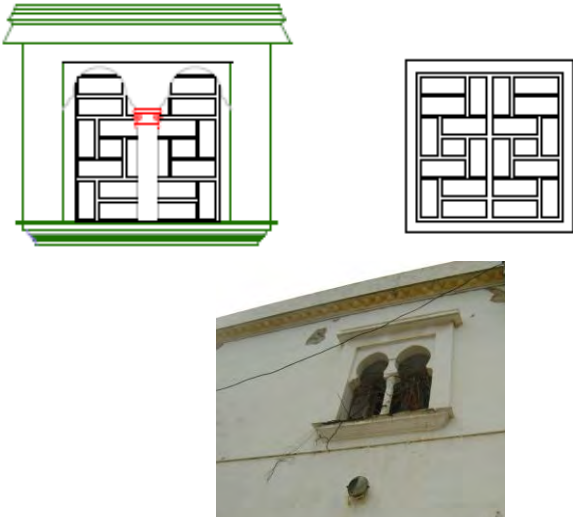



Figure 36: Plan de repérage des portes et fenêtres.


Les portes		
Désignation	Photos	Description
P01		Porte latérale positionnée sur le portique d'entrée. La porte est en bois peint avec une ouverture dans la partie supérieure. Elle est décorée avec un chambranle en forme de simple arcature en tuf. L'arc d'ouverture est en plein cintre décoré d'une bande torsadée.
P02		Porte d'accès se compose de deux vantaux en bois massif peint et clouté d'éléments dorés. Le chambranle est une arcature en plein cintre qui s'inscrit dans un contour rectangulaire en tuf. La partie supérieure de l'arc est décorée d'une bande torsadée. Les pieds droits portent en relief huit moulures florales inscrites dans un remplissage géométrique qui s'apparente à des losanges.
P03		Porte d'accès au minaret. Elle se compose d'un seul vantail en bois peint. Le chambranle est une arcature en plein cintre qui s'inscrit dans un contour rectangulaire en tuf. L'arcature porte le relief sept rosaces symétriques par apport à l'axe d'entrée dont l'une est à la clé de l'arc. Les pieds droits portent en relief huit moulures florales.
P04		Porte condamnée qui donne sur les sanitaires. Le chambranle est une arcature en plein cintre qui s'inscrit dans un contour rectangulaire en tuf. L'arcature porte une moulure torsadée en relief. La clé de l'arc est surmontée d'une rosace. Les pieds droits portent en relief une moulure torsadée inscrite dans un contour rectangulaire.

Les portes		
Désignation	Photos	Description
P05		La porte est métallique à deux vantaux, l'encadrement de la porte est un arc outrepassé(en fer à cheval). L'arcature est garnie d'une bordure de carreaux en céramique aux motifs floraux. La porte est surmontée d'un auvent en bois couvert de tuiles vertes.
P06		La porte est métallique à deux vantaux, l'encadrement de la porte est un arc outrepassé (en fer à cheval). La porte est surmontée d'un auvent maçonnerie couvert de tuiles vertes.
P07		Les portes des locaux de la façade ouest sont simples, en bois. Un motif décoratif en forme de croissant et d'étoile surmonte la première porte.
P08		La porte d'accès à la terrasse et la porte des sanitaires sont simples, en bois sans aucun motif décoratif.

Les portes		
Désignation	Photos	Description
E01		<p>Porte d'accès au Darih de Sidi M'Hamed 'est une porte basse en bois massif peint et clouté d'éléments dorés.</p> <p>La porte se trouve enfoncée par rapport à une arcature dont la forme est un arc outrepassé (en fer à cheval).</p>
E02		<p>La porte d'accès de la salle de prière à la kheloua est étroite simple à un seul vantail en forme d'arcature. Elle se compose d'éléments horizontaux en bois lisse et ne présente aucune décoration. Elle est de production récente.</p> <p>La porte de passage vers les locaux est étroite à un seul vantail en forme d'arcature. Elle est surélevée par rapport au niveau du sol et elle est décorée d'un miroir.</p> <p>Elle est de production récente</p>
E03		<p>Les deux portes de la galerie latérale sont simples à un seul vantail formées de planches lisses. Elles ne comportent aucune décoration.</p>
E04		<p>Les portes des sanitaires et la porte intermédiaire de la kheloua ont des formes géométriques mal exécutées et témoignent d'une exécution très récente.</p>

Les fenêtres.		
Désignation	Photos	Description
F01		<p>Les fenêtres sont rectangulaires avec un encadrement en bois.</p> <p>Le bardage est un assemblage en croisement de barreaux en fer qui s'apparente au type ottoman bien que dans les palais et mosquées d'Alger celui-ci est plus raffiné, le bardage est plus massif et le point d'intersection prend la forme de nœuds et parfois de polydères.</p> <p>Les ouvrants se présentent sous la forme de deux ouvrants rectangulaire en verre.</p>
F02		<p>Les ouvertures de l'appartement de l'imam se présentent sous la forme de deux arcs outrepassés encadré dans un chambranle rectangulaire et surmonté d'un petit auvent en maçonnerie.</p> <p>Cette forme ne se retrouve pas dans le style ottoman et est plutôt apparenté au style néo-mauresque.</p>
F03		<p>Les ouvertures des ablutions et des locaux de la façade ouest sont des ouvertures dans le mur sans aucune forme normalisée ni encadrement.</p>

II.4.4. Autres aspects décoratifs.

Désignation	Photos	Des prière cription
<p>Le décor en plâtre</p>		<p>La salle du Darîh de la zaouïa de Sidi M'Hamed possède des murs et des plafonds qui ont la particularité d'être garnis de panneaux de plâtre sculpté .par des motifs géométriques et des formes octogonales.</p> <p>La coupole qui surmonte le tombeau se compose de huit nervures festonnées. Elle est meublée de rosace à douze branches et d'un claustrum en forme d'arc surhaussé garni d'une fleur à six pétales inscrite dans une fleur à douze pétales.</p>
<p>Le décor épigraphique</p>		<p>Les décors épigraphiques sont nombreux dans la zaouïa de Sidi M'Hamed. Ils sont exécutés sur marbre comme le panneau qui orne la porte d'entrée de la zaouïa .Le chromatisme des inscriptions est varié. Nous avons relevé le bleu, le doré et le vert.</p>
<p>La céramique</p>		<p>Quelques carreaux de faïence sont préservés ils attestent d'une richesse décoratives remarquable, elles présentent des formes géométriques ou parfois florales, néanmoins la plupart des carreaux ont été remplacés par des carreaux de série.</p>

Désignation	Photos	Description
<p>les balustrades</p>		<p>La balustrade de la galerie est en boiserie, composée de trois chevrons séparés par deux rangés de série de baguettes équidistantes (balustres) en bois sculpté. La balustrade de la salle du Darih est en ciment composée de montants sculptés séparés par des petits arcs en plein cintre</p>
<p>Les merlons</p>		<p>Les acrotères se caractérisent par un couronnement présentant une sorte de crénelage.</p>
<p>Les tombes familiales</p>		<p>Les tombes familiales se trouvant dans le cimetière présentent des aspects décoratifs intéressants s'inspirant du style mauresque. Elles renferment des éléments architectoniques similaires à ceux de la zaouïa comme l'arc outrepassé et la coupole</p>
<p>La fontaine</p>		<p>La fontaine fut réalisée au début du siècle ; elle est d'inspiration néo- mauresque .elle se présente sous la forme d'un bassin en marbre dont le soubassement est décoré de céramiques. elle est surmontée d'un élément composé de quatre colonnes torsadées en marbre.</p>
<p>Le décor en plâtre du cimetière</p>		<p>Le décor en plâtre du cimetière se présente sous forme de bordurettes formées de losanges festonnés et surmontées d'un couronnement de merlons à redans. Ces éléments sont de construction très récente et datent de l'époque post –coloniale.</p>

II.5. Identifications des systèmes constructifs.

Le relevé des systèmes constructifs a été facilité par des opérations de décapages effectuées sur la zaouïa par la circonscription administrative d'Hussein dey dans le but d'effectuer des opérations de réfection sur l'édifice. Nous avons relevé la présence de deux systèmes constructifs au sein de la zaouïa : (fig 37 et fig 38)

- **Un système constructif traditionnel** qui se caractérise par l'utilisation de matériaux traditionnels comme le moellon, la brique cuite et le plâtre et des éléments constructifs comme le plancher à rondin ou l'utilisation des arcs et des coupoles.
- **Un système constructif moderne** qui emploie des planchers à voutain de l'époque coloniale et des matériaux plus récents comme le béton armé utilisé pour les colonnes du portique de la cour.
- Les différentes modifications qu'a subies l'édifice à travers le temps font que des interactions existent entre les modes constructifs. Ces différentes opérations déterminent la genèse de la zaouïa et témoignent des différentes évolutions qu'elle a connu ce que nous tacheront d'étudier au chapitre suivant.

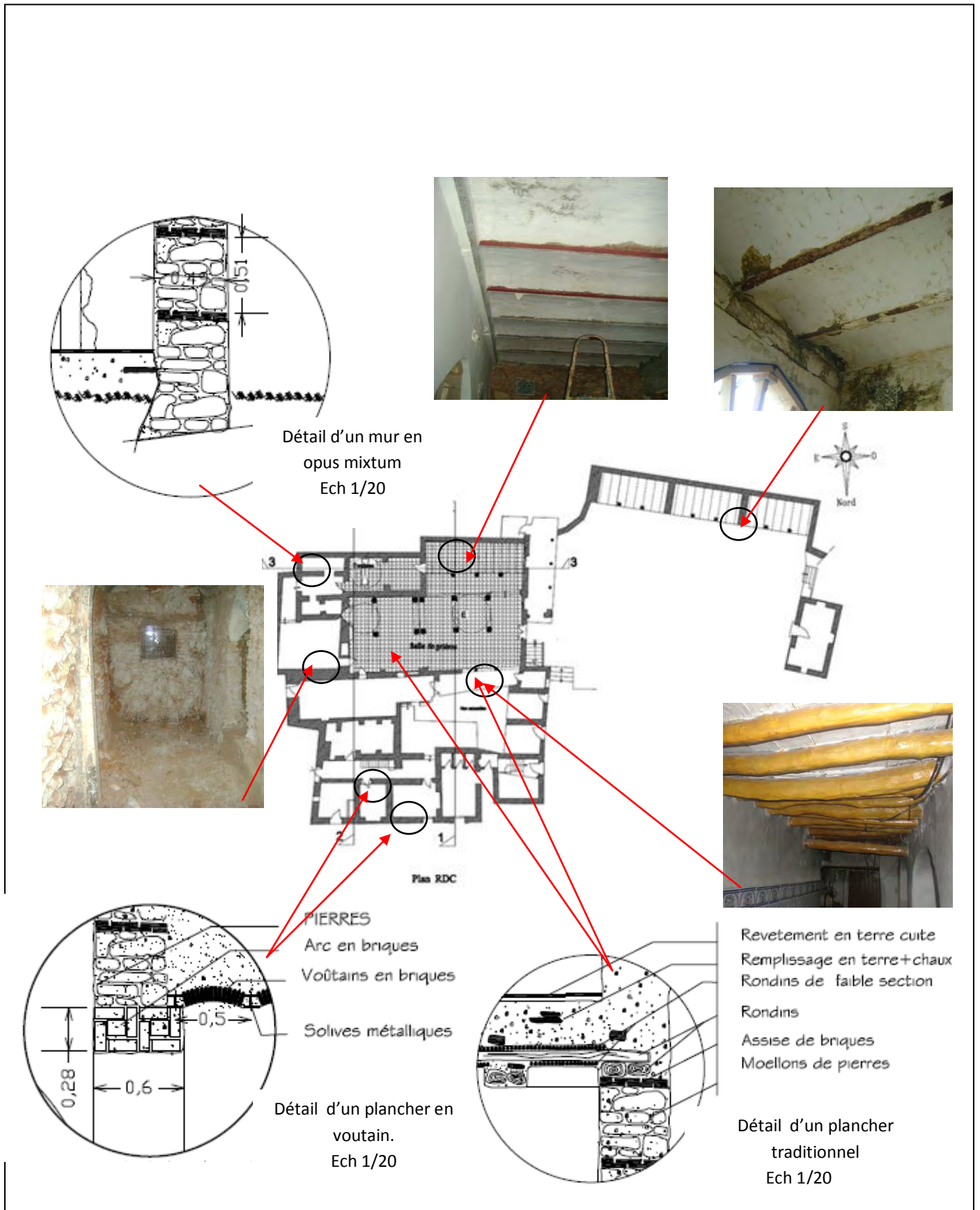


Figure 37 : Identifications des systèmes structurels de la zaouïa de Sidi M'Hamed.

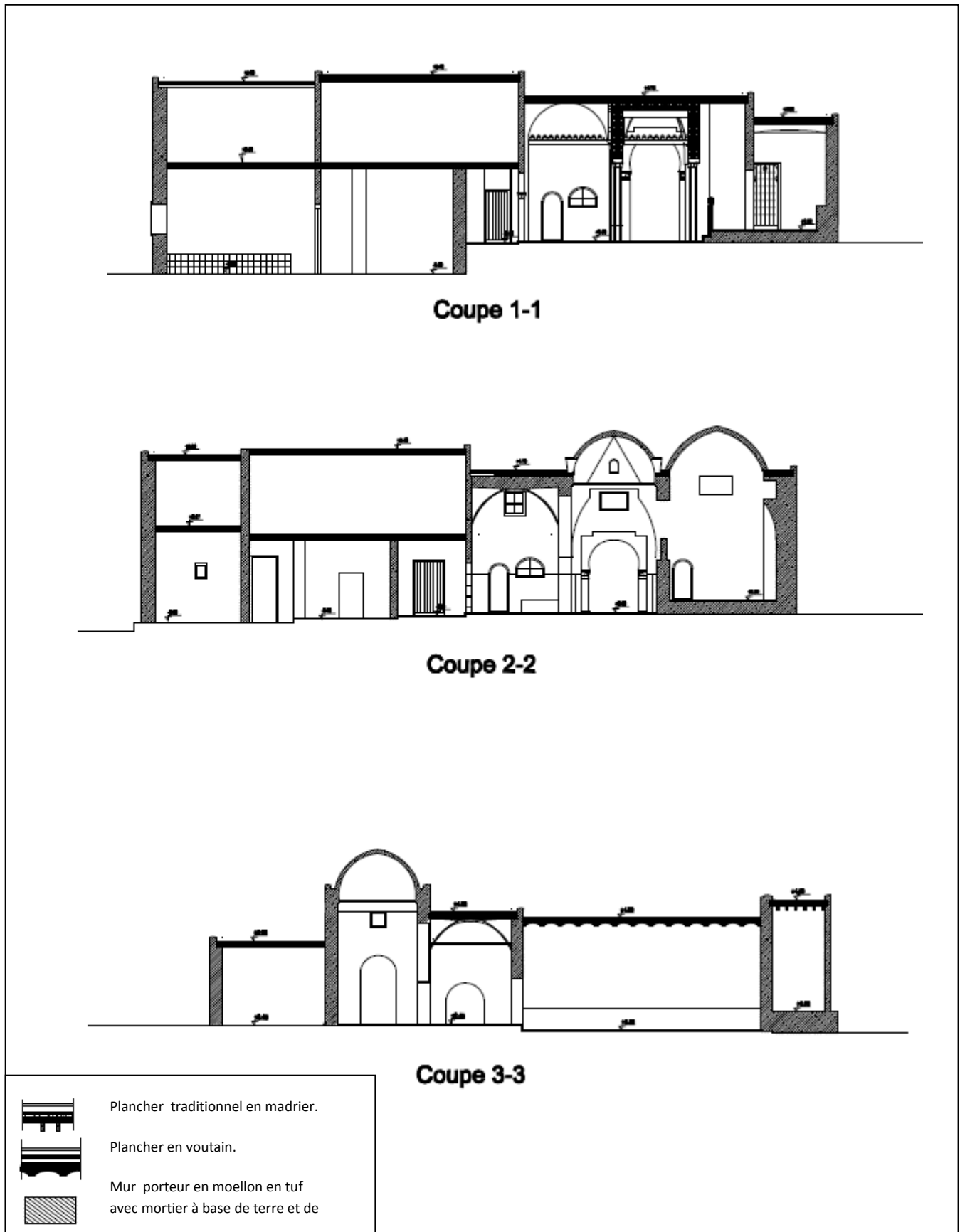


Figure 38 : Coupes et identification des systèmes structurels de la zaouïa de Sidi M'Hamed.

Ech 1/200

Conclusion.

Contrairement à l'approche d'une nouvelle architecture, la mise en valeur d'un édifice ancien intègre toute une série d'investigations visant sa connaissance et son analyse. Une démarche nécessaire en vue de l'établissement d'une base documentaire sur lequel devra s'étayer toute intervention sur le bâti, seule garante du respect du substrat historique de l'œuvre architecturale.

Cette base documentaire se compose généralement de relevés métriques et architectoniques, d'investigations thématiques, de recherches historiques qui viseront l'illustration des valeurs particulières de l'édifice mais aussi l'évolution du contexte d'implantation qui est indissociable de l'œuvre à étudier. La charte de Venise évoquera ainsi la sauvegarde du témoin de l'histoire¹, ce dernier constitue l'âme du bien qui devra révéler le génie créatif d'une nation mais aussi exprimer à travers l'acte de bâtir, l'activité humaine avec toutes ses composantes.

La zaouïa de Sidi M'Hamed Bou Qoubrine a connu une évolution historique à travers plusieurs époques qui modifièrent son statut, son impact culturel, son site d'implantation mais aussi son enveloppe matérielle. Chaque période apportant ses propres références stylistiques à travers l'introduction de composants structurels, architecturaux et décoratifs qui attestent du savoir faire de l'époque concernée.

Nous ne pourrions pas estimer l'impacte de l'intervention coloniale sur l'entité originelle (ottomane) en termes de destructions, mais nous pourrions affirmer que celle-ci fut plutôt respectueuse du substrat historique de la zaouïa en puisant ces références dans le répertoire traditionnel par l'emploi d'un style néo-mauresque. La période post indépendance connaîtra des interventions ponctuelles mais qui ne respectèrent pas la nature historique de l'œuvre par l'emploi d'éléments et de matériaux incompatibles avec le style d'origine, ce qui causa une altération de l'image et une dénaturation de l'esprit du lieu.

Mais au-delà de la connaissance de l'œuvre, le but est le prolongement de la durée de vie du monument tout en lui rendant son aspect d'autrefois et sa solidité, ce qui renvoie à la révélation de l'état originel dans les limites du matériel toujours existant.

La complexité de notre approche consiste donc à retrouver l'entité historique et originelle, élément fondamental de référence de toute action de conservation, démarche qui sera le thème du prochain chapitre.

¹ Charte de Venise 1964. Article n°3.

CHAPITRE VII
PERSPECTIVES DE MISE EN
VALEUR.

Introduction.

Chargés d'un message spirituel du passé, les édifices historiques sont les témoins vivants d'une tradition séculaire et de civilisations disparues. Il nous incombe en tant qu'architectes la responsabilité de leurs sauvegardes et leurs transmissions aux générations futures. Leur mise en valeur pose en amont la nécessité de la connaissance de ces œuvres, ce qui permet l'identification de leurs valeurs culturelles, historiques et esthétiques. Mais au-delà de cette connaissance des actions devront être menées en aval pour permettre à ces édifices de continuer à subsister et doivent s'inscrire dans le respect de leur réalité « figurative et matérielle ». Il nous advient de définir ces actions dont la complexité réside dans le fait que la considération des préexistences est la base du processus de leurs élaborations intégrant ainsi les notions d'intégrité et d'authenticité.

« De toute façon l'œuvre architecturale qui a traversé les époques n'est pas seulement constituée de ses aspects matériels, qui doivent être conservés dans leurs état « actuel » mais reste toujours un acte dont la forme exprime pleinement un monde spirituel, constitué d'aspects particuliers, de motivations idéales, de significations singulières et collectives, de signes exprimés ouvertement, formulés à voix basse par une volonté d'art »¹.

« La conservation et la restauration des monuments visent à sauvegarder tout autant l'œuvre d'art que le témoin d'histoire »²

A travers ce chapitre nous essayerons de déterminer la nature des actions à mener dans la perspective de la mise en valeur de la zaouïa Sidi M'Hamed.

I. Actions de Conservation.

I.1. Conserver quoi ?

Les monuments arrivent jusqu'à nous après avoir traversé de longues périodes de temps, affaiblis dans leur structure, altérée par des adjonctions, ce qui provoque une rupture dans la continuité de leurs lignes et donc la perte de la forme unitaire à cause des modifications successives des différentes périodes qui émoussent toujours la valeur figurative et même en y regardant de plus près, la valeur historique de l'œuvre.³

Mais le principe de retrouver une forme unitaire perdue et révolue ne trouve plus de justification aujourd'hui, du moment où toute forme reproduite ne peut ni restituer ni

¹ Giancarlo Palmério « Cours de restauration » Collection Analisi Sociale ,Rome, 1993, P60.

² Charte de Venise 1964, Art 3.

³ Giancarlo Palmério « Cours de restauration », op.cit, p 61.

recréer l'ensemble des conditions de création du bien (ensembles de gestes, émotions, esprits et attitude du créateur). Ainsi toute action menée sur l'édifice aura pour but la révélation d'un état originel mais dans la limite du matériel toujours existant et dans le respect d'une réalité matérielle appartenant à une époque donnée qui lui est particulière, dans un souci d'intégrité et d'authenticité.

Notre démarche sera basée en premier lieu sur l'identification de la genèse de l'objet pour retrouver l'unité historique et originelle, élément de référence fondamental, ainsi que les parties additives. Cette étape est nécessaire pour définir les actions qui seront menées ultérieurement.

Notre objective est de déterminer les différentes phases d'évolution de l'édifice « *La permanence d'une œuvre est garantie par la survie de la matière dont elle est constituée, il est vrai aussi que cette matière par le biais des vicissitudes historiques et de l'action même du temps, peut avoir pris une disposition formelle décomposée qui en définit pleinement la représentativité* »⁴

I.2. Genèse historique.

Pour déterminer la genèse historique d'un édifice, il est d'usage de se baser sur une recherche bibliographique, une recherche graphique rétrospective à partir des anciens relevés ou des anciennes photographies et une superposition des résultats de cette investigation avec l'état existant.

Ceci permet de voir les changements qu'a subis l'édifice depuis le moment de sa construction et nous donne une idée de la signification essentielle, du message artistique et humain qu'il nous transmet.

Dans le cas de la zaouïa de Sidi M'Hamed aucun document graphique n'a été trouvé au niveau des archives et aucun récit descriptif n'a été mentionné dans la bibliographie concernant les édifices religieux d'Alger. Nous nous baserons donc sur une **chronologie relative** qui sera fondée sur notre étude architecturale et structurelle. Les différents composants stylistiques existants et les éléments constructifs constituant les systèmes structurels en place nous guideront dans la détermination des différentes phases de construction de la zaouïa. Notre démarche de reconstitution va déterminer une datation approximative des différentes parties de la zaouïa en mentionnant les diverses modifications subies au cours de chaque période. (fig 4)

⁴ Giancarlo Palmério « Cours de restauration » Collection Analisi Sociale, Rome, 1993, P60.

