

REPUBLIQUE ALGERIENNE DEMOCRATIQUE ET POPULAIRE
MINISTRE DE L'ENSEIGNEMENT SUPERIEUR

-
UNIVERSITE DE TLEMCCEN
FACULTE DES SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES

-
DEPARTEMENT D'HISTOIRE ET D'ARCHEOLOGIE



**LES FETES MEDIEVALES EN OCCIDENT MUSULMAN
UNE APPROCHE ANTHROPOLOGIQUE**

THESE POUR L'OBTENTION D'UN DOCTORAT EN ANTHROPOLOGIE

Présentée par
Rachida Kalfat ROSTANE

Sous la direction
du **PROFESSEUR Mohamed SAIDI**
Université de Tlemcen

-
MEMBRES du JURY

- Abdel Haq ZERYOUH	Professeur	Université de Tlemcen	Président
- Mohamed SAIDI	Professeur	Université de Tlemcen	Encadreur
- Hassan RAMEOUN	Professeur	Université d'Oran	Membre examinateur
- Brahim SALHI	Professeur	Université de Tizi-Ouzou	Membre examinateur
- Benmeziane BENCHERKI	Professeur	Université d'Oran	Membre examinateur
- S.M. El-Ghaouti BESSENOUCI.	M.C.A	Université de Tlemcen	Membre examinateur

ANNEE UNIVERSITAIRE 2013-2014

REMERCIEMENTS

J'exprime gratitude et reconnaissance à mon directeur de recherches Monsieur Mohamed SAIDI pour sa méthodologie d'encadrement et ses conseils pratiques et efficaces qui ont contribué à ma quête et m'a encouragé dans le cheminement de mes travaux pour une nouvelle pensée de l'anthropologie associée à la philosophie.

Je tiens à faire part de mes profonds remerciements à Monsieur Abd al Haq ZERIOUH, président du Conseil Scientifique pour sa collaboration généreuse qui a été un véritable guide dans mes démarches pédagogiques et son soutien permanent.

J'exprime mes profonds remerciements à Monsieur Boudwaya MABKHOUT, Directeur administratif qui a été un véritable collaborateur pour m'aider à être à jour dans mes inscriptions pédagogiques.

Je salue chaleureusement son engagement et sa rigueur administrative et m'incline devant son efficacité liée à la perfectibilité de son savoir-faire à mener à bien les opérations administratives.

J'adresse une reconnaissance exceptionnelle à Monsieur Ghouti BESSENOUCI pour le temps qu'il m'a réservé et je le remercie pour son écoute et son attentivité au profit de la rigueur de mon travail. Je le salue pour son extrême vigilance quant à la traduction de mes résumés en langue arabe.

Je joins une pensée toute particulière à Monsieur Nour Eddine GHOUALI, Recteur de l'Université de Tlemcen pour ses encouragements et de m'avoir donné le bénéfice de présenter mon travail pour servir la science et notre Université.

Je garde en mémoire tous ces agréables moments de partage avec Monsieur Ch'ayeb MAGHNOUNIF, Vice-Recteur de l'Université de Tlemcen et je le remercie pour ses conseils et son accueil chaleureux avec thé et pâtisseries à chaque rencontre avec le groupe.

Toute ma sympathie est transmise à tout le personnel de la Faculté des Sciences Humaines et Sociales de l'Université de Tlemcen pour son amabilité, son sérieux et la chaleur de son accueil.

Un immense Merci à tous ceux qui m'ont aidé pour mon travail sur le terrain sur toute la région de Bni Snous, Naama et Moghrar et favorisé une lecture sur les lieux attestant de la véracité de nos théories appliquées.

Une pensée exclusive à Allal mon époux, mes enfants Ilyam, Ismahan et Ilyas qui m'ont donné la force et le courage de poursuivre mes activités intellectuelles et m'ont aidé à la technicité informatique pour la matérialisation de mes écrits.

INTRODUCTION

Réfléchir et procéder à une étude des fêtes inscrites dans un espace musulman d'occident celui de la péninsule Ibérique, espace des Ibères (Espagne et Portugal) et du Maghreb, espace berbérique des Africains du Nord, celui du soleil couchant, (Maghreb extrême, actuel Maroc, Maghreb central, Algérie actuelle et l'*Ifriqiya* pour la Tunisie) englobant à cette époque une population de 3 à 4 millions d'habitants au X^{ème} siècle et de 6 à 8 millions entre le 14^{ème} et le 15^{ème} siècle¹.

Cet espace occupé par une population trop faible est lié à plusieurs facteurs, tels que limitation des naissances, maladies épidémiques comme la peste noire et les facteurs climatologiques comme la sécheresse d'où une répartition démographique inégale.

Au Moyen âge certains espaces du Maghreb n'étaient pas habités. Les tâches de peuplement pouvaient constituer un peuple opposé sans relations entre eux, pourtant célébrant les mêmes moments festifs.

Il est à noter que nous sommes volontairement opposés à soumettre un rappel lié à deux aperçus : celui de la géographie physique et humaine de cet espace de l'Occident musulman médiéval, et celui de son histoire culturelle et intellectuelle, civilisationnelle, économique, de ses conflits internes, de ses princes, ses rois, sa grandeur et sa décadence, cela ne cadre pas avec notre sujet. Ces deux aspects sont laissés aux exigences soumises à une démarche inductive liée au phénomène de certaines interprétations et explications nécessaires à l'intelligibilité et à la cohérence de notre étude. Entrer d'emblée dans notre sujet nous permettait l'économie du verbiage d'une part et le respect à l'esprit de la pensée contemporaine, pensée rationaliste stricte exigée par le positivisme.

¹ Muhammad Talbi « Effondrement démographique du Maghreb du XI^{ème} au XV^{ème} siècle, (cahiers de Tunisie, n°97,98, 1977, p. (51,60) 1349, les épidémies ont touché tous les membres de la famille d'I.Khaldun.

Quant à l'espace temporel, il englobera très tôt le Moyen-Âge jusqu'à 1492, chute du royaume nasride de Grenade qui aura recours souvent pour certaines analyses liées à des approches diversifiées et à des temps qui relèvent d'un héritage antique du vieux fonds païen, ou de certaines strates civilisationnelles grecques ou romaines, babyloniennes, carthaginoises et parfois plus anciennes encore. Ces fêtes, à cette époque-là, semblent déjà avoir subi une classification religieuse, sociologique et culturelle ce qui nous pousse à poser une démarche qui s'oriente vers une approche scientifique comme celle de l'anthropologie. Il y a aussi que le paysage de la fête façonne l'espace et le temps, tout comme ces paysages qui façonnent la nature et nous rapprochent d'une démarche Tufayliste et rousseauiste toute proche du philosophique.

A) Evolution et fonctionnement de l'approche méthodologique

Comment dans notre étude allons-nous procéder pour satisfaire l'une et l'autre, l'anthropologie et la philosophie, pour discourir de la découverte des fêtes médiévales et discourir de la recherche des théories qui mettent en lumière tout le rituel des fêtes et des cérémonies célébrées autour de jeux, de cortèges, d'objets, de musique et de gastronomie en un mot autour de tous les éléments constitutifs de la fête et ainsi aboutir à des définitions de la fête, à ses fonctions cathartiques, psychanalytiques, sociologiques, économiques, métaphysiques et religieuses, à son rôle évolutif propre aux spécificités de l'habitant du Maghreb et de la Péninsule ibérique et enfin comprendre que les fêtes attestent de l'essence humaine et de son existence.

L'entreprise intellectuelle de notre approche de l'anthropologie philosophique est née de ces questions simples: Que fait-on quand on décrit une fête? Et d'où procède le sentiment qu'elle est une œuvre de l'humain qui se rapproche de Dieu puisqu'elle est d'origine religieuse? L'anthropologie peut-elle contribuer à formuler des réponses lorsque tout ce qui s'énonce est suspendu à l'idée de Dieu?

La science qui serait un réveil mais un réveil difficile et suspect ne va-t-elle pas poser une opposition à nos théologiens musulmans même si comme dirait Lacan nous sommes face à un Dieu-lire. Car c'est par ce biais que l'Islam a été révélé et c'est à travers ce premier verset coranique de la révélation en 610 de

sourate *al'alaq* « *Iqra bismi rabika* » bien antérieur au Dieu-lire de Lacan que nous glorifions l'Islam en tant que religion avant-gardiste et notre Islam appliqué suppose bien que science et religion vont très bien ensemble. Ce qui encourage donc notre recherche à répondre à une démarche de l'anthropologie¹ philosophique² confortée dans ce verset « *'allama bil qalam, 'allama al insana ma lam ya'lam* » lié au savoir et à l'humain, à ce qui est et à ce qui existe.

Toute la pensée philosophique d'Ibn al Rushd s'est articulée autour de ce verset pour féconder l'esprit scientifique dont a hérité la pensée occidentale pour progresser.³ Ce verset coranique dans son acception fondue dans 'Iqra' nous ramène à rappeler son *Ishtiqaq*, son étymologique araméen de "ro'é" voir avec clairvoyance et concédera à éclairer davantage son sens, dans le sens de science.

Pourtant un autre questionnement semble nous étonner et tout ce qui étonne nous interpelle et nous oriente vers une quête, celle de la vérité assumée énergiquement par la philosophie. Or, le couple philosophie et anthropologie que nous avons choisi nous pose un problème d'ambiguïté. Comment vouloir associer anthropologie et philosophie pour approcher l'étude des fêtes médiévales en Occident musulman?

Cette ambiguïté est née de la définition de l'une et de l'autre discipline associées. Pourquoi?

La raison est que l'on reproche à la philosophie, de se replier sur elle-même en se permettant de rejeter les sciences humaines sous prétexte qu'il n'y a pas de pratiques d'analyses et qu'il y a absence de descriptions autour de la « conscience » et du « sujet ». La pensée sartrienne et son existentialisme insiste que l'homme a d'abord existé, qu'il a surgi dans le monde et c'est après qu'il se définit. « L'existence précède l'essence » semble se contredire puisque la phénoménologie a toujours pris en compte les sciences humaines.

Or, la phénoménologie née d' Husserl et de Heidegger est essentiellement marquée par la volonté d'un « retour aux choses mêmes » comme l'enseigne la

¹ L'anthropologie n'est-elle pas définie comme la science des cultures quand science signifie la connaissance et le savoir du latin « scire » signifiait savoir.

² La philosophie n'est-elle pas définie comme l'entend Ibn Roshd comme une parfaite connaissance de toutes les choses que l'homme peut savoir sur son existence.

³ Ibn al Roshd –L'intelligence et la pensée – Sur le De anima. De Libera- Flammarion-1998.

pédagogie du concept de « *id* », d'un retour aux phénomènes contre l'ontologie spontanée de la science et des philosophes. Rappelons que l'Islam est au centre de la question de l'« Être » et non de l'« Apparaître » et que la phénoménologie y consent à y adhérer.

S'agissant de décrire le monde vécu et perçu par le sujet humain à travers les fêtes et non par le jugement de connaissance, la phénoménologie considère le savoir scientifique de l'anthropologie et à ce sujet on ne peut ignorer toutes les références émises à travers « De Mauss à Claude Lévi-Strauss »¹. Nous reprenons ici cette idée de Claude Lévi Strauss où l'homme moderne ne s'intéresse qu'à lui-même et extasié devant son Soi; un constat identique sera réservé à propos des fêtes médiévales menacées par les substituts festifs de la modernité et livrés à la dystopie développée à la fin de notre travail. Alors que l'anthropologie est de pleins pieds dans le savoir scientifique empreinte d'une humanité réelle, reconnaissant la profondeur historique et vouant un culte à la dimension ethnographique, s'ouvrant sur le monde des cultures et des civilisations bien loin de toute philosophie du sujet et de toute philosophie de la conscience, l'anthropologie a ce regain triomphal de l'autre.

Et si la philosophie se plait à affirmer que tout commence par le sujet il n'y a que le sujet qui a droit à cette exclusivité, réduisant ainsi la réflexion philosophique, alors que la réflexion anthropologique ne peut exclure les données scientifiques sur l'homme et sa condition en rapport avec la nature et la culture, avec l'humanité et l'animalité. Comment donc associer anthropologie et philosophie alors qu'elles semblent s'opposer? Il y a quelques siècles de cela le philosophe n'était-il pas anthropologue? Apulée, Saint Augustin, Ibn Tufayl tant d'autres de notre répertoire arabo musulman... Et notre questionnement est de se poursuivre autour d'un rapport de continuité entre elles ou de complémentarité.

¹.« De Mauss à Claude Lévi-Strauss Gallimard Paris 1960). C'est à partir de l'anthropologie qu'on pourra donner aux fêtes un statut philosophique, une sorte de philosophie qui soit « une science exacte ».

Dans notre perspective choisie pour approcher les fêtes médiévales, l'anthropologie et la philosophie ne cesseront de se juxtaposer, et de se superposer pour intégrer et faire évoluer la pensée sans critère de distinction.

Il n'est pas inconsidéré d'accoupler l'inné/l'acquis, l'animalité/l'humanité, le donné /le construit, le naturel/le culturel, le clair/l'obscur, l'individuel/le social.

Tout est nécessaire pour penser la fête et le jeu des contraires fera son unité multidimensionnelle.

L'approche anthropologique a pour finalité de définir la nature de la fête afin d'approcher les lois universelles de l'esprit humain et l'approche philosophique est de critiquer l'ordre inscrit par la fête ou de le légitimer en réfléchissant sur le sujet de l'homme et de sa conscience d'homme, mais aussi pour s'ouvrir sur l'objectivité, en un mot sur l'universel et bien plus sur le monde des civilisations, pour aborder l'homme social et l'homme naturel (non pas en tant qu'homme sauvage), et de conclure que l'homme à l'état de nature est pourtant à la fois une vérité philosophique et une réalité anthropologique. A notre avis, c'est ici qu'une voie ouverte à cette hypothèse de travail nous aide à mieux comprendre que l'homme est un être naturel et un individu social¹ célébrant les moments festifs de sa vie, en signifiant son adoration à un dieu monothéiste, Allah! Même si certains rituels hérités d'un « paganus » signifiant paysan, terme à connotation négative, car opposé à citadin, est contraire à la cité et à la civilisation mais tributaire des croyances paganistes, opposées au Judaïsme, au Christianisme et à l'Islam.

Ainsi, si l'anthropologie se définit par la question: « qu'est-ce que l'homme? » elle est philosophique quand elle répond à la question de l'essence de l'homme, essence qui est une marque identificatrice de qu'est-ce que l'homme, et son essence, qui est la base de toute la philosophie contrairement à la philosophie platonicienne quant à la question de l'essence.

La pensée est de commencer par l'essence de l'homme et ne découlant d'aucune expérience, d'aucune existence. Or, concernant la question des fêtes nous sommes amenés à considérer toutes nos connaissances observées empiriquement au sujet de l'homme depuis l'antiquité, éloignées de toute

¹ En s'interrogeant sur la naissance sociale de l'homme, les penseurs comme Ibn Tufayl et Kant confirment que la culture proclame à la fois l'homme individuel et l'homme social et que le naturel génère le social.

connaissance philosophique et la démarche philosophique rejette tout empirisme sur l'homme.

Face à l'anthropologie l'enjeu est terrible. Et, il se trouve qu'il n'y a pas mieux que le thème de la fête non pas pour remonter à l'état primitif de l'homme et son état naturel mais les fêtes seront notre point de départ pour comprendre l'origine de l'homme sans référence à ce qui constitue son histoire pour comprendre l'espèce humaine dans son état primitif. C'est la raison pour laquelle l'anthropologie reste insuffisante sans l'archéologie qui démarre avec les origines loin de toute empirie et en expliquant les liens, les détours qui vont se structurer autour de la connaissance de l'essence de l'homme et non de l'empirie. C'est ce à quoi tend notre approche de l'anthropologie philosophique afin de retrouver le musulman authentique, vrai, dépoussiéré de ses fautes, libéré de ses passions et maîtrisant la force de son humanité. Ce à quoi tend le sens de la fête en tant que retour « *'awdat al insan ila aslihi al fitri* » (implicitement *al insani*), contenu dans le sens de « *'id* », dans le sens d'un retour à sa propre nature celui d'être bon, juste, solidaire et non perversi en se rapprochant de Dieu. La fonction des fêtes musulmanes s'y prête tout à fait pour la connaissance de l'humain dans son état naturel dont l'apparence exprime immédiatement l'essence humaine en vie au point de confondre et ne faire point de distinction entre nature humaine et homme naturel pour que le musulman atteigne la perfectibilité et faire une distinction entre « l'homme et l'homme » et à ce sujet comment ne pas faire une révérence à cette image de la statue de Glaucus développée par Rousseau dont voici un passage:¹

« Ce qu'il y a de plus cruel encore, c'est que tous les progrès de l'espèce humaine l'éloignant sans cesse de son état primitif, plus nous accumulons de nouvelles connaissances, et plus nous nous ôtons les moyens d'acquérir la plus importante de toutes, et que c'est en un sens à force d'étudier l'homme que nous nous sommes mis hors d'état de le connaître». Ainsi, pourrait-on dire que la connaissance philosophique de l'homme, c'est l'anthropologie philosophique. L'anthropologie philosophique est un alphéga, un acronyme de l'alpha et de

¹ Rousseau - extrait de la Préface du Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, 1754.

l'oméga de la pensée pour regrouper tout ce qui fait de la grandeur de la nature ce que l'on médite sur la nature de l'esprit et répondre à tout ce qui nous interroge au sujet de nos fêtes médiévales en Occident musulman. D'où viennent-elles? Quel est leur but? Et quel est leur sens?