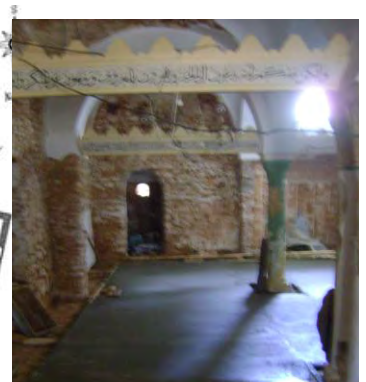
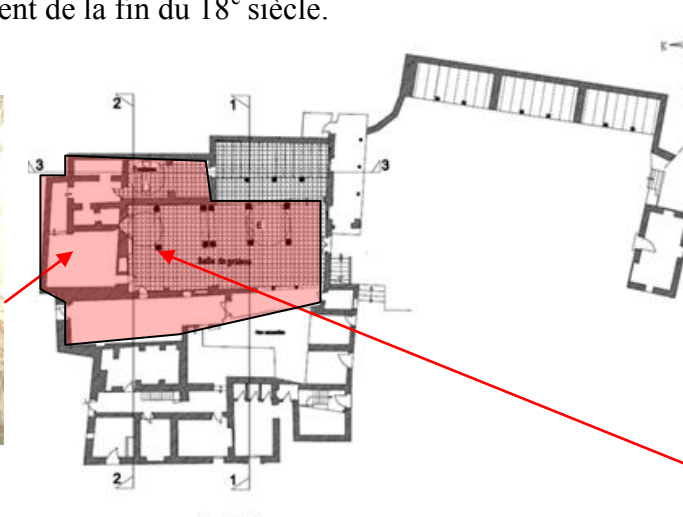
I.2.1. La zaouia Sidi M’Hamed pendant la période ottomane : l’unité originelle.

La zaouïa de Sidi M’Hamed a été édifée en 1791, selon la plaque en marbre qui surmonte l’entrée, version confirmée par la cartographie existante ainsi que les récits historiques. Mais que reste-t-il de l’unité originelle de cette zaouïa construite pendant la période de la régence Ottomane ?

La salle de prière ainsi que le mausolée, les khalouas et la galerie latérale appartiennent à la même entité historique et datent de la fin du 18^e siècle.



Murs de la kheloua en moellons.



Murs de la salle de prière en moellons.



Chapiteau de type algérois.

Les composants architecturaux tels que les colonnes aux chapiteaux typiquement turques ainsi que les composants décoratifs et le système structurel sont basés sur un savoir faire traditionnel et se rapportent au même registre constructif et des similitudes sont à noter avec d’autres édifices construits à la même période à Alger.



Coupole du Darih.

Des modifications ponctuent cette unité spatiale même si elles ne perturbent pas profondément son intégrité.

Le mur de séparation entre la salle de prière et le mausolée est en parpaing surmonté d’une balustrade en ciment.



Ballustrade de la salle du Darih.



Galerie latérale de la salle de prière.

L’obstruction de certaines ouvertures avec des briques creuses sur la galerie latérale nous laisse supposer que ce mur fut à l’origine un mur de façade qui limite de la zaouïa.

Figure 1 : Identification de l’unité originelle de la zaouïa de Sidi M’Hamed

1.2.2. La zaouia Sidi M'Hamed pendant la période coloniale : Des additions fonctionnelles, un style néo-mauresque.

La zaouia Sidi M'hamed a connu pendant la période coloniale une phase d'extension marquée par la construction d'espaces de fonctionnalité, adjacents à l'entité originelle. Notre investigation se base sur les recits de Klein ainsi que sur l'identification du système structural colonial, principalement le système de planchers en voutains.



Figure 2 : Identification des adjonctions de la période coloniale à la zaouia de Sidi M'Hamed .

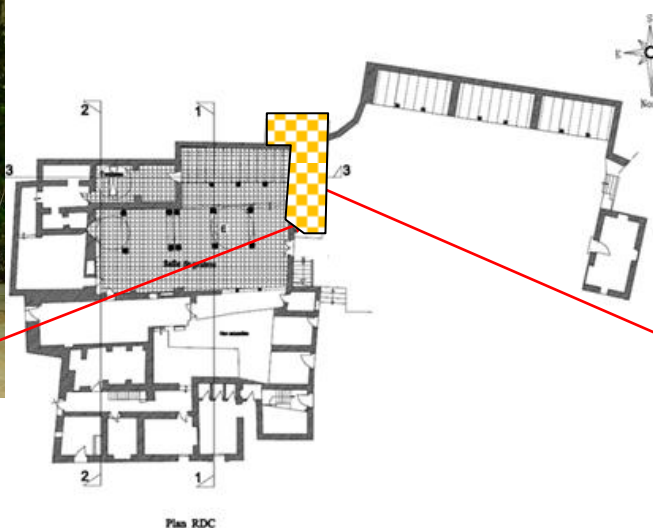
I.2.3. Les zones d'interactions de la zaouïa Sidi M'Hamed : espaces d'interventions successives.

Certains espaces de la zaouïa témoignent d'interventions successives telles qu'il devient difficiles de déterminer leurs configurations originelles. Le portique qui précède la salle de prière présente différentes phases de construction.

La première phase englobe la couverture du portique qui se compose d'un plancher en solives dont on a pas pu déterminer avec exactitude la période de sa construction (la période ottomane ou de construction coloniale en style néo-mauresque). Les colonnes sont similaires à ceux de la salle de prière, ce qui nous laisse supposer qu'elles appartiennent à la période ottomane.

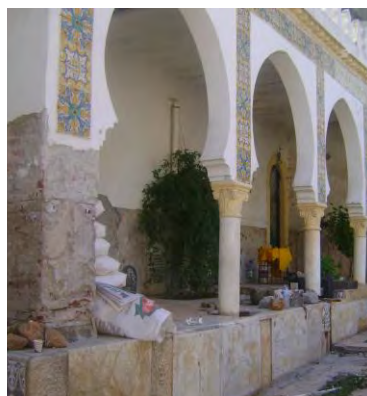


Colonne du portique d'entrée.



Plancher en solives du portique d'entrée.

La deuxième phase : les deux piliers d'angle qui sont en briques creuses datent d'une période ultérieure à la précédente.



Plateforme du portique d'entrée.

La troisième phase concerne la plateforme surélevée dans laquelle s'enfoncent les colonnes du portique, elle est couverte de carreaux de granito et date probablement de la période post indépendance. Les fenêtres de la façade par leur manque de finition ne sont pas de la période ottomane ni du style néo-mauresque et appartiennent à une période plus récente.



Ouverture donnant sur le portique d'entrée.

Figure 3 : Chronologie relative du portique d'entrée.

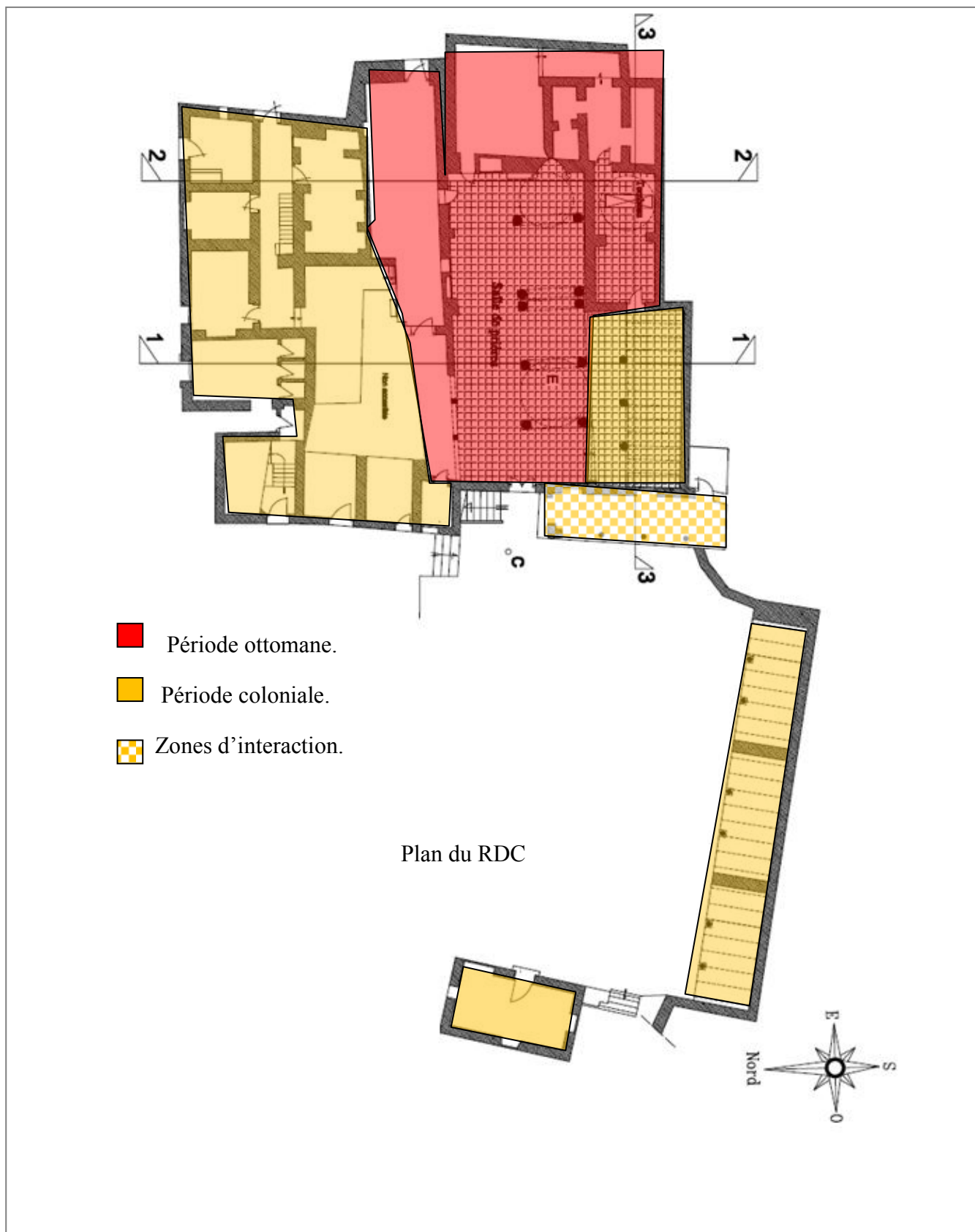


Figure 4 : Chronologie relative de la zaouïa Sidi M'Hamed Ben Abderrahmane.(récapitulatif)

I.3. Conserver comment ?

L'art de conserver est attribué à la culture européenne du 19^e siècle. L'ensemble des traitements qui ont eu lieu à cette époque dans le but de conserver les biens du patrimoine, ont servi à la naissance de certaines écoles ou se confrontent les avis sur la question. Les tendances les plus marquantes ont été inaugurées par les prises de position de Viollet le Duc, Ruskin, Boito, Beltrami, Reigel, Giovanni etc.

Viollet le Duc concevait l'intervention sur l'édifice historique comme un acte créateur d'interprétation dont le but est de retrouver l'unité stylistique de l'œuvre. La position adverse est celle de Ruskin qui prône l'authenticité de l'œuvre même si cela implique de cohabiter avec des ruines, document historique mutilés certes, mais authentique.⁵

La formulation « intermédiaire » est celle de Camilo Boito qui prône la position intermédiaire et plaide pour le respect du monument tel qu'il nous parvient dans l'ensemble de ses phases chronologiques. Il légitime l'intervention sur le monument comme acte de conservation matérielle et comme contribution à la compréhension de la forme.

La « restauration scientifique », défendue par Gustavo Giovanni conçoit l'intervention sur le monument libéré de toute tendance à l'imitation et à l'interprétation en matière de style, qui restitue l'œuvre en tant que document d'art et d'histoire, et lui reconnaît la possession d'une identité artistique autonome devant être sauvegardée dans ses valeurs authentiques.

Aujourd'hui après un siècle et demi de travaux, de réflexions et d'expérience, la conservation du patrimoine a évolué vers une pratique conservatrice plus équilibrée dans ses critères qui exhorte à avoir une vision critique sur l'édifice et à éviter le dogmatisme. Elle considère l'œuvre architecturale comme le résultat de transformations, d'adjonctions qui l'ont modifié au cours du temps qui inscrivent dans sa matière les informations sur son processus de formation et la rendent solidaire du temps.

Les principes qui régissent l'acte de conservation ou de restauration ont été développés à travers les différentes chartes et conventions et qu'on pourrait résumer à travers les points suivants⁶ :

⁵ Giancarlo Palmério « Cours de restauration » Collection Analisi Sociale, Rome, 1993, P52.

⁶ Principes développés par Giancarlo Palmério « Cours de restauration » Collection Analisi Sociale, Rome, 1993, p32/45.

- **Intervention minimale :**

Après avoir décidé de l'urgence et de la nécessité d'apporter, pour des raisons de conservation, des changements ou des transformations sur l'édifice, il faudra réduire au minimum cette intervention pour réduire au maximum le risque d'incompatibilité avec la structure originelle.

- **Réversibilité :**

Le critère de la réversibilité implique la possibilité de supprimer, à tout moment, les adjonctions et les intégrations introduites dans l'édifice, dans le but d'une conservation plus durable ou d'une représentation plus appropriée de l'œuvre à la suite de précisions acquises par de nouvelles études historiques. Ces études peuvent démontrer, à l'aide de documents mal interprétés ou indisponibles le caractère erroné de l'intervention précédente. La réversibilité obéit à un critère de prudence auquel il faut se conformer dans une intervention sur un édifice historique.

- **Distinguabilité :**

La charte de Venise exprime sous de nombreux aspects le fait que les interventions ne doivent en aucun cas falsifier le monument « *ni dans son aspect artistique, ni dans son aspect historique* »⁷ et qu'elles ne peuvent « *être tolérées que pour autant qu'elles respectent toutes les parties intéressantes de l'édifice, son cadre traditionnel, l'équilibre de sa composition et les relations avec le milieu environnant* ». ⁸

Ces interventions ou ses adjonctions doivent être indiquées de façon évidente, soit par l'utilisation de matériaux différents de l'original, soit par l'application de sigles et d'épigraphes de sorte qu'elles n'induisent jamais en erreur et constituer une falsification du document historique.

- **Authenticité**

Le principe qui régit les interventions sur les édifices historiques prône le respect des différentes stratifications chronologiques. La charte de Venise stipule le respect « *des apports valables de toutes les époques à l'édification d'un monument doivent être respectés, l'unité de style n'étant pas un but à atteindre.* »⁹

⁷ Charte de Venise 1964, Art12.

⁸ Charte de Venise 1964, Art13.

⁹ Charte de Venise 1964, Art11.

L'action du temps sur l'œuvre, qui se manifeste par les différentes transformations, enrichit son caractère historique et ce de façon irréversible. C'est pourquoi toutes les transformations introduites dans la matière doivent être respectées.

Mais certaines adjonctions inadéquates nuisent, défigurent le monument et altèrent sa valeur esthétique « *et comme l'essence d'une œuvre d'art se trouve dans le fait qu'elle constitue une œuvre d'art et que l'événement historique qu'elle représente n'est qu'un facteur secondaire, il est clair que si l'élément ajouté défigure dénature, offusque ou soustrait en partie à la vue l'œuvre d'art, cet élément doit être supprimé* »¹⁰. Cette démarche dépasse le cadre de la conservation pour être « révélatrice » de l'authenticité de l'œuvre.

Ces principes ont été repris en grande partie par la loi algérienne 04/98.

1.3.1. Démarche de conservation.

La démarche pour la mise en valeur d'un édifice historique est déterminée par les préexistences figuratives et historiques qui en influencent la teneur et en limitent le degré d'intrusion¹¹.

Après avoir pris connaissance de la genèse de l'édifice et les différentes modifications intervenues au cours du temps sur son enveloppe et son environnement à travers l'examen des composantes architecturales, des techniques constructives et des aspects décoratifs, la priorité qui s'impose à nous est la conservation de l'édifice.

« *La conservation des monuments impose d'abord la permanence de leur entretien* »¹².

« *On entend par sauvegarde toute mesure conservatoire qui n'implique pas l'intervention directe sur l'œuvre, on entend par restauration toute intervention visant à conserver l'efficacité des œuvres et des objets définis aux articles précédents, à en faciliter la lecture et à les transmettre intégralement aux générations futures* »¹³.

Notre intervention de conservation s'occuperait en premier lieu d'éliminer les phénomènes d'instabilité en agissant sur les causes qui les ont provoquées et prévoirait ensuite des travaux qui en réduisent les possibilités de nouvelles agressions ou

¹⁰ Brandi C « Teoria del restauro » Edizioni di Storia e letteratura, Rome, 1977, P44, cité par Palmério Giancarlo « Cours de restauration », Collection du CAS, Rome, 1993, P45.

¹¹ Palmério Giancarlo « Cours de restauration », Collection du CAS, Rome, 1993, P34.

¹² Charte de Venise, art 4.

¹³ Charte de restauration italienne 1972, Art 4.

détériorations découlant du milieu environnant ou du mauvais état de conservation de la construction.

Le but de cette conservation est donc de remédier aux causes des dégradations statiques, structurelles, de la détérioration des éléments constructifs, de la dégradation des finitions dues aux affres du temps ou à un usage inapproprié de l'édifice.

Cette approche privilégierait en premier lieu la sauvegarde de l'authenticité historique de l'édifice considérée sous l'aspect de son intégrité matérielle et le respect du substrat historique de l'œuvre.

Nous pourrions résumer cette démarche à travers les points suivants :

- Les actions de conservation doivent être menées sur une base documentaire pour ne pas interférer l'œuvre et en altérer le texte.
- L'architecte doit se confronter aux caractères périssables des matériaux et à l'atténuation naturelle au cours du temps des signes imprimés sur la matière par les artisans de l'époque. Il devra donc concilier l'exigence de la conservation de chaque témoignage culturellement significatif stratifié sur l'œuvre avec celle de l'élimination ou du ralentissement des causes de dégradation attribuables à l'usage, au milieu, au manque d'entretien ou inhérentes aux matériaux et aux éléments constructifs de l'édifice.
- La connaissance approfondie des « pathologies » doit se faire à travers un diagnostic de l'édifice et faire appel à toutes les compétences et doit précéder toute intervention de conservation.
- Les modalités de conservation dépendront par conséquent de la détermination des causes de dégradations qui agissent sur la structure et de prévoir de les supprimer par l'utilisation de techniques les plus adéquates.

« Lorsque les techniques traditionnelles se révèlent inadéquates , la consolidation d'un monument peut être assurée en faisant appel à toutes les techniques modernes de conservation et de construction dont l'efficacité aura été démontrée par des données scientifiques et garantie par l'expérience »¹⁴

- Il faut proportionner les interventions de conservation à la nature et à l'entité des causes de dégradations agissantes et respecter toujours les critères de compatibilité entre l'ancienne et la nouvelle structure.

¹⁴ Charte de Venise 1964, Art 10.

I.4. Le Diagnostic de la zaouïa de Sidi M'hamed.

I.4.1. Le mausolée.

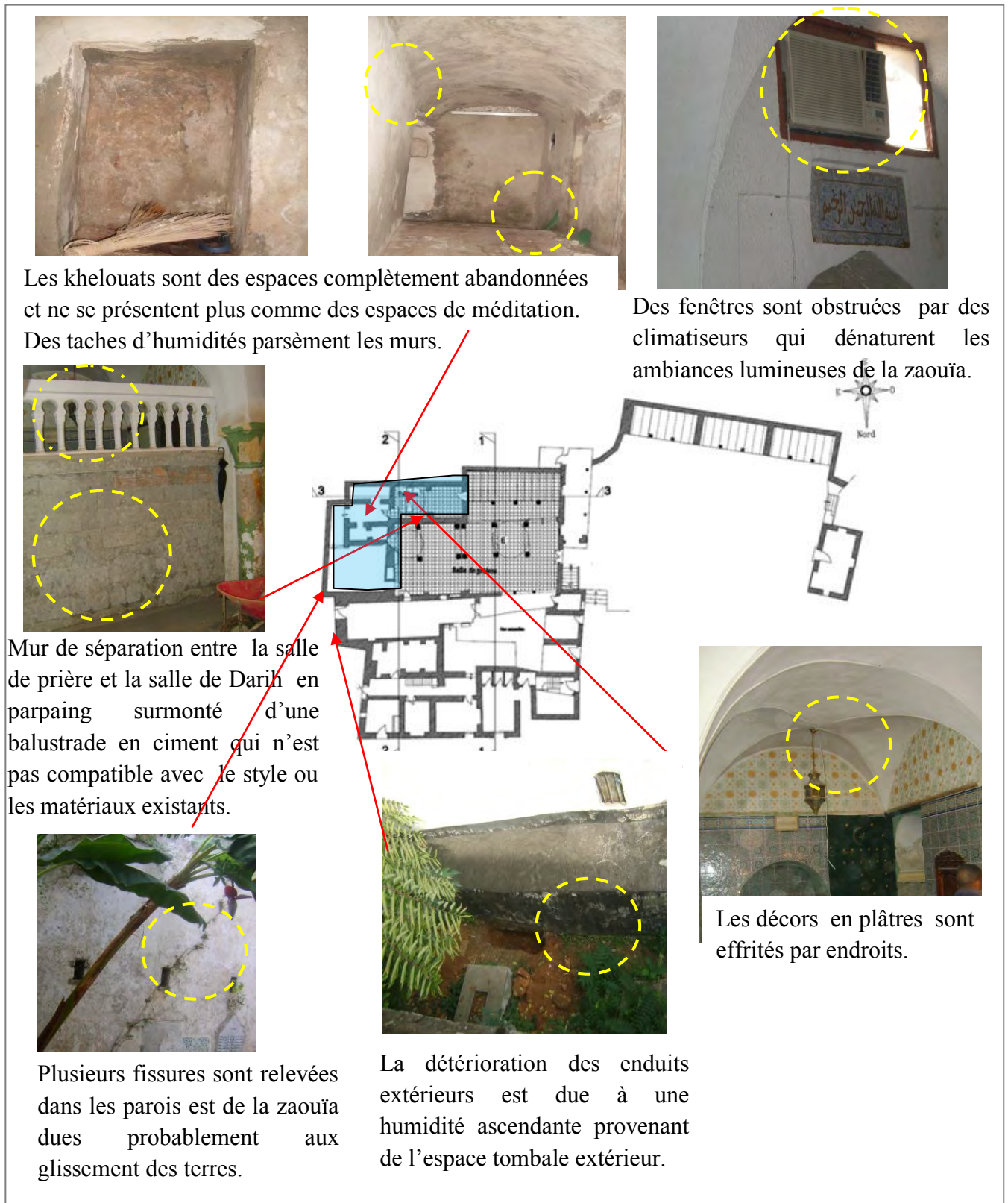


Figure 5: Diagnostic des altérations du mausolée de Sidi M'hamed.

I.4.2. La mosquée.

I.4.2.1. La salle de prière.



Plusieurs fissures existent sur le muret de la terrasse.



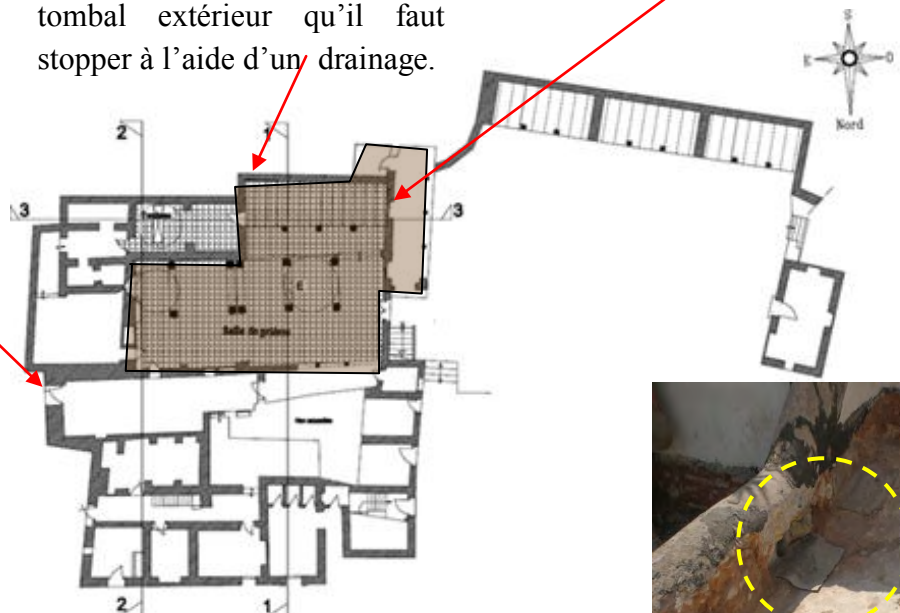
L'infiltration des eaux de pluies dans la partie sud de la mosquée provenant de l'espace tombal extérieur qu'il faut stopper à l'aide d'un drainage.



Le plancher à solives du portique d'entrée est détérioré.



Les problèmes d'infiltration des eaux pluviales par endroits et des problèmes d'humidité ascendante ont provoqué la détérioration des enduits extérieurs.



L'étanchéité actuelle de la mosquée en pax-aluminium dénatura complètement le monument



Le revêtement carrelage de la terrasse est à refaire en reprenant un revêtement traditionnel.



Les descentes des eaux de pluies sont défectueuses

Figure 6 : Diagnostic des altérations de la mosquée de la zaouïa de Sidi M'Hamed.

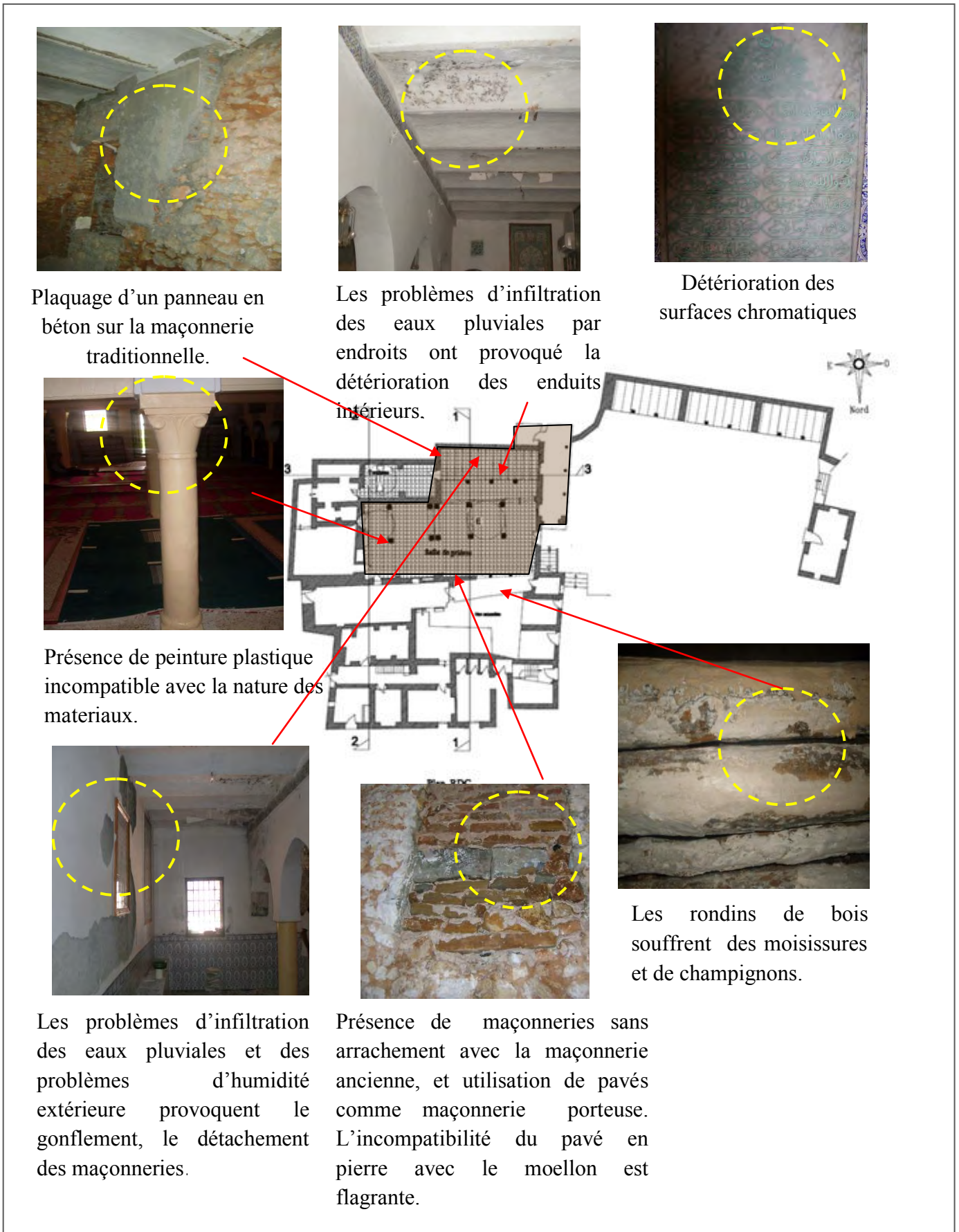


Figure 7 Diagnostic des altérations de la mosquée de la zaouïa de Sidi M'Hamed.

I.4.2.2. Les dépendances et annexes.



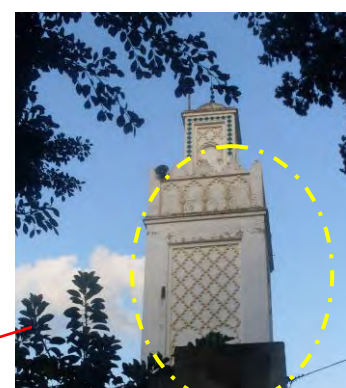
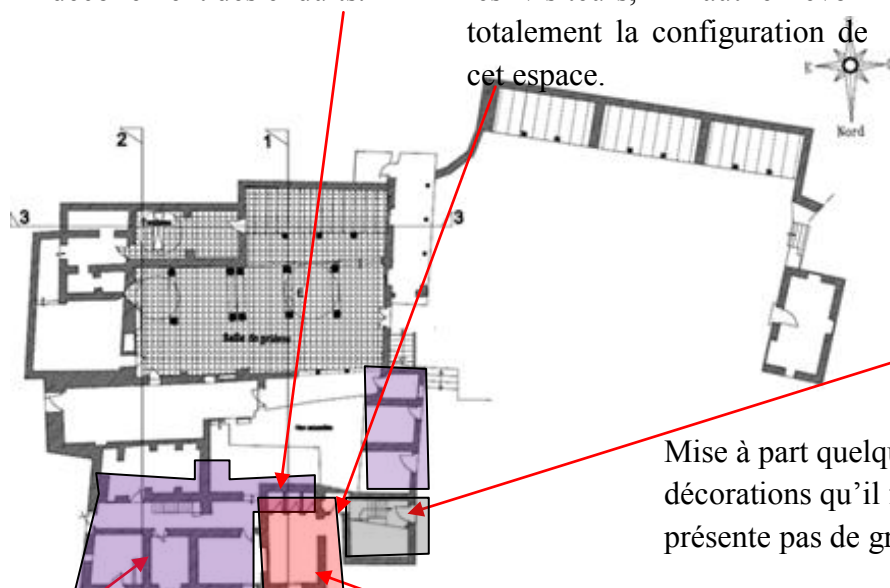
Taches d'humidité et décollement des enduits.



Afin d'éviter le vis-à-vis avec les visiteurs, il faut revoir totalement la configuration de cet espace.



Détérioration des revêtements en faïence.



Mise à part quelques dégradations au niveau des décorations qu'il faudra reprendre, le minaret ne présente pas de grandes dégradations.



Les locaux en annexes présentent tous des traces d'humidité qui causent des décolllements des enduits intérieurs.



Une rénovation de cet espace est plus que nécessaire, en effet, il faudra reprendre l'installation de la plomberie et la réfection des maçonneries.



Détérioration des enduits extérieurs. Présence de végétation qui nous renseigne sur la présence d'eau due à une mauvaise étanchéité.

Figure 8: Diagnostic des dépendances de la mosquée de la zaouïa de Sidi M'Hamed.



Figure 9: Diagnostic des dépendances de la mosquée de la zaouïa de Sidi M'Hamed.

I.4.3. Les façades.

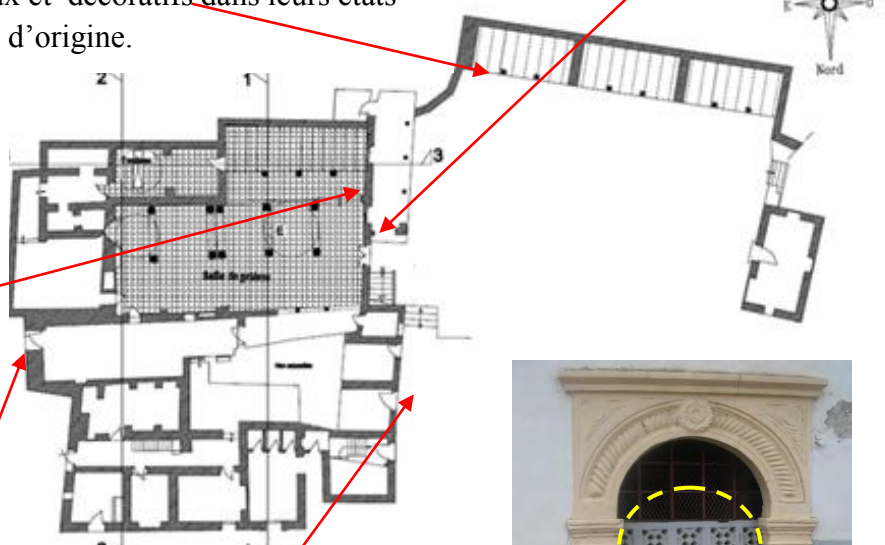


Les façades nécessitent un ravalement général avec restitution des composants architecturaux et décoratifs dans leurs états initiaux, en respectant le style d'origine.

Les merlons des acrotères sont en partie détruits.



Pour une bonne lecture de la façade, les fenêtres de la zaouïa doivent être restaurées selon le style ottoman.



La façade Est de la zaouïa souffre d'une grande dégradation.



Certaines portes de la zaouïa ont connu des modifications (obturation, changement de menuiseries) et des dégradations (effritement des chambranles en tuf, dégradation des menuiseries)

Figure 10 : Diagnostic des façades de la zaouïa de Sidi M'Hamed.

I.4.4. Les découvertes.

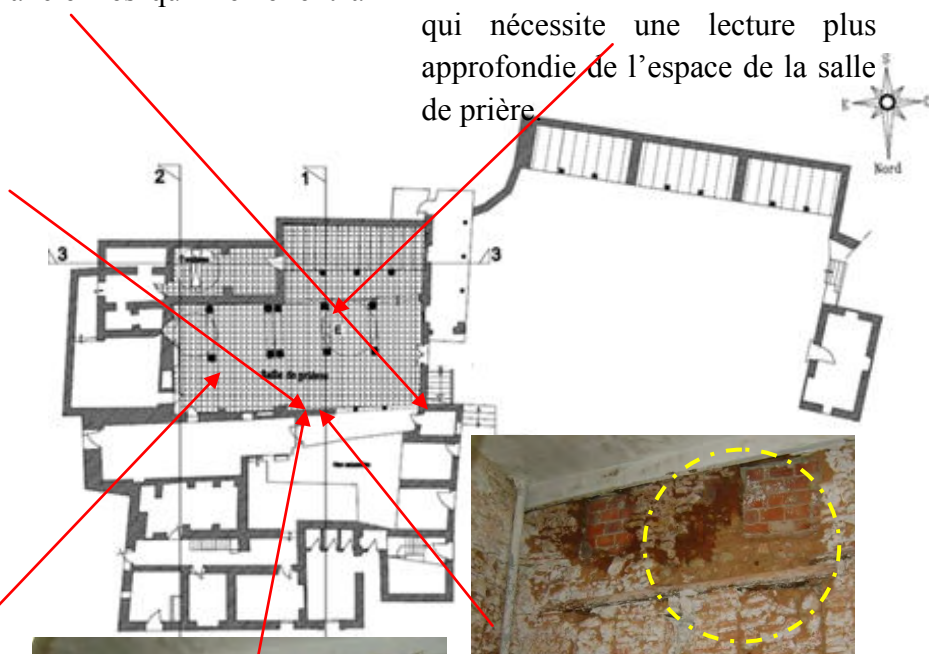


Après décapage des maçonneries un espace d'ablution avec un système hydraulique a été découvert, il s'agit probablement de canalisations anciennes qui le relie à un réservoir.

La dépose du revêtement de sol a fait découvrir plusieurs tombes, ce qui nécessite une lecture plus approfondie de l'espace de la salle de prière.



La dépose du revêtement de sol a fait découvrir les bases des colonnes de la galerie de la salle de prière.



La dépose du revêtement de sol a fait découvrir les bases des colonnes de la salle de prière.



Après le décapage du mur de la galerie nord de la salle de prière, deux fenêtres et deux niches ont été découvertes.



La dépose des maçonneries du côté supérieur gauche a permis de découvrir deux nouvelles fenêtres fermées, l'utilisation de brique creuse indique que la fermeture est récente.

Figure 11 : Découvertes archéologiques de la zaouïa de Sidi M'Hamed.

I.5. Les recommandations générales.

Après un diagnostic des différents espaces de la zaouïa de Sidi M'Hamed nous avons constaté qu'elle ne présente pas des désordres irréversibles mais plutôt des altérations dues à un mauvais entretien et des interventions maladroites qui ne respectèrent pas le caractère historique de l'édifice et la compatibilité des matériaux.

Nous allons dresser les principales recommandations de réhabilitation propre à chaque espace dont le but de sauvegarder l'édifice dans le respect de l'authenticité historique de l'édifice et de son intégrité matérielle. Ces recommandations seront donc établies dans la limite des connaissances que nous avons pu acquérir sur la zaouïa El Rahmania de M'Hamed Bou Quobrine.

Le mausolée

- Effectuer des sondages pour déterminer la gravité des fissures de la façade Est de la zaouïa.
- Stopper à l'aide de drainage l'humidité ascendante dans la partie Est de la zaouïa.
- Réhabiliter les espaces de la kheloua pour les rendre de vrais espaces de méditation.
- Remplacer la cage métallique entourant la tombe du saint et le revêtement en marbre fissuré de sa tombe.
- Réfectionner la faïence (refaite dans les années 90) et son remplacement par une céramique traditionnelle digne de cet espace.
- Restaurer la coupole du mausolée dans sa partie décorative.
- Restaurer les décors en plâtre.
- Remplacer les balustrades en ciment par une balustrade en bois sculpté d'une manière traditionnelle.
- Nettoyage des surfaces polychromes.

La mosquée

▪ La salle de prière :

- Les problèmes d'infiltration des eaux pluviales par endroits et les problèmes d'humidité ascendante ont provoqué la détérioration des enduits intérieurs, extérieurs et le gonflement, le détachement des maçonneries qu'il faudra reprendre.
- Réfectionner les descentes des eaux pluviales défectueuses.
- Déposer l'étanchéité actuelle de la mosquée en pax-aluminium qui dénature complètement le monument, et la remplacer par un système multicouches et mortier de chaux.
- Refaire le revêtement carrelage de la terrasse en reprenant un revêtement traditionnel (exemple tomettes en terre cuite).
- Colmater les fissures dans les parois et les murs.

- Réfectionner le plancher à solive du portique extérieur de la mosquée.
- Remplacer la céramique de série par de la céramique traditionnelle qui respecte l'esprit du lieu.
- Traiter les rondins en bois.
- Décaper les peintures plastiques sur colonnes en vue de leurs reprises selon le procédé traditionnel.
- Nettoyage des surfaces polychromes.
- Dépose des maçonneries sauvages et les remplacer par des maçonneries en brique pleine traditionnelle ou en pierre avec mortier de chaux et de sable.
- Déposer le revêtement de sol et le remplacer par un revêtement traditionnel (exemple tomettes en terre cuite ou carreaux de marbre).
- Reprendre les menuiseries en s'inspirant des modèles de boiserie traditionnelle.
- Mettre en exergue les traces archéologiques découvertes, comme l'espace d'ablution, par respect de la stratification historique de l'édifice même si ces espaces ne reprennent pas leurs rôles fonctionnels ;ils seront considérés comme témoins de l'histoire de la zaouïa.
- **Les espaces d'ablutions et sanitaires :**
 - Afin d'éviter le vis-à-vis avec les visiteurs, il sera utile de revoir totalement la configuration de l'espace sanitaire.
 - L'espace d'ablution nécessite une rénovation complète, il faudra reprendre l'installation de la plomberie, la faïence et les menuiseries.
 - Reprendre les enduits extérieurs, intérieurs et la peinture.
- **Les locaux en annexes :**
 - Reprendre la peinture et les enduits intérieurs.
 - Ces espaces nécessitent un réaménagement.

Les arcades de la cour :

- Reprendre les planchers en IPN – voutains.
- Éliminer les problèmes d'humidité en réparant le complexe d'étanchéité de la toiture.
- Réfection des descentes des eaux pluviales défectueuses, pour régler le problème des infiltrations.
- reprendre à l'identique les colonnes qui présentent des détériorations.
- Réfectionner les fissures sur les arcades.
- Reprendre la peinture et les enduits extérieurs.
- Nettoyer la céramique et remplacer les carreaux manquant par des carreaux similaires.

La maksoura :

- Réfectionner l'étanchéité et vérifier l'état du plancher terrasse (inaccessible).
- Reprendre le revêtement du sol.
- Sonder et réfectionner les fissures dues au séisme.
- Reprise des enduits et des peintures extérieurs.

Les façades :

Pour une bonne lecture des façades nous préconiserons les recommandations suivantes

- Restauration des corniches, selon leurs états de dégradation.
- Remplacement à l'identique des merlons décoratifs manquants ou détériorés
- Restitution des éléments décoratifs du minaret en utilisant le même principe d'assemblage et les mêmes matériaux.
- Reprise de l'encadrement, du baraudage et des boiseries des fenêtres en conformité avec le style Ottoman par soucis d'authenticité.
- Restauration des chambranles de portes ainsi que des menuiseries à l'identique
- Reprendre Les portes des locaux de la façade Ouest en conformité avec le style ottoman.
- Dégagement de la porte obturée.

Intégrations des matériaux :

- Les matériaux qui seront utilisés pour la restauration du mausolée et de ses annexes seront de type traditionnel, ils feront référence à chaque fois à la période correspondante dans le processus de stratification, lors de la construction de ce complexe.
- Cette approche concerne aussi bien les matériaux constructifs que ceux liés à la décoration. A titre d'exemple :
 - La maçonnerie utilisée sera en brique pleine traditionnelle ou en pierre avec mortier de chaux et de sable.
 - Les éléments en bois horizontaux seront selon le cas, des rondins restaurés ou remplacés par des solives.
 - Les revêtements en plâtre seront restaurés en respectant au maximum l'authenticité des œuvres.

I.6. Les recommandations techniques.

Après avoir déterminé les recommandations susceptibles de guider notre démarche de conservation, nous allons donner les prescriptions techniques des actions à mener dans le but de sauvegarder l'édifice.

Étayage des éléments porteurs

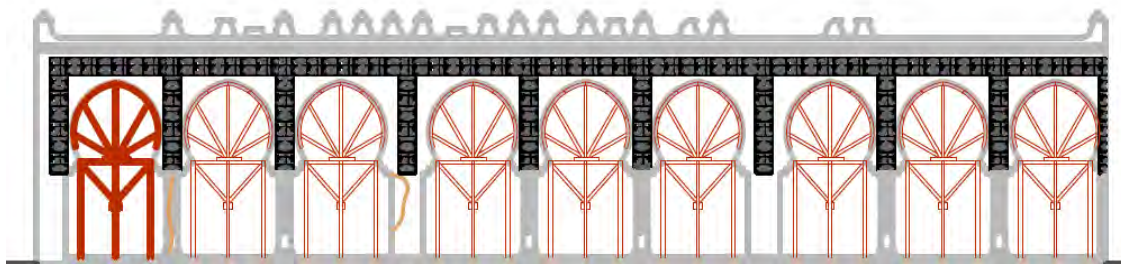


Figure12 : Etayage des arcades du portique de la cour.

Avant toute intervention, il est recommandé de procéder à un étaieement systématique sur toute la hauteur de l'édifice (fig12) :

- Sous les planchers
- A proximité des murs porteurs fissurés en commençant du bas vers le haut.

Le traitement des fissures

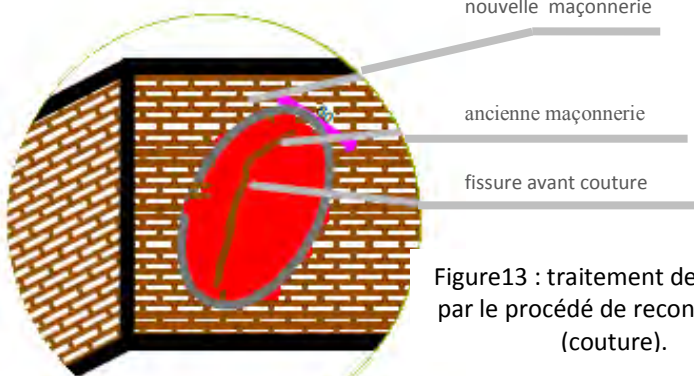


Figure13 : traitement des fissures par le procédé de reconstruction (couture).

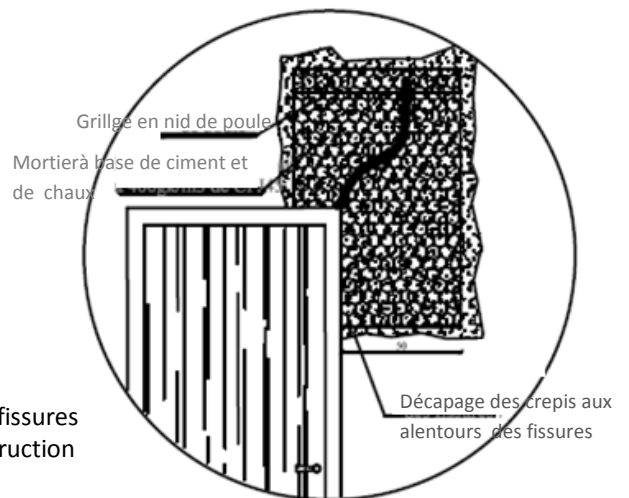


Figure14 : traitement des fissures sur mur de séparation .

Pour les fissures passant sur les murs porteurs, on procédera du coté extérieur a un démontage après étaieement puis à une reconstruction (couture) le long de la fissure en commençant par le bas en utilisant le même type de pierre avec un mortier dosé à : (fig13)

- Un volume de chaux hydratée.
- 3 volumes de ciment CPJ45.
- 3 volumes de sable noir.

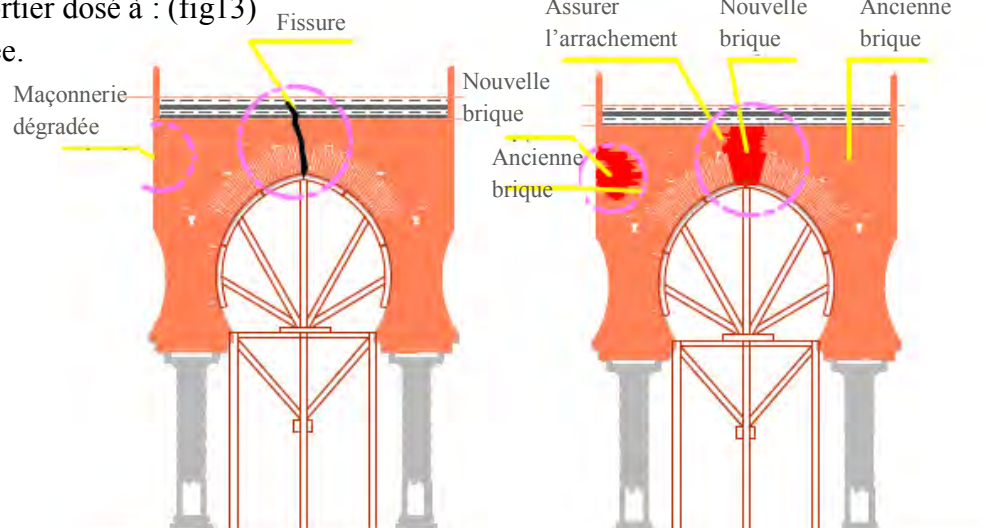


Figure 15 :Schéma de traitement des fissures sur les arcades.