B) Définitions connexes de la fête

Deux types de fêtes apparaissent dans le paysage ibérique et berbérique. Premièrement, les unes ont des rapports formels avec le calendrier religieux lunaire, les autres ont des rapports avec le calendrier de l'époque païenne, présentant ainsi des divergences dans leurs formes, dans leurs manifestations et dans leurs motivations sociales, religieuses et économiques.

Deuxièmement, les unes présentent une généralité, et les autres tiennent à une fragmentation. Pourtant en dépit de ces différences, de ces formes variées, ces deux aspects de la fête vont mettre en présence l'élément homogène qui rassemble les traits et les caractères communs aux fêtes religieuses et aux fêtes dites « profanes », profane qui n'a pas de sens pour nous, pour notre conception du sacré qu'on évitera à employer tout au long de ce travail; concernant d'une part les fonctions de la fête et d'autre part, le but, la fin et le sens même de la Fête. Les aspirations des musulmans de la péninsule Ibérique ou du Maghreb sont les mêmes aussi bien lors des fêtes religieuses que lors des fêtes non-canonisées¹ par l'Islam et les principes magico-religieux se trouvent mêlés dans l'un et l'autre type de fêtes car toutes deux héritent du rituel et des rites populaires.

Notre problématique est « Comment définir donc une fête religieuse quand elle est célébrée avec des rituels issus du paganisme ancien et comment définir une fête (profane) non héritée du rituel canonique musulman lorsque celle-ci est née pour célébrer l'adoration des divinités?

La fête «profane» contient quelque chose de religieux et la fête religieuse a aussi quelque chose de «profane». Les deux se mêlent et pourtant l'une et l'autre se superposent au point parfois de ne point les différencier.

¹ Nous avons substitué très vite le vocable « profane » à « non canonisé » par la force religieuse contenue dans le sens originel de la fête car de tout temps elle est d'essence religieuse. Rappelons que l'étymologie latine de « profane » signifie « devant le temple ».

Il en est ainsi pour le rituel de la prière et son orientation vers l'orient cinq fois par jour, une pratique mazdéenne millénaire soumise à l'orientation du lever du soleil qui pointe ses rayons de feu sur l'univers, que le théologien musulman peut ignorer et le premier précepte injonctif coranique révélé de *iqra'* ne nous autorise pas à rester dans l'ignorance.

Ce constat ne signifie pas que notre procédé systémique de la Sunna est un impératif absolu de rendre licite les pratiques contraires à nos valeurs islamiques.

Ainsi, il nous semble qu'une fête religieuse ne peut se célébrer sans rituel «profane» et une fête «profane» ne peut se nourrir de religiosité islamique. Comment approcher le rituel des fêtes alors qu'il est d'essence exclusivement religieuse? Comment le canoniser alors qu'il est une substance de la fête? Comment le système sunnique et sur quel critère religieux fait-il le choix de légitimer telle ou telle pratique?

La fête dite profane est contenue dans le religieux et la fête religieuse est teintée de nuances profanes. Les deux se mêlent et pourtant l'une complète l'autre. Une fête religieuse ne peut se célébrer sans rituel profane et une fête profane se nourrit de religiosité islamique, tout comme analysé dans le rituel de la fête de l'*Istisqa'* et autres cérémonies.

Nous éviterons donc et nous évincerons l'emploi du terme «profane» comme opposé à « sacré ». Nous sommes assignés à rester dans un contexte proprement islamique et user du vocable « non canonisé » c'est à dire non retenu par la législation musulmane sunnique d'une part, considérant que tout profane à l'origine est né du sacré et du religieux d'autre part. Cette dissociation et opposition profane/sacré est à l'inverse de ce qui sera développé dans notre travail par respect à toutes les croyances antérieures à l'Islam. Il y va de la grandeur et de la dimension universelle de l'Islam.

Pour cela, la sacralité que l'Islam reconnaît à la langue arabe, nous a autorisé à développer une attention particulière à reconnaître le caractère sacré du langage, tout comme l'entend Sibawayh, que le langage est une forme de comportement humain jusqu'à nous signifier qu'il y a une "métaphore sociale" du langage. Ce qui nous permet de dire aisément que l'Islam étymologiquement dans sa

signification et son acception ne peut se soustraire à la notion de PAIX « al salam »¹. Paix entre les croyances, paix entre les cultures et paix entre les Hommes qui dans leur diversité ont ce commun qui les unit « la nature humaine ». Qui de mieux que Ibn al Rushd pour soutenir notre réflexion à ce sujet: « Si la Loi divine présente un sens exotérique (*al dhahir*) et un sens ésotérique (*al batin*), c'est à cause de la diversité qui existe dans le naturel des hommes ».

Ainsi fête sacrée ou fête non canonisée, toutes peuvent être investies de ces mêmes définitions que beaucoup ont tenté d'approcher. Alors, que définir « la fête » n'est pas chose facile. Chacune des définitions revêt une particularité.

1 - Les origines de la Fête

Il est possible de revenir sur un itinéraire utilisé par de nombreux philosophes, qui est celui de Dionysos et d'Apollon qui rejoindra plus tard la vision de Mircea Eliade entre ordre et chaos pour définir la fête.

Il s'agit de Platon qui définit la fête ainsi: « Mais les Dieux, prenant en pitié la condition laborieuse qui est naturelle à l'espèce humaine, ont institué pour elle, en vue de la reposer de son labeur, l'alternance des fêtes en leur honneur et, pour l'accompagner dans ses festivités, ils lui ont donné les Muses, avec Apollon qui mène le chœur, et Dionysos; afin que ces Divinités en maintinssent la rectitude, ainsi que la façon de vivre au cours de fêtes célébrées en compagnie des Divinités»²

Nos lectures platoniciennes à propos de l'origine de la fête nous renseignent sur les turbulences que le corps humain vit, symbolisé par Dionysos et lié au chaos. Quant à l'ordre, il est tout simplement représenté dans l'esprit et qui reste dans la symbolique d'Apollon. Telles sont les deux principales caractéristiques récurrentes de la fête à l'origine rapportées par nos différentes lectures. Elle est donc cet ensemble de réjouissances collectives afin de célébrer périodiquement un désordre, qui n'est autre qu'une forme de «dérogation» à l'ordre. La finalité est de

¹ Les orientalistes ont souvent et toujours donné le sens de soumission à Islam. Or, Islam est formé sur le *wazn* de « *if'al* » et non de *istisf'al* dont les sens diffère. Islam et istislam ce n'est pas le même sens.

² Platon, Les lois p. ...34.

réactualiser dans la conscience collective d'approuver l'ordre préconisé. C'est tout à fait la symbolique de Dionysos et d'Apollon qui joue le rôle de la restitution de la praxis par rapport au mythe qui lui donne toute sa signification.

Certains penseurs comme Mircea Eliade traduisent l'origine de la fête par une actualisation des premiers temps de l'univers depuis sa création et revêt différentes formes. Il s'agit des temps mythiques où l'histoire était liée aux ancêtres divins, d'un temps de l'âge primordial qui annonçait le commencement de l'histoire naturelle, de l'aube de l'humanité.

Ce temps mythique est plus un état qu'une période au départ où rien ne s'explique car rien n'est fixé. Ce temps appartenait à un lieu idéal des transformations sans règles, sans lois, rendant l'univers fluide, obéissant à une plasticité conforme à la nature.

Bakhtine nous renvoie à son message de l'essence de la fête comme unique élément que le peuple se donne à lui-même. Les anthropologues nous rappellent que les premiers hommes ont transformé l'individu à travers des règles qu'ils ont fixées et ont institué une civilisation en recourant à des rituels et des lois au point de les confiner dans un système fermé. D'où constat d'une sorte d'immobilité en fixant des interdits, interdits dont la fonction est de ne point troubler l'organisation de l'univers pour le maintien d'un bon état d'ordre de cet univers. D'où naissance de cette ambiguïté établissant l'origine du chaos lorsqu'il y a rejet de l'ordre et de la stabilité.

Comment concevoir un ordre en se rapprochant de Chronos et de Saturne tous deux responsables? Pour le premier il s'agit du temps de Chronos celui de dévorer ses enfants et pour le second une représentativité du temps des sacrifices humains. Comment ne pas dresser un parallélisme avec la terre fécondatrice et dévoreuse de l'homme grâce à cette manœuvre intelligente de l'indissociabilité de l'ordre et du chaos: la terre qui enfante et la terre qui dévore ses propres enfants pour que le chaos succède à l'ordre et que l'ordre succède au chaos. Le chaos sans lois, sans règles est né d'un monde réglé, ordonné où vivent les hommes.

Alors pour marquer le destin de l'homme celui de vivre dans l'abondance et la prodigalité comme aux temps mythiques et retourner à ce temps mythique une fixation des fêtes ne pouvait être qu'indispensable, afin d'oublier les soucis du

quotidien, du travail et de la pénurie. Ainsi la fête est célébrée pour que le temps ne puisse pas s'arrêter.

2 - Le sens de la fête : Pour quelle sémantique ?

Si l'on se réfère au contrat social de Rousseau, les fêtes sont nées d'un caractère particulièrement spontané à l'occasion d'une communion des consciences exceptionnelle.

Les uns voient dans les fêtes une sorte de solennité croyant y déceler le trait principal des cérémonies. D'autres pensent que les fêtes concrétisent un idéal de solidarité, de réciprocité entre les hommes. Nombreux sont ceux qui définissent les fêtes comme étant une occasion pour actualiser à date fixe une existence fastueuse reflétant l'abondance et la liberté. Pour certains encore, les fêtes apparaissent avoir une origine très lointaine et très ancienne et que depuis le temps des temps, elles ont toujours existé et ne font que concrétiser le vieux mythe de la vie, débarrassée des obligations journalières et des soucis, des tracasseries et des préoccupations du quotidien.

Assurément tous ces concepts se retrouvent dans les fêtes médiévales d'Occident et font partie des phénomènes sociaux ou religieux ; elles possèdent des lois, des règles et une logique propre que l'on retrouve aisément dans la totalité des nombreuses cérémonies. Au moyen âge, elles répondaient à des grandes valeurs car elles permettaient de provoquer des rassemblements, d'enseigner l'oubli des haines insensées, de pardonner aux uns et aux autres, et de réconcilier les hommes. La réconciliation est un des caractères essentiels en Islam. Cela permet de rompre avec les rivalités et en même temps de briser le cours de la durée de la communauté vivante pour instaurer une nouvelle forme de rapports entre les individus, de sorte qu'elles visent à mettre en évidence l'état d'imperfection et de fragilité de l'ordre du quotidien. D'où, elles apparaissent comme des phénomènes temporaires et ne durent que quelques jours, voire un jour pour que toute la communauté musulmane reprenne à nouveau le rythme de la vie de tous les jours.

Par ailleurs, cet état de rupture avec le quotidien suscite un quelque chose qui transcende et dépasse la vie de tous les jours dans une ambiance joyeuse et gaie mêlée parfois de tristesse et de violence.

Toutefois, il ne faut pas négliger l'essentiel qui est de distinguer dans les fêtes de l'époque médiévale leurs fonctions et leurs significations au sein de la vie quotidienne. Quant aux fêtes canonisées, elles semblent à cette époque n'être qu'une manière d'actualiser périodiquement une existence qui, avant le Moyen âge et dans l'Antiquité, étaient vécues par les *dieux* probablement, alors que pour les fêtes religieuses, on se met en communion avec Dieu pour se transformer par la suite en une fête, pour se transfigurer en un élément de distractions où le cadre est un cadre temporel; c'est à dire un grand moment de réunion et de rassemblement pour s'inscrire à nouveau dans un cadre spatial et pour n'être qu'un amusement et un divertissement¹. De ce fait la fête apparaît comme un lieu où l'on doit se distraire.

Le sens de la fête est aussi de donner à l'individu un temps sacré qui s'oppose à l'ordre, à la nature pour se débarrasser de la confusion d'un temps de désordre où l'homme est angoissé, inquiet, craintif tout en étant nourri d'espoir. Car par mimétisme et de façon significative, l'homme voit dans la fête le désir d'un monde festif, heureux pour retrouver un ordre. D'où le recours à nos mythes anciens greffés sur nos fêtes de *'id al adha* ou de *'id al fitr* car les mythes régulent la fête dans ce sens, c'est à dire que la fête est cet intermédiaire entre l'ordre et le chaos. Est-ce une réalité imaginaire d'un monde où règne l'absence des règles afin de retourner à un monde réglé et ordonné ?

Telle est l'origine même du sens de la fête dans son contexte étymologique en linguistique arabe celui de « *'id* », issu de son « *masdar al'awda* » signifiant le « retour », retour donc à une actualisation de la période créatrice du monde.

C'est ce retour au retour, qui est admirablement contenu dans le concept de « *'id* » en Islam jamais rencontré dans aucune autre étymologie, éloge ici et hommage à la langue arabe et son pouvoir discursif. Un illustratif sans démesure pour notre définition dans le concept de *'id* en tant que retour à soi, retour à l'Autre, retour à la nature, retour à Dieu, retour à nos croyances, nos traditions et

¹Platon, Les lois

notre identité musulmane, retour au pardon, à la communion, au rassemblement, retour à Chronos, ce temps fixé par le calendrier liturgique musulman et le calendrier grégorien, retour à sa conscience, retour à ses valeurs, à son histoire, à sa civilisation retour à l'ordre, retour au mythe de l'éternel retour que le « *'id* » a institué. Tous ces retours « à », feront l'objet d'une étude détaillée de notre travail¹.

Ainsi, nos « *a'yad* » semblent dépendre entièrement du cadre temporel et du cadre spatial d'autant plus qu'ils exigent des dates fixes et des lieux déterminés où se mêlent à la fois le solennel et le sacré pour l'un et l'autre type de fêtes. Se situant ainsi dans des périodes fixes, les fêtes possèdent un style propre; elles reflètent de nombreuses activités et des manifestations culturelles diverses telles que : processions, repas, prières, invocations, musique, jeux et danses... La fête prend alors son style propre car elle se caractérise par une ou plusieurs caractéristiques soit dans un style très particulier de chaleur intime et de regroupement familial, soit en regroupant un certain nombre d'attractions comme les cortèges, les spectacles et d'autres éléments de ce genre. Ainsi les jours de fête en Occident musulman étaient au Moyen-Âge des jours exceptionnels et tous ibères et maghrébins apprécient les agréments qu'ils procuraient aux individus de toute classe car ils favorisaient de multiples distractions. C'est ce qui nous permet de dire et de préciser qu'il nous a été particulièrement difficile de parler des fêtes sans une orientation scientifique, sans avoir l'impression de rester à l'extérieur de ce qui constitue la spécificité de tels phénomènes et leur originalité.

Ainsi, conformément au caractère spontané, il est aisé de rentrer dans la fête médiévale pour que surgissent tous les éléments fonctionnels ou autres de la fête accompagnés parfois de concepts, d'interprétations que nous offrent les théories anciennes et modernes, les théories issues du comparatisme et tout ce qui peut faire référence aux cultes anciens et aux coutumes ancestrales.

Comment donc ne pas nous rapprocher d'une part de l'anthropologie lorsque les hommes et la société tendent à répondre au maintien de l'ordre et de la

¹Al shafi'i, al biruni ont bien insisté sur l'aspect rationnel et logique de la langue arabe. Al Suyyuti nous le rappelle à travers cette citation extraite de « *Sawn al mantiq* » p.15 « Les gens ne sont devenus ignorants et n'ont divergé entre eux, qu'en abandonnant la langue arabe en s'orientant vers la langue d'Aristote »

stabilité, soumis par pure protection à des interdits à travers des rites qui vont expier le mal et les troubles. Comment ne pas avoir cette approche philosophique quand les interdits ont cette valeur protectrice de l'ordre du monde, qui n'est autre qu'une valeur salubre et régulatrice de la vie de l'homme, une valeur de prospérité pour une parfaite conservation de la nature et une valeur qui protégera l'homme dans son essence, un retour à son essence en tant que sujet et en tant que conscience dans sa dimension philosophique humaine et naturelle¹.

Première partie

Une invitation à voyager dans les rites

¹ Mirkhon, la Bible de l'Islam, diverses légendes y sont rapportées.

Les rites connaissent un regain d'intérêt et le triomphalisme rationaliste laisse place à une série d'interrogations sur les structures ritualisées des fêtes jugées primitives. L'interprétation des rites entame l'exploration scientifique proposant des nouveaux modèles visant à expliquer les relations entre rite et symbole, rite et mythe touchant parfois au caractère dynamique, susceptible d'émouvoir en faisant l'économie du dire et au caractère flou quand la raison se perd dans la méditation du social, du psychologique, du philosophique et de l'anthropologique. Le paradoxe est qu'il est difficile de surdéterminer d'une part le rite souvent lié à sa facette religieuse, à la fidélité et à l'aspect mystérieux du non-dit et de l'implicite. D'autre part surdéterminer le rite c'est le lier à ce caractère jugé irrationnel que la méditation, la conscience collective, la société ne savent pas mettre en lumière par souci de la démission identitaire de celui qui l'applique. Penser à voyager à travers les rites est une manière de procéder à un travail systémique du théorique et du pratique tout comme le veut l'anthropologie, en faire des systèmes de cultures, un système pour souligner l'essence de la fête qui sans les rites n'existerait pas ou en d'autres termes pour souligner tout simplement l'essence de l'homme reconnu dans le monde des civilisations parce qu'inscrit dans une sphère sociale et politique dans le sens philosophique platonicien et farabien¹.