Il est recommandé de traiter les murs porteurs dégradés et qui présentent des maçonneries dejointées par une opération d'injection de coulis et cela pour renforcer la liaison entre les éléments de maçonnerie. Cette opération se résume comme suit : (fig16)

- La préparation du coulis (Chaux+ sable noir +eau de gâchage) .Ce mortier possède un bonne ouvrabilité.
- Le décapage et le déjointage de la paroi à traiter.
- La pose de petits conduits dans les vides de la maçonnerie.
- Le rebouchage des vides par un mortier batard ;
- Le lavage à l'eau (il faut d'abord dépoussiérer par le jet d'eau dans les petits conduits à l'aide du compresseur).
- La compression du coulis vers la paroi en commençant du bas vers le haut.
- Cette opération doit être répétée plusieurs fois afin d'assurer un bon remplissage des parois.

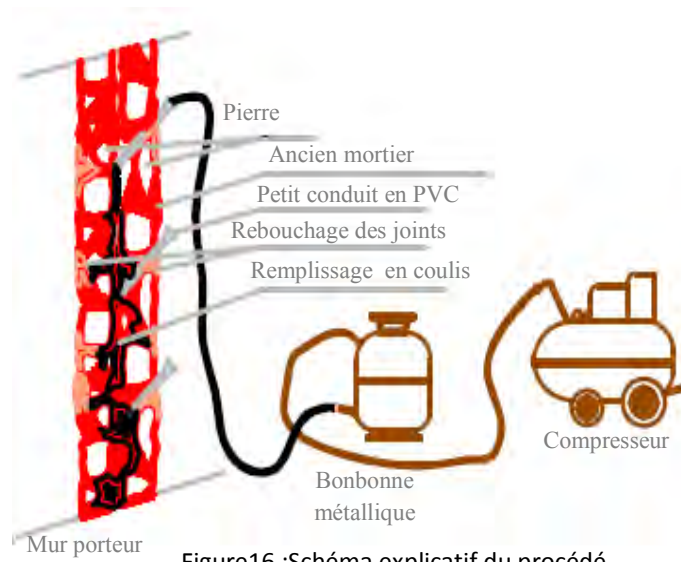


Figure16 :Schéma explicatif du procédé d'injection du coulis

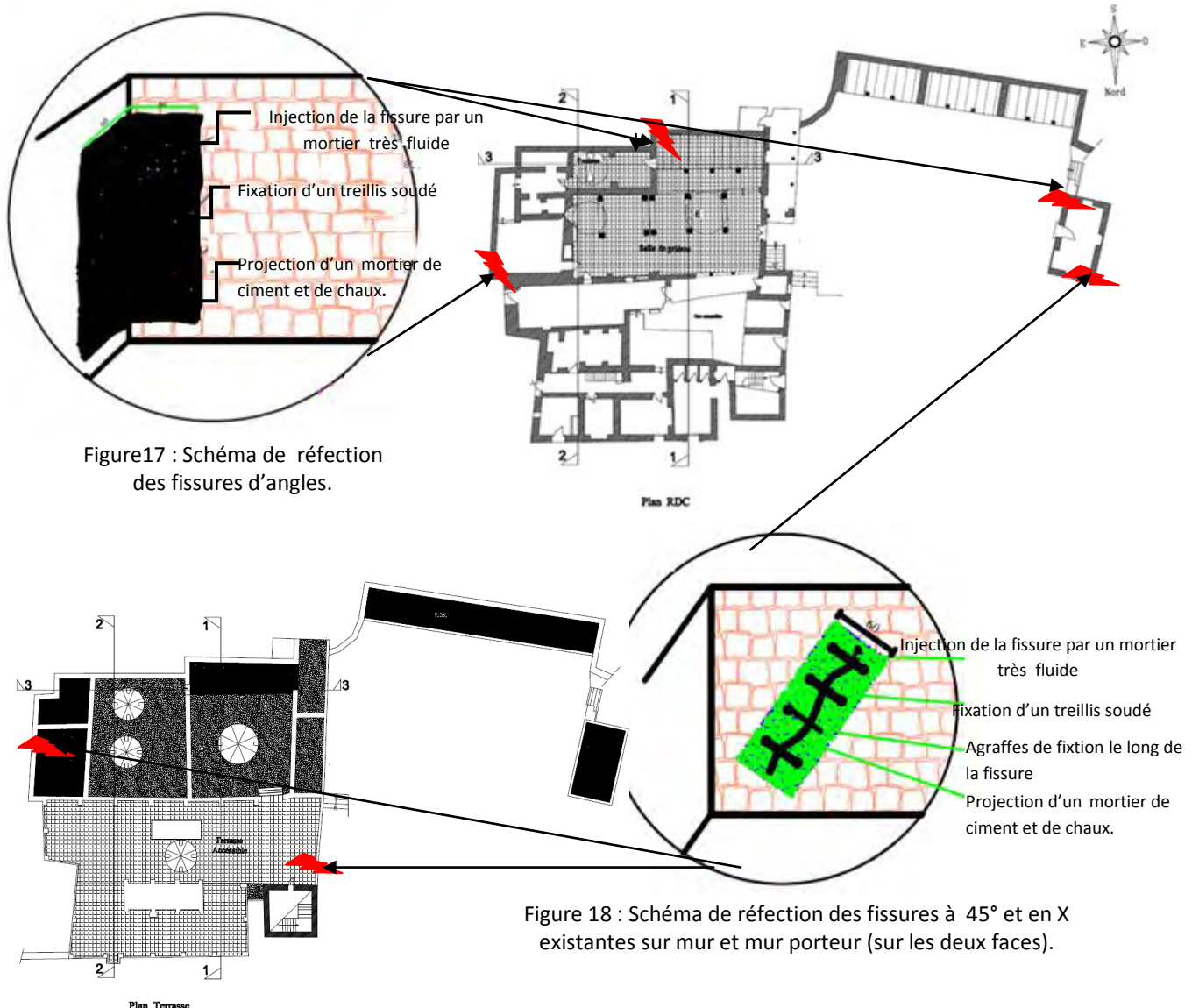


Figure17 : Schéma de réfection des fissures d'angles.

Figure 18 : Schéma de réfection des fissures à 45° et en X existantes sur mur et mur porteur (sur les deux faces).

Refection des planchers

Plancher traditionnel : on doit déposer minutieusement les différentes couches jusqu'à l'apparition des planches et rondins (afin de vérifier leurs états).

Les rondins sont maintenus que s'ils sont en bon état. Dans le cas où les éléments porteurs sont altérés, il est préconisé de les remplacer. Il est recommandé de restituer une partie de la couche de terre existante après tamisage, séchage et compactage et avant de couler une chape en BA. (fig. 19)

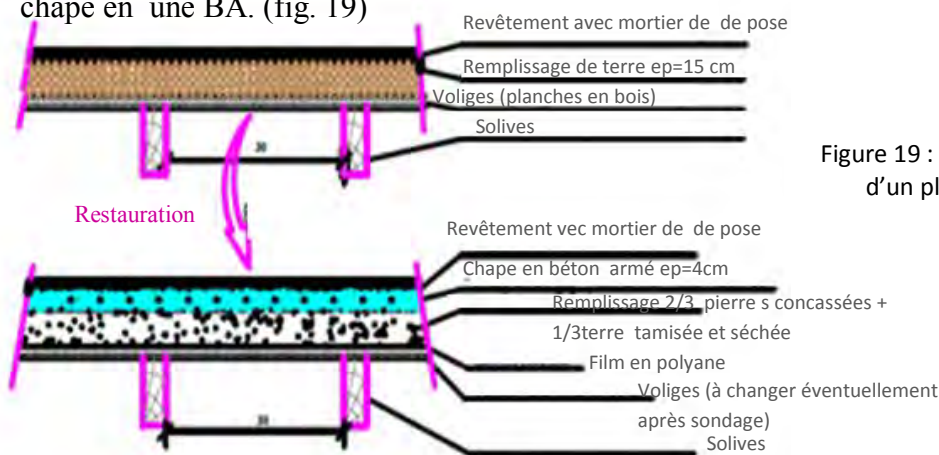


Figure 19 : schéma de Restauration d'un plancher traditionnel.

Plancher en voutain : Le but de l'intervention est d'une part la vérification de l'état des IPN et la pose d'une nouvelle étanchéité et un nouveau carrelage en terre cuite, la chape en béton armée doit être coulée en liant avec les IPN pour éviter le glissement et le gonflement de ces derniers. La terre de remplissage est maintenue pour charger les IPN et leur éviter la vibration en plus de son rôle d'isolant thermique et phonique. (fig. 20)

Pour les solives IPN, il y a lieu de les traiter selon les étapes suivantes :

- Le ponçage avec un grattoir.
- Le brossage à l'aide d'une brosse métallique.
- Le lavage à l'eau.
- Les traiter à l'anti corrosif (application de deux couches d'anti rouille) et les protéger en mortier de ciment dosé à 400 kg/ M³ de CPJ 45.

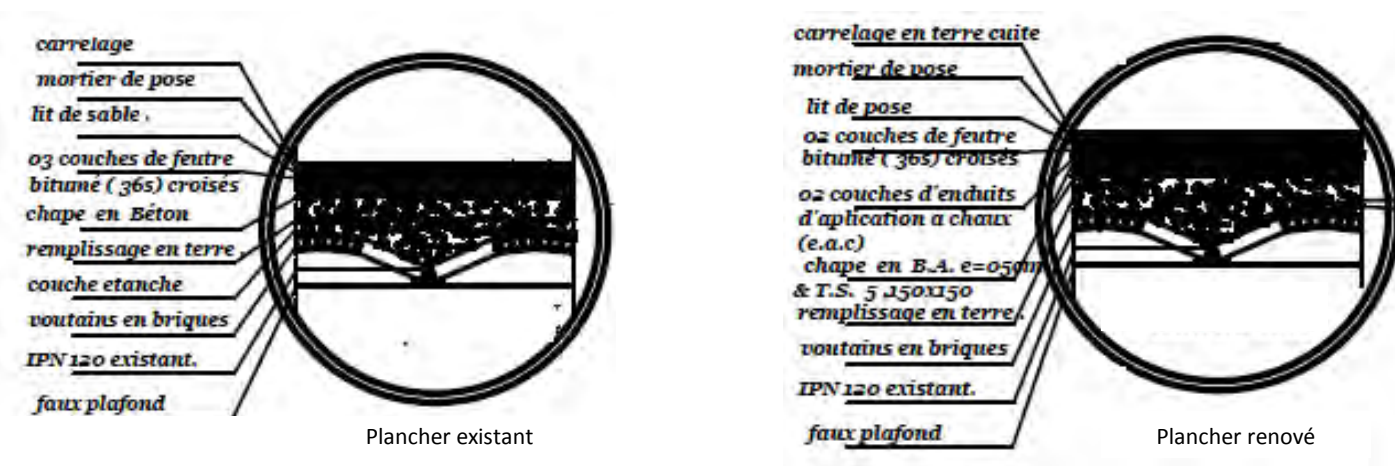


Figure 20 : Schéma de restauration d'un plancher en voutain.

Lutte contre l'humidité

Il faut éviter le plus possible l'introduction de l'humidité à l'intérieur des maçonneries bien que la présence de l'humidité dans les maçonneries des constructions anciennes est naturelle. C'est l'excès de cette humidité qui doit être combattu, en évitant qu'elle soit enfermée dans les maçonneries.

Tous les enduits de ciment sont à proscrire sur les maçonneries. On choisira de préférence, un enduit de chaux naturelle ou de plâtre plus compatibles avec la maçonnerie. Les enduits des murs extérieurs et intérieurs se feront selon 3 couches .

Le problème d'humidité du bas des murs se voit à travers les efflorescences et l'enduit qui cloque et tombe. On doit stopper la pénétration d'eau dans le bas des murs et assécher les murs humides.

Pour assécher un mur, nous pouvons piqueter les enduits extérieurs et intérieurs et laisser sécher ainsi pendant la période sèche (en été), puis l'enduire au mortier de chaux. Ce mortier peut être additionné à un produit qui ralentit la propagation du salpêtre.

Le drainage prévu sur la façade ouest se fait selon un procédé simple : on pose un drain à 1,50m de la façade, on remplit de caillasse puis on remet en place la terre végétale.

La réfection des conduites des eaux pluviales

Le démontage des conduits d'évacuation des eaux pluviales est nécessaire afin de procéder à leur restauration :

- Décapage des peintures.
- Débouchage des terres.
- Le démontage de ces derniers permettra la rénovation de l'enduit en arrière plan.

Vérification de l'état des éléments en bois

Les éléments en bois seront nettoyés et les couches endommagées enlevées. Leurs équarrissages et la réparation des entailles par l'insertion de flipots seront suivis par leurs désinfections et leurs traitements par imprégnation avec des produits insecticides et fongicides. Les flipots seront exécutés en bois de même type que celui de l'élément restauré. Les petits défauts comme les vermoulures seront remplis avant le nettoyage de la surface de bois et avant l'imprégnation, au moyen de pulvérisation ou de lubrification, à des fins prophylactique.

L'ensemble des planchers (rondins, solives) feront l'objet d'une application de produits colorants et de protection (peintures, époxydes ou similaires) qui sera faite au pistolet sur les rondins et les solives.

La réfection des colonnes



Figure 21 :Schéma de reféction des colonnes.

Les colonnes doivent être décapées avec des produits non agressifs.

Une opération de colmatage des fissures apparues sur la partie inférieure des colonnes est nécessaire.

Le respect des matériaux et des couleurs d'origine est indispensable.(fig 21)

La réfection des éléments en maçonnerie

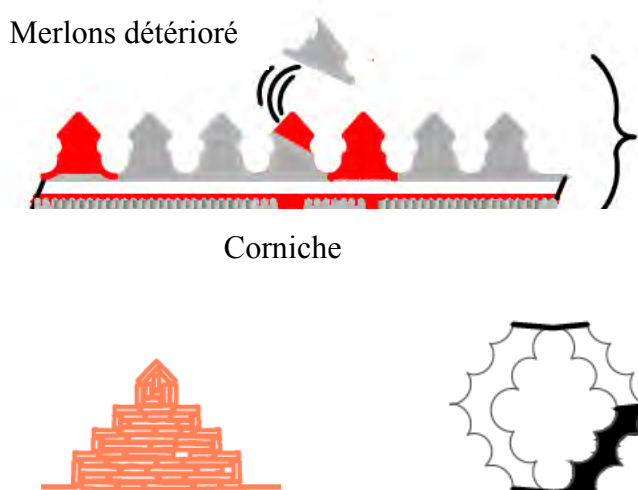


Figure 22 : Schéma de réfection des éléments en maçonnerie.

Les éléments en maçonneries des acrotères doivent être restaurés comme suit :

- Les merlons décoratifs manquants ou détériorés doivent être remplacés à l'identique.
- Les corniches selon leurs états de dégradation doivent être restaurées par le démontage complet des parties dégradées en utilisant le même principe d'assemblage et les mêmes matériaux.
- Les éléments décoratifs du minaret doivent être restitués en utilisant le même principe d'assemblage et les mêmes matériaux progressivement lors de la réalisation des différentes couches du revêtement mural. (fig22)

Traitement des éléments en pierre de taille

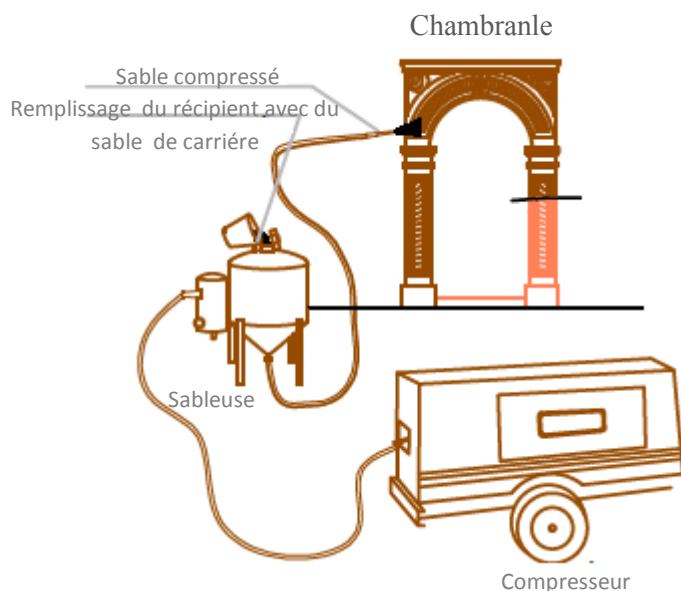


Figure 23 : Schéma de traitement des éléments en pierre.

Les blocs et les chambranles en tuf doivent être restaurés selon les étapes suivantes :

- Le décapage selon la méthode du micro sablage contrôlée.
- Le nettoyage de finition avec une brosse métallique
- Le remplissage des trous avec un mortier à base de pierre broyée.
- Il est recommandé d'assurer un joint de 4mm entre la pierre et l'enduit pour la mise en évidence de cette dernière.(fig 23)

Restauration des menuiseries

Les éléments en bois doivent être restaurés selon les étapes suivantes :

- Le décapage en utilisant des produits non agressifs et le procédé du ponçage.
- Le remplissage des joints avec du mastic.

Pour les portes qui ont été remplacées sans aucuns soucis de style, il est recommandé de les reprendre en respectant le style ottoman.

Réfection des surfaces polychromes

Elles seront nettoyées afin d'éliminer les dépôts superficiels jusqu'à la découverte de la polychromie d'origine. Après l'opération de nettoyage, la pellicule chromatique retrouvée, les couleurs seront fixées. Par la suite il faut éliminer les fissures pour réduire les aspérités de la surface. Cette intervention sert à redonner à l'ouvrage d'art l'unité de lecture là où elle était manquante ou compromise. La surface polychrome sera protégée, dans sa restitution par des matériaux appropriés mis en place par imbibition.

Peinture

La peinture représente la dernière étape de restauration. Elle consiste dans le crépissage des murs extérieurs et intérieurs, ce qui sous entend l'application sur la structure portante de l'édifice de la dernière couche de protection constituée de plusieurs matériaux possibles, en tenant compte du fait que les peinture plastiques sont incompatibles avec la nature des murs.

Cette opération a une fonction de protection des revêtements des facteurs de détérioration extérieurs. Le revêtement, pour sa fonction spécifique, se détériore plus ou moins rapidement et constitue ce qu'on appelle « une surface de sacrifice », d'où la nécessité d'un renouvellement périodique de cette dernière couche.

II. Au delà de la conservation.

II.1. Perspective de patrimonialisation pour la zaouïa de Sidi M'Hamed.

Après avoir abordé l'orientation technique de la conservation « *qui privilégie la sauvegarde de la donnée documentaire et le témoignage représentée et incarnée par la matière du bien culturel quel que soit. Le respect total et exclusif de l'authenticité et de l'intégrité de la matière qui constitue tant l'œuvre d'art que l'édifice le plus banal...* »¹⁵ Il est temps de se positionner au-delà de la conservation pour déterminer les enjeux que peut comporter la patrimonialisation d'une œuvre bâtie avant de développer les valeurs pour lesquelles la zaouïa de Sidi M'Hamed devrait être classée comme patrimoine.

II.1.1. Patrimonialiser pour quels enjeux ?

Toute patrimonialisation consiste en la conservation, la sauvegarde et la préservation d'un bien que l'on veut transmettre aux générations futures.

« Le classement est une mesure de protection définitive... »¹⁶

C'est une action de codification et d'enregistrement de biens matériels ou immatériels porteurs de valeurs dans un processus d'appropriation et d'activation de ressources collectives pour la production de richesses ou de lien social.

Etre élevé au statut de patrimoine¹⁷ induit un changement de statut pour l'édifice sélectionné, ce qui résulte une prise en charge de ses contours spatiotemporel, son statut juridique et son traitement technique.

Dans ce contexte de profondes transformations économiques et sociales, la conservation et la transmission des héritages matériels (mais aussi immatériels) revêtent un enjeu mémoriel et identitaire de plus en plus affirmé.

¹⁵ Palmério Giancarlo « Cours de restauration », Collection du CAS, Rome, 1993, P60.

¹⁶ Article 16 de loi 98/04.

¹⁷ Voir critère de classement pour patrimoine universel et national en annexe 3.

Le patrimoine bâti qui constitue le support privilégié de mémoires collectives, permet d'inscrire les références identitaires dans l'espace et donc dans la durée, par delà les ruptures, les crises et les mutations. Quels en sont les enjeux ?

II.1.1.1. La patrimonialisation comme révélateur du génie identitaire.

La patrimonialisation est une action qui saisit l'objet patrimonial dans sa complexité, elle considère aussi bien les éléments qui sont de nature matérielle et visibles (typologies, décorations, gravures...) mais aussi de nature immatérielle tels que l'histoire ou les pratiques sociales qui s'y réfèrent.

Parler de patrimonialisation alors à ce niveau, c'est évoquer la préservation d'une habileté et d'un savoir faire technique mais aussi la mise en relief du génie des concepteurs et bâtisseurs qui ont su maîtriser les composantes du contexte (espace, temps, culture) et l'identité propre à chaque lieu ... c'est l'expression de ce génie qui constitue le patrimoine à sauvegarder.

II.1.1.2. La patrimonialisation comme devoir de mémoire.

Parler du patrimoine, c'est parler de la vocation du devoir de mémoire. Ce qui nous renvoie à inscrire la problématique de la patrimonialisation dans le passé, le présent et le futur.

Effectivement, ce désir de préservation et de conservation, va nous positionner vis-à-vis de l'histoire, mais surtout vis-à-vis du monde auquel nous appartenons et nous permet d'affirmer notre identité.

*« Tout objet du passé peut être converti en témoignage historique sans avoir à l'origine une destination mémoriel ».*¹⁸

*« ce choix se fait à posteriori à travers les regards convergents de l'historien et de l'amateur qui le sélectionnent dans la masse des édifices existants ».*¹⁹

Ces choix impliquent la génération présente mais impliqueront aussi les générations futures car il est question de déterminer aujourd'hui les composants de notre identité qui influenceront et détermineront les choix des générations futures.

Il devient assez clair que la question du patrimoine articule deux dimensions : la tradition par l'attachement au passé mais aussi la modernité par la vision contemporaine qu'on a sur ce passé et la projection qu'on en fait pour les générations futures.

¹⁸ F.Choay « L'allégorie du patrimoine » Edition Seuil, Paris, 1999, P21..

¹⁹ Idem, op.cit .

II.1.1.3. La patrimonialisation comme processus d'appropriation ou de réappropriation.

Faire reconnaître la valeur patrimoniale d'un héritage, permet de revendiquer plus largement l'appropriation de l'espace dans lequel il s'inscrit : « *après tout, il n'y a pas de meilleure manière pour légitimer une appropriation et pour asseoir sa propriété que la filiation, l'héritage* »²⁰.

Le mode d'appropriation qui décrit le mieux ce rapport au patrimoine, c'est l'appropriation identitaire ou symbolique qui implique l'élément patrimonialisé « *est associé à un groupe social ou à une catégorie, au point de devenir l'un de ses attributs, c'est-à-dire de participer à définir son identité sociale* »²¹L'appropriation peut être aussi cognitive, affective et prendrait forme à travers la restauration des édifices, la signalétique, les manifestations culturelles, festives...

II.1.1.4. La patrimonialisation comme processus de mise en valeur de l'identité locale.

Face au processus de globalisation qui caractérisent aujourd'hui les logiques urbaines et qui risque d'uniformiser nos villes contemporaines, la protection, la conservation et la mise en valeur du patrimoine et de la diversité culturelle de chaque lieu ou région constitue un enjeu important. Il répond à un besoin d'encrage et de repères et contribue à la construction identitaire, il met en exergue le caractère local autour duquel viennent se greffer des sentiments d'appartenance et la volonté de structurer un projet commun dont le but ultime est la durabilité; d'une culture, d'une ville, d'un savoir faire...

II.1.1.5. La patrimonialisation comme impact.

Patrimonialiser confère à l'objet concerné un prestige, qui lui permet de se distinguer, de prendre sa place dans la ville et dans la société : « *le patrimoine sert à acquérir un statut tout en revalorisant un espace* »²².

²⁰ Gravari-Barbas Maria, Guichard-Anguis Sylvie, « *Regards croisés sur le patrimoine dans le monde* », Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2003, p 158.

²¹ Ripoll Fabrice, Veschambre Vincent « L'appropriation de l'espace comme problématique », *Noroi*, n° 195-2005/2, PUR, pp. 15.

²² Glevarec Hervé « La ville des associations du patrimoine : points de repère et intégration sociale » cité par Catherine Foret, Ghislaine Garin-Ferraz, « Les lieux et les gens dans le devenir des villes », Ecomusée de la Communauté urbaine Le Creusot-Montceau, 2005, p16.

Il s'opère une sorte de transfert de valeur, de l'élément patrimonialisé (et donc revalorisé) aux individus ou aux groupes d'individus qui y sont associés. Le patrimoine peut devenir ainsi un levier pour faire du collectif, pour faire ensemble, et créer une dynamique associative qui se développe autour de lui.

Mais pour assister à de telles mobilisations, il faut qu'il y ait un certain nombre d'enjeux et de retombées.

Ainsi dans la vision moderne pour qu'il y ait patrimonialisation, il ne suffit généralement pas que l'héritage ciblé ait acquis du sens pour un groupe, une collectivité et qu'il y ait une légitimation « scientifique » par les spécialistes du patrimoine : il faut également que l'objet patrimonial puisse acquérir une valeur économique.

Le moteur de la patrimonialisation est bien souvent la (re)valorisation et sa transformation en ressource économique. Si « *le patrimoine architectural est (...) ce qui donne valeur à un lieu, c'est au sens de valeur à la fois symbolique et économique* »²³. Le patrimoine représente ainsi une forme de capital économique²⁴

II.1.2. La zaouïa el Rahmania de Sidi M'Hamed Bou Qoubrine doit elle être classée ?

Comme nous l'avons développé dans les chapitres précédents, la zaouïa focalise et ancre les représentations des pratiques spirituelles issues du soufisme. On a traité de sa matérialisation dans l'espace algérien et son ancrage dans l'environnement culturel, spatial et social.

Après la recherche menée sur La Zaouïa de Sidi M'Hamed Bou Qoubrine, nous avons pu constater qu'elle véhicule différentes valeurs qui peuvent être pris en compte lors du processus de patrimonialisation.

II.1.2.1. La valeur historique.

La zaouïa de Sidi M'Hamed est le témoin d'une époque importante de notre histoire. Elle fut édifée pendant la régence ottomane et fut le théâtre d'enjeux politique et religieux importants. Elle est le siège historique de la Rahmania, une des confréries religieuses les plus influentes en Algérie. Elle renferme le mausolée de Sidi M'Hamed qui est considéré avec Sidi Abderrahmane Ettalibi comme l'un des deux pôles spirituels d'Alger.

²³ Bourdin Antoine « Patrimoine et demande sociale » cité Neyret R « *Le patrimoine, atout du développement*, », PUL, Lyon 1992, p. 21.

²⁴ Graham Brian « Heritage as knowledge: capital or culture? », *Urban studies*, 2002, vol. 39, n° 5-6, pp. 1003-1017.

Si le premier est classé comme monument historique arborant la reconnaissance de la communauté pour sa valeur historique et symbolique, le second est encore en attente d'une valorisation.

II.1.2.2. La valeur territoriale.

La zaouïa de Sidi M'Hamed Bou Qoubrine d'El Hamma représente la zaouïa mère de la confrérie des Rahmania, jalon principale d'un réseau qui représente des axes de parcours qui aidaient à la diffusion, d'idées, de spiritualité, consacrés dans le voyage pèlerin, la *Ziara*. Cette spécificité territoriale est amplifiée par le fait que la zaouïa se trouve aujourd'hui positionnée au sein d'un pôle urbain de la capitale et encadrée par des équipements culturels de grande envergure. Patrimonialiser la zaouïa de Sidi M'Hamed c'est renforcer sa position dans le réseau des Rahmania (qui s'est affaibli pendant la période coloniale et post indépendance) et présenterait un atout supplémentaire : un patrimoine culturel classé raffermirait le statut d'el Hamma comme pôle urbain de la capitale.

II.1.2.3. La valeur artistique.

La zaouïa de Sidi M'Hamed est la seule zaouïa encore existante appartenant au Fahs d'Alger. Elle est donc témoin d'un mode d'occupation du territoire en extra muros par rapport à la médina fortifiée. Elle jouit d'éléments architecturaux riches et variés témoins de l'architecture traditionnelle à l'époque de la régence.

Elle présente aussi quelques particularités architecturales singulières du fait qu'elle fut édifiée selon un plan hypostyle maghrébin contrairement à l'usage de l'époque en ce qui concerne les édifices culturels qui répondent au plan central avec couverture en coupole. Pour toutes ses qualités la zaouïa de Sidi M'Hamed est un édifice historique qui mériterait d'être sauvegardé et classé en tant que patrimoine architectural.

II.1.2.4. La valeur d'usage.

La zaouïa de Sidi M'Hamed a traversé les époques et a connu des transformations sur le plan du bâti mais aussi de son rôle qui a évolué avec le temps et les conjonctures et qui fut modifié en fonction des données historiques auxquelles elle fut confrontée. Mais quelque soit le rôle qu'elle a assumé, son usage ne fut jamais interrompu. Le fil des fidèles et leur procession a toujours existé venant puiser dans cet espace « magnétisé », les effluves de la baraka du prestigieux saint aux deux tombeaux.

Cet attachement populaire est l'une des causes de la sauvegarde de la zaouïa et sa transmission jusqu'à nous. Cette reconnaissance « publique » de la valeur de la zaouïa de Sidi M'Hamed est un argument supplémentaire en faveur de son classement en tant que monument historique.

Conclusion.

Toute mise en valeur d'un édifice converge vers sa préservation et sa transmission aux générations futures, ce qui renvoie à définir des actions de conservation qui auront pour prérogative de sauvegarder les éléments matériels de l'œuvre mais dont la mission première est de préserver le témoin de l'histoire.

Ces actions seront respectueuses du substrat historique de la zaouïa transcrit à travers les différentes phases de sa genèse, ils se conformeront aux prescriptions des différentes chartes internationales et aux principes modernes de la conservation.

Mais au delà de cette conservation il s'agit d'envisager la mise en valeur de la zaouïa par son accréditement d'un statut qu'il lui garantisse « une existence légale » à travers son inscription en tant que patrimoine de la nation .

Cette patrimonialisation implique un changement de statut pour le bien sélectionné ce qui induit une prise en charge de ses contours spatiotemporels, son statut juridique et son traitement technique. Une démarche qui peut être définie comme une articulation entre plusieurs enjeux : identitaire, mémorial et des impacts qui renvoient aux retombées économiques et à l'appropriation de l'espace que donne la maîtrise d'un patrimoine et le prestige qui lui y est associé.

La zaouïa de Sidi M'Hamed Bou Qoubrine, siège de la confrérie des Rahmania de par les différentes valeurs qu'elle véhicule et par l'attachement populaire qu'elle suscite, mérite une reconnaissance et son inscription dans le domaine patrimoniale. Cette valorisation permettra de sauvegarder, une histoire, une mémoire, une architecture.

Conclusion

Chaque œuvre du patrimoine bâti porte inscrite dans sa matière, des informations sur, l'époque de son édification, les valeurs culturelles qu'elle incarne, le registre architectural auquel elle appartient, son processus constructif, ainsi que sur ces propres vicissitudes, ce qui la rend solidaire de l'histoire et se présente comme le témoin par excellence de civilisations antérieures et un référentiel pour les générations à venir.

Notre approche pour l'étude de la zaouïa El Rahmania de Sidi M'Hamed dépasse le simple cadre d'une classification typologique et aspire à la connaissance totale et profonde de l'œuvre à travers la compréhension des conditions de son édification, ainsi que ses contextes culturelles et artistiques.

La régence ottomane est le cadre historique de notre recherche, période faste qui contribua à l'essor extraordinaire d'Alger et la hissa au rang des grandes villes de la méditerranée. L'organisation territoriale mis en place par les Ottomans se distinguait par la fortification de la médina et la présence d'une banlieue, le Fahs, qui s'étalait au-delà des portes de la ville. Elle était composée de plaines verdoyantes parsemées de Djennan, de villas, de fontaines et de mausolées.

L'étude du contexte culturel nous renseigne sur l'influence des marabouts sur la vie religieuse et leur rôle dans les rouages de l'Etat grâce au pouvoir des tribus qui leurs portaient allégeance.

La confrérie des Rahmania s'est vu ainsi construire une somptueuse zaouïa autour du mausolée de Sidi M'Hamed, dans le Fahs de Baba Azzoun (actuel Hamma) par le Dey régnant, Hassan Pacha dont le but de s'attirer la soumission des tribus belliqueuses du Djurdjura et s'assurer une main mise sur leurs territoires.

A travers les siècles, cette zaouïa, va subir les mutations, sociales, culturelles et physiques que connaîtra la ville d'Alger. D'une position excentrée par rapport à la médina l'urbanisation galopante va l'insérer peu à peu dans un tissu urbain dense, au centre d'un des nouveaux pôles stratégiques d'Alger : le Quartier d'El Hamma.

Ces usages vont aussi évoluer selon les conjonctures historiques. D'une zaouïa prestigieuse qui avait pour mission l'initiation des khounas aux préceptes de la tariqa et la réception de

ceux qui demandent l'hospitalité, elle va voir son rôle se restreindre peu à peu, pour se limiter à celui d'une mosquée qui assure les cinq prières quotidiennes.

Malgré les fluctuations de l'histoire, la procession des fideles autour du mausolée du saint aux deux tombeaux n'a jamais cessé, rituel séculaire qui à travers les siècles a perpétué une tradition, affirmant ainsi le statut de la zaouïa comme une permanence culturelle qui a su préserver son essence mystique.

L'intérêt de la zaouïa de Sidi M'Hamed est aussi d'ordre architectural, car elle le témoin de la matérialisation d'une zaouïa dans le Fehs d'Alger, elle jouit d'éléments architecturaux riches et variés appartenant au registre de l'architecture traditionnelle.

A travers une démarche pragmatique, nous avons entrepris toute une série d'investigation visant la connaissance de la réalité métrique et figurative de l'œuvre à travers la compréhension de ses composantes spatiales, structurelles et décoratives. Le but étant d'établir une base documentaire qui mette en exergue toutes ses valeurs formelles et constructives.

Mais au-delà de la connaissance de l'œuvre, le but est le prolongement de la durée de vie du monument et sa transmission aux générations futures ce qui renvoie à définir des actions de conservation qui auront pour prérogative de sauvegarder les éléments matériels de l'œuvre mais dont la mission première est de préserver le témoin de l'histoire.

La patrimonialisation pourrait être envisagée comme une perspective pour la mise en valeur de la zaouïa de sidi M'Hamed, car elle met en exergue les valeurs de l'objet patrimonial et l'accrédite « d'un statut légitimant » ainsi que d'une mesure de protection définitive.

Elle se traduit aussi en terme d'impact car elle permet l'activation de ressources collectives, renforce le lien social et induit aussi des retombées économiques du au prestige que le l'élément patrimonialisé transfert à l'espace auquel il est associé lui permettant de se distinguer dans le territoire.

Conclusion générale

Les pratiques religieuses représentent l'essence de l'identité d'une société et leurs transcriptions dans des espaces édifiés expriment à travers des composants « matériels » les valeurs « immatérielles » du message spirituel .

Si les mosquées, lieux privilégiés de l'expression religieuse, ont largement été le sujet de plusieurs études architecturales, à contrario les zaouïas ont suscité peu d'intérêt, les usages et les rituels qui s'y sont de tout temps, déroulés les ont certainement sauvés de l'abandon et assurer leur pérennité.

A travers cette recherche nous avons tenté de contribuer à la connaissance de ces hauts lieux de spiritualité et à enrichir l'inventaire architectural de notre patrimoine bâti en fondant notre travail sur l'étude de la zaouïa el Rahmania de Sidi M'Hamed Bou Qoubrine.

Notre ambition était de cerner l'édifice dans toute sa complexité, ce qui implique en amont la connaissance des principes fondateurs et les contextes physiques et sociaux de son édification. En aval cela induit une approche pragmatique qui nous a permis d'identifier les valeurs architecturales de la zaouïa et les différentes dégradations subies à travers le temps dans l'optique de proposer une stratégie de préservation qui s'intègre autant que possible dans les pratiques séculaires de l'art de bâtir.

Le soufisme, philosophie existentielle musulmane est l'essence mystique qui encadre les pratiques spirituelles que renferme la zaouïa. Au Maghreb il se mêlera souvent à un répertoire de rites puisé dans les traditions ancestrales donnant forme au Maraboutisme, concept autour duquel se sédimentent les notions de spiritualité, sainteté mais aussi de pouvoir temporel.

La zaouïa est alors érigée comme un espace sacré, lieu symbolique à l'intérieur duquel se cultivera les représentations des pratiques religieuses parallèles et complémentaires au dogme officiel.

Ses multiples ramifications à travers le territoire, par un système organisé en réseaux hiérarchisés, définissent des itinéraires et tracent des trajectoires consacrées par le rituel de la ziara.

A plusieurs moments de notre histoire les zaouïas furent l'objet d'enjeux conjoncturels. Après avoir dominé une partie du Maghreb grâce aux puissantes tribus maraboutiques, elles furent à l'époque Ottomane une alliance indispensable à toute domination territoriale.

Plus tard instrumentalisées par le pouvoir colonial, qui en déforma le contenu par la réduction des différents rites à la caricature et l'encouragement du charlatanisme, elles suscitèrent des réactions protestataires de la part des courants réformistes et progressistes.

La période post-coloniale a institué la représentation religieuse exclusivement dans les mosquées, les évacuant ainsi de l'espace culturel algérien, considérant qu'elles étaient des institutions obscures, des arrière-gardes de l'archaïsme et du charlatanisme, héritières du système féodal, ennemies du progrès et de la société moderne.

Aujourd'hui nous constatons une forme de renaissance du phénomène confrérique à une échelle planétaire, plus particulièrement dans le contexte algérien. Il est indéniable qu'il existe de la part des autorités publiques une volonté affirmée pour la réhabilitation de ces institutions séculaires comme des éléments de notre patrimoine matériel et immatériel à valoriser. Dans cette même optique, nous avons tenté à travers cette recherche de mettre en exergue l'importance de ces zaouïas aussi bien dans notre espace culturel que dans notre paysage architectural.

La zaouïa de Sidi M'Hamed est le siège de la confrérie des Rahmania fondée par l'illustre saint dans un contexte spécifique celui de la régence Ottomane d'Alger.

Période faste et de grande prospérité économique qui s'est caractérisée par une transformation et une croissance de la ville tant du point de vue urbanistique qu'architectural. Cet essor induit un développement et une organisation spatiale à l'intérieur de la cité et dans la banlieue connue sous le nom du Fahs.

Le pouvoir Ottoman dans la perspective d'avoir une main mise sur les populations belliqueuses du Djurdjura opta pour le transfert du tombeau de Sidi M'Hamed, pôle fédérateur des tribus de Kabylie, vers Alger. Cette initiative fut à l'origine d'une légende encore perpétuée de nos jours et la raison pour laquelle fut construite la zaouïa comme un centre de pèlerinage pour la confrérie naissante dans le Fahs de Bâb Azzoun, l'actuel Hamma.

Des siècles après son édification et malgré les mutations sociales et culturelles qu'a connu notre société et l'évolution des usages qu'elle renferme, et même si son prestige s'éclipse en faveur d'autres zaouïas du réseau, la zaouïa du saint homme aux deux tombeaux attire encore les fideles en quête des effluves de sa baraka, perpétuant ainsi une tradition séculaire et affirmant son statut comme un des pôles spirituel de la capitale.

Après avoir abordé les aspects immatériels qui entourent la zaouïa pour comprendre l'essence de l'œuvre architecturale et la signification des espaces, nous nous intéresserons à l'enveloppe bâtie qui est le support de ses valeurs matérielles.

Notre démarche pour la connaissance architecturale de la zaouïa nous a permis de saisir sa réalité métrique et figurative à travers la compréhension de sa genèse historique, l'identification de ses composantes spatiales, le relevé de son système structurel mais aussi les différents éléments décoratifs. Le but étant de mettre en exergue toutes ses valeurs formelles et constructives.

La permanence d'une œuvre est garantie par la survie de la matière dont elle est constituée. Celle-ci par le biais des vicissitudes historiques et l'action du temps prend des dispositions formelles qui en altèrent la représentativité et à terme peut provoquer des dégradations irréversibles.

Notre objectif est la sauvegarde de l'œuvre et sa transmission aux générations futures comme témoignage d'une époque de notre histoire et de notre art de bâtir traditionnel. Nous avons donc défini une stratégie de conservation à travers des actions qui visent à pallier aux différentes dégradations et qui s'intègrent au respect de son substrat historique, et le savoir faire de ses bâtisseurs.

Mais au-delà de la connaissance et de la conservation, la mise en valeur de la zaouïa passe par une reconnaissance, « un statut légitimant », une patrimonialisation qui consacre l'ensemble des valeurs qu'elle véhicule et qui induira des impacts tant sur le plan économique que sur la pratique de l'espace que donne la maîtrise d'un patrimoine et le prestige qui lui y est associé.

L'objectif de notre recherche aurait été d'initier l'intérêt pour l'étude des zaouïas qui parsèment le territoire national. Un inventaire de ces édifices en relation avec les cultures locales, apporterait un éclairage historique sur ces institutions qui symbolisent à travers les différentes pratiques, une représentation mystique de notre religion une part importante de notre culture et de notre histoire, mais aussi un témoin de l'art de bâtir traditionnel. Longtemps marginalisées, il serait temps qu'elles reprennent leur place en tant que partie intégrante de notre patrimoine architectural.

La connaissance de cette architecture constituerait une banque de données basées sur des monographies qui regrouperaient l'ensemble des informations concernant le contexte physique et social d'édification, en détaillant les caractéristiques spatiales attributs formels et les désordres structurels de chaque zaouïa. L'objectif étant d'en faire un véritable outil de gestion de patrimoine et sa sauvegarde de l'oubli.

Bibliographie

Ouvrages

- 1- **Benyoucef Brahim** « Introduction à l'histoire de l'architecture Islamique, Edition OPU, Alger 1994.
- 2- **Babelon JP, Chastel André** « La notion de patrimoine » Edition l'Harmattan Paris, 1998.
- 3- **Baraudon.A** « Algérie et Tunisie, récits de voyage et études », Edition Plon, Nourrit et cie, Paris ,1893.
- 4- **Beghain Patrice** « Le patrimoine: culture et lien social »Edition presses de la Fondation nationale des sciences politiques, Paris, 1988.
- 5- **Bonaud Christian** « Al Tasawuff et la spiritualité islamique », Edition Maisonneuve et Larose, Paris ,2002.
- 6- **Bourouiba Rachid** « Apports de l'Algérie a l'Architecture religieuse Arabo-Islamique », OPU, 1986.
- 7- **Brosselard Charles** « Les Khouans- De la constitution des ordres religieux musulmans en Algérie »Imprimerie A. Bourget, Alger ,1859.
- 8- **Brunin J.luc** « L'Islam tout simplement », Les éditions de l'Atelier, Paris, Éditions Ouvrières, Paris ,2003.
- 9- **CH-A. Julien** « Histoire de l'Afrique du Nord, Tunisie, Algérie, Maroc de la conquête arabe à 1830 », Edition Payot, Paris 1965.
- 10- **Chambert H –Guillot Loire et Claude** « Le culte des saints dans le monde musulman », Edition École française d'extrême orient, Paris, 1995.
- 11- **Chelhod Joseph** « les structures du sacré chez les arabes », Edition Maisonneuve et Larose, Paris, 1986.
- 12- **Chevalier.C** « Les trente premières années d'Alger, 1510-1541. », OPU, Alger, 1986.
- 13- **Choay Françoise** « L'allégorie du patrimoine. », Edition Seuil, Paris, 1986.
- 14- **Choay Françoise** « Le patrimoine en question », Edition Seuil, Paris, 2009.
- 15- **Cresti.F** « Alger au XVII siècle », Collection du Centro Analisi Social, Rome, 1993.
- 16- **De Neveu E** « Les khouans, Ordres religieux chez les musulmans d'Algérie », Edition Adolphe Jourdan, Alger, 1913.
- 17- **Depont, Xavier Cappolani** « Les confréries religieuses musulmanes », Éditeur Adolphe Jourdan, Alger, 1897.

- 18- **Dermenghem Émile** « La vie des saints musulmans », Edition Sindabad, Paris, 1981.
- 19- **Dermenghem Émile** « Le culte des saints dans l’Islam maghrébin », Edition Gallimard, Paris, 1954.
- 20- **Devoulx Albert** « Notice sur les corporations religieuses d'Alger, accompagnée de documents authentiques et inédits » Edition A. Jourdan- Alger ,1912.
- 21- **Devoulx Albert** « Les Édifices religieux de l’ancien Alger » extraits de la Revue Africaine, Edition Bastide, Alger, 1870.
- 22- **Doukali Rachid** « les mosquées de la période turque à Alger » Edition SNED, Alger, 1974.
- 23- **Doutée Edmond**« Notes sur l’Islam maghrébin, les marabouts »Edition Ernest Leroux, Paris, 1900.
- 24- **Doutée Edmond** « Magie et religion en Afrique du Nord », Edition Adolophe Jourdan, Alger, 1909.
- 25- **Doutté Edmond** « L’Islam algérien en l’an 1900 », Edition Giralt, Alger, 1900.
- 26- **Eliade Mircea** « Le sacré et le profane », Edition Gallimard, Paris, 1965.
- 27- **Encyclopédie de l’Islam** Vol.6, Edition auguste Picard, Paris 1929.
- 28- **Encyclopédie de l’Islam** Vol.8, Edition auguste Picard, Paris 1929.
- 29- **Encyclopédie de l’Islam**, Tome 3, édition C.Klinckseick, Paris 1934.
- 30- **Encyclopédie de l’Islam**, Tome 4, Edition C.Klincksieck, Paris, 1934.
- 31- **Filali Kamel** « L’Algérie mystique-Des marabouts fondateurs aux khouans insurgés – XV/XIX siècles », Edition Publisud, Paris, 2000.
- 32- **Foret Catherine, Ghislaine Garin-Ferraz**, « Les lieux et les gens dans le devenir des villes », Ecomusée de la Communauté urbaine Le Creusot-Montceau ,2005.
- 33- **Gravari-Barbas Maria, Guichard-Anguis Sylvie**, « Regards croisés sur le patrimoine dans le monde », Presses de l’Université de Paris-Sorbonne, 2003.
- 34- **Golvin Lucien** « Palais et demeures d’Alger à l’époque ottomane », Edition Edisud-OPU, Alger 1988.
- 35- **Golvin Lucien** « Essai sur l'architecture religieuse musulmane », Editions Klincksieck, Paris (1970).
- 36- **Grammont H. –D** « Histoire d'Alger sous la domination turque (1515 - 1830) », Ernest Leroux Editeur, Paris ,1887.
- 37- **Hatin Eugène**. « Histoire pittoresque de l'Algérie. » Bureau Central de la Publication. Imprimerie de Guiraudet et Jouaust, Paris ,1840.