¹ Farabi « le bonheur » traduction H. Lévy

Si la pensée occidentale héritière de la raison en tant que mythe fondateur de la modernité, l'islam, libérateur de la science nous invite à vivre le rite et à le penser car attentif et réceptif à sa fécondité, et à la lucidité de sa relation avec les fêtes car construit à partir d'une conscience de soi et de respect de l'autre, une perspective de taille de la philosophie musulmane.

Voyager à travers les rites c'est ritualiser le réel à travers les fêtes pour communier au-delà de tous les clivages dans un œcuménisme des consciences, esclave de toutes les rigidités dogmatiques et l'Islam contrairement à la pensée occidentale récuse le dogmatisme pour conquérir les espaces de notre univers festif qui règne autour de sa nature, de ses fonctions, de ses pouvoirs comme l'assigne la ritologie.

A) Ritualisme et ritualique

Rappelons d'abord que le ritualisme est cette capacité de collecter tous les rites pour notre objet, celui des fêtes médiévales définies comme un système de rites à structurer la fête en occident musulman. Le rite va s'introduire dans le rituel du pèlerinage, le *hajj* à la Mekke pour la fête des sacrifices au même titre que le mois du jeûne, *ramadhan* pour la fête de la rupture du jeûne et la *Zakat* pour la fête de '*ashura* insérant une tradition, avec ses articulations temporelles liées au calendrier musulman, ses degrés, ses associations et ses représentations spécifiques.

Le rite de la « Ghunja » va s'insérer dans la fête de l'*Istisqa'* que nous développerons à travers la fête des rogations. Et c'est ainsi que chaque ritualisme véhicule une certaine conception du rite dans la cohérence et dans la mouvance d'une tradition islamique. Ce même rite peut s'incarner à propos de la fête de l'*Istisqa'* par exemple et se diversifier dans les rites du jeu de la *kura* ou de la ronde aux cérémonies de la '*Ansra*. L'important est que le rite intégré dans son ritualisme assurera l'organisation de la fête sans se perdre dans une forme d'anarchie pour se comprendre qu'à l'intérieur du ritualisme il permet son interprétation.

Quant au ritualique, il abordera une logique de cette interprétation entre la science et la théorie des rites relatifs à l'Islam, au Moyen âge et à un espace,

donné l'occident musulman. Il y a lieu de dire que la fête adopte une logique proprement ritualique, qui laisse apparaître un ordre des ritualismes.

B) Les rites

Les rites sont également des intermédiaires matériels et expriment les représentations collectives de la communauté musulmane d'Occident. Ces rites font fonctionner les fêtes saisonnières et autres, en tant que vie sociale et rassemblent les consciences individuelles dans une conscience collective.

La société musulmane en Espagne comme au Maghreb crée des représentations collectives. L'Islam fera de sa communauté une société où les intérêts religieux ne sont qu'une forme du rituel qui prône des intérêts sociaux et moraux pour l'Humanité. La notion de «*al nas*» est fortement récurrente dans le texte coranique pour signifier l'Humanité toute entière.

L'inter relativité rappelle aussi que la fête est d'essence rituelle et tout rituel est d'origine festive. La société ne subsiste qu'avec ses rituels. Les musulmans communiquent entre eux qu'avec ce rituel islamique réservé aux fêtes de *'Ashura*, et autres... grâce à des signes sociaux qui s'imposent tout comme les rites de déguisement, de travestissement à Béjaya ou comme dans certaines régions du Sud algérien pour célébrer la « nuit de la terreur » au regard très orgiaque.

Les rites d'aspersion ou rites de feux sont une culture donnée qui répond à un consensus pour être opérationnelle à travers des pratiques soumises à des codes institués pour exprimer l'efficacité de telle ou telle cérémonie de *Mihrajan*, de *l'istisqa* ou de *Yanayer*. Ce qui nous permet de voir dans le rite une dimension cosmique dans ce sens qu'il est un lien avec la cosmogonie (eau, terre, feu, air et eau) afin de sacrifier son univers¹. L'anthropologie s'y prête car s'ouvre librement avec discernement et persévérance, sur la totalité du réel, vérifiant à tout moment le caractère multidimensionnel de tout ce qui existe. Sa capacité à tout relier en un ensemble sans cesse plus cohérent, les champs de connaissance, les niveaux d'être, les diverses formes d'énergie met en rapport de façon constante l'homme, le cosmos et le Divin, une thématique de l'anthropocosme dans ce sens que la nature est le reflet de l'Homme. D'un autre côté l'anthropologie

¹ Les rites d'aspersion, de feux et de la terre dans les cérémonies agraires et fêtes saisonnières sont plus qu'une illustration un véritable témoignage développé dans notre étude.

philosophique rappelle que la naissance du rite est au cœur de l'activité semi-consciente de l'homme éveillé vérifiée allègrement dans *Hay Ibn Yaqhdhan*. Et le rite trouve aussi ses racines pour donner un sens qui n'est pas posé par l'individu mais il l'interprète pour comprendre son sens. C'est ainsi que le rite d'Abraham se lit, se décrypte et se décode en se référant à d'autres rites des sacrifices humains dans les sociétés primitives du Maghreb¹.

L'interprétation de ce rite signifie aussi qu'il est une expression linguistique, pédagogique, il dit quelque chose qui se rapporte à la conduite des Anciens qui doit servir de leçon à leurs descendants. Que l'on considère ce qui leur est advenu pour s'en instruire comme l'assigne notre anthologie des mille et une nuits dans son ouverture introductive à la première nuit.

Que l'on prenne connaissance de l'histoire des peuples anciens pour savoir ainsi distinguer le bien du mal à celui qui rappelle leur exemple par leurs descendants.

Le but du rite est aussi d'instruire, tout comme les fables d'Ibn al Muqafa', Esope et Phèdre, Pilpay et le Hézar Ofsonéh, nous permettant de confirmer aisément que le rite nous donne à penser.

L'habitant de l'Occident musulman attaché aux rites ancestraux ne peut se passer de l'interprétation de ses rites afin de mieux les comprendre. Ainsi le rituel de conserver la queue de l'animal sacrifié le jour de *'id al adha* a un sens pour le consommer le Jour de la fête de *'ashura*, 10^{ème} jour de *Muharram* de la nouvelle année. Rite annonçant la continuité de la vie sans aucune rupture avec les bienfaits du passé et en faire le souhait pour les bienfaits de l'année future.

D'où notre questionnement, la fête serait-elle inscrite dans le registre des rites?

¹ A. al Hamid Benhadouga-« Rih al janub » – SNED-1977- et le passage réservé au « *al 'am alli ba' fih rasu 'Al Haj Salah p. 131* » un rite révélé par l'auteur autour des sacrifices humains qui subsistaient dans le village afin de mettre fin à la sécheresse dans le but de protéger toute la communauté. Tout comme Iphigénie fille d'Agamemnon en allant sauver Hélène il sacrifie sa fille Iphigénie aux dieux pour arrêter la tempête en mer. Les sacrifices humains étaient en usage chez les Arabes qui se pratiquaient lors des pèlerinages et au moment des visites pieuses à la Mekke autour de la Kaaba bien avant l'arrivée de l'Islam. Ces récits des sacrifices humains à caractères votifs pour s'acquitter d'un vœu sont rapportés par de nombreux penseurs et voyageurs tels Saint Nil et Hérodote d'Halicarnasse. Pour Abraham aussi dans ce sens il fait le vœu de sacrifier son fils pour recevoir les bienfaits de Dieu par adoration et soumission à ses ordres.

Mircea Eliade l'inscrit ainsi car elle est liée au sacré puisque d'origine religieuse. Pour nous l'«'homo religiosus» est dans l' « homo sapiens » et fait que le religieux est nécessairement ritualique puisqu'il permet à l'homme de rentrer immédiatement avec le sacré. Notre interrogation se poursuit. Si la fête est un rite, ce rite est-il primitif social ou rite naturel? Il nous semble qu'ils se confondent car le but est le même puisqu'il s'agit de remonter au premier sens caché, par le biais de la quête du sens.

A travers les symboles qu'il représente, le rite exprime une multitude de significations solidaires et vise une tendance à rejoindre de multiples interactions culturelles diversifiées et unifiantes à la fois¹. Le rite a une cohérence et une logique du point de vue ontologique par rapport à un transconscient transcendantal cher à nos soufistes et par rapport à un inconscient collectif dont le projet initial est cette structure immanente à l'homme bien avant tout procédé linguistique ou procédé discursif².

C) Le rite, un raisonnement discursif ?

La compréhension philosophique du rite s'inscrit dans le sillage de recherches de l'anthropologie linguistique qui voit dans le rite l'émanation universelle de l'esprit humain créateur. Le rite, en répondant à l'ordre du phénomène et à l'ordre du noumène semble ne pas répondre au rationnel. Car la raison semble impuissante à le définir. Ce qui semble intégrer dans un sens et exister, est tout simplement représenté qu'à travers une conscience humaine. Les fêtes elles-mêmes sont des rituels symbolisant un sens et un signe car elles englobent toutes les représentations.

La fête est une dimension originale de la représentation et sa fonction ritualique se distingue au niveau conceptuel et au niveau abstrait pour expliquer les fondements de l'individu d'abord et de la société lui succédant. D'où l'importance de différencier le rite, du mythe, du symbole, car le rite est à ce stade un procédé archaïque de la conscience humaine. Ainsi la fête nous l'inscrivons

¹ Nous avons quelque peu pris en compte certains aspects de quelques définitions qui se rapprochent à ce sujet de Mircea Eliade, *Méhistphélés et l'Androgyne* p. 38

² Etude élaborée à travers notre article au sujet de la foi en islam, « psyché, immanence et transcendance » chez Abu Madyan shu'ayb, savant de Tlemcen. CNRPAH, 2011.

aussi dans ce registre des signes langagiers dans une perspective métaphysique et religieuse. L'Occident musulman introduit la fête dans une communauté musulmane qui lui permet de prendre part à un partage et une transmission du sens de cette fête y compris avec les non musulmans (dhimmis et juifs).

Les environnements culturels de la péninsule ibérique sont plus propices que d'autres car sur le plan cognitif, il y a dépassement au profit non pas d'un savoir absolu fondé mais basé sur une intuition divine qui conduit à une mutation ontologique de l'homme. L'approche métaphysique et religieuse fait de la fête un langage crypté, intelligible aux significations multiples ésotériques et exotériques (*al batini' wa al dhahiri'*).

C'est « un champ d'intentionnalités signifiantes » pour reprendre la formule de Wunenberger pour comprendre s'il faut appréhender la fête comme rite ou le rite comme fête.

D) Le rite, un mythe confisqué?

Si le mythe m'était conté, le rite me serait fêté! Le rite serait-il donc un aspect festif du mythe?

D'abord en définissant le mythe par référence à Platon, on pourra dire que le mythe est apparu avec la logique rationnelle, base principielle de la philosophie tout comme de Narcisse ou le mythe d'Icare. A travers cette donnée essentielle de la culture, de la réflexion et de l'imagination, qu'est le mythe, traversant les époques et les différentes civilisations, de la première antiquité à nos jours nous nous sommes interrogés sur: Qu'est-ce que le mythe? Le mythe serait-il cet imaginaire humain de récits sans fondements? Comment l'expliquer?

Etymologiquement mythe tire son origine du grec *muthos* et signifie ce qui se raconte, se dit et se transmet. Au sens platonicien le mythe est au service de la pédagogie pour instruire et enseigner, apparenté à une fable, une parabole, assez éloigné du conte alors que le mythe de la caverne, le mythe de l'Amour se prêtent à souligner qu'ils obéissent à une démonstration rigoureuse dans une démarche scientifique afin que le mythe fonctionne d'une manière rationnelle et rationalisante pour que mythe et raison s'épousent.

Le mythe solidaire d'une société à chacune des périodes, fait partie du religieux, du quotidien et se contient dans l'Homme et le protège à tout moment.

Alors que le rite est ordre, en apparence le mythe apparaît éloigné de l'ordre et proche d'un certain désordre obéissant certainement à une logique des rapports entre les hommes et nous renvoie à une époque donnée pour nous transmettre et nous narrer des thèmes liés à l'origine de l'homme, de la mort et de la naissance, des saisons, de l'organisation sociale, des relations entre les hommes, des astres. Le mythe tend à expliquer des phénomènes et à retrouver un sens social plus que religieux alors que la fête est d'essence religieuse.

Cette dichotomie rite/mythe (ordre pour l'un et désordre pour l'autre) est le principe même de la dynamique du sens de la fête, tour à tour dionysiaque et tour à tour apollonienne.

Comment retrouver ce retour de l'ordre au désordre et réciproquement dans le cadre des fêtes au regard des théologiens musulmans impliqués dans la thèse d'un sens unique où ordre/désordre semblent déstabiliser le cours de la vie quotidienne des croyants? Comment légitimer le sens de *'id*, issu de *'Ada /Ya 'udu* pour un retour à l'ordre, à la nature humaine?

Est-ce à dire que la fête ne doit être liée qu'à une croyance purement subjective il y a en la fête une réalité, celle du religieux, des croyances qui lui donnent une fonction dans des pratiques fondamentalement primitives? Peut-on d'emblée l'inscrire dans la résolution des conflits ordre et désordre en particulier dans le mécanisme de la rupture du quotidien pour tendre vers un social équilibré attendu par la nature elle-même?

La fête est-elle donc, cet organe d'une fonction qui se borne à structurer des pulsions, des représentations, des souvenirs d'un primitif ressuscités?

La fête constitue-t-elle ce système collectif qui impose ses rites et ses pratiques pour structurer la périodisation du mythe de l'éternel retour dans la terminologie arabe de *'id*, la définition la plus vraie, la plus authentique bien avant Mircea Eliade et d'autres anthropologues?

Le terme de *'id* lui-même est signifiant et signifié car il a un sens. Il est signifiant car dans sa forme phonique *al'id* renvoie à une sensibilité. En tant que signifié *al'id* renvoie à un concept énoncé ou évoqué qui n'apparaît qu'en transparence.

Le concept lui-même de *'id* transparait dans le phénomène qui est signifiant et le noumène qui est signifié. Certes, phénomène et noumène Kant les oppose d'où le paradoxe du sens de *'id*. Alors que dire de ces phénomènes qui constituent le monde tel que nous le percevons, et que dire de ces noumènes qui révèlent un monde dont l'existence est au contraire indépendante de notre expérience? Cette conception est platonicienne à travers le mythe de la caverne dans le Phédon; elle est aussi sinéenne, puisqu'aisément développée par ibn Sina à travers la *Muhaka*¹(la mimésis) car le phénomène est perçu comme la cause occasionnelle qui nous fait nous ressouvenir (Mnimésis, la mémoire). A titre comparatif il nous est aisé de considérer l'empirisme de Berkeley et de Hume comme opposé. Ce qui a donné l'élan à Husserl pour donner naissance à la tradition empirique pour fonder la phénoménologie. D'autres comme Bohr useront aussi du concept de phénomène pour souligner l'importance de l'observateur. Cette perception encourage notre démarche dans son sens anthropologique et philosophique qui sera illustrée. L'illustration est appliquée à l'art de voyager d'une manière rituelle dans sa formulation historique et sociale analysée au niveau plus prosaïque des pratiques quotidiennes à travers les trois grandes fêtes canoniques en Islam médiéval en péninsule Ibérique et au Maghreb (*id al qurban*, *'id al fitr* et *'id 'ashura*).

Fondamentalement, ces trois fêtes apparaissent encore fortement tributaires du modèle antique primitif des origines de la fête qui diagnostique objectivement un rituel en insérant des interprétations liées tantôt à la subjectivité tantôt à l'objectivité d'une rationalité stricte bénéficiaire de théories anthropologiques, sociologiques voire philosophiques et psychanalytiques adoptées tout au long de notre étude.

L'impasse théorique aux conséquences pratiques très concrètes pour une mise en relation d'un Islam médiéval avec la modernité seront adaptées à la pensée épistémologique à partir d'observations relatées par nos littérateurs arabes, chroniqueurs et voyageurs en faisant des haltes avec ibn Battuta, Ibn zamrak, Maqari, Ibn Quzman et les autres...

¹ Ibn Sina-'abd al rahman Badawi- al muhaka- P.52

Chapitre Premier

Étude des moments festifs légitimés par un héritage sunnique Le rite d'Abraham

La première partie du travail se présente, de prime à bord, comme une invitation à voyager à travers des rites liés à la fête des sacrifices représentée par le rite du sacrifice d'Abraham en Islam médiéval en péninsule Ibérique et au Maghreb. Cependant, ce voyage au-delà de sa formulation historique et sociale, peut également être analysé au niveau plus prosaïque des pratiques quotidiennes.