- 38- **Ichoubédene.L** « Alger histoire et capitale de destin national », Edition Casbah, Alger, 1997.
- 39- **Kaddache.M** « L'Algérie durant l'époque ottomane » OPU, Alger, 1992.
- 40- **Klein Henri**« les feuillets d'El Djazair », Comité du Veil Alger, Tome II, réédition 2003.
- 41- **Henri klein** « Les feuillets d'El Djazair », éditeur L.Chaix, Alger, 1937.
- 42- **Lespes.R**« Alger, Etude de géographie et d'histoire urbaines », Felix Alcan, Paris, 1930.
- 43- **Marcais Georges** « L'architecture musulmane d'Occident- Tunisie, Algérie, Maroc, Espagne, Sicile », édition Arts et Métiers graphiques, Paris, 1954.
- 44- **Massignon.L** « La passion d'El Halladj, martyr mystique de l'islam », Edition P.Geuthner, Paris, 1922.
- 45- **Milot Jean René** « L'Islam et les musulmans », Edition Revue et Augm, Québec, 1993.
- 46- **Missoum Sakina** « Alger à l'époque Ottomane. *La médina et la maison traditionnelle* », Edition INAS, Alger, 2003.
- 47- **Moaied Salah El Ouqubi** « El Tourouq el soufia oua El zaouïas bi el Djazair », (les confréries soufies et les zaouïas en Algérie) édition Dar el Baraq, Beyrouth, 2002.
- 48- **Nacib Mohamed**, « *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.
- 49- **Nervi Pier Luigi** « Histoire mondiale de l'architecture », Edition Berger-levrault, Nancy, 1982.
- 50- **Neyret R** « Le patrimoine, atout du développement, », PUL, Lyon 1992.
- 51- **Palmerio Giancarlo** « Cours de restauration », Collection du Centro Analisi Social, Rome, 1993.
- 52- **Petit Louis.R.P** «Les confréries musulmanes», Edition Bloud et Barral,Paris 1899.
- 53- **Ravereau André** « La Casbah D'Alger, et le site créa la ville - Edition Sindabad Paris (1978).
- 54- **Raymond. A** « Grandes villes arabes à l'époque ottomane », Edition Sindabad, Paris 1985.
- 55- **Rinn Louis** « Marabouts et khouans » Éditeur Adolphe Jourdan Alger, 1884.
- 56- **Rozet** « Voyage dans la régence d'Alger », Edition Arthus Bertrand, 1883.
- 57- **Schimmel.A** « Le Soufisme ou les dimensions mystiques de l'Islam », Edition du Cerf, Paris, 1996.
- 58- **Toualbi Noureddine** « Religions, rites et mutations. Psychologie du sacré en Algérie », ENAL, Alger, 1984.

- 59- **Trumelet (le colonel)** « l'Algérie légendaire, en pèlerinage ça et là aux tombeaux des principaux Thaumaturges de l'Islam », Edition Adolphe Jourdan, Alger, 1892.

Thèses

- 1- **Albrecht Pierre-Yves** « Transes et prodiges. Le symbolisme et l'opérativité des trois feux hermétiques ».thesis.unifr.ch / thèses.
- 2- **Bestandji Siham** « Rites thérapeutiques et bien-être spirituel. Ancrages et résurgences. Pour un projet urbain de tourisme pèlerin. »Thèse pour l'obtention du diplôme de doctorat à l'université Mentouri de Constantine, 2008.
- 3- **Halet Katia** « La Villa Rais Hamidou , un élément de permanence à sauvegarder ». Mémoire de magister Epau.
- 4- **Ouargli Nadia** «l'inventaire et restauration des villas d'Alger à l'époque ottomane ». Mémoire de magister Epau, 1997.
- 5- **Saidouni.N** « La ville rurale dans l'Algérois de 1791 à 1830 ».Thèse de doctorat d'Etat, Université d'Aix en Provence, Marseille I, Faculté des lettres et des sciences humaines, 1988.

Articles

- 1- **Alphonse Dupront** « Pèlerinages et lieu sacrés » Encyclopédia Universalis2010, version15.
- 2- **Aregon C.Robert** « les confréries musulmanes »in Encyclopédia Universalis 2010, version 15.
- 3- **Arnaldez Roger** « El Ghazali » in Encyclopédia Universalis 2010 version15.
- 4- **Arnaldez Roger** « Maraboutisme » Encyclopédia Universalis 2010, version15.
- 5- **Atallah Mokhtar** « Le Soufisme maghrébin entre l'authenticité et la perversion des rites »in Annales du patrimoine(Mostaganem) N° 03 / 2005 .pp7-23.
- 6- **Bareau André, Yves Congar, EU**« Sainteté »in Encyclopédia universalis 2010 version 15.
- 7- **Barrucand Marianne** « Mosquées et Kulliye Ottomans » in Encyclopédia Universalis 2010, version 15.
- 8- **Bastandji Siham** « Le rite citadin de la Nechra à Constantine: Une Dimension thérapeutique et ludique, un tourisme pèlerin »in Sciences et Technologie, D – N°26, Décembre 2007, p.35-42.

- 9- **Baussant Michèle et Marie-Pierre Bousquet** « Mémoires et usages religieux de l'espace » *Théologiques*, vol. 15, n° 1, 2007, p. 5-16.
- 10- **Bell Alfred** « L'islam mystique » in *Revue Africaine*, Vol69, Edition, Adolphe Jourdan, Paris 1928.pp 65-111.
- 11- **Bell Alfred** « L'islam mystique » in *Revue Africaine* vol.68, Édité A Jourdan, Alger, 1927.pp 330-372.
- 12- **Berbrugger.A et Dr Monnereau .B**« Topographie et histoire générale d'Alger par Diego de Haedo » In *Revue Africaine*, vol .15, Edition Adolphe Jourdan, Alger, 1871.pp 458-473.
- 13- **Berbrugger.A** « Des environs d'Icosium »In *Revue Africaine*, Vol.5, Edition Adolphe Jourdan, 1861.pp131-160.
- 14- **Berque Jacques** « Une exploration de la sainteté au Maghreb » In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 10^e année, N. 3, 1955. pp. 367-371.
- 15- **Boulègue Jean** « Le mouvement Almoravide » in *Encyclopédia Universalis* 2010, version15.
- 16- **Bousquet G-H** « Note sur deux aspects contemporains du culte des saints chez les musulmans » in *Revue Africaine* Vol.79, Edition Adolphe Jourdan, Alger, 1936.pp777-782.
- 17- **Boyer Pierre** « Contribution à l'étude de la politique religieuse des Turcs dans la Régence d'Alger (XVI^e-XIX^e siècles) » In: *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, N°1, 1966. pp. 11-49.
- 18- **Boyer Pierre** « Continuation des mémoires des voyages du feu Père Hérault en Barbarie » In: *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, N°19, 1975. pp. 29-74.
- 19- **Boyer Pierre** «L'évolution démographique des populations musulmanes du département d'Alger en 1830.»In *Revue Africaine*, vol.98.Edition Adolphe Jourdan, Alger, 1954, p308-353.
- 20- **Brunschvig R.** « Le culte et le temps dans l'Islam classique » In: *Revue de l'histoire des religions*, tome 177 n°2, 1970. pp. 183-193.
- 21- **Bures Pascal** « Califat Fatimides de Kairouan » in *Encyclopédia Universalis* 2010, version15.
- 22- **Caseneuve Jean** « Rites », in *Encyclopédia Universalis* 2010, version15.
- 23- **Cauvet (Cdt)** « Les marabouts –petits monuments funéraires et votifs du Nord de l'Afrique » in *Revue Africaine*, Vol .64, édition Adolphe Jourdan, Alger 1923.P 448-522.

- 24- **Chabbi Jacqueline** « Soufisme » in Encyclopédia universalis 2010, version 15.
- 25- **Chevalier Dominique** « Wahhabisme » in Encyclopédia Universalis 2010, version 15.
- 26- **Clementius** « Le symbolisme du carré » Revue Rose Croix n°27,2008.pp 42-49.
- 27- **Cresti.F** « Alger à la période turque. Observations et hypothèses sur sa population et sa structure sociale, In Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée, N°44, 1987. pp. 125-133.
- 28- **Cuoq Josef** « Batin » in Encyclopédia universalis 2010, version 15.
- 29- **Devoulx Albert** « Alger, étude archéologique et topographique sur cette ville aux époques romaine (Icosuim), arabe (Djezair beni Mezghanna) et turque (ElDjazair) in Revue Africaine, vol.19, Edition Adolphe Jourdan, Alger, 1875. pp289-332 et pp 497-542.
- 30- **Devoulx Albert** « Alger, étude archéologique et topographique sur cette ville aux époques romaine (Icosuim), arabe (Djezair beni Mezghanna) et turque (ElDjazair) in Revue Africaine, vol.20, Edition Adolphe Jourdan, Alger, 1876. pp57-78 et pp 245-256.
- 31- « Étude sur le soufisme, par le cheikh Abd-el-Hadi Ben Ridouane », in Revue Africaine, Vol.31, Edition A Jourdan, Alger 1888.pp 339-383.
- 32- **E.U** « Zahir » in Encyclopédia Universalis 2010, version 15.
- 33- **Eisenreth.M** « Les juifs en Algérie et Tunisie à l'époque turque. » In Revue Africaine Vol.96, Edition Adolphe Jourdan Alger .pp 114-119.
- 34- **Eliade Mircea** « Architecture sacrée et symbolisme » in cahier de l'Herne, 1978.
- 35- **Escalon de Fonton Marx** « Archéologie Traditionnelle in « Connaissance des religions » vol. 8, n°1 juin 1990, p35.
- 36- **Ferchiou Sophie** « Survivances mystiques et culte de possession dans le maraboutisme tunisien » In: L'Homme, 1972, tome 12 n°3. pp. 47-69.
- 37- **Georges Marcais** « Sidi Abderrahmane patron d'Alger et son tombeau » in Les feuillets d'El Djazair. www.alger-roi.net.
- 38- **Goldziher I**, « le culte des saints chez les musulmans » in Revue de l'histoire des religions Tom.2, Edition Ernest Leroux Paris, 1880.pp257-351.
- 39- **Golvin Lucien** « Le legs des Ottomans dans le domaine artistique en Afrique du Nord In: Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée, » N°39, 1985. pp. 201-226.
- 40- **Grabar Oleg** « La mosquée et le sanctuaire Sainteté des lieux en Islam » Revue de l'histoire des religions » 222 - 4/2005, p. 481 à 489.

- 41- **Graham Brian** « Heritage as knowledge: capital or culture? », *Urban studies*, 2002, vol. 39, n° 5-6, pp. 1003-1017.
- 42- **Hulin Michel** « ascèse et ascétisme » in Encyclopédia Universalis 2010 version 15.
- 43- **Jamous Raymond** « Le corps et la tombe des saints dans le monde chrétien et dans le monde musulman » in *Ateliers*, 18 (1997).pp 89-97.
- 44- **Noïn Daniel** « Rif », Encyclopédia Universalis 2010, version 15.
- 45- **Raymond André** « Le centre d'Alger en 1830 » In: *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, N°31, 1981. pp. 73-84.
- 46- **Ripoll Fabrice, Veschambre Vincent** « L'appropriation de l'espace comme problématique », *Norois*, n° 195-2005/2, PUR, pp. 15
- 47- **Sid Ahmed Sofiane** « La stratégie de prise en charge de patrimoine culturel en Algérie. » Département Aménagement, faculté des sciences de la terre. Université d'Annaba. www.umc.edu.dz.
- 48- **Tacou Constantin** in Cahier de l'Herne « Maison-Corp. humain » 1978, P233.
- 49- **Thorval Yves** « école Hanbalites » in Encyclopédia Universalis 2010, version 15.
- 50- **Veinstein Gilles** « Le rôle des tombes sacrées dans la conquête ottomane » in *Revue de l'histoire des religions*, 222 - 4/2005, p. 509 à 528.

Conférence.

- 1- **Belakhal Azzedine** « les ambiances lumineuses dans les mosquées tunisiennes, algérienne et marocaines » conférence, Epau 2010

Sites web

- 1- www.algérie-ancienne.com
- 2- www.alger-roi.net
- 3- www.archivesnationales.culture.gouv.fr
- 4- www.elmoudjahid.com
- 5- www.Icomos.org
- 6- www.l'authentique-dz.net
- 7- www.liberté-algérie.com.
- 8- www.nuit d'orient.com. Le monde arabo-musulman.com – 5 avril 2003.
- 9- www.photos-algerie.fr
- 10- www.Unesco.org
- 11- www.umc.edu.dz.
- 12- www.vitamine.dz

Annexe 1 : Les préceptes de la tarîqa El Rahmania.

Sans vouloir rentrer dans des développements théologiques qui ne sont pas le sujet de notre recherche, nous citerons les axes principaux fondement de la tarîqa des Rahmania.

I. Le dhikr.

Le dhikr des Rahmania consiste¹:

- A répéter le plus souvent que l'on peut, « durant les instants de la nuit et les moments du jour, depuis la prière de l'*Aceur* du vendredi jusqu'à l'*Aceur* du jeudi, c'est-à-dire pendant six jours : Il n'y a pas d'autre divinité qu'Allah (**لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ**).
- A répéter 80 fois, au moins, de l'*Aceur* du jeudi à l'*Aceur* du vendredi, étant en état de pureté légale, la prière *Chadoulite* : (**صلاة الشاذلية**) qui se dit ainsi : « O mon Dieu, répandez vos grâces sur notre Seigneur Mohammed, sur sa famille et sur ses compagnons, et sur lui le salut ! » On peut aussi, au lieu de cette formule, employer la suivante qui en diffère bien peu : « O mon Dieu, accordez vos faveurs à notre Seigneur Mohammed, le prophète illettré (**الامي**), à sa famille et à ses compagnons, et sur lui le salut. »

Dans la règle ou *Ouerd*, les Rahmania, selon les Khalifa dont ils relèvent, ajoutent à ce dhikr plus ou moins des pratiques des *Kheloutia* : notamment la façon de prier en se formant en cercle. Dans presque toutes les zaouïas, on reste en prières continues et à haute voix, de l'*aceur* du jeudi à l'*aceur* du vendredi les *khouans* entrent et sortent, mais il doit toujours en rester pour qu'il n'y ait pas interruption dans la récitation des oraisons spéciales ou dans le dhikr du nom de Dieu.

Il existe même des zaouïas de Rahmania où les *khouans* se partagent en petits groupes, se relevant d'heure en heure, le jour et la nuit, afin que le nom de Dieu ne cesse pas un seul instant d'être proclamé dans le masdjid de la zaouïa.

A propos des prières ou lectures pieuses qu'affectionnent les Rahmania, et qui rentrent dans leur rituel ordinaire, nous trouvons les recommandations suivantes, formulées par le fondateur de l'ordre, pour conjurer l'influence du mauvais esprit :

¹ Louis Rinn « Marabouts et Khouans », Edition Adolphe Jourdan, Alger, 1884, P 465.

« On a dit que la haine qui existe entre l'homme et son (mauvais) génie est grande celui qui lira la *septaine* (*الأسبعة*) suivante, matin et soir, ou tout simplement le matin, verra cette haine convertie en amitié par la volonté de Dieu.

- 1- Répéter trois fois le verset du Trône.²
- 2- La première sourate du Coran.
- 3- La sourate de délivrance³.
- 4- La sourate de l'aube du jour⁴.
- 5- La sourate des hommes⁵.

II. L'initiation.

Le rituel d'initiation se fait avec une certaine solennité, et se compose de deux opérations souvent séparées : d'abord l'engagement, *El-Ahd*, puis l'initiation proprement dite ou *talkin* : Pour procéder à l'engagement (*ahd*,) le cheikh place sa main droite dans la main droite du mouride, tous deux s'étant préalablement purifiés. La paume de la main du cheikh est placée sur la paume de la main du mouride. Le premier tient le pouce du second ; l'un et l'autre doivent avoir les yeux fermés, et le cheikh doit prévenir le néophyte. — Alors il dira à celui-ci : « Dis, je fais appel à Dieu contre Satan le lapidé, au non de Dieu clément et miséricordieux. » Le néophyte devra répéter une fois cette phrase, ainsi que celles-ci, que prononce le cheikh :

- 1- « J'implore le secours de Dieu. »
- 2- « Je demande pardon à Dieu et à son apôtre. »
- 3- « O mon Dieu, pardonne-nous ce qui est écoulé, et rends-nous facile ce qui reste de la vie. »

Puis le cheikh récite les passages suivants du Coran :

« O vous qui croyez, revenez à Dieu avec un repentir sincère, et il se pourra que Dieu vous pardonne vos mauvaises actions, et qu'il vous fasse entrer dans des jardins arrosés de cours d'eau, et cela, le jour où Dieu ne trompera pas l'espérance du Prophète et de ceux qui ont cru avec lui. Leur lumière courra devant eux et à leur droite. Ils diront : Seigneur ! Complétez votre lumière et pardonnez-nous, car vous êtes tout-puissant. »⁶

Il récite ensuite cet autre passage :

² Le verset du trône est les 255 versets de la sourate II. Il constitue une prière usuelle chez tous les musulmans.

³ Sourate n°112.

⁴ Sourate n°113.

⁵ Sourate n°114.

⁶ Sourate n°66 verset n°8.

« Certes, ceux qui t'auront engagé leur foi, l'auront engagée à Dieu, et la main de Dieu sera posée sur leurs mains. Celui qui faussera son serment, sera parjure à son propre détriment, et celui qui remplira ce à quoi il s'est engagé vis-à-vis de Dieu, recevra bientôt une récompense considérable. »⁷

Le cheikh prie pour le mouride et dit : « O mon Dieu, éclairez-le ! Gardez-le ! Acceptez ses œuvres ? Ouvrez-lui la porte de tout bien, comme vous l'avez ouverte à vos Prophètes et à vos Saints ! »

Puis il dira :

« O mon Dieu, accueillez-nous, acceptez nos œuvres. Soyez-nous utile et faites que nous soyons utiles, conduisez-nous et faites que nous conduisions; dirigez-nous et faites que nous dirigions, rendez-vous vertueux et faites que nous rendions (les autres) vertueux !

O mon Dieu, montrez-nous la vérité, et inspirez-nous de la suivre. Montrez-nous le mensonge, et donnez-nous la faculté de l'éviter ! O mon Dieu, écarter de nous tout ce qui pourrait nous détourner de vous, mais vous-même ne nous écarter pas de vous ; ne nous occupez pas d'autre chose que de vous ! »

Puis le cheikh dira :

« Je prends Dieu à témoin de ce que nous disons » Puis il lira la Fatiha. (C'est le premier chapitre du Coran.)

Quant à l'initiation *Talkin*, voici comment on doit y procéder :

Après avoir fait une prière de deux prosternations (Roq'a), s'être mis en état de repentir et avoir récité l'*ouerd*, comme, le mouride, tourné vers la Qibla, s'accroupira sur ses talons, à genoux devant le cheikh. Celui-ci (qui sera dans la même position et vis-à-vis) donnera un coup sur la tête du mouride, fera une prière intérieure, ayant les mains posées sur ses genoux ; tous deux auront les yeux baissés.

Le cheikh dira trois fois :

« Écoute le dhikr que je vais dire, et réponds-moi trois fois. » « Je t'écoute », et cela en tenant les yeux fermés.

Puis le cheikh invoquera l'assistance des Saints, qui sont les anneaux de la chaîne, et dira : « Je vous implore, ô apôtre de Dieu ! Je vous implore, ô (docteurs ou Saints) de cette confrérie ! Je vous implore, ô gens de science ! Je vous implore, ô Pôle du moment ! — Puis il donnera l'initiation à l'adepte (c'est-à-dire il lui apprendra le dhikr).

⁷ Sourate n°48 verset n°10.

Pour terminer, l'initiant ordonnera à son disciple de se racheter du feu. Voici la rançon : le néophyte répétera soixante-dix mille fois :

« Il n'y a pas d'autre divinité qu'Allah. » Puis il dira : « O mon Dieu, que la récompense attachée à ces soixante-dix mille fois me serve de rançon à moi-même contre le feu ! »

Ensuite, lorsque le nouveau khouan sera définitivement admis, on l'initie à la connaissance des sept noms secrets de Dieu, qui sont ses sept principaux attributs, correspondant : aux sept cieux, aux sept lumières divines, aux sept couleurs simples. Ces sept noms sont : 1° *Allah*, Dieu, expression de son unité et de sa toute-puissance ; — 2° *Houa*, lui, celui qui est, — 3° *Hak*, la Justice ou la Vérité, — 4° *Hai*, le vivant ; — 5° *Qaioum*(2) l'éternel ; — 6° *Alem*, le savant ; — 7° *Kahar*, le dompteur.

III. L'Ouassia.

Les préceptes de la tarîqa des Rahmania se trouvent aussi résumés dans l'*Ouassia*, recommandations ou instructions liturgiques, données aux adeptes par les Moqadem et répétées dans les hadra de khouans. L'ouassia des Rahmania se trouve non-seulement dans les divers ouvrages de Si M'Hamed Ben Abderrahmane Bou Quobrin, mais même dans les diplômes qu'il écrivait de sa main et donnait à ses premiers Khalifa ou grands Moqadem. Voici, en effet, ce qu'on lit dans ces diplômes.⁸

L'initiant dira au néophyte (Mouride) : « Écoute ma recommandation, tu t'y conformeras, comme tu y es obligé par l'engagement et le pacte que tu as souscrits à Dieu; sois toujours dans la crainte de Dieu ! Agis toujours d'une manière désintéressée (c'est-à-dire que tes actes aient toujours pour mobile l'amour de Dieu et rien autre chose) ; ne cherche pas à être vu des hommes, bien au contraire, cache-toi d'eux et ne sois vu que de Dieu.

Soumets à sa surveillance tes actes manifestes et secrets. Suis les prescriptions du livre et celles de la tradition, car le livre et la tradition sont la loi qui mène au Dieu très haut. Que tes actes soient désintéressés de toute préoccupation d'avantage personnel, dans ce monde ou dans l'autre ; qu'ils n'aient pas pour but de te donner en spectacle, opérant des miracles ; qu'ils ne soient inspirés ni par la crainte des châtiments de Dieu, ni par l'ambition d'obtenir ses récompenses ! Aie pour tout objet d'être agréable à Dieu, de l'aimer et d'observer strictement les obligations de la vie dévote. Il est hors de doute que les récompenses (divines) seront le résultat (que tu obtiendras), et c'est une puérité que de se préoccuper d'une chose qui doit certainement arriver. Agis bien avec les créatures, honore le grand, aie pitié du petit.

⁸ Louis Rinn « Marabouts et Khouans », Edition Adolphe Jourdan, Alger, 1884, P 463.

Détache-toi des choses de ce monde. N'en prends que ce qu'il faut pour couvrir ta nudité, abriter ton corps et apaiser ta faim. Si tu va prends davantage, prends garde de te laisser aller à de vains désirs. Abstiens-toi de tout ce qui est douteux. (La loi partage les choses en trois catégories : l'illicite, le licite et le douteux.)

Ne rends pas le mal qu'on te fait. Sois patient, la patience est la tête de la piété. Sois satisfait de Dieu en toutes choses, sois satisfait de ce qu'il te fera éprouver. Recherche la compagnie de ceux qui, par leurs paroles et leurs actions, peuvent te guider vers Dieu. Retiens ta langue pour les choses qui ne te regardent pas.

En tout lieu, à toute heure, aie confiance en Dieu. Il faut se remettre entièrement entre les mains de Dieu et le louer. Pense à la mort, cette pensée est la base du renoncement. Garde-toi des controverses, des discussions, quand bien même tu serais dans ton droit.

Loin de toi l'injustice, le désir, d'être cité avantagement, le penchant à être loué par le monde. Aie des manières convenables avec toutes les créatures sans exception. Dans les moments difficiles, ne désespère ni de la miséricorde, ni de l'assistance divines.

Dieu a dit : « A côté de la gêne est l'aisance; certes l'aisance est à côté»⁹ Tu vois bien que dans ce passage, le mot gêne se trouve placé en regard de deux mentions du mot aisance. Ainsi l'aisance surpasse la gêne. Ne te plains à personne des épreuves que Dieu te fait subir, car c'est Dieu qui pardonne et c'est lui qui éprouve ; c'est lui qui prend et c'est lui qui donne, c'est lui qui nuit et c'est lui qui est utile.

Sois dans ce monde comme un étranger, un voyageur qui passe. Abandonne ce que tu pourrais acquérir des choses illicites, et attache-toi, au contraire, à acquérir les choses licites. Laisse là ce qui pourrait t'éloigner ou simplement te distraire de l'adoration de Dieu très majestueux et très puissant ; oblige ton esprit à méditer, habitue tes yeux à veiller, fais du dikr ton compagnon, du chagrin ton familier; que le renoncement soit ton drapeau, l'abstinence ton vêtement et le silence ton compagnon. Que la faim et la soif occupent tes jours ; que la veille, les pleurs et la méditation sur tes péchés passés occupent tes nuits !

Figure-toi que tu as le Paradis à ta droite, l'Enfer à ta gauche, le (pont du) Sirath sous tes pieds et, à la main, la balance (où sont pesées les actions des hommes au jour du jugement) ; figures toi que tu as devant toi Dieu qui t'examine.

Choisis ce qui peut être utile, c'est-à-dire l'obéissance, et laisse là ce qui est nuisible, c'est-à-dire la désobéissance. Et sache que Dieu très glorieux et très haut a dit : « Celui qui aura fait

⁹ Sourate n°94, verset 5 et 6.

du bien le poids d'un atome, le verra, et celui qui aura fait du mal le poids d'un atome, le verra ! »¹⁰

Ne vaut-il pas mieux renoncer d'abord à la désobéissance que se repentir (plus tard) des péchés que l'on aura commis ? Et un de nos poètes a dit : « Le repentir est obligatoire. »

Mais il est plus obligatoire encore de s'abstenir de pécher. Il est merveilleux de voir comment le temps s'écoule. Mais l'insouciance de l'homme à le voir s'écouler est plus merveilleuse encore. Il est dur de faire des œuvres dignes de récompense. Mais perdre la récompense est plus dur encore. Tout ce que vous espérez voir arriver est proche. Mais ce qui est le plus proche de tout c'est la mort. »

IV. Les récits de sidi m'Hamed ben Abderrahmane.

Le récit des songes de Sidi M'Hamed ben Abderrahmane représente une partie importante des fondements de la tarîqa el Rahmania .Ce récit a beaucoup plus de succès, auprès des masses musulmanes, que l'*ouassia* citée plus haut :¹¹

« Le cheikh sidi-M'hmed-ben-Abd-er-Rahman-el-Ahzari a dit : J'ai vu le Prophète, celui choisi par Dieu et qui a nom Mohammed, (QSSL) et je lui ai dit: «Prophète ! Que dis-tu de ma voie (Tarîqa) ? » Il me répondit en ce moment : « Ta voie est comme l'arche de Noé, celui qui y est entré est sauvé, ainsi que l'a dit Ibrahim (Abraham). »

Je l'ai revu une deuxième fois, et je lui ai dit: « O Prophète de Dieu, ma doctrine est-elle acceptée par Dieu ? » « Oui, me répondit-il, et tous ceux qui la reçoivent de toi ou de tes Moqadem sont garantis de l'enfer, et je leur serai présent au moment de la mort et au jour du jugement. »

Je l'ai revu une troisième fois, et l'ai questionné sur différents points qui me concernent vis-à-vis de Dieu ; il répondit à toutes ces choses en remplissant mon âme de joie : « O envoyé de Dieu, lui dis-je, j'ai annoncé aux hommes que celui qui aurait le bonheur de me contempler, ne serait pas dévoré par l'enfer. » « Oui, me répondit-il, celui qui t'a vu ou qui n'a pu voir que le septième de ceux qui t'ont contemplé, est affranchi d'enfer. » Je l'ai revu une quatrième fois et j'ai sollicité de lui que celui qui a entendu mon *dhikr* et mon *Ouerd* soit considéré comme un de mes disciples. « Oui, dit-il, tous ceux qui ont entendu ton *dhikr* sont du côté du droit, c'est-à-dire dans le Paradis. »

¹⁰ Sourate n°99 , verset 7 et 8.

¹¹ Louis Rinn « Marabouts et Khouans », Edition Adolphe Jourdan, Alger, 1884, P 467.

Je l'ai revu une cinquième fois, et j'ai fait la prière du matin, en me plaçant derrière lui, et je lui ai demandé que tout chakie (ou maudit) ne pût se présenter à ma tombe; mais le Prophète(QSSL), devinant mon désir, ne me laissa pas achever ma s demande et dit : Que celui qui ne lira pas ton dhikr ou prière, soit chakie ou maudit. (Sidi-M'hamed a dit que les derniers mots de cette dernière phrase ont été ajoutés par le Prophète avant la demande du marabout.)

Je l'ai revu une sixième fois, assis devant la porte du Paradis, entouré de personnes qui récitaient (el-hadra). M'étant assis à côté de lui, j'attendis que l'on eût fini de réciter le dhikr et qu'on le laissât seul ; alors je lui dis: « O prophète de Dieu ! Les hommes éprouvent de la répugnance pour la hadra, ils s'y opposent. » Le Prophète me répondit : ceux auxquels elle répugne, ou qui s'y opposent, sont les hommes condamnés à l'enfer. Je lui dis aussi que beaucoup doutaient de l'efficacité de la hadra ; à ce quoi le Prophète répondit que celui qui doute se prépare à une triste fin. Le Prophète de Dieu ajouta encore : Il faut craindre que celui qui doute et qui n'a pas confiance ne soit privé à son dernier moment de se rappeler le Prophète.

Enfin, je l'ai revu une septième fois, et je lui ai demandé : Suis-je de ton sang ? Oui, me répondit-il, tu es de mon sang. Alors, j'ai vu toutes les personnes composant la hadra, comme si elles étaient venues au jour du jugement en présence de leur juge. Elles témoignaient le désir de faire le tour du Tribunal du Prophète Mustapha(QSSL), assis dans une chaire de lumière éclatante ; je me prosternai devant lui, et il m'attira comme une mère attire à elle son enfant. Il était assis au milieu de quatre hommes d'une beauté éblouissante. Je lui dis: ô Prophète ! Quels sont ces hommes ? Ce sont, me répondit-il: Abou-Bakr, Omar, Otsman et Ali, que Dieu les favorise ! A ces mots, je me prosternai devant eux, et je vis un spectacle imposant. « Quelle est cette merveille, lui dis-je, ô Prophète de Dieu ? » Il me répondit, c'est le *Sirat*. Je lui demandai comment on pourrait le traverser. Il sourit à ces paroles en me disant : «As-tu peur pour tes amis, tes disciples et tes parents ? » Oui, Prophète de Dieu ! Mon âme est remplie de crainte. Et le Prophète me dit alors : Celui qui marche dans ma voie n'a rien à craindre du *Sirat*. Je jure par Dieu que si, depuis dix ans, je ne voyais pas le Prophète Mustapha, au moins une fois ou deux par jour, je ne me considérerais pas comme un Musulman. »

Sidi M'Hamed Bou Quobrin exalte les vertus efficaces de son *ouerd* ; dans plusieurs de ses manuscrits, résumant la substance de ses songes, il dit formellement :

« Seront exempts des flammes de l'enfer :

- 1- Quiconque est affilié à mon ordre ;
- 2- Quiconque aime mon ordre ou m'aime ;
- 3- Quiconque m'a visité vivant ;
- 4- Quiconque s'arrêtera devant ma tombe ;
- 5- Quiconque entendra réciter mon dikr. »

Annexe2 : Les documents d'archives

Ces divers documents proviennent des archives nationales algériennes, IBA/cul.001, IBA /cul019.

Réponse à la Question Ecrite posée par
M. le Docteur BENKHELLIL, Délégué à
l'Assemblée Algérienne, au sujet des
Sanctuaires musulmans et Mosquées d'Algérie
(Suite)

3°- Edifices religieux musulmans dont la jouissance a été
attribuée à une association culturelle, dans les condi-
tions prévues par le décret du 27 septembre 1907 sur la
séparation des cultes et de l'Etat:

Département d'ALGER

<u>Nature et nom de l'édifice religieux</u>	<u>Situation</u>
Grande mosquée de la Marine	Rue de la Marine, Alger
Grande mosquée de la Pêcherie	Place du Gouvernement, Alger
Marabout de Sidi-Ramdan	Près Prison civile, -d°-
Mosquée Safir	Rue Kléber, Alger
Marabout Sidi Abderrahmane & Tsaalbi	Rue Marengo, Alger
Marabout Mohamed Chérif	Rue Mohamed Chérif, -d°-
Marabout Sidi-M'ahmed ben Abderrahmane	à Belcourt, Alger
Marabout Sidi-Ouali-Dada	à Alger
Marabout Sidi-Mansour	(à l'intérieur de mosquée
Tombeau de Lalla-Aïcha	(de Sidi-Abderrahmane
Mosquée de Sidi-Abdallah	Rue Sidi-Abdallah, Alger
Marabout Sidi-Bou-Reghissa	Près mosquée Sidi-Randane
Marabout Sidi-Bougdour	Rue Sidi-Bougdour, Alger
Marabout Sidi-Hammamati	Rue Porte-Neuve, Alger
Marabout Sidi-Ben-Ali	Rue N'fissa (dit Tombeau des Princesses) Alger
Marabout Sidi-Braham	Amirauté à Alger
Mosquée Sidi-Brahim	à Alger
Marabout Sidi-Hellel	Rue de la Fonderie, Alger
Marabout Sidi-Ben-Nour	Près Port même nom, Bouza-
Marabout Sidi-Medjbeur	Navin Frais Vallon réah
Marabout Sidi-Mejdouba	à la Bouzaréah, Alger
Marabout Mékla	Alger
Mosquée Sidi-Merzoug	El-Biar
Mosquée de Tixerain	à Birmandreis
Marabout de Sidi-Yahia	à Birmandreis
Mosquée de Kouba	à Kouba
Mosquée de Birkadem	à Birkadem
Mosquée de Sacula	à Sacula
Mosquée de Chéragas	à Chéragas
Mosquée de Draria	à Draria
Mosquée de Crescia	à Crescia
Mosquée de Koléa	à Koléa
Mosquée de Rovigo	à Rovigo
Mosquée de l'Arba	à l'Arba
Mosquée d'Aumale	à Aumale
Mosquée de Cherchell	à Cherchell
Mosquée Turqui (Rite hanéfite)	à Blida
Mosquée Saadoun (Rite malékite)	à Blida
Mosquée de Dellys	à Dellys
Mosquée Hanéfite	à Médéa
Mosquée Malékite	à Médéa

Question écrite

posée par M. le Docteur BENKHELLIL, Délégué à l'Assemblée Algérienne, au sujet des Sanctuaires musulmans et Mosquées d'Algérie

1°)- Les Sanctuaires musulmans et Mosquées dans lesquels exercent des ministres du culte bénéficiant d'indemnités de fonctions dans les conditions prévues à l'article 11 du décret du 27 septembre 1907 déterminant les conditions d'application en Algérie des lois sur la séparation des Eglises et de l'Etat, appartiennent soit à des collectivités publiques, soit à des groupements privés ou des particuliers.

Les immeubles de la première catégorie ont été rangés parmi les dépendances domaniales par l'effet des arrêtés des 8 septembre 1830, 7 décembre 1830, 23 mars 1843 et 3 octobre 1846, que sont venues confirmer les dispositions de la loi du 16 juin 1851 et du décret du 27 septembre 1907 précité.

La deuxième catégorie est constituée essentiellement par des édifices construits postérieurement à l'application à l'Algérie du régime de séparation des Eglises et de l'Etat.

+ +
+

2°) Liste des Sanctuaires et Mosquées desservis par des ministres bénéficiant d'indemnités de fonctions:

Grande Mosquée
Mosquée Pêcherie
Mosquée Safir
Si M'hamed Chérif
Sidi-Abderrahmane
Sidi-Ramdane
Sidi-M'hamed (Belcourt)
Sidi-Mansour
Sidi-Bougdour

Sidi-Ben-Ali
Sidi-Abdallah
Sidi-El-Hamama
Bourkissa
Sidi-Brahim(hôpital)
Sidi-Brahim(Amirauté)
Arba
Aumale
Berrouaghia

.....

Mosquée de Boghari	1	à Boghari
Mosquée de Berrouaghia	1	à Berrouaghia
Mosquée de Ténès	1	à Ténès
Mosquée de Miliana	1	à Miliana
Mosquée de Tizi-Ouzou	1	à Tizi-Ouzou
Mosquée d'Orléansville	2	à Orléansville
Mosquée de Chellala	1	à Chellala
Mosquée de Boufarik	1	à Boufarik
Mosquée de Saharidj	1	village de Djemaâ Saharidj
Marabout de Sidi-Bouchaïb	1	à Alger
Marabout de Sidi-Brahma	1	à Gouraya
Marabout de Sidi-Berkani	1	à Médéa
<u>Département d'ORAN</u>		
Mosquée du Pacha	1	rue Philippe, Oran
Mosquée Chérifia	1	rue du Figuier, Oran
Mosquée de Saint-Leu	1	
Mosquée de Saïda	1	
Mosquée de Tiaret	1	
Mosquée de Frenâ	1	
Mosquée de Montagnac	1	
Mosquée de Nemours	1	
<u>Département de CONSTANTINE</u>		
Mosquée de Djidjelli.	1	
Grande Mosquée de Bône	1	
	+	
	+	
	+	
4°- Composition du personnel du culte dans chaque mosquée desservie par des ministres bénéficiant d'indemnités de fonctions:		
<u>Département d'ALGER</u>		
<u>Alger</u>		
<u>Grande Mosquée:</u>	1	Muphti
	2	Imams
	1	Bach-Mokkat
	1	Mokkat
	1	Bach-hazzab
	10	Hazzabs
	7	Moueddens
	2	Nas-el-Houdour
<u>Mosquée de la Pêcheurie:</u>	1	Muphti
	2	Imams
	1	Mouedden
	5	Hazzabs
	2	Nas-el-Houdour

-3-

<u>Mosquée Safir:</u>	1 Imam	
	1 Bach-hazzab	
<u>Mosquée Ben</u>	4 Hazzabs	
	1 Mouedden	
	2 Nas-el-Houdour	
<u>Sidi-M'Hammed Cherif:</u>	1 Imam	2 Hazzabs
	1 Mouedden	1 Mouedden
<u>Sidi-Abderrahman:</u>	1 Imam	1 Imam
	1 Mouedden	1 Bach-hazzab
	1 Hazzab	2 Hazzabs
<u>Sidi-Randan:</u>	1 Imam	1 Mouedden
<u>Neufariki:</u>	1 Bach-Hazzab	
	5 Hazzabs	1 Imam
	1 Mouedden	1 Mouedden
	2 Nas-el-Houdour	
<u>Sidi-M'hammed:</u> (Belcourt)	1 Imam	
	1 Mouedden	
<u>Sidi-Ouali-Dada:</u>	1 Imam	1 Imam
	1 Hazzab	1 Mouedden
<u>Sidi-Mansour:</u>	1 Imam	1 Imam
		1 Mouedden
<u>Sidi-Bougdour:</u>	1 Imam	1 Imam
		1 Mouedden
<u>Sidi-ben-Ali:</u>	1 Imam	
<u>Sidi-Abdallah:</u>	1 Imam	1 Imam
		1 Mouedden
<u>Sidi-El-Hammama:</u>	1 Imam	
<u>Sidi-Bourkissa:</u>	1 Imam	1 Imam
<u>Sidi-Brahim:</u>	1 Imam	
<u>Sidi-Braham:</u>	1 Imam	1 Imam
		1 Mouedden
		1 Hazzab
<u>L'Arba:</u>	1 Imam	
<u>Aumale:</u>	1 Muphti	1 Imam
	1 Imam	1 Mouedden
		1 Hazzab.
<u>Asaza:</u>	1 Imam	1 Imam
<u>Berrouaghia:</u>	1 Imam	
<u>Birmandreis:</u>	1 Imam	1 Imam
<u>Birkadem:</u>	1 Imam	
<u>Boghari:</u>	1 Imam	1 Imam
	1 Mouedden	
<u>Bouzaréa:</u>	1 Imam	
<u>Mosquée Salakite:</u>		1 Muphti
		1 Imam
		1 Mouedden
		1 Hazzab

LISTE	
des mosquées entretenues sur le budget spécial	
<u>Département d'ALGER</u>	
<u>Arrondissement d'ALGER</u>	
Mosquées et marabouts d'Alger	Djema Kebir, Djema Djedid, Sidi-Ramdan, Kléber ou Safir, Sidi Abderrahman, Sidi M'hammed Chérif, Sidi M'hammed ben Abderrahman, Sidi Ouali, Dada, Sidi Mansour, Sidi ben Ali, Sidi Bouddour, Bidi Abdallah, Ben Berquisa, Hammamet, Sidi Brahim, Sidi Hellel.
Mosquées du Sahel d'Alger (1) cf. journal	El-Biar, Draria, Tixerain, Kouba, Birkadem, (1) Birmqndreïs, Saoula, Cheragas.
Mosquées de Bouzaréa	Sidi ben Nour, Sidi Medjbeur, Sidi Medjouba.
Mosquées de Blida	Saadoum et Turki. — <i>Dakou. Aïche (Salmani) note n° 5 F. 2° 7 85 du 2 février 1955.</i>
<u>Arrondissement de TIZENEN</u>	
Mosquées d'Aumale, de Boufarik, de Cherchell, de Rovigo, de Chellala.	
Mosquée et marabout de Koléa.	
<i>Bon Saada (cf. copie de état de consistance agni par la DOR 2578 du 5 mars 1955)</i> <i>Dellys (d*)</i>	
<u>Arrondissement de MEDEA</u>	
Mosquées de Médéa : Malékite et hanefite ;	
Mosquées de Berrouaghia, d'El Ksar, de Mouamines et de Si Harkat.	
<u>Arrondissement d'Orléansville</u>	
Mosquées d'Orléansville et de Ténès.	
<u>Arrondissement de Tizi-Ouzou</u>	
Mosquée et marabout de Tizi-Ouzou.	
Mosquées de Mekla, Dellys, Sidi Abderrahman (Haut Sebaou).	
<u>Arrondissement de MILIANA</u>	
Mosquée de Miliana.	

(état de conservation acquis le 3 Mars 35)

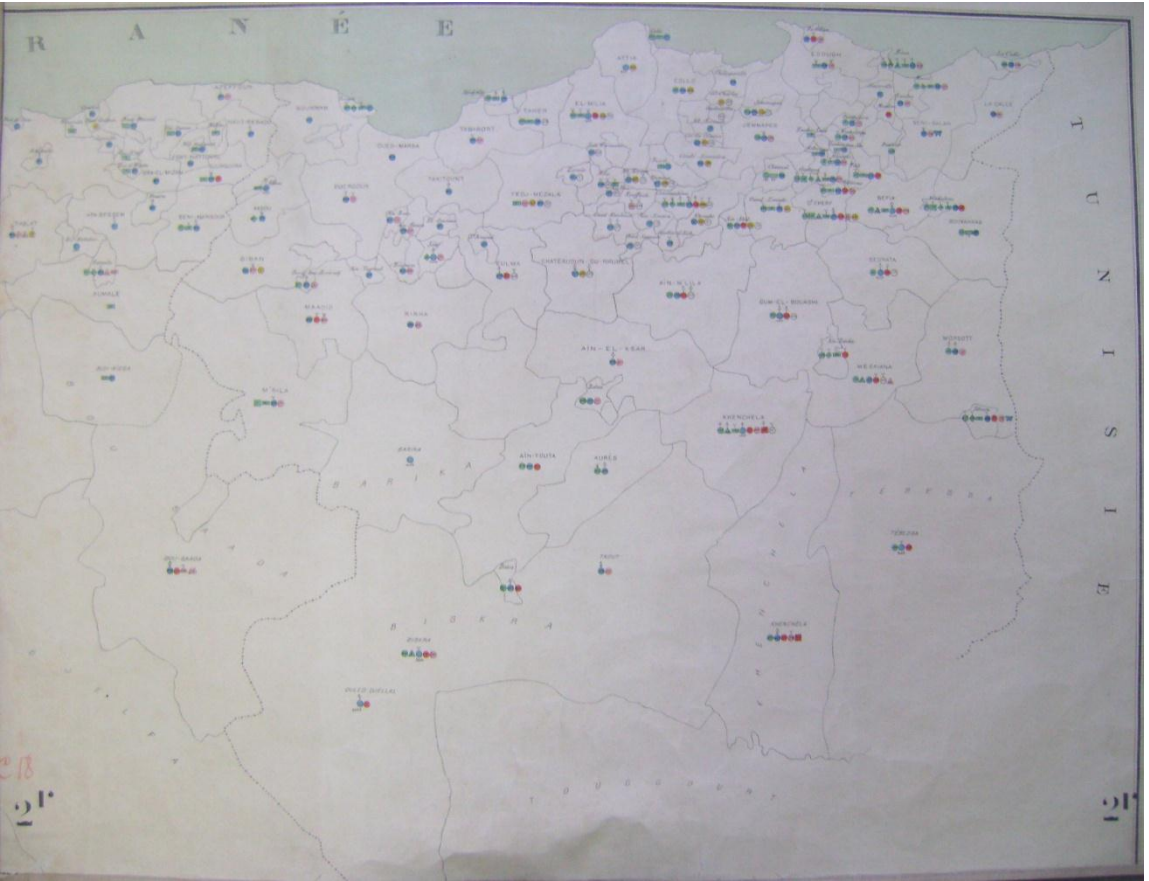
<u>Mosques classées</u>	(état incomplet)	Nom de l'Immeuble	Service affecté
Bougie (Rue Sidi Loup)		Bâtiment Civil	Mosquée Hamph
Constantine (Mosquée Sidi Derrar)		id	Culte musulman
Kolea (Sidi Embarek)		Ponts & Chaussées	id
Kolea (Rue El-air, 16: 34)		id	id
Fort national		Grande Mosquée de Djemaa Sahardj	id
Duperré		Mosquée de Sidi Abdallah	id
Miliana		Marabout de Sidi Mohamed ben Hassan	id
Miliana		Mosquée de Sidi Ahmed ben Youssef	id
Miliana		Maison des frères et dépendances de la Mosquée (de Sidi Ahmed ben Youssef)	id
Orléansville		Mosquée d'Orléansville	id
Alger		(Construction mauresque dite Mosquée du Marabout Sidi el Akhou)	id
Alger		(Vieille construction mauresque Mosquée de coqument d'un gardien - Sidi Hekal)	id
Alger		Maison mauresque dite Djama ben Prekissa	id
Alger		(Petite maison mauresque à simpl. rez. de chaussée) dite Djama Bouamamote Mosquée école	id
Alger		Marabout Sidi ben Ali ancien cimetière de Mosquée	id
Alger		Mosquée avec minaret et accessoires pour le culte musulman - Djemaa Saharj	id
Alger		Marabout Sidi Abderrahman Esalhi	id
Alger		Mosquée Sidi Hamdane et ses dépendances	id
Alger		Marabout Sidi Mohamed Abderrahman Mosquée (et cimetière)	id
Alger		13 Djama el Djedid Mosquée tranquille	id
Alger		20 ébroulé sous la rapatriation vers le Riv. de la marine 301	id
Alger		Grande Mosquée d'Alger dite Djama el Kebir	id
Alger		Mosquée et dépendances vieilles constructions mauresques Sidi Abdallah	id
Alger		Mosquée Sidi Mohamed Chirif	id
Alger		Mosquée dite el Djemaa	id
St Eugène		Partie de l'ancien jardin zoologique contenant une petite Koubba formant des allées boisées	id
Bir Kabden		Terrain vague en 6 parcelles	id
Birmandreïs		Mosquée école et terrain vague	id
		17 Marabout Sidi Yajja el Chian	id
		28 Emplacement reconstruit de tombes	

C. S. J. P.

Annexe 2 : Les documents d'archives

Ces documents proviennent des archives nationales algériennes, service de cartographie.





Annexe 3 : Les critères de classement du patrimoine bâti.

Le classement est le régime de protection complet et définitif. Deux sortes de classement sont applicables sur le bien patrimonial :

- Le classement universel
- Le classement national

I. Les critères de classement pour le patrimoine universel.

Pour figurer sur la liste du patrimoine mondial, les sites doivent avoir une valeur universelle exceptionnelle et satisfaire au moins un des dix critères de sélection.