Derrière l'étude des moments festifs institués par la religion musulmane légitimés par un héritage sunnique se profile un monde des célébrations des fêtes saisonnières, et fêtes dites «profanes» mais profondément religieuses à l'origine. D'où notre problématique «Comment définir donc une fête religieuse quand elle est célébrée avec des rituels issus du paganisme ancien et comment qualifier une fête profane lorsque celle-ci est née pour célébrer l'adoration des Dieux et recouvre un sens religieux très profond? Une fête religieuse au rite profane illustrée par la fête de *'Ashura* et une fête dite profane nourrie de pratique religieuse musulmane comme la fête de l'Istisqa' semblent obéir à une même définition et difficile pour nous de procéder à une classification de deux types de fêtes sachant que l'une tire ses origines des fêtes antiques et l'autre reçoit et conçoit des rituels et des pratiques tout à fait aux dieux qu'il relève du monothéisme ou du polythéisme.

Il est à remarquer aussi que l'intégrisme religieux musulman insiste sur cette séparation des caractères de l'une et de l'autre fête¹ et inscrit ces fêtes

uniquement dans des pratiques liées à un Islam rigoureux car tout simplement obéissant à un rite malékite dont Ibn Khaldun développe l'austérité jusqu'à la rustre.

La fête non canonisée contient tous les éléments de religiosité qui s'articulent autour de divers aspects. Les deux mêlent le même fond religieux au niveau du rituel, et relèvent du paganisme ancien, du polythéisme grec ou romain ou de l'Égypte antique et des «berbères» en se greffant sur un modèle musulman en s'incluant dans des pratiques rendues licites par les théologiens du monde musulman, du modèle jusqu'ici dominant.

Après ces remarques introductives qui ont légitimé notre discours, nous essaierons de définir ce que nous croyons être les éléments du problème des fêtes musulmanes empreintes des traces de l'Antiquité à savoir l'exigence d'expliquer toutes les visions générées par nos procédés d'analyse liés à l'anthropologie philosophique pour lire dans le cœur de l'homme des ibères et des berbères son attachement à ses croyances anciennes et islamiques.

I. Du mythe au rite: De Phyrox à Zeus, De Zeus à Abraham

Du mythe de Phyrox au rite d'Abraham, nous avons voyagé dans l'espace temps pour de nombreuses destinations aux variations et aux tendances multidimensionnelles afin de développer notre pensée à propos de nos fêtes musulmanes d'Occident.

Certes, le mythe est associé à toutes les époques, à toutes les périodes tout comme pour Peter Pan aujourd'hui, et pour Spiderman en mythologie contemporaine dans notre société actuelle. Le mythe au sujet de nos fêtes fait partie du vieux fonds religieux que Taha Husseyn dans son ouvrage «*al – Sira*», choqué du regard incrédule ou réducteur des européens sur l'Islam, n'a pas cessé de contredire la pensée occidentale de décider pour le musulman que les versets coraniques ne comportent pas de mythes au sens stricte du terme.

Et, Taha Husseyn de faire référence à Izzat, Manaat et Alaat, les trois déesses présentes dans le Coran pour les aligner au statut de la mythologie arabe et annihiler l'imaginaire occidental.

Rappelons que le mythe se caractérise par sa forme, puisqu'il s'agit d'un récit, tel que le récit d'Ibrahim al Khalil *'alayh al salam*, par son fondement, est fondé sur une croyance religieuse. L'adoration et l'obéissance de Sayyidina Ibrahim, père du monothéisme à Allah renforce son rôle et l'explication d'une situation complexe, celle de sacrifier à Dieu son être le plus cher pour signifier la substitution de mise à mort des sacrifices humains, des résidus des époques antérieures selon certains penseurs de l'anthropologie de l'Antiquité.

Il est clair que le mythe s'inscrit dans un déroulement chronologique et ayant une racine religieuse. Ainsi le rite d'Abraham nous pousse à penser qu'il tire son origine d'un mythe puisque d'origine religieuse en possédant cette aura sacrée dont le mot sacrifice en est formé comme il est a été dit en supra.

Et si le mythe répond à la question des origines, c'est parce qu'il ne nous propose aucune théorie, aucun raisonnement; il raconte seulement et justifie tout simplement l'apparition d'un univers, d'un peuplement, d'une nation, ou d'une cité et de son organisation d'où le recours aux symboles dans notre étude qui sont un langage qui parle à notre Intérieur et qui nous a permis de livrer certains secrets des choses liés à l'Homme qui synthétise toutes les formes et toutes les espèces, animales, végétales et minérales¹ en lui-même.

Si en vrai le mythe apparaît éloigné de l'ordre et proche d'un certain chaos «khaus» en sanscrit signifiant le vide absolu, il est supposé participer à restructurer peu à peu le chaos en un univers ordonné le reliant au sacré pour donner une vigueur nouvelle. Il obéit certainement à une logique des rapports entre les hommes et nous renvoie à une époque donnée pour nous transmettre et nous raconter des thèmes liés à l'origine de l'homme, de la mort, de la

¹ Tout comme l'entend la philosophie panthéiste de Leibnitz, thèse richement développée par Diderot dans « Le rêve de D'Alembert » et le récit de la statue de marbre.

naissance, de la généalogie, du rythme des saisons, de l'organisation sociale, des relations entre les hommes, des astres.

Ainsi le mythe de Dionysos, relatif à l'immortalité de l'âme, est assimilé à la semence et à l'apparition de la nouvelle plante. Il y a bien des façons de revivre un tel mythe. La cérémonie qu'il faut bien se garder de confondre avec la fête, en est une. «Elle est un acte limité, un rappel de ce qu'il faut faire non pour immortaliser son âme mais pour obtenir une bonne récolte. Elle est une répétition du mode d'emploi qui a permis aux dieux d'accomplir le geste». La fête n'est pas une utilisation parcellaire et utilitaire du mythe mais une «reconversion totale au mythe de la part de toute la collectivité. Il s'agit d'utiliser cette possession par le mythe pour le laisser s'irradier dans le sacré. Cette possession par le mythe a pour but de convertir l'être, de le métamorphoser durant un instant, corps et âme, pour le replonger dans un état radicalement autre, dont la finalité est de lui permettre le retour perpétuel à Dieu.

Précisons aussi que le surnaturel échappe au merveilleux, parce que l'ange Gabriel est subordonné à l'autorité d'Allah dont l'existence est rappelée fréquemment à travers les trois appels oniriques d'Allah adressé à Ibrahim al Khalil, qui demande son dû par le biais du sacrifice d'Ismaël. C'est la raison pour laquelle le récit d'Ibrahim al khalil suscitera ce phénomène d'adhésion collective du musulman à une culture proprement islamique. Pourtant, d'autres récits nous rappellent celui du rite d'Abraham et du bélier qui le fortifie davantage et le revitalise parce que **l'Islam appliqué le veut**. Prendre en compte l'histoire de l'Islam et de la culture arabe et prendre en charge les particularités culturelles, sociales et anthropologiques de notre Occident musulman ont permis à notre discours de révéler des analyses souvent en contradiction et les différences entre le monde du Maghreb et le discours occidental sans s'opposer à l'Islam au contraire en le glorifiant. Notre Islam aujourd'hui évolue et nous oriente vers une prise en charge de la relecture anthropologique par le procédé du questionnement d'où les occurrences multiples dans notre démarche constamment récurrente d'expressions comme : Notre interrogation est...Ce qui nous interroge est...etc. Nous nous sommes

engagés dans cette étude à explorer tout le champ de la connaissance pluridisciplinaire à travers des théories comme l'approche anthropologique qui éclaire davantage notre fidélité musulmane pour une pensée musulmane contemporaine **sans en modifier la substance**.

C'est ainsi, et dans cette démarche bien précise que nous nous sommes interrogés sur le mythe de Phyxos que nous résumons dans ces quelques lignes. Le début de l'histoire est triste, tout comme le début de celle d'Ibrahim Al khalil par cette injonction onirique d'Allah de sacrifier son unique fils. Ainsi nous sommes en présence de deux personnages, précisément en présence de deux enfants, Phyxos et Hellé, poursuivis d'une haine féroce et cruelle par leur marâtre qui forcera leur père à accomplir l'irréparable celui de sacrifier le fils inéluctablement! Le moment fatal arriva et voilà que l'inattendu, l'inespéré vint changer la destinée de ce geste tragique par un geste de substitution. En effet, l'histoire rend hommage à ce témoignage de la foule surprise et émue de stupéfaction quand elle vit surgir du Ciel un superbe animal, étincelant au Soleil des mille feux de sa toison, un splendide Bélier, un don du dieu Hermès, le dieu des bergers, le protecteur des troupeaux, du commerce et des Voyages, en un mot à travers tous ces attributs, Hermès le protecteur des Hommes. Hermès, en quelque sorte, le Gabriel héritier des pouvoirs divins, comme celui de parcourir aussi facilement les Cieux que la Terre eut par la voie des airs et du ciel délivré les deux enfants de leur bourreau, en substituant le bélier aux deux enfants¹. Rappelons aussi qu'un parallélisme tend à rappeler une certaine similitude au sujet des deux enfants d'Abraham: Its'hak et Isma'il quand les deux traditions biblique et islamique mettent en scène les deux frères tout comme Phyxos et Hellé. Il fut si dignement accueilli par le roi Aïètes qu'il se sentit obligé de sacrifier son bélier à Zeus. L'histoire nous conte que Zeus lui rendit les honneurs du bélier en le plaçant dans le ciel. Le Dieu de l'Olympe était-il bien inspiré ce jour-là pour que l'offrande du bélier de Phyxos soit dédié à Zeus, tout comme le bélier d'smaël à Allah pour en constituer une tradition

¹ Ce rapprochement est pour aller dans le sens du caractère universaliste de l'homme

de notre passé antique en prolongeant ce souvenir des siècles et des siècles plus tard jusqu'à Ibrahim Al Khalil.

Ismaël

Notre interrogation serait la suivante: Peu importe si Phyxos est le représentant d'Ismaël ou Hélé le représentant d'Isaac, cela a peu d'importance pour notre démarche. Ce qui nous importe c'est le bélier de Phyxos dans notre tradition musulmane; tend-il à expliquer des phénomènes? Tend-il à retrouver un sens social plus que religieux? Tel est théoriquement ce que nous voulons faire à propos de la fête des sacrifices à travers le rite d'Abraham dans son prolongement à partir du mythe de Phyxos et le thème même de l'origine du sacrifice. L'épisode du sacrifice d'Abraham tient une place centrale dans la célébration de *'id al adha*. Évoqué dans la sourate 37, il ressort au thème coranique de l'épreuve (bala'). Nous reprenons ici les grandes lignes de ce qu'en dit le Coran : - « Ô mon fils, je vois en rêve que je t'égorge. Qu'en penses-tu ? » - « Père, répondit le fils, fais ce qui t'est ordonné. Tu me trouveras, si Dieu veut, parmi ceux qui supportent [l'épreuve] »¹ «Lorsqu'ils se furent tous deux abandonnés à la volonté divine (*aslamâ*) et qu'Abraham eut couché son fils le front contre terre, Nous l'appelâmes: « Ô Abraham, tu as ajouté foi à la vision! « C'est ainsi que nous rétribuons les êtres doués d'excellence² ». - «Voici certes l'épreuve évidente». « Nous le rachetâmes par un sacrifice solennel».

Ainsi, «Nous perpétuâmes, le souvenir d'Abraham parmi les générations postérieures³. Cette tradition s'appuie sur la sourate 22, Sourate al Hajj, verset 3, et ne parle pourtant pas de bélier mais de bovins, de camelins et de caprins⁴. « Voilà ce qui doit être observé et quiconque tient pour respectable les institutions sacrées de Dieu (se crée) un bien auprès de son seigneur. Les camelins, les bovins, les ovins, et les caprins sont licites pour vous à l'exclusion des animaux prohibés, par prescription coranique...»

¹ Coran. S.37, v.102.

² Coran idm, v.103-105.

³ Coran idem, v. 106, 107, 108, 109.

⁴ S. XXII, *al Hajj*, v.30.

A noter cependant que le Coran n'indique pas le nom du fils sacrifié. Certains musulmans comme Ibn'Arabî ont pu y voir Isaac tout comme dans la tradition judaïque et chrétienne. Cependant le verset de S.II, V. 125 «Nous avons reçu d'Abrahm et d'Ismaël l'engagement de purifier mon temple à l'intention de ceux qui (viendront) tourner autour de la *Ka'ba*, y faire une retraite, s'incliner et se prosterner». Il s'agit d'Ismaël et non d'Isaac. La première naissance du premier-né d'Ibrahim et le récit de l'épreuve de son immolation sont placés après la naissance d'Isaac¹. Tabari, d'autre part mentionne le récit du calife 'Umar b.'Abd al 'aziz, les juifs convertis à l'Islam soutenaient que celui qui devait être immolé (*dhabih*) était Ismaël et non Isaac². S'agissant du fils aîné, on ne peut se soustraire à ne pas citer ce verset³ « Louange à toi qui m'a gratifié d'Ismaël et d'Isaac, malgré ma vieillesse! » Les noms de ses deux enfants mentionnent en premier Ismaël à en juger à la priorité topique du nom, Ismaël est l'aîné. Mais il aurait pu être le préféré car le benjamin est il est Awla à travers l'affectif.

Issac

Une approche comparative avec la signification du sacrifice judaïque d'Issac enrichirait davantage le sens avant tout lié à cette notion de sacralisation de l'animal, une notion sacrale dans le sens où les peuples anciens ont souvent sacralisé les animaux au même titre que les ancêtres et les morts. En obéissant à l'ordre divin, Abraham «reconnaît ainsi celui dont il tient l'enfant. Comme le jeune garçon, au verset 7, l'appelle *abi'*, « mon père », et que lui répond *bani'*, « mon fils », ils se sont aussi reconnus mutuellement.»

Mais plutôt que cette triple reconnaissance, les enseignements religieux voient dans cet épisode un acte de foi, de confiance totale en Dieu. Le sacrifice demandé à Abraham est ainsi rapproché de deux autres épisodes: La loi juive ou *khalakha*, l'équivalent de shari'a en Islam, demande que tout premier né soit « consacré » à Dieu. Les hommes tout comme les animaux impurs sont

¹ Sourate al Saffat (S.XXXVII). Les versets 101-106 et le verset 112.

² Tabari - XXIII, 85.

³ Sourate Sad, XXXVIII-V.39 ne correspond pas à ce verset. A révéifier.

rachetés et les animaux purs sont sacrifiés.¹ Dans ce cadre, le sacrifice d'Isaac appelé la « *Akeida* » (littéralement le nœud) par les juifs dans un sens de ligature est l'application de cette loi formalisée, canonisée par Moïse et attestée par le sacrifice du rite d'Abraham le sens de la fin des sacrifices humains, une pratique qui aurait perduré chez d'autres peuples sémitiques.

Entre Isaac et Ismaël?

Pour nous quel est l'intérêt de débattre entre les deux enfants d'Abraham? Qu'il soit Issak ou Ismaël y aurait-il une préférence entre le fils de Hajar et le fils de Sarayi, liée à la maternité de l'une ou de l'autre. Ne sont-elles pas toutes deux épouses d'Abraham?

Les récits bibliques rappellent qu'il s'agit du premier fils d'Abraham «Issac» signifiant en hébreu celui qui rit « *its hak* »². Fils de Sarayi qui a ri à sa naissance.


Is' haq en arabe n'est que la déformation ou modification graphique de l'araméen « yadhak ».

D'autres interprétations talmudiques affirmeront que Sarah en évoquant Elohim,³ Dieu l'a fait rire en lui donnant un enfant: « Tout entendeur rira de moi d'avoir donné naissance à un enfant dont le père est très vieux »⁴.

L'Islam nous révèle qu'il s'agit du fils cadet « Ismaël » = celui qui écoute Dieu (puisque « *isma'* » signifie écoute et « el » désigne Dieu en araméen tout comme l'explique Ibn 'Arabi en décomposant les lettres qui constituent le terme et le sens de ALLAH signifiant « le pour Lui » (al-Lahu,) ou plus simplement « Pour Dieu ».

Ainsi entre celui qui rit et celui qui écoute Dieu, n'y a-t-il pas un sens caché qui doit révéler la raison du choix d'un des enfants d'Abraham, l'ainé ou le

¹ Le livre des Nombres, les versets 15 à 17. Nous n'avons pas trace de la vie des deux frères et de leur complicité

² *Al dhad* ض en langue arabe correspond au  *tsadé* en hébreu qui se prononce tsa.

³ Elohim pluriel d'Éloha. En hébreu la terminaison "im" est celle du masculin pluriel. EN Islam on le

Le passage au sujet de la Création, Genèse 1.3 : Dieu (Élohim) dit : "que la lumière soit." Nous sommes dans un pluriel en « im » désignant le singulier (le verbe dire est au singulier et non au pluriel). Pour les Juifs il signifie Le Seul, L'Unique. *Ahad*

⁴ Balmary Marie - Le sacrifice interdit – Freud et la Bible. P. 16

cadet? Pourquoi choisir celui qui écoute Dieu, car celui qui écoute Dieu c'est celui-là même qui le CRAINT et non celui qui RIT deAlors que tout enfant naissant lance des cris de pleurs, et non des cris de rire.

Toujours est-il, que la question continue à se poser par les spécialistes des Ecritures et les suggestions sont toujours en cours de fermentation. Pour nous la réponse peut s'inscrire dans le sens d'Ismaël celui qui a écouté Dieu et a obéi à son injonction trois fois de suite. Mais cela peut-il signifier que l'ordre a aussi été donné à Isaak celui qui a ri. L'histoire ne veut-elle pas nous montrer l'éternel débat des deux frères ennemis depuis la création du Monde comme Abel et Caen, Remus et Romulus, Pierre et Jean, Jacob et Essaü. En Islam la question ne se pose pas notre Prophète (saas) était fils unique. Y a t-il ici une question de légitimité ou non-légitimité de l'un des deux enfants pour Abraham. Pourquoi l'Islam a t-il opté pour Ismaël et non pas Isaak. Pourquoi l'Islam donne t-il le droit à Abraham de donner une préférence à l'un pas à l'autre. A-ton le droit de ne se limiter qu'à cette injonction onirique. Nous soulignons cet aspect car il n' ya pas de trace d'Abraham en historiographie et biographique arabe. Certes, mais l'analyse est fort intéressante et va dans le sens de la volonté d'Allah et que nous réservons pour une autre étude dans le futur car ne cadre pas avec notre sujet pour tenter de comprendre ce droit humainement et paternellement divin de faire des choix entre Isma'el et Its'haq. Que donnent comme argument les « *qisas al anbiya* » à ce sujet? Rien.

Pour l'Islam, sans aucun doute la raison de ce sacrifice est liée à une injonction onirique qui se rapporte bel et bien à Ismaël. De très nombreux théologiens arabes ont déjà débattu et confirmé Ismaïl¹.

¹ Voici d'après ce récit extrait de la « *Vida religiosa de los moriscos* » p.202 à213, de Pédro Longas est né le rite d'Abraham.

« Une certaine nuit pendant qu'Ibrahim dormait, il reçut un message au cours d'un rêve étrange par la voix d'un messenger d'une rare et parfaite beauté. Ce dernier s'adressa à Ibrahim : « Oh Abraham Dieu te demande de te lever et d'offrir un sacrifice à son nom. Il le recevra et il servira de modèle archétypique à toutes les générations à venir. De plus, il te sera accordé une récompense le jour du Jugement ».

Abraham se réveilla épouvanté et tremblant, puis tua une de ses chamelles dont il distribua la dépouille aux pauvres gens. Puis il s'écria :

« Oh mon seigneur, le sacrifice que je viens de t'offrir te convient-t-il ? Dans le cas contraire accorde-moi un nouveau rêve afin que je sache quel est ton véritable désir ». La deuxième nuit comme la troisième et la quatrième, le rêve apparut à Abraham et à chacune d'elle il immola successivement vaches, moutons et ovins. C'est ainsi que le messenger lui fit part de la volonté de Dieu, et lui dit :

« Abraham ! Dieu ne désire ni chamelle, ni vache, ni mouton mais te demande d'égorger ton fils adoré Ismaïl, sacrifie le en son honneur et il te récompensera le jour du jugement ».

Ainsi, à travers ce récit qui en aucun cas ne repose sur un fond historique qu'est née la fête des sacrifices chez les musulmans, mais qui repose sur Sayyiduna Ibrahim (a.s) en tant que réalité historique aujourd'hui rejetée par de nombreux spécialistes modernes des études sémitiques, bouleversant quelque peu les données des religions monothéistes. Sayyiduna Ibrahim serait une sorte de substitution des lieux de cultes anciens, des rites, des mythes lunaires, antérieurs à l'arrivée d'Israël en Palestine, thèse qui authentifie historiquement la Palestine et rejette l'existence d'Israël par des historiens juifs comme Shlomo Sand¹. Cela a permis aux théologiens de l'Islam d'échapper à des interprétations relevant d'une vérité historique réelle religieuse ou sociale déterminant d'une manière précise approfondie et claire l'origine même de la fête des sacrifices²; de telle sorte que le récit à caractère liturgique confirme le rite d'égorger un animal adopté par tous les habitants du monde musulman, donnant lieu à une des fêtes des plus remarquables.

Chaque année selon le cycle solaire, cette fête avancera de 11 jours. Faisant partie du calendrier lunaire, elle sera localisée dans différentes saisons tous les 9 ans environ. Les Arabes avaient tenté d'introduire un mois intercalaire le

C'est alors qu'il demanda à Hajar son épouse d'entreprendre une belle toilette pour son enfant. Elle le lava avec du camphre et du savon (a-sidr). Ismaël étonné de cette toilette que l'on réserve particulièrement aux morts en demanda l'explication à sa mère qui lui avoua les volontés de son père d'aller le faire promener. Sa mère lui prépara vivres et quelques commodités pour se protéger du soleil. Abraham prépara le couteau avec précaution dans chambre en vue du sacrifice de son fils et s'en allèrent lui et Ismaël pour accomplir les volontés du seigneur. Sur son chemin, il fit la rencontre d'Iblis (le diable) qui le questionna sur le motif de cette promenade mais Abraham répondit : - « je vais là où j'ai besoin d'y aller ».

Puis Iblis en fait de même avec Ismaël qui finit par lui avouer que son père Abraham l'emmenait pour l'égorger. Ismaël se mit à pleurer et son père ne fit que confirmer que ce qu'Iblis venait lui annoncer. Ismaël demanda à son père pour ne point se tacher de sang, de prendre des précautions et se préparait lui aussi à être immolé.

Lorsque Abraham allongea son fils sur le sol pour accomplir son acte, des anges lui retournèrent le couteau qu'il présentait sur la gorge de son fils. A chaque moment qu'il pointait le couteau pour trancher la gorge d'Ismaël, la lame ne coupait pas et se retournait.

C'est alors que par la volonté divine, l'ange Gabriel fit son apparition avec un bélier et dit à Abraham : « Laisse tomber ce qui se trouve devant toi et regarde derrière toi ».

Abraham vit un bélier et l'égorgea. Selon al Sagrahiti lorsqu'Abraham allait trancher la gorge de son fils, l'ange Gabriel fit son apparition et afin d'arrêter le patriarche le prophète s'écria : « Dieu est grand ! Dieu est grand ! »

Abraham répondit : « Il n'y a Dieu que le Dieu unique Dieu est grand ! » Ismaël à son tour s'écria : « Dieu est grand et à Dieu soit toute louange ! »

Puis Abraham se retourna et vit à proximité un bélier retenu par les cornes à un buisson, il le saisit et l'immola à la place de son fils Ismaël ».

¹ Shlomo Sand, « Comment le peuple juif fut inventé », édit. Flammarion, 2008

² Mazahari, La vie quotidienne des musulmans au Moyen-Âge, p. 24.

« *nasi* » dans leur calendrier. Il était question d'un troisième mois qui devait se placer tous les trois ans juste après le mois de *dhu el hijja* afin de fixer *al Hajj* à un moment déterminé de l'année. Il était nécessaire car sa fixation favorisait le déroulement de certaines foires à la Mekke, qui coïncidaient avec la période du pèlerinage. Ce «nasi» qui consistait à une fixation absolue de la fête, préexistait chez les juifs¹. La législation musulmane a suivi les recommandations du prophète (saas) au pèlerinage de l'Adieu institué en retenant le calendrier lunaire sans le *Nasi* déjà durant la deuxième année de l'Hégire, en s'appuyant sur texte coranique², Sunna et consensus des musulmans³.

L'essentiel est que ce sacrifice rituel ou *dhahiya* est une pratique traditionnelle, individuelle et constante qui est vivement recommandée en tant que *sunna mu akkada*. Celui qui l'accomplit est récompensé et celui qui l'abandonne n'est pas puni. Tel est l'avis de la majorité des Ecoles de jurisprudence les «*Usul al Fiqh*», telles l'Ecole Malikite et l'Ecole Chafi'ite. Ces Ecoles considèrent comme répréhensible le fait d'être dans l'aisance et de ne pas sacrifier. Ainsi tous les théologiens sont unanimement d'accord sur le caractère traditionnel (*sunna*) de cette prescription. Un trait de l'Ecole hanafite, c'est qu'elle donne un sens d'obligation injonctive au sacrifice rituel, *wâdjib*, dans ce sens qu'il s'agit d'une pratique qu'il n'est pas permis d'omettre. L'explication donnée par les hanafites se trouve dans une définition éthique. Sachant que l'obligation *wajib* est un degré inférieur au devoir *fardh*, mais supérieur à la *Sunna*. Délaisser cette obligation est générateur de culpabilité, de faute du moins pour les musulmans vivant dans l'aisance et l'opulence. Un hadith rapporté par Abû Hurayra est considéré comme authentique par Al-Hakim qui semble soutenir cette théorie: «N'approchera pas notre lieu de

¹ Le mois de «Nasi» porte le nom dont l'origine est de «nasa'a» et qui signifie «journer» ou «intercaler». Il peut signifier aussi «oublier» par rapport à la racine «nasiya». En effet plusieurs sens sont donnés à ce terme. Voir E.I. article «Nasi», p.915

² Le mois de «Nasi» porte le nom dont l'origine est de «nasa'a» et qui signifie «journer» ou «intercaler». Il peut signifier aussi «oublier» par rapport à la racine «nasiya». En effet plusieurs sens sont donnés à ce terme. Voir E.I. article «Nasi», p.915

³ La Sourate 108, verset 2 «Adresse ta Prière au Seigneur et sacrifie», et Sourate 6 verset 162 : «Dis: En vérité, ma Prière, mes actes de dévotion (*nusukî*), ma vie et ma mort appartiennent à Allah, Seigneur de l'Univers». Le terme *nusuk*, traduit par dévotion renvoie à l'immolation, à un sacrifice prenant en compte tous les actes d'adoration y compris l'immolation. Il a donc un sens multidimensionnel.

prière celui qui se trouve dans l'aisance et qui ne sacrifie pas». At-Tirmidhî et Al-Hâkim s'appuient sur le sens d'un héritage Abrahamique recommandé par le prophète et particulièrement pour ceux dont la situation matérielle et financière répond aux moyens «Une tradition de notre père Abraham, dont le sens étymologique est le père de Tous, père de l'humanité entière.»

II. La valeur expiatoire du sacrifice

Nous ne nions pas le phénomène sacrificiel a donné lieu à d'innombrables publications à travers des analyses comparatives, des recherches des structures et des origines, aboutissant souvent à des conclusions si différentes et si opposées. Dans notre étude du rite d'Abraham nous nous éloignons de Hubert et Mauss qui définissent le sacrifice comme toute oblation touchant aussi l'espèce végétale mais nous nous rapprochons de Jean Paul Roux qui voit dans le sacrifice d'abord et avant tout un meurtre et que le sacrifice est meurtre dans ce sens où le meurtre et le sang revêtent un caractère sacré de l'expiation des fautes. Or, le rite d'Abraham pose l'existence du sacré ce qui permet de redéfinir la sacralisation du bélier en offrant le bélier à Dieu comme un dû, et qui relève de la condition humaine.

Donc si, sacrifier signifie « tuer » par le choix d'une victime, opération fondamentale pour expier la faute à travers les rites, le meurtre devient organisé, détourné pour le sublimer, en l'érigéant en symbole, en y associant Dieu, pour pardonner au coupable ses fautes et rejoindre le concept de *'id al ghufra*n ou la fête du pardon. Et le musulman ne doit pas tricher car il sait la gravité de son acte.

II. A) Le « Sacrifice » étymologie et histoire

De façon générale, la part excessive accordée à l'étymologie pour elle-même est une intention détournée de l'histoire pour discerner dialogue et ambigüité du sacré.

A propos qu'est-ce que le sacrifice? En langue latine « sacrifice » est construit sur deux segments « sacré et fice », issu de *sacrificuim, sacrificare*, offrande rituelle réservée à la divinité caractérisée par la destruction (une mise à mort), l'immolation réelle et symbolique à la fois. Les définitions sont multiples proches de l'oblation, du « bouc émissaire » proche du sens donné par le sens sacrifice développé par Marie Balmory dans « Le sacrifice interdit, Freud et la Bible » et les multiples définitions du sacrifice à travers l'œuvre de J.P. Roux « Le sang ».

Le sacré du latin « sacer » qui appartient à un domaine séparé, interdit, inviolable fait l'objet d'un sentiment qui se réfère au religieux tout comme pour:

- l'origine des sacrifices humains (l'exemple d'Iphigénie)
- l'origine de la fête juive (Pessah ou la Pâque juive)
- l'origine de l'agneau pascal chrétien (Les fêtes de Pâques)
- l'origine du sacrifice du bélier (la fête de *'id al adha*)
- l'origine de la fête de « Suovataurilla » sacrifice du bélier dédié à Mars

Et s'il est vrai que le terme sacrifice étymologiquement signifie le fait de rendre sacré, à l'instar de l'homme primitif, qui se meut dans un univers baigné par le sacré, il est clair que notre difficulté réside dans l'impossibilité de définir le sacré et surtout pas, par ce pseudo contraire, le « profane » puisque cet opposé lui-même a puisé son origine dans le sacré avant d'être par définition l'opposé du sacré, définition que nous rejetons d'une manière absolue considérant le profane comme étant un pléonasme du sacré.

Cet aspect du sacré constituant lui-même le terme de sacrifice nous aidera à développer anthropologiquement et philosophiquement le sens de la fête des sacrifices dans sa dimension ontologique.

Le sacré contient une énergie difficile. Ses rapports avec le profane dans son sens islamique considéré dans ce sens comme tout ce qui est antérieur à 610, date et heure de la révélation coranique sont réglés avec précision par des rites légitimés par l'approche sunnique qui entend, que mélanger le profane et le sacré c'est contrevenir à l'ordre du monde, c'est troubler l'organisation du

cosmos, c'est retourner au chaos, c'est revenir au *qawm Lot*. Le paradoxe est de taille pour la pensée consensuelle musulmane. Cela est vrai aussi pour des interdits sociaux, car dans la pensée traditionnelle, société et nature sont si intimement liées que tout ce qui perturbe l'une trouble l'autre. C'est pourquoi on trouve dans nos sociétés musulmanes de nombreux interdits de mélanges traditionnelles de nombreux interdits de mélange.

Mais cet ordre du monde protégé à coup d'interdits a besoin périodiquement d'être régénéré pour combattre le statisme et l'immobilisme ce qui est contraire à ce qui vit. Et la fête tient ce rôle qui plonge dans une vie différente, qui n'est autre que ce moment de transgression des interdits, pour signifier qu'un défoulement collectif peut aussi être interprété comme un retour momentané au chaos primordial et enfin permettre un retour à un ordre du monde revivifié par cette nouvelle création.

René Girard a essayé de montrer que le sacré dans une société était le substitut ou l'incarnation de la violence fondatrice de tout groupe humain. Par un procédé permettant de maîtriser toute violence entre les hommes par la médiation d'un bouc émissaire, il montre l'ambiguïté fondamentale du sacré quand la violence, si dangereuse dans le groupe peut le détruire, cependant peut être bénéfique si elle est déplacée à l'extérieur.

Le sens du sacré est donc un réel appel, une véritable quête du sens profond des choses, qui rapproche le musulman de son origine naturelle et de son essence, de son origine pleinement humaine découvrant une réalité absolue qui transcende le monde terrestre et le rend réel parce qu'il a ce désir de vivre dans un espace sacré, celui d'un monde réel. C'est le système de nos sociétés traditionnelles qui révèle une opposition entre leur territoire habité et l'espace inconnu autour d'elles, comme s'il se formait un Cosmos et un Chaos. Ce monde intérieur est ce cosmos car consacré, transformé symboliquement par la répétition rituelle cosmogonique. C'est ainsi que de nombreux rituels de prise de possession d'une terre sont des répétitions des mythes de création. D'où notre étude que nous considérons redondante au niveau de ce retour perpétuel des rites au mythe des origines cosmogoniques. La terre inconnue est transformée en Cosmos, sensible à l'organisation de l'espace. Nos

communautés musulmanes aspirent à vivre au centre du monde pour communiquer avec tout ce qui est lié aux croyances, à son habitation, au lieu de son habitation. D'out cette attitude pour faire de toute construction une cosmologie à travers toute habitation, et tout lieu avec ses lieux de culte, pour une représentativité de tout l'univers.

Vouloir vivre dans un espace sacré, comme le veut Allah, est identique à une conception également « inhomogène » du temps pour distinguer d'une part, un temps ordinaire, qui sera le témoin de tout acte religieux, sachant qu'en Islam tout acte est religieux et d'autre part, un temps extraordinaire qui sera celui des fêtes pour rappeler le musulman à l'ordre, le cosmos. Ce temps sacré serait-il celui du retour au temps mythique de la création? La fête s'y prête car elle réactualise un événement sacré, datant d'un passé «mythique». Le temps sacré fait de ce temps mythique un éternel présent proche de l'intemporel en Islam.

La fête serait-elle donc une marque de rupture avec un temps pour retrouver l'ordre et le cosmos et anéantir ce qui fait barrage à l'ordre.

II. B) La fête, un temps de dialogue avec le cosmos

Si la fête dialogue avec le cosmos c'est aussi parce que le cosmos l'interpelle et dialogue avec elle. Ce cosmos est de partout et particulièrement ce que l'on ne peut pas toucher, tout comme le « ciel ». Il fut le premier objet de stupeur et de contemplation parce qu'il est hors de portée et sa portée est liée à Dieu.

Or le ciel en langue sanscrite se dit Dzeos qui se réfère à DZEUS, le dieu de l'Olympe; olympe qui tire son origine de « *al Lub* » signifiant en araméen, et en arabe dans son sens coranique, l'intelligence et la substantifique moelle (*dhu al albab*). Ainsi Dzeus, dieu de l'olympie est cette intelligence qui désigne le ciel, et qui n'est autre que cette prononciation de Dzeus en Deus, prononcé Dios en latin et signifiant en langue sanscrite le « ciel ». Que n'est-il de ce croyant qui prie Dios en levant ses mains et son regard vers le ciel, espace du divin en contradiction avec l'islam où dieu est Pantà, partout et hors d'une

localisation précise du connu (référence au verset coranique *Allahu Rabbu al samawat*), Allah, le Seigneur des Cieux.

Ce que la main ne peut pas toucher et transformer devient l'objet d'observation par excellence. Par son immensité et sa splendeur le ciel inspire l'étonnement et l'admiration, donne le sentiment du sublime comme celui de la beauté. Par la régularité et le caractère cyclique du mouvement des corps célestes, il indique un ordre qui demande à être connu et satisfaire son étonnement. Aristote nous dit que si les hommes ont commencé à philosopher c'est à cause de l'étonnement: « C'est en effet, l'étonnement qui poussa, comme aujourd'hui, les premiers penseurs aux spéculations philosophiques... ils étendirent leur exploration à des problèmes tels que les phénomènes de la lune, ceux du soleil et des étoiles ». Les astres sont fortement présents dans le texte coranique parce qu'ils sont aussi objet d'étonnement le plus étendu, lié au ciel. Si les anciens voyaient les astres comme des dieux, le ciel continue de suggérer pour nous que dans le cosmos (le mot grec signifiant tout à la fois l'ordre et la beauté) tout se passe comme si, il était l'effet d'une volonté créatrice et ordonnatrice. Le fait qu'il soit ainsi plutôt qu'autrement a quelque chose de sacré justement parce que nous n'en sommes pas directement les auteurs.

Accorder l'importance au ciel dans ce que le sentiment du sacré a de plus fondamental c'est accorder au croyant ce retour à son état de nature que les anciens nous aident à comprendre à travers le mythe et le rite.

La philosophie n'a-t-elle pas insisté à ce « Qu'il soit inné dans les âmes des hommes de considérer les réalités célestes comme divines, on le voit surtout par l'exemple de ces gens qui, sous l'effet de leurs préjugés athées calomnient le ciel. (Le kufir). Eux aussi en effet, affirment que le ciel est la demeure du divin et son trône¹, et qu'il est seul apte à dévoiler à ceux qui en sont dignes la gloire et la transcendance d'Allah. Peut-on trouver conceptions plus vénérables? Et pourtant, comme s'ils les oubliaient, ils considèrent que les rebuts pires que les immondices ont plus de prix que le ciel, et ils s'acharnent à

¹ *ayat al kursi* en est une belle illustration. Sourate al baqara, verset

outrager celui-ci, en considérant qu'il n'est né que pour susciter leur démesure »¹.

Ces gens en proie à la démesure sont les chrétiens et les immondices dont il est question, sont les reliques! On oublie que pour les anciens, les astres sont l'objet d'une vénération car leurs corps ont deux caractéristiques qui en font des dieux: immortels et animés d'un mouvement éternel². D'ailleurs il se forme souvent un dispositif lexical astral comme *Zuhal*, *Merrikh* dans nos chants religieux arabes.

Usons d'un leste de comparatif avec l'Islam que l'anthropologie arbore en notant à cette occasion un chiasme intéressant entre tradition catholique et protestante. La première, malgré l'étrangeté et la nouveauté de la nouvelle religion, maintient, via le magistère romain, que la révélation sémitique doit être correctement interprétée dans les catégories de la philosophie afin de produire la théologie comme discours vrai sur Dieu. Le protestantisme a au contraire été un mouvement de retour à la Bible, à la source sémitique et une mise à distance de la philosophie, qu'elle a en fait contribué à laïciser. Mais en retour, l'ironie calvinienne contre les reliques, retrouve les accents des charges des philosophes grecs contre les chrétiens adoreurs d'immondices! Rappelons au passage toutes les diatribes de Diderot à ce sujet.

Ce sacré cosmique a finalement sa part double « d'ombre et de lumière ». Il sait que l'homme est pris par la peur de la peur, l'inquiétude, et ne cesse d'observer le moindre signe du malheur, d'une fatalité dans une impuissance totale déliée de la notion de destin sans rien y pouvoir. Pour y remédier à sa stupeur et à sa peur, il a recours à la divinisation dans la lecture des parties de l'animal sacrifié afin d'y trouver le remède d'où le recours à l'haruspicine. Et passer de l'astrologie à l'astronomie l'aide à trouver une interprétation des présages par exemple liés à la météorologie pour prévenir d'une tempête ou d'une canicule et enfin trouver une solution à la calamité.

¹ Mircea Eliade, L'ambiguïté du mythe.

² Idem. Mircea Eliade.

II. C) Une approche historico-religieuse de 'id al adha

'Id al Adha institué par le prophète à Médine, dès l'an 2 de l'Hégire, fut donc prescrit par la loi musulmane et fait partie d'une part du rituel officiel reconnu par la législation musulmane et d'autre part 'id al adha a revêtu un aspect non islamique formé des usages populaires locaux hérités des croyances anciennes et très antérieures à l'Islam avec des variantes selon les pays, les régions, les campagnes et les villes. Il est lié au pèlerinage¹, 5^{ème} obligation de l'Islam qui a lieu le 12^{ème} mois de l'année musulmane, *dhu al hijja* et le rituel officiel institue ce jour-là d'abord la prière mais avant de s'étendre sur ce premier principe qui détermine le premier élément du rituel islamique de la fête des sacrifices, il nous a paru nécessaire tout d'abord de développer le second principe celui du sacrifice en vertu de deux mobiles; le premier est que la prière est commune aux deux grandes fêtes canoniques et que celle-ci étant identique à *salat al'id* sera développée dans le chapitre de la fête de la rupture du jeûne. Nous nous réservons donc à étudier la préparation de la victime qui s'effectue avant le sacrifice lui-même, autour de la *dahiya*.

II. D) La stratégie du sens de « al-dahiya »

Toute l'évolution du terme « sacrifice » à partir de la notion du « sacré » et autres définitions que nous avons développées demeure insuffisante si l'approche linguistique en arabe ne trouve pas sa place dans cette étude.

'id al adha est le terme le plus usité à l'époque médiévale en occident musulman en vue du rituel que l'on prononçait et qui désignait la « *dahiya* »².

¹ Sourate al baqara (II) verset 196.

² Les périodes préislamiques attestent de l'heure de l'abattage de l'animal soit avant le lever du soleil et le sacrifice était dédié à l'étoile du matin selon Saint Nil. Rappelons que le terme de *dhahiya* tire son étymologie d'un découpage temporel celui de *dhuha*, (irtifa' al nahar), au moment du lever du soleil ou après. Ce mouvement temporel modifié pourrait supposer signifier un changement, une modification de certains rites anciens. Le prophète lui-même lors du « haj al wada' », le pèlerinage de l'Adieu en 632 a formulé d'autres mesures dont le but est de bouleverser les habitudes ancestrales liées au culte primitif du Soleil prédominant la période des anciens pèlerinages.

Selon les commentateurs arabes, l'origine de *'id al adha* se trouvait dans le sacrifice des animaux qui se déroulait le jour de la fête au « *duha* » avant que le soleil ne soit au zénith¹.

Or, cette définition semblerait assez floue puisque certains chercheurs avouent que le nom de *'id al adha* ne pouvait recevoir cette appellation non encore forgée qu'à partir du pèlerinage de l'Adieu du Prophète.

Sachant aussi que la Mekke avant l'arrivée de l'islam procédait à la célébration du Hajj en concomitance avec la *dahiya* dans le sens d'« immolation ». Sans prétention aucune, notre étude ambitieuse nous fait dire que la *Dahiya* a lieu dans un lieu bâti, construit par Abraham, celui du temple de la *Kaaba* qui n'est pas mosquée mais lieu d'immolation et de pèlerinage². Nous assistons à une triangulaire, La Kaaba Abraham et le sacrifice.

Nous rappelons que le terme de « *dahiya* » n'existe pas dans le texte coranique ce qui nous incite à rejoindre le sens étymologique de *dahawa* signifiant, « se mettre, se montrer à la clarté du jour » et c'est le vocable *hajj* qui était employé pour désigner le sacrifice. Retrouvons donc le sens étymologique du terme *hajj* afin d'en saisir le sens de cette fête qui immole au lever du jour bélier, chamelle et autre animal.

En terme latin, le sens de pèlerinage signifie « Voyage fait par dévotion à quelque lieu consacré ». La linguistique arabe à travers ce verset coranique « *alam tara ila alladi hajja Ibrahimia fi Rabihi* », définition très complexe annonce un voyage vers le lieu sacré. Cette idée de voyage contenu dans la sacralisation de l'espace à visiter, demande un rituel celui de présenter des offrandes dont un animal à sacrifier en l'honneur du lieu sacré et qui rejoint tout à fait une autre appellation de la *Ka'ba*, le « *bayt al haram* » en tant que lieu sacré. Nous profitons de ce terme de *haram* qui signifie en langue arabe avec cette connotation religieuse, le fait de ne point pratiquer les interdits. Lieu du respect des interdits édictés par Dieu est donc devenu un lieu sacré. Le cinquième pilier de l'Islam entend par *hajju bayt allah al haram* ces deux

¹ Mazahari, La vie quotidienne des musulmans au Moyen-Âge, p. 24.

² Sourate El Hadj XXII Verset 33 : « *thouma mahilouhou El beït El 'atiq* » pour signifier le temple sacré.

traditions, *Al hajj*, en tant que voyage vers un lieu où l'on pratique les interdits et le vocable « *hajj* » hérité du lexique araméen pour signifier le sacrifice pour donner sens à la fête des sacrifices plus proche de « *wawma al nahr* » qui signifie littéralement le jour de l'égorgeage des victimes appellation réservée particulièrement à l'Occident musulman médiéval¹.

Les morisques réfugiés au Maghreb appelaient cette fête Karnéré, sous la graphie européanisée de Carnere par de nombreux voyageurs étrangers. Le terme disparaît peu à peu au profit de la dénomination arabe majoritairement en vigueur au Maghreb, *'id al kabir* ». Pourquoi *'id al kbir* ? La raison ne répond pas au sens comparatif, évaluatif par rapport aux autres fêtes qui ont toutes un statut particulier et ne sont pas toutes identiques. L'appellation de *'id al kbir* atteste d'une origine linguistique araméenne issue de « *kappara* » et qui signifie le pardon le sens même de *'id al ghufuran* ou la fête du Pardon, appellation contenue dans le sens même de la fête des sacrifices. Par distinction, la fête de la rupture du jeûne les musulmans du Maghreb lui donneront le nom de *'id al sghir*. Y aurait-il une hiérarchisation des grandes fêtes, une grande et une petite? Cela n'a aucun sens de toute évidence mais à partir de quelle donnée le théologien, et sur quel critère l'imam, le Faqih, s'autorise-t-il le droit de confisquer l'appellation réelle de *'id al fitr*. Le crédo de la tradition maghrébine nous semble répondre à un fait colonial qui a abusé de son arme psychologique afin de dénaturer l'une et l'autre fête, pour la perte des repères et des identités au point aujourd'hui de nommer cette fête en Occident la fête du mouton en lui assignant un sens vulgaire proche de la sauvagerie et de la barbarie, et aligner le Maghrébin dans son Islam sur une connotation négative de la fête du sacrifice².

III. Le bestiaire, une divinité animalière archaïque

¹ Yawm al nahr, le jour de l'égorgeage des victimes est assez imprécis car connote l'idée de violence et n'inclut pas l'aspect du festif et du religieux de la fonction du *'id*.

² Nous rappelons qu'à ce sujet les habitants de certaines campagnes françaises, Loire et Haute Loire à ce jour procèdent les fins de semaines, au rituel de l'abattage du cochon dans une ambiance festive, pour rassembler les proches, les amis et la famille autour de grillades et autres mets.

Le bélier dont la symbolique remonte à la haute antiquité présente le caractère double d'une symbolique riche et de thèmes symboliques complexes souvent contradictoires. Ces contradictions peuvent être à l'origine de la superposition de diverses traditions nourries par plusieurs civilisations successives bousculant nombreuses de nos interrogations.

Qu'est ce qui dans la symbolique du bélier se rattachait à des conceptions concernant des divinités?

Quelle était la part du bestiaire dans les âges les plus reculés et dont il reste quelques traces à travers la fête des sacrifices?

Pourquoi le bélier est-il l'emblème de la fête des sacrifices?

Est-il tout simplement lié au rite d'Abraham? Pourtant bien avant ce patriarche, l'emblème du bélier était fort important. Le passage précité de Phyxos témoigne déjà de cette antériorité.

Comment le bélier devenu un bestiaire calendaire peut-il donner une charge symbolique, celle d'un bestiaire sacrificiel antique?

Selon T. Lewicki « de nombreux groupes berbères sont demeurés voués sans compromis aucun à la religion primitive »¹.

Les nombreuses données d'existence du culte du bélier ont paru nécessaires à rappeler quant aux conceptions de certains rites et pratiques qui vont s'agglutiner autour de la victime de la fête et qui ne sont guère hérités de l'orthodoxie musulmane mais d'un certain paganisme élevé au Maghreb. Les lectures rupestres à Sfisifa et à Tiout dans le Sud algérien sont des témoignages non négligeables et ont révélé une réalité antique du culte du bélier.

III. A) Le bélier

¹ Macrobius déclarait que les Libyens (ancêtres des libyco-numides) adoraient le Dieu Ammon qu'ils représentaient muni de cornes de bélier. Une contradiction historique semble s'opposer à ce culte du bélier - Lewicki Tadeuze- Le Culte du bélier dans la Tunisie musulmane, p.135.

Pour Germain, la théorie du Dieu Bélier n'est pas à confondre avec le Dieu Ammon pour une erreur de datation historique sachant que le Dieu bélier a existé bien avant Ammon quelque soit le disque ou la coiffure qu'il portait. Germain, Le culte du bélier, p.107.

Ainsi le bélier a ce privilège de répondre à des entités dressées ci-dessous :

- le bélier et son étymologie araméenne : Elohim (Dieu en langue sémitique)
- le bélier, une divinité et son lien avec les adorateurs du bélier et d'autres croyances antiques
- le bélier et ses origines mythologiques¹
- le bélier et le rite d'Abraham
- la typologie du bélier son sens religieux, sacré et social

Rappelons cette référence à Desplagnes, un officier, au congrès international d'anthropologie et d'archéologie préhistorique XIII, Monaco, 1906-1908, p.346 montre que certaines tribus sacrifient au printemps des béliers dont la tête est recouverte de calebasses, de banderoles en cuir et les compare aux gravures rupestres du sud de l'Oranie et aux inscriptions lybico-berbères jusqu'au Niger au sujet des cultes des béliers à sphéroïdes.

Décorer la tête du bélier est une coutume très ancienne. Homère fait référence à cet aspect esthétique qui renforce la sacralité de la bête. La coutume est encore attestée de nos jours dans nos sociétés du Maghreb et ayant existé en Espagne musulmane médiévale².

Il semble absolument que le bélier de tous les animaux était l'animal préféré et l'animal choisi. Deux interprétations peuvent être données à ce choix du bélier.

D'une part, c'est l'animal que Dieu a envoyé à Abraham puisqu'il est à l'origine de la fête des sacrifices; de même il y a lieu de rappeler que le musulman d'Occident de rite malékite croyait que le bélier était l'animal de choix pour la *dahiya* et l'estimait même supérieur aux bœufs et aux chameaux. D'autre part, le sacrifice d'un bélier est rattaché à une antique survivance païenne très antérieure à l'islam³. En effet, le bélier était adoré par les habitants

¹ Sens lié à Dyonisos, les pieds en forme des pieds du bélier...Le sagittaire, le lion et le bélier les trois signes solaires du zodiaque. Le lion est non domestiqué alors que le bélier par sa domesticité est rendu licite dans sa consommation.

² cf. Ibn Quzman, (zajal, XXXCVIII)

³ S. Gsell, histoire ancienne de l'Afrique du Nord, paris hachette tome I, 1913, cf. IV et VI 1928

de la Berbérie car ce culte païen existait au Moyen âge et fut rapporté par de nombreux écrivains:

Au IX^{ème} siècle, un historien arabe déclarait avoir connu des adorateurs du bélier dans la ville de Kairouan et de ses alentours. Il s'agit d'un certain Ibn Sallam, qui disait qu'Abû Sa'Id, un mufti et historien Ibadite qui s'intéressait aux adorateurs du bélier avait réfuté l'argument des adorateurs du bélier à Kairouan qui avaient été massacrés par Abu-Ja'far B. Hazar.

« Ces gens-là étaient des polythéistes, disait-il, adorateurs du bélier, *'Abidun al Kebshi.* »

Au XI^{ème} siècle, al-Bakri racontait qu'à son époque existait une peuplade de berbères montagnards isolés des tribus libres qui adoraient le bélier¹.

Ibn Khaldun à son tour affirmait l'existence d'un culte du bélier pratiqué lors de la conquête arabe et qui avait subsisté au cœur même des pays islamiques. Au Moyen Age, c'était le principal culte païen qui existait et auxquels les habitants de la Berbérie étaient voués depuis des siècles².

Ces quelques données d'existence du culte du bélier ont paru nécessaires à rappeler quant aux conceptions de certains rites et pratiques qui vont s'agglutiner autour de la victime de la fête loin de toute orthodoxie musulmane et très proche d'un certain paganisme berbère, un héritage des vieilles civilisations égyptiennes avec Ageb une divinité personnifiant l'inondation bienfaitrice du Nil représentée sous forme de bélier sans oublier la glorieuse « allée des béliers » au temple de Karnak à Luxor³. De nombreuses civilisations antiques vouent un culte au bélier, symbole de force et incarnation de la force de la nature et de la fertilité. La mythologie grecque lui réserve une place privilégiée auprès d'Hermès, dieu des voyages et du commerce.

Khnoum, dieu des cataractes et de la puissance créatrice, un véritable demiurge est représenté sous les traits d'un homme à tête de bélier. Le bélier,

¹ Abu 'Ubayd Al Bakri –historien cordouanais du XI^{ème} siècle « al-Maghrib fî dhikr bilād Ifrīqīyah

wa- Al-Maghrib - Baghdad, c. 1968

² Ibn Khaldun – al Muqadima- tome I –Collection Unesco-Vincent Monteil- 1967.

³ Lambert, Dictionnaire des dieux et des mythes égyptiens, Le Grand Livre du Mois, 2002

Ku chez les chaldéens, symbolise le travailleur et Ariés chez les grecs. Harsaphes à tête de bélier assimilé par les grecs à Héraclès, étroitement lié à Rê et à Osiris est une divinité solaire liée à la justice et connue comme celui qui accorde la souveraineté au roi et protecteur du pays contre le chaos. Même sinisées, les traditions chinoises influencées par les croyances hellénistiques et autres ont gardé leurs origines. Chen Nong, le Dieu de l'agriculture chez les chinois est devenu un empereur démiurge symbolisé par une tête de taureau.

On peut définir le symbole comme résultat d'associations d'idées communément admises qui conduit à exprimer un signifié par une image de substitution qui est le signifiant. L'essentiel de notre travail nous a conduit à des trajets préférentiels, des voies de la symbolique menant d'un signifiant à un signifié. Le lien entre son signifiant et son signifié est une sélection « d'image de substitution » qu'est le symbole en rapport avec un fait légendaire, réel, connu de tous à un moment de la création du lien symbolique. En matière religieuse, si on connaît ce mythe, ou cette légende on peut obtenir un élément de réponse et que le mythe ou la légende peut être une explication d'un lien symbolique préexistant. Dans une approche littéraire on peut définir ce lien de substitution comme une métonymie, comme celle d'exprimer la partie par le tout¹.

III. B) Le bestiaire ou le comble de l'excitation

A l'occasion de la fête des sacrifices, tout musulman a le droit et l'obligation de sacrifier un animal à moins qu'il ne soit esclave, impubère ou sans aucune ressource pour l'achat d'une victime. Conformément aux prescriptions sunniques, le fidèle a le droit soit d'égorger un bélier, un mouton, une brebis, soit un bouc, une chèvre, un taureau, une vache, une chamelle, ou plusieurs animaux à la fois.

¹ Les calendriers factuels, une source d'emblème – Cf. ouvrage de : « L'imaginaire et la symbolique dans la Chine ancienne » par Maurice Louis Tournier.

Les sacrifices majoritaires en Orient, donnaient la préférence au chameau¹, ce qui n'était pas le cas des malikites Maghrébins et habitants de la Péninsule ibérique.

Le bouc aura également son importance par son appartenance aux traditions bibliques. Lorsque les israélites voulaient se faire pardonner leurs péchés, ils offraient à leur divinité des boucs, d'où le concept d'offrande de l'animal sacrifié. Selon Sidi- Halil, la vache était la plus considérée; mais il semble absolument que le bélier de tous les animaux était l'animal préféré et l'animal choisi.

A l'époque Ziride, les *gawami* servaient également de marché². A Fès le fidèle choisissait sa victime quelques mois auparavant pour l'engraisser convenablement et surtout pour que celle-ci puisse profiter considérablement d'un caractère sacré avant le sacrifice³. Car si le mouton de la fête était parfois domestiqué, c'était en raison de certaines théories appartenant à des spécialistes en ethnologie qui affirmaient sacrés tous les animaux domestiques. Plutarque a beaucoup insisté sur cet aspect de la domesticité de l'animal à sacrifier. L'importance d'immoler et de consommer des animaux à caractère domestiqué est très proche de l'humain. Eloigné par sa qualité première d'animalité sauvage dans ce sens de non-domestiqué il donne un caractère humanisé et humanisant à la fête. Comme une sorte de cataphores discursives la mémoire vivante du musulman doit garder ce résidu vraisemblablement, le mouton était acheté assez tôt pour des raisons matérielles qui supposait l'augmentation considérable des prix à l'approche de la fête⁴.

Généralement à cette époque les grenadins, cordouans, tlemcénien ou tunisois choisissaient une victime et la payaient à un prix raisonnable sans devoir s'endetter. Cependant certaines familles les moins aisées comme à Fès, épargnaient l'endettement en économisant durant de nombreux mois; lorsque la

¹ Le Coran permet le sacrifice des camelins, bovins ovins et caprins .Sourta XXII, al Hajj, verset 30. Bukhari, vu ses origines à des espaces pastoraux camelins du Kazakstan donnait sa préférence au sacrifice d'un chameau. Shafi'i rappelle que le sacrifice du chameau s'accomplit différemment que celui du bouc ou du bélier.

² H.R. Idris, La Berbérie orientale sous les zirides, tome 1, p.53

³ Adorne, Deux récits de voyages, p.193

⁴Adorne, Deux récits de voyages, p.193.

somme nécessaire était obtenue, ils s'empressaient de faire l'acquisition du choix de l'animal (bélier, mouton, brebis ou chèvre ...) La possibilité des modestes économies de certains assurait une forme de solidarité entre les musulmans à travers le partage de celui d'un autre qui les avait invités. Une autre forme de partage était de s'associer pour l'acquisition de l'animal et accomplir le rite abrahamique.

Vu le nombre de ceux qui se trouvaient embarrassés pour l'achat d'une victime, Ibn Quzman illustre dans ses *Azjal* toutes ces contrariétés en rendant hommage à l'achat d'un mouton signe principalement d'un devoir religieux, d'une offrande à Dieu mais la raison essentielle est de s'associer à une heureuse occasion permettant d'offrir aux enfants joie et bonheur dans la maison au sein de toute la famille.

De même dans « *Maqamat al Id* » de Ahmad Mukhtar al 'Abadi, apparaît ce personnage offensé, humilié, maltraité par son épouse, qui voyant son mari négliger l'achat du mouton à cause des moyennes ressources que possède la famille doit se soumettre à toutes les volontés voire celle de la truanderie pour l'acquisition d'un animal et ainsi satisfaire la demande de son épouse¹.

En outre à défaut d'un bélier, le rite malékite permettait le sacrifice d'un mouton ou d'une brebis. Ainsi les musulmans de Fès, de Cordoue, de Tunis, de Tlemcen ou de Grenade s'en allaient dans les marchés à la recherche d'un mouton et choisissaient leurs victimes parmi les troupeaux qui s'offraient devant eux sur la place. A Tunis du temps de hafside, on vendait des moutons à la porte de Bâb kha'lid près de la mosquée, actuellement devenue Bâb Sidi Qasim au sud-Ouest de la Casbah². Quoique la nature du choix donnée à la liberté de sacrifier selon l'inventaire établi pour tel ou tel animal, il reste que les différents types d'animaux soumis au rite sunnite donnaient la priorité au bélier.

III. C) Al-Dahiya, une voie royale compensatrice

¹ Ahmad al 'Ubadi – *Maqamat al-'ic* – p.168 et suiv.

² Brunshvicg, *La Berbérie orientale aux temps des hafside*, p.302.

Renouveler sa foi par la compensation est une équation théorisée par la définition du don longuement développée dans le chapitre quatrième à propos de 'id 'Ashura. Devenir meilleur en donnant le meilleur, une *dahiya* ne peut que jouer ce rôle, celui de partager le don sous entendant le tout pour Allah une partie pour soi un procédé de compensation celui d'un acte par lequel il réalise son propre besoin d'entretenir et de renforcer ses liens avec Dieu et par la même, avec la famille, les amis, les proches pour oublier les divergences et se pardonner mutuellement et se rapprocher de Dieu par le don de la *dahiya*, l'animal à sacrifier. Toute la forme du symbole apparaît dans cette voie royale compensatrice parce qu'un bien matériel symbolise un bien spirituel, l'offrande attire la récompense et la compensation. La *dahiya* va signifier une idée d'échange au niveau de l'énergie spirituelle dans ce sens qu'elle est une reconnaissance du musulman de la suprématie d'Allah. D'où cette voie compensatrice qui donne à la fête une investiture d'aspect social et spirituel, c'est une investiture qui oblige le passage à la purification traduite également à travers l'accomplissement d'un rite unique celui de l'abattage de la victime comme symbolisme de substitution qui est l'essence même de la fête des sacrifices. Préexistant déjà en Péninsule arabe elle se poursuit en Péninsule ibérique et autres espaces musulmans. La voie royale compensatrice de la *dahiya* en con-plénitude à sa non disparition et au maintien de sa survivance intègre, s'est intensifiée aussi par certains aspects même non canonisés, toujours formés des usages populaires locaux hérités des croyances anciennes et très antérieures à l'Islam obéissant à la variation et à la géographisation des espaces, les campagnes et les villes. En outre, cette fête comportera deux déterminations spécifiées par la Sunna et non par le Coran. Il s'agit de la prière et du sacrifice de l'animal, le code absolu de tout procédé sacrificiel.

Ces deux prescriptions fixées par Muhammad (saas) lorsqu'il était à Médine, caractérisent le rituel religieux de la fête des sacrifices confirmé par Boukhari: « la première que nous allons faire en ce jour est de prier puis nous rentrons faire le sacrifice. Quiconque agira ainsi aura accompli exactement nos rites ». Boukhari a bien confirmé « nos rites » et non « notre Islam » conscient de leur antériorité.

IV. De l'offrande à Mars à une sacralisation perpétuelle des rites de purification du bestiaire.

Le choix de l'animal quant à son aspect physique devait se plier à une identification de la pureté, une manière de se débarrasser des impuretés au point que la victime doit répondre à toutes les conventions, à l'idéologie de la société d'Occident et d'ailleurs en appliquant les recommandations islamiques qui visent des règles strictes, celles de sacrifier un animal parfait, au meilleur de sa santé et au meilleur de son âge, y compris le sexe de l'animal puisque l'on préfère un mâle à une femelle¹, indispensable pour la procréation, non pas parce que la production est fortement liée à l'économique, mais parce que le mâle est plus élégant, plus beau, plus noble et surtout il n'est pas comme la femelle touchée par les *souillures de la féminité*. Cela soutient tout à fait cette évidence de la femme en période de menstrues considérée comme impure lui interdisant, l'entrée dans les lieux saints², la prière, le jeûne, la lecture des textes coraniques et toute relation sexuelle. Hérodote³ nous a fait voyager dans ces rites d'interdits charnels avec les femmes en période de menstrues ainsi que

¹ Shafi'i mort en 804/204 confirme que le genre mâle ou femelle de la victime n'a aucune répercussion sur le sacrifice surtout lorsqu'il s'agit d'une même variété. De quelle variété s'agit-il ? Nous l'ignorons.

² La Grèce chrétienne orthodoxe jusqu'à ce jour interdit l'entrée de la mère encore en couches dans l'église pour le baptême de son enfant, (symbole de consécration) qui reste sur le palier jusqu'à la fin la fin de la cérémonie, elle n'assiste pas; sa condition de mère, de femme impure ne lui donne pas autorisation et légitimité. Cet aspect de souillure de la femme grecque est mal vécu aujourd'hui par certaines femmes préférant ne point baptiser leur enfant et aller à l'encontre de leurs croyances.

Idem pour la *khalakha* chez les juifs considérant la femme en période de menstrues impure et souillée au point en plus des interdictions sus nommées de lui interdire toute participation pendant sa période à cuisiner.

³ Nous lui assignons le titre de Père de l'anthropologie (voir note 3 p.58). Sa naissance n'est pas contemporaine de 1789 et des droits de l'Homme comme l'affirment certains penseurs au sujet du concept révolutionnaire de l'époque : l'Homme, même si en ce temps – là « être philosophe » c'est aussi « être anthropologue » et cela bien avant le XVIIIème siècle avec Térence et Cicéron et dans le monde arabo-musulman au XVème siècle avec le grand représentant de l'Humanisme : AL TAWHIDI.

dans d'autres civilisations plusieurs siècles avant J.C où le couple qui transgresse cet interdit est voué à la mort et à la pendaison¹.

Cet aspect de la transgression des interdits nous a volontairement poussé à développer les détails concernant la victime immolée afin de justifier tout ce long descriptif mêlé de quelques approches symboliques et interprétatives notre thèse sur un jeu de combinaisons soumis à des traditions ancestrales avec un degré de schématisation et de transposition au niveau de l'intégration de tous ces rites et de toutes ces pratiques propres au sacrifice du bélier pour *'id al ad'ha*. La paléontologie de la forme de tous ces éléments religieux, sociaux et culturels présentés ici dans notre étude illustrée par les pratiques de nos fêtes médiévales ne dépasse pas le début de l'homo sapiens, mais les documents qu'on possède à travers la littérature grecque avec Homère et aussi romaine avec Virgile semblent répondre à un véritable début. Il est intéressant de voir dans quelles mesures les valeurs communes des temps historiques s'intègrent par rapport au sacrifice du bélier constituant un fossile représentatif de sept milles ans quand la culture hellénistique a poussé ses premières racines à partir des Sumer et des Aser. Afin d'échapper à une redondance liée aux procédés comparatifs nous signalerons que tous ces textes anciens de 6000 à 7000 ans avant l'ère chrétienne développent à travers la « Suovataurilla », des sacrifices de bélier dédiés à Mars pour le grand sacrifice chez les romains à visée agricole, pour l'expiation des champs et des villes afin de les sanctifier, les purifier et attirer la protection de la divinité. Virgile² attribuait à cet acte, un acte de religion, et la victime avant le sacrifice faisait trois fois le tour des champs de moissons. En Occident musulman, ce rite aurait pour sens la notion de « *baraka* » et de prophylactisme et un appel circuambulatoire du ritual du temple al *Atiq*.

¹ Hérodote, Enquête, Livre IV,

² Virgile, , inspiré d'Hésiode et de Lucrèce atteste, 70 ans avant l'ère chrétienne dans « Les Bucoliques » l'élevage et la culture des champs et rapporte ces rites aux vers 466 et suiv. idem dans « Les Géorgiques » LivreIII « Les troupeaux » et Géorgicon, Livre second.P. 207.

Il en est de même pour Homère¹ qui précise que les grecs offraient leurs sacrifices à Neptune donnant une importance considérable aux sacrificateurs qui immolaient le bélier². Ceux qui procédaient à l'immolation devaient être la veille même du sacrifice dans un état de pureté, lavés, chastes, sans souillures en s'abstenant de tout plaisir sexuel³. Ils seront habillés tout en blanc, d'un tissu drapé à la grecque sur le corps, les pieds nus, pour commencer les cérémonies par des prières⁴ et la présentation des vœux à tout l'entourage après avoir prié, tout comme en Islam. Notre mutité à ce sujet ne peut qu'exprimer le mystère de ces rites perpétués pendant des millénaires sans passer par la moindre atrophie et subsister jusqu'à l'ère musulmane, médiévale et aujourd'hui dans notre rituel de la veille et du jour même des sacrifices à la Mekke. Le rite de 'Arafa en est un témoignage fidèle aux consignes du prophète (saas) : ne point offenser les mekkois dans leurs anciennes traditions tout comme le rite de *rjim al shitan*.⁵

Dans un autre espace, avec les romains, Plutarque⁶ développe que les animaux destinés au sacrifice devaient être des victimes, belles, et saines, et garnies de plantes entre les deux cornes qu'on prenait soin de dorer avant l'immolation toutes étincelantes comme le bélier de Phyrox et celui d'Abraham l'un pour Zeus dans sa signification spatiale « le ciel » et l'autre pour Allah. Plutarque insiste également sur l'effusion fort agréable du sang de la victime avec ce rituel pratiqué par les prêtres qui jetaient sur la victime une sorte de pâte composée de farine, de froment et de sel. Notre auteur sociologue, historien de l'époque rappelle que le sang était récupéré dans les coupes et

¹ Homère, « L'Odyssée » Livre IX, Chant 8 et 9.

² Parfois le choix se portait sur le taureau au profit du bélier, un choix résiduel survivant encore dans nos campagnes du Djurdjura.

³ Un parallèle intéressant est adresser avec nos rites en Islam le jour de 'Arafa, soit la veille des sacrifices.

Au niveau des interdit sexuels il y a lieu de rappeler Le Coran, le verset 197 de la sourate II.

⁴ Comme en Islam, mais très antérieur à l'Islam au commencement du cérémoniel et de la fête, Virgile précise qu'il fallait d'abord commencer les prières avant le sacrifice.(réf. Supra note 1)

⁵ Le prophète certes a fait jouer le rituel par respect aux anciens et le respect des mekkois mais il a trouvé aussi dans ce rite une intelligibilité du geste de *Rjim al shitan*, un geste symbolique ancestral avec une signification à connotation positive afin que le croyant épuré s'oriente vers la négation du mal à la fin de son pèlerinage.

⁶ Pour Plutarque, l'animal sacrifié doit être domestiqué et surtout sans défaut in « Les vertus de l'âme » dans « Œuvres morales »

déversé sur l'autel, un geste encore présent et vivifiant dans nos traditions maghrébines¹. Avant l'immolation, il est rappelé que le sacrificateur allonge la bête, flanc gauche sur le sol, le pied sur la nuque de l'animal et la tête tournée vers l'orient². Hérodote d'Halicarnasse³ (l'enquête, livre V à IX) 450 ans avant J.C sur la route de Samos à partir de la Mésopotamie fait allusion à toutes ces descriptions à chacune de ses haltes à propos des sacrifices. Comment ne pas s'étonner sur l'origine de nos fêtes qui semble tout simplement s'inscrire dans l'essence de l'homme à partir de sa nature devenue culture et retourner par le mécanisme de l'étymologie de *'id* à un retour à sa nature?

Une autre illustration fort curieuse c'est celle de la consommation des parties de la victime, elle y trouve son compte comme en Islam, par le partage de la viande aux gens pauvres et autres, en offrant également des gâteaux et pâtisseries. Tout cela se pratiquait, tous les ans à travers ce sacrifice « annum » dédié à tous les dieux qu'on appelait les « strata », fixes et solennels pour les jours de fête du calendrier romain au sein du sacrum, lieux sacrés appelés ainsi par les anciens nous précise Virgile. Nous ne pouvons éviter ce comparatisme onomastique de « Sacrum » lieu sacré avec le sens de « sacré » inscrit dans le vocable de masjad *al haram*, pour désigner *la Kaaba*, lieu antique dans sa dimension du sacré.

Notre point de vue à ce retour aux origines est lié à l'historicisme qui a longtemps dominé l'étude des confrontations entre les cultures et leur compénétrations. Il se trouve que le problème des influences en histoire religieuse et culturelle à travers le sacrifice du bélier dans le rite ibrahimien

¹ Aujourd'hui, l'habitation nouvelle d'une demeure nécessite une effusion, un écoulement du sang de l'animal immolé, un héritage encore vivant des ancêtres de la Numidie ou de la Gétulie, tout comme pour la fête de Pessah, chez les juifs.

² Il est clair qu'il est intéressant de dresser ce parallèle de Plutarque avec Muslim à propos de Malik Ibn Anas qui nous rapproche de ce vécu de Muhammad (saas) attribué aux deux béliers blancs, cornus et bigarrés sacrifiés par le prophète qu'il égorga lui-même, en glorifiant le nom d'Allah le tournant vers l'orient et en posant son pied sur leur nuque.

³ Il n'est pas négligeable de rappeler qu'Hérodote est le fondateur de l'anthropologie à travers les procédés utilisés de son « Enquête », une source indispensable d'anthropologie de l'Antiquité. Il a traversé tant d'espaces (Égypte, Lydie, Mésopotamie, Perse..), raconté tant de fables et d'anecdotes, une illustration de la littérature orale et a joué le rôle d'un illustre ethnologue en se rapprochant des mythes, des documents, en interrogeant des populations et en décrivant les monuments et les édifices. Il est l'anthropologue, l'homme de terrain et a marqué le grand tournant du monde des civilisations.

nous a mené à traverser divers systèmes sémiotiques pour évoquer l'immense œuvre d'Homère et de Virgile ou de Plutarque consacrée au thème du bestiaire et de sa purification, à la transmission de tous ces usages au monde arabo-musulman et à son impact sur les traditions de la Péninsule ibérique et du Maghreb. Notre étude volontairement inscrite sur la préservation des rites anciens greffés sur nos fêtes, faisant de nos rituels une perpétuelle transmission de notre passé antique lybico-latino gréco-romano shamito-arabe en substituant dans notre démarche la méthode archéologique à l'historicisme et retrouver ces liens ancestraux de notre identité humaine. C'est ici tout le rôle d'une doctrine philosophique qui affirme courant de pensée ou valeur de la société médiévale liée à une situation historique contextuelle. Cela signifie que c'est l'histoire qui a déterminé notre pensée et non notre esprit humain qui en façonne les pensées et les valeurs, et oriente l'histoire.

IV. A) La purification, un acte votif

Dans tout l'Occident musulman, avant d'acheter la victime, les croyants attachaient une grande importance à celle-ci. Ils veillaient à ce qu'elle soit exempte de tous les défauts tout comme développé avec Homère, Virgile et Plutarque. Soumises aux qualités requises par les textes canoniques, la victime ne pouvait être ni borgne ni privée d'une oreille, ni cautérisée.

En effet, dans les marchés sur les places, les Hispano-mauresques et les Maghrébins ont gardé ce rituel millénaire de nos premiers ancêtres en refusant l'achat d'un animal boiteux ou difforme. Ils étaient tous attirés par un mâle non castré. Or, peut-on s'interroger si le troupeau composé de moutons mâles castrés et de femelles allait poser des difficultés de choix? L'âge de l'animal était pris en considération et devait dépasser un an tout comme les traditions antiques.

Les habitants de Marrakech comme ceux de Cordoue ramenaient chez eux un bel animal doté d'une haute laine et d'une belle queue fort recommandée par les théologiens et les *A'ima*. En se penchant sur l'haleine du belier, il fallait observer attentivement son odeur, remarquer ses bonnes dents, et comme l'a

noté A. Bel très judicieusement « si l'on savait que l'animal pouvait présenter des symptômes de surdité on les aurait mentionnés également »¹.

Rapidement il fallait vérifier les oreilles de la victime qui devaient être longues et sans trous. Le prophète avait défendu que l'on offre en sacrifice les bêtes dont les oreilles étaient marquées. A savoir qu'avant l'Islam, on fendait les oreilles des victimes que l'on sacrifiait, mais un tel usage fut condamné par le Coran². Au moment de mentionner l'allusion faite à l'oreille fendue de l'animal dans le texte coranique, nous avons voulu exprimer le symbolisme lié à la communication parfaite auditive qui innocente l'animal qui est séparé de nous et donné à Allah en témoignage de dépendance d'obéissance et de repentir et d'amour. La disposition de cette recommandation nous signifie que plus l'animal offert à Dieu est précieux, plus l'énergie spirituelle reçue en retour sera puissante. Cependant nous nous sommes interrogés sur l'aspect physique de l'oreille de l'animal. Pourquoi longue et sans trous?

Cet organe nous a rapproché à d'autres sens des mythes hindous particulièrement celui de Vaishvanara, en tant qu'intelligence cosmique, dans ce sens qu'elle nous vient de l'univers et que l'homme ne peut fabriquer son intelligence, elle vient de Dieu et existe de partout. Et, si l'intelligence existe c'est parce qu'elle existe dans la Nature.³ Les Chinois donnent au symbolisme de l'oreille un signe de sagesse et d'immortalité. Notre intention personnelle et non en tant qu'intention législatrice liée au comparatisme nous a orienté vers le symbolisme de l'oreille intacte de l'animal tel que prescrit par le Coran, nous interpelle sur l'aspect substitutionnel. L'oreille est ce réceptacle des recommandations et des obligations divines. Il s'agit donc d'une pratique religieuse liée à un symbolisme d'un double acte auditif religieux celui de recevoir et entendre les prescriptions d'Allah à travers un acte auditif et de les

¹ La fête des sacrifices. A.Bel

² Tout comme le fait de fendre les oreilles des chameaux afin de mettre en évidence le caractère sacré ainsi que la consécration des animaux de grande fécondité en les abandonnant aux dieux à une époque de l'Arabie paganiste et judéo-chrétienne. Il est bon de rappeler que notre prophète défendait de sacrifier les bêtes aux oreilles fendues ou marquées.

³ "Intellect humain et Intelligence Cosmique" de Omraam Mikha l A ivanhov, l'Harmonie, Oeuvres Complètes, Tome 6,  ditions Prosveta.

entendre dans le sens de les comprendre à travers une action, celle de l'intelligence.

En un mot, l'animal devait posséder des qualités parfaites qui se résument dans ce vers d'Ibn Quzman : « un mouton beau, gras, de couleur blanche, élégant, plantureux et de chair tendre »¹

Le sultan de Fès avait coutume de choisir personnellement et minutieusement sa victime qui devait être exempte des moindres défauts de sexe mâle et de pelage blanc. Toutes les qualités de l'animal du Sultan avaient pour but de posséder un caractère plus sacré que les autres victimes des habitants de Fès qu'il gouvernait². Il est le sultan et sa double fonction d'homme pieux et politique lui donne ce droit.

On rapporte aussi que Muhammad ibn Abi Tabith, souverain de Tlemcen avait choisi une victime qui était un bélier blanc et noir pour la fête des sacrifices. Ce sont là en effet des recommandations dictées par la loi canonique dont l'origine se situe encore une fois dans les lois religieuses des civilisations antiques³. Durant les fêtes de Pessah, fête célébrant également l'exode biblique de l'esclavage égyptien, événement qui fut le facteur déterminant de la création du peuple juif il y a environ 3.500 ans et complètement démenti par Shlomo Sand dans son ouvrage « Comment le peuple juif fut inventé ». Des restrictions semblables à celles du Shabbat s'appliquent pour les deux premiers et les deux derniers jours de cette fête, qui dure huit jours: une restriction sur toute nourriture contenant du levain s'applique à toute la période de la fête et par ordre divin les juifs devaient sacrifier un agneau : « Cet agneau sera sans tâche ce sera un mâle et il aura plus d'un an »⁴.

¹ En un mot, l'animal devait posséder des qualités parfaites qui se résument dans ce vers d'Ibn Quzman : « un mouton beau, gras, de couleur blanche, élégant, plantureux et de chair tendre » (Ibn Quzman, *jazal LXXXII*) in *el cancionero*)

² Le Tourneau- Fés avant le protectotat – p.193

³ Doutté- Magie et religion – p.461 le rappelle mais nos lectures homériques nous permettent de le confirmer davantage.

⁴ L'Exode, XII, 3. L'islam a largement contribué à la conservation de cette pratique pour faire entendre son universalité et fait honneur aux *ahl al kitab* dont le but est de considérer le sort de tous les humains victimes de toute forme d'esclavage et d'injustice afin justement que les efforts de l'être humain avec la présence et l'assistance d'Allah toute l'humanité a ce droit naturel et divin d'espérer des joies, de la fraternité entre les hommes. Telle est notre conception tout au loin de notre étude éloignée de toute considération des 'isra'liyat mais proche du sens de

Il est vrai que dans la pratique les musulmans d'occident ne se conforment pas strictement à toutes ces prescriptions minutieuses, cela en effet, était le privilège des habitants d'un rang social plus élevé qui échappaient aux problèmes financiers.

IV. B) Al dahiya, nature ou culture, un sacrifice légitimé

Al dahiya est une manière d'analyser le comportement humain à travers les références littéraires, poétiques et historiques de l'Occident musulman au Moyen-Âge. Notre approche anthropologique est philosophique confirmant la fidélité à l'islam par des réflexions autour d'interprétations à l'intérieur et à l'extérieur du contexte religieux. L'aspect extérieur a poussé notre interrogation à nous substituer à l'autre, le non musulman, le *dhimmi*, ou autre et à sa perception d'une certaine violence vis-à-vis de l'animal sacrifié. Or il est clair que l'origine religieuse des sacrifices est bien antérieur à l'Islam; les anthropologues et les ethnographes sont d'accord pour signifier que c'est un acte violent et que la pratique de la violence est le fondement de toute société en rajoutant que le rite religieux participe au fondement de toute culture.

Notre interrogation se poursuit pour comprendre cette ambiguïté du religieux qui prêche la non violence mais prône une culture celle de substituer un acte violent à travers le mode sacrificiel pour aboutir à un acte paisible, un acte de purification qui chaque année, à chaque *'id*, remet en place une organisation? Tel est le projet initial du sacrifice du bélier pour prétendre à l'élimination, à la destruction de tous nos maux. N'est-ce pas là une manière de procéder par cet acte de violence, l'agressivité qui est en l'être humain. N'est-elle pas une manière d'apprendre à canaliser toutes les formes de violence sur soi et sur l'Autre. Apparaît donc un islam médiéval, mais très contemporain dans la définition cathartique contemporaine de l'expiation du mal en faisant

l'Ancien et nouveau testament comme le prescrit le verset 4 de la Sourate II : « *Ceux qui tiennent pour vraies la révélation qui t'a été transmise d'en haut aainsi que les révélations faites avant to, et sont convaincus de la vie future* ». C'est donc par obligation qu'il se doit d'inclure dans nos croyances musulmanes les pratiques enseignées dans *al thawarat wa al injil* à travers leur authenticité originelle. Selon nos théologiens Moïse tout comme Jésus n'ont pas transmis le réel message divin. L'Islam a eu donc pour tâche de rétablir l'écriture trahie et de retourner à Abraham avec l'entente des Juifs et des chrétiens sans conflits (Sourate XXIV, verset 46).

dévier la violence sur un animal dont le support est le rite d'Abraham et le rapprochement de Dieu à travers *'id al Qurban. El Dahiya* a pour fonction de mettre en relation le sacrifié, le sacrificiant avec Dieu de telle manière à constituer une triangulaire: Dieu, L'homme et l'Animal ou en d'autres termes, Le Sacrifiant, le Sacrifié, le Sacralisé comme l'entend René Girard, opération qui nous sied. D'où l'importance des formules prononcées au moment du sacrifice réalisant ce lien de communication entre les trois.

On pourra rappeler ce comportement violent à travers ces quelques vers d'Ibn Quzman en s'adressant au sacrificateur qui n'est autre que le debbah « le bourreau »:

- « *Vas y bourreau, prends-le (= le bélier) par ses longues oreilles,*
- *Attache-lui ses membres (supérieurs et inférieurs)*
- *Puis oriente le vers la Qibla,*
- *Bande-lui les yeux et accroupis-toi sur sa poitrine*
- *Et présente ton couteau (sur sa gorge) »*

Ces vers d'Ibn Quzman ne peuvent qu'attester de cet acte violent, que Girard institue et légalise ; car selon lui, au départ toute société contient une violence fondée sur ce qu'il appelle le « désir mimétique », l'imitation : nous ne désirons que ce que l'autre désire.

La question fondamentale qui se pose donc à toute société, est comment canaliser le désir mimétique et la violence qu'il entraîne. Comment? Pour René Girard tout se définit tout simplement ainsi: « En faisant dévier la violence sur un innocent: le bouc émissaire. Le sacrifice du bouc émissaire fonde l'ordre social »¹. Il est vrai qu'il s'agit d'un souvenir des tragédies grecques antiques. On se rappelle qu'elles s'achèvent par le sacrifice d'une victime celui du « tragos »² pour Dionysos. L'ordre troublé de la Cité, est rétabli par le sacrifice d'une victime et c'est par cet acte que se refait l'unité du groupe et que le mal est évacué. Sophocle l'a maintes fois fait apparaître dans ses tragédies et l'Orestie est le reflet de ce thème de la malédiction constituant ainsi une belle illustration bien avant René Girard.

¹ René Girard, « Le bouc émissaire », biblio essais, Lp.1982

² *Tragos*, terme donné à tragédie, et qui signifie bélier en grec, animal offert à Dionysos lors des bacchantes.

Du temps de la Grèce antique, la victime s'auto-désigne toute comme cette survivance narrée dans le roman de *rih al-janub* de A. Benhadouga et porte des signes. Il s'agit d'un personnage âgé considéré comme différent des autres individus du groupe qui se désignera victime pour sauver les villageois de la sécheresse. Il s'agit d'Al Haj Salah. Il désignera cette victime qui s'est auto-exécutée pour que l'unité du groupe se ressoude et que le mal soit évacué et canalisé vers un tiers, lui-même. Cet acte constituera le fondement de toute la société villageoise sous le regard vaillant d'al Khala Rahma qui était l'auteur du récit de ce personnage, un récit témoin de la dernière survivance des sacrifices humains dans ce village algérien pour que le mal, la sécheresse disparaissent du village, que les pluies se remettent à tomber en ce mois d'Avril caniculaire, suffoquant de chaleur et d'absence de pluies. Rahma voulait par son onomastique répondre à une révélation détentrice d'un rituel ancestral pour le bien de la communauté villageoise, pour le retour à l'ordre, à la miséricorde divine et la faveur d'Allah à travers le sacrifice de Haj Salah en cette année stérile traduite dans ce discours tragique à partir d'une représentation illustrée par ces doigts sur sa poterie, une faucille posée sur un tamis rappelant l'année du sacrifice d'un homme par amour pour sa communauté pour sauver tout le village de la mort, touché par cette extrême canicule et absence d'eau, témoin de ce moment, l'année où «*Al 'am alladi ba' fih al Haj Salah rasu*»¹ qui est parti mourir puis retrouvé quelques jours après au mois