Parmi les dix critères de sélection six concernent le patrimoine architectural.

Critères de sélection ¹:

- i. représenter un chef-d'œuvre du génie créateur humain ;
- ii. témoigner d'un échange d'influences considérable pendant une période donnée ou dans une aire culturelle déterminée, sur le développement de l'architecture ou de la technologie, des arts monumentaux, de la planification des villes ou de la création de paysages ;
- iii. apporter un témoignage unique ou du moins exceptionnel sur une tradition culturelle ou une civilisation vivante ou disparue;
- iv. offrir un exemple éminent d'un type de construction ou d'ensemble architectural ou technologique ou de paysage illustrant une ou des périodes significative(s) de l'histoire humaine ;
- v. être un exemple éminent d'établissement humain traditionnel, de l'utilisation traditionnelle du territoire ou de la mer, qui soit représentatif d'une culture (ou de cultures), ou de l'interaction humaine avec l'environnement, spécialement quand celui-ci est devenu vulnérable sous l'impact d'une mutation irréversible ;
- vi. être directement ou matériellement associé à des événements ou des traditions vivantes, des idées, des croyances ou des œuvres artistiques et littéraires ayant une signification universelle exceptionnelle. (Le Comité considère que ce critère doit préférablement être utilisé en conjonction avec d'autres critères);

¹ www.unesco.org/general/fre/.

II. Les critères de classement pour le patrimoine national.

Les critères et les modalités de classement diffèrent d'un pays à l'autre mais nous pouvons dégager les lignes générales qui caractérisent le classement du patrimoine national.

- **La qualité architecturale** du bien ou du lieu et son authenticité, son caractère historique et mémorial (il est témoin d'une histoire, qu'elle soit politique, économique, sociale ou culturelle et en constitue une trace symbolique et représentative forte du pays).
- **Le critère de rareté** sur le plan historique ou géographique (un type de bien rare dans une région), ou par sa nature même
- **Le critère d'exemplarité** : on classe à titre de témoin un exemple en tant que représentant le plus significatif.
- **L'attachement d'une population** à un patrimoine peut aussi être à l'origine d'un classement. Il s'agit d'une notion nouvelle, celle de « **patrimoine social** » qui désigne les biens ou sites appartenant à la mémoire collective locale et considérés comme « **à protéger** » par des groupes de citoyens.

Il peut s'agir d'un point de repère perceptif d'une commune ou d'un patrimoine lié à l'histoire locale, important pour sa symbolique comme, par exemple, une maison communale ou l'habitation d'un personnage local connu.

II.1 Concernant les critères de classement des sites culturels en Algérie :

Les biens culturels immobiliers et les modalités de leur protection sont fixés avec l'article 8 de la loi 98/04 qui stipule :

Les biens culturels immobiliers comprennent :

- *les monuments historiques ;*
- *les sites archéologiques ;*
- *les ensembles urbains ou ruraux.*

Les biens culturels immobiliers quel que soit leur statut juridique, peuvent être soumis à un des régimes de protection ci dessous énoncés en fonction de leur nature et la catégorie à laquelle ils appartiennent :

- *l'inscription sur l'inventaire supplémentaire ;*
- *le classement ;*
- *la création en secteurs sauvegardés.*

Le classement des biens culturels en Algérie relève des prérogatives de **la Commission Nationale des Monuments et Sites** qui dépendent directement du Ministère de la Culture et de la Communication, en collaboration avec la **Commission de Wilaya des Monuments et Sites**.

La procédure de classement précise que la Commission de Wilaya, à travers son secrétariat permanent, se charge de préparer pour le compte de la Commission Nationale les dossiers qui, après instruction et avis, les transmet à son tour au ministre de tutelle pour avis définitif.

Dans cette tâche, la Commission de Wilaya se trouve aidée, dans une certaine mesure, par la Commune qui d'après les prérogatives qui lui sont dévolues dans le cadre de la protection du patrimoine, est chargée de recueillir tous les éléments d'informations nécessaires à l'instruction des dossiers.

La demande de classement s'effectue soit à la demande des propriétaires, qu'ils soient publics ou privés, soit d'office par l'Etat.

Cette demande est accompagnée d'un dossier type administratif comprenant les éléments d'information suivants: la nature de l'objet, la situation géographique, le périmètre de classement, l'étendue du classement, les servitudes particulières, les noms des propriétaires.

Quelques insuffisances peuvent être annotées à cette démarche² :

Les critères de jugement sur la base desquels est effectué le choix du bien à classer restent non codifiés du point de vue théorique et méthodologique et ne sont "définis" qu'à l'initiative des personnes faisant partie des commissions précitées de façon pragmatique et aléatoire;

- Les critères d'identification du bien choisi restent de type administratif et sont caducs du point de vue méthodologique atteint à ce jour sur la question;
- La totalité du patrimoine national ne fut classé qu'à l'initiative de l'Etat;
- La législation en vigueur ne protège que les biens classés ou inscrits sur l'inventaire supplémentaire et il n'existe aucune disposition quant au contrôle des biens qui ne le sont pas encore et se trouvent par conséquent en situation de péril permanent.
- La lenteur dans l'opération de classement des biens (elle varie de 5 à 8 ans environs!).

²Sid Ahmed Sofiane « La stratégie de prise en charge de patrimoine culturel en Algérie. » Département Aménagement, faculté des sciences de la terre. Université d'Annaba. www.umc.edu.dz.

Annexe 4: Les chartes

La Charte d'Athènes¹ pour la Restauration des Monuments Historiques

*Adoptée lors du premier congrès international
des architectes et techniciens des monuments historiques, Athènes 1931*

Sept résolutions importantes furent présentées au congrès d'Athènes et appelées "Carta del Restauero":

1. Des organisations internationales prodiguant des conseils et agissant à un niveau opérationnel dans le domaine de la restauration des monuments historiques doivent être créées.
 2. Les projets de restauration doivent être soumis à une critique éclairée pour éviter les erreurs entraînant la perte du caractère et des valeurs historiques des monuments.
 3. Dans chaque État, les problèmes relatifs à la conservation des sites historiques doivent être résolus par une législation nationale.
 4. Les sites archéologiques excavés ne faisant pas l'objet d'une restauration immédiate devraient être enfouis de nouveau pour assurer leur protection.
 5. Les techniques et matériaux modernes peuvent être utilisés pour les travaux de restauration.
 6. Les sites historiques doivent être protégés par un système de gardiennage strict.
 7. La protection du voisinage des sites historiques devrait faire l'objet d'une attention particulière.
-

Conclusions de la Conférence d'Athènes, 21-30 Octobre 1931

Conclusions générales

I. - Doctrines. Principes généraux

La Conférence a entendu l'exposé des principes généraux et des doctrines concernant la protection des Monuments.

Quelle que soit la diversité des cas d'espèces dont chacun peut comporter une solution, elle a constaté que dans les divers États représentés prédomine une tendance générale à abandonner les restitutions intégrales et à en éviter les risques par l'institution d'un entretien régulier et permanent propre à assurer la conservation des édifices.

Au cas où une restauration apparaît indispensable par suite de dégradations ou de destruction, elle recommande de respecter l'œuvre historique et artistique du passé, sans proscrire le style d'aucune époque.

¹ Source www.icomos.org

La Conférence recommande de maintenir l'occupation des monuments qui assure la continuité de leur vie en les consacrant toutefois à des affectations qui respectent leur caractère historique ou artistique.

II. - Administration et législation des monuments historiques

La Conférence a entendu l'exposé des législations dont le but est de protéger les monuments d'intérêt historique, artistique ou scientifique appartenant aux différentes nations.

Elle en a unanimement approuvé la tendance générale qui consacre en cette matière un certain droit de la collectivité vis-à-vis de la propriété privée.

Elle a constaté que les différences entre ces législations provenaient des difficultés de concilier le droit public et les droits des particuliers.

En conséquence, tout en approuvant la tendance générale de ces législations, elle estime qu'elles doivent être appropriées aux circonstances locales et à l'état de l'opinion publique, de façon à rencontrer le moins d'opposition possible, en tenant compte aux propriétaires des sacrifices qu'ils sont appelés à subir dans l'intérêt général.

Elle émet le vœu que dans chaque État l'autorité publique soit investie du pouvoir de prendre, en cas d'urgence, des mesures conservatoires.

Elle souhaite vivement que l'Office international des Musées publie un recueil et un tableau comparé des législations en vigueur dans les différents États et les tienne à jour.

III. - La mise en valeur des monuments

La Conférence recommande de respecter, dans la construction des édifices le caractère et la physionomie des villes, surtout dans le voisinage des monuments anciens dont l'entourage doit être l'objet de soins particuliers. Même certains ensembles, certaines perspectives particulièrement pittoresques, doivent être préservés. Il y a lieu aussi d'étudier les plantations et ornements végétaux convenant à certains monuments ou ensembles de monuments pour leur conserver leur caractère ancien.

Elle recommande surtout la suppression de toute publicité, de toute présence abusive de poteaux ou fils télégraphiques, de toute industrie bruyante, même des hautes cheminées, dans le voisinage des monuments d'art ou d'histoire.

IV. - Les matériaux de restauration

Les experts ont entendu diverses communications relatives à l'emploi des matériaux modernes pour la consolidation des édifices anciens.

Ils approuvent l'emploi judicieux de toutes les ressources de la technique moderne et plus spécialement du ciment armé.

Ils spécifient que ces moyens confortatifs doivent être dissimulés sauf impossibilité, afin de ne pas altérer l'aspect et le caractère de l'édifice à restaurer.

Ils les recommandent plus spécialement dans les cas où ils permettent d'éviter les risques de dépose et de repose des éléments à conserver.

V. - Les dégradations des monuments

La Conférence constate que, dans les conditions de la vie moderne, les monuments du monde entier se trouvent de plus en plus menacés par les agents atmosphériques.

En dehors des précautions habituelles et des solutions heureuses obtenues dans la conservation de la statuaire monumentale par les méthodes courantes, on ne saurait, étant donné la complexité des cas, dans l'état actuel des connaissances, formuler des règles générales.

La Conférence recommande:

1. La collaboration dans chaque pays des conservateurs de monuments et des architectes avec les représentants des sciences physiques, chimiques et naturelles, pour parvenir à des méthodes applicables aux cas différents.
2. Elle recommande à l'Office international des Musées de se tenir au courant des travaux entrepris dans chaque pays sur ces matières et leur faire une place dans ses publications.

La Conférence, en ce qui concerne la conservation de la sculpture monumentale, considère que l'enlèvement des œuvres du cadre pour lequel elles avaient été créées est "*un principe*" regrettable.

Elle recommande, à titre de précaution, la conservation, lorsqu'ils existent encore, des modèles originaux et à défaut, l'exécution de moulages.

VI. - La technique de la conservation

La Conférence constate avec satisfaction que les principes et les techniques exposés dans les diverses communications de détail s'inspirent d'une commune tendance, à savoir:

Lorsqu'il s'agit de ruines, une conservation scrupuleuse s'impose, avec remise en place des éléments originaux retrouvés (anastylose) chaque fois que le cas le permet; les matériaux nouveaux nécessaires à cet effet devraient être toujours reconnaissables. Quand la conservation des ruines mises au jour au cours d'une fouille sera reconnue impossible, il est conseillé de les ensevelir à nouveau, après bien entendu avoir pris des relevés précis.

Il va sans dire que la technique et la conservation d'une fouille imposent la collaboration étroite de l'archéologue et de l'architecte.

Quant aux autres monuments, les experts ont été unanimement d'accord pour conseiller, avant toute consolidation ou restauration partielle, l'analyse scrupuleuse des maladies de ces monuments. Ils ont reconnu en fait que chaque cas constituait un cas d'espèce.

VII. La conservation des monuments et la collaboration internationale

a) Coopération technique et morale

La Conférence convaincue que la conservation du patrimoine artistique et archéologique de l'humanité intéresse la communauté des États, gardien de la civilisation:

Souhaite que les États, agissant dans l'esprit du Pacte de la Société des Nations, se prêtent une collaboration toujours plus étendue et plus concrète en vue de favoriser la conservation des monuments d'art et d'histoire;

Estime hautement désirable que les institutions et groupements qualifiés puissent, sans porter aucunement atteinte au droit public international, manifester leur intérêt pour la sauvegarde de chefs-d'œuvre dans lesquels la civilisation s'est exprimée au plus haut degré et qui paraîtraient menacés;

Émet le vœu que les requêtes à cet effet, soumises à l'organisation de Coopération intellectuelle de la Société des Nations, puissent être recommandées à la bienveillante attention des États.

Il appartiendrait à la Commission internationale de Coopération intellectuelle, après enquête de l'Office international des Musées et après avoir recueilli toute information utile, notamment auprès de la Commission nationale de Coopération intellectuelle intéressée, de se prononcer sur l'opportunité des démarches à entreprendre et sur la procédure à suivre dans chaque cas particulier.

Les membres de la Conférence, après avoir visité, au cours de leurs travaux et de la croisière d'études qu'ils ont pu faire à cette occasion, plusieurs parmi les principaux champs de fouilles et les monuments antiques de la Grèce, ont été unanimes à rendre hommage au gouvernement Hellénique qui, depuis de longues années, en même temps qu'il assurait lui-même des travaux considérables, a accepté la collaboration des archéologues et des spécialistes de tous les pays.

Ils y ont vu un exemple qui ne peut que contribuer à la réalisation des buts de coopération intellectuelle dont la nécessité leur était apparue au cours de leurs travaux.

b) Le rôle de l'éducation dans le respect des monuments

La Conférence, profondément convaincue que la meilleure garantie de conservation des monuments et œuvres d'art leur vient du respect et de l'attachement des peuples eux-mêmes.

Considérant que ces sentiments peuvent être grandement favorisés par une action appropriée des pouvoirs publics.

Émet le vœu que les éducateurs habituent l'enfance et la jeunesse à s'abstenir de dégrader les monuments quels qu'ils soient, et leur apprennent à se mieux intéresser, d'une manière générale, à la protection des témoignages de toute civilisation.

c) Utilité d'une documentation internationale

La Conférence émet les vœux que:

1. Chaque État, ou les institutions créées ou reconnues compétentes à cet effet, publie un inventaire des monuments historiques nationaux, accompagné de photographies et de notices;
2. Chaque État constitue des archives où seront réunis tous les documents concernant ses monuments historiques;

3. Chaque État dépose à l'Office international des Musées ses publications;
 4. L'Office consacre dans ses publications des articles relatifs aux procédés et aux méthodes générales de conservation des monuments historiques;
 5. L'Office étudie la meilleure utilisation des renseignements ainsi centralisés.
-

CHARTRE INTERNATIONALE SUR LA CONSERVATION ET LA RESTAURATION DES MONUMENTS ET DES SITES (CHARTRE DE VENISE 1964)²

DÉFINITIONS

Article 1.

La notion de monument historique comprend la création architecturale isolée aussi bien que le site urbain ou rural qui porte témoignage d'une civilisation particulière, d'une évolution significative ou d'un événement historique. Elle s'étend non seulement aux grandes créations mais aussi aux œuvres modestes qui ont acquis avec le temps une signification culturelle.

Article 2.

La conservation et la restauration des monuments constituent une discipline qui fait appel à toutes les sciences et à toutes les techniques qui peuvent contribuer à l'étude et à la sauvegarde du patrimoine monumental.

Article 3.

La conservation et la restauration des monuments visent à sauvegarder tout autant l'œuvre d'art que le témoin d'histoire.

CONSERVATION

Article 4.

La conservation des monuments impose d'abord la permanence de leur entretien.

Article 5.

La conservation des monuments est toujours favorisée par l'affectation de ceux-ci à une fonction utile à la société ; une telle affectation est donc souhaitable mais elle ne peut altérer l'ordonnance ou le décor des édifices. C'est dans ces limites qu'il faut concevoir et que l'on peut autoriser les aménagements exigés par l'évolution des usages et des coutumes.

Article 6.

La conservation d'un monument implique celle d'un cadre à son échelle. Lorsque le cadre traditionnel subsiste, celui-ci sera conservé, et toute construction nouvelle, toute destruction et tout aménagement qui pourrait altérer les rapports de volumes et de couleurs seront proscrits.

Article 7.

Le monument est inséparable de l'histoire dont il est le témoin et du milieu où il se situe. En conséquence le déplacement de tout ou partie d'un monument ne peut être toléré que lorsque la sauvegarde du monument l'exige ou que des raisons d'un grand intérêt national ou international le justifient.

Article 8.

Les éléments de sculpture, de peinture ou de décoration qui font partie intégrante du monument ne peuvent en être séparés que lorsque cette mesure est la seule susceptible d'assurer leur conservation.

RESTAURATION

Article 9.

La restauration est une opération qui doit garder un caractère exceptionnel. Elle a pour but de conserver et de révéler les valeurs esthétiques et historiques du monument et se fonde

^{2 2} Source www.icomos.org.

sur le respect de la substance ancienne et de documents authentiques. Elle s'arrête là où commence l'hypothèse, sur le plan des reconstitutions conjecturales, tout travail de complément reconnu indispensable pour raisons esthétiques ou techniques relève de la composition architecturale et portera la marque de notre temps. La restauration sera toujours précédée et accompagnée d'une étude archéologique et historique du monument.

Article 10.

Lorsque les techniques traditionnelles se révèlent inadéquates, la consolidation d'un monument peut être assurée en faisant appel à toutes les techniques modernes de conservation et de construction dont l'efficacité aura été démontrée par des données scientifiques et garantie par l'expérience.

Article 11.

Les apports valables de toutes les époques à l'édification d'un monument doivent être respectés, l'unité de style n'étant pas un but à atteindre au cours d'une restauration.

Lorsqu'un édifice comporte plusieurs états superposés, le dégagement d'un état sous-jacent ne se justifie qu'exceptionnellement et à condition que les éléments enlevés ne présentent que peu d'intérêt, que la composition mise au jour constitue un témoignage de haute valeur historique, archéologique ou esthétique, et que son état de conservation soit jugé suffisant.

Le jugement sur la valeur des éléments en question et la décision sur les éliminations à opérer ne peuvent dépendre du seul auteur du projet.

4

Article 12.

Les éléments destinés à remplacer les parties manquantes doivent s'intégrer harmonieusement à l'ensemble, tout en se distinguant des parties originales, afin que la restauration ne falsifie pas le document d'art et d'histoire.

Article 13.

Les adjonctions ne peuvent être tolérées que pour autant qu'elles respectent toutes les parties intéressantes de l'édifice, son cadre traditionnel, l'équilibre de sa composition et ses relations avec le milieu environnant.

SITES MONUMENTAUX

Article 14.

Les sites monumentaux doivent faire l'objet de soins spéciaux afin de sauvegarder leur intégrité et d'assurer leur assainissement, leur aménagement et leur mise en valeur. Les travaux de conservation et de restauration qui y sont exécutés doivent s'inspirer des principes énoncés aux articles précédents.

FOUILLES

Article 15.

Les travaux de fouilles doivent s'exécuter conformément à des normes scientifiques et à la « Recommandation définissant les principes internationaux à appliquer en matière de fouilles archéologiques » adoptée par l'UNESCO en 1956.

L'aménagement des ruines et les mesures nécessaires à la conservation et à la protection permanente des éléments architecturaux et des objets découverts seront assurés. En outre, toutes initiatives seront prises en vue de faciliter la compréhension du monument mis au jour sans jamais en dénaturer la signification.

Tout travail de reconstruction devra cependant être exclu à priori, seule l'anastylose peut être envisagée, c'est-à-dire la recombinaison des parties existantes mais démembrées. Les éléments d'intégration seront toujours reconnaissables et représenteront le minimum nécessaire pour assurer les conditions de conservation du monument et rétablir la continuité de ses formes.

DOCUMENTATION ET PUBLICATION

Article 16.

Les travaux de conservation, de restauration et de fouilles seront toujours accompagnés de la constitution d'une documentation précise sous forme de rapports analytiques et critiques illustrés de dessins et de photographies. Toutes les phases de travaux de dégagement, de consolidation, de reconstitution et d'intégration, ainsi que les éléments techniques et formels identifiés au cours des travaux y seront consignés. Cette documentation sera déposée dans les archives d'un organisme public et mise à la disposition des chercheurs ; sa publication est recommandée.

Résumé

De nos jours, le courant soufi connaît une grande renaissance au niveau international et plus particulièrement dans le contexte algérien où la société dans sa quête de « l'identité nationale » va trouver dans les zaouïas confrériques un référentiel religieux et une constante culturelle importante représentative des valeurs algériennes.

Leur ancrage profond dans l'environnement culturel, spatial, et social, la haute symbolique qu'elles véhiculent, leurs formes caractéristiques et variées représentatives de l'architecture traditionnelle, et leur large encadrement territorial font qu'elles constituent **indéniablement une composante importante du patrimoine architectural algérien que nous devons étudier et préserver.**

Un des ordres spirituels soufis les plus importants en Algérie est l'ordre des Rahmania, fondé en 1774 par M'Hamed Ben Abderrahmane dit Sidi M'Hamed Bou Quobrine. Le siège de la confrérie ou la grande zaouïa fut fondée vers 1774 dans le Fahs de Bâb Azaoun dans le lieu actuellement connu sous le nom d'El Hamma à Alger. Ce haut lieu de la mystique est considéré comme un des pôles spirituel de l'algérois, il jouit d'un attachement populaire certain qui a su préserver cet héritage et nous le transmettre à travers les siècles.

Nos investigations montrent que la zaouïa accuse des dégradations, ce qui nécessite un plan de réhabilitation et de mise en valeur mais la nature même de l'œuvre implique autant la **prise en charge des conditions matérielles** que la **connaissance des aspects symboliques**

Notre ambition de cerner l'édifice dans toute sa **complexité**, implique en amont la **connaissance des principes fondateurs**, les **contextes physiques et sociaux** de son édification. En aval, elle induit une approche pragmatique qui permet d'identifier **les valeurs architecturales** de la zaouïa et **les différentes dégradations** subies à travers le temps dans l'optique de proposer **une stratégie de préservation** qui s'intègre autant que possible dans les pratiques séculaires de l'art de bâtir.

Mais au-delà de la connaissance et de la conservation, la mise en valeur de la zaouïa passe par une reconnaissance, « un statut légitimant », **une patrimonialisation** qui consacre l'ensemble des valeurs qu'elle véhicule et qui induira des impacts tant sur le plan économique que sur la pratique de l'espace que donne la maîtrise d'un patrimoine et le prestige qui lui y est associé.

Summary

Nowadays, the Sufi current knows a great renaissance at the international level and especially within the Algerian context where the society, in its search for "national identity" will find in the zaouïa, a religious conjuring and a constant worship of Algerian values.

Their deep anchor in the cultural, spatial and social environment, the symbolic which they convey and express, and their characteristics and varied forms illustrating traditional architecture, reveal that they are **undeniably an important component of the Algerian architectural heritage that we must study and preserve.**

One of the most important spiritual Sufis orders in Algeria is the Rahmania one, founded in 1774 by M'Hamed Ben Abderrahmane known as Sidi M'Hamed Bou Quobrine. The headquarters of the Zaouia was founded in 1774 in the Bâb Azzaoun Fahs, surroundings, in a place currently known as El Hamma in Algiers. This place is considered as one of the spiritual centres of Algiers, with a great popular attachment which preserves this heritage for centuries.

Our investigations show that the Zaouia accuse degradations, which requires a real plan of rehabilitation and development. However, the character of the building involves both the **support** of the **physical conditions** as well as the **knowledge** of the **symbolic** aspects.

Our ambition is to identify the building within all **its complexity**, which requires the **knowledge of the founding principles, physical and social contexts** of its construction. At the other side, a pragmatic approach is needed in order to identify **the architectural values** of the Zaouia and **various degradations** of the building in order to propose **a preservation strategy** that incorporates, as much as possible, the traditional practices of building.

But beyond knowledge and conservation, the development of the Zaouia passes by a recognition, "legitimizing status", **a patrimonialisation process** which dedicates and vehicles all of its values and transportes impacts both on the economic side and the space use which give control on the heritage and prestige that is associated with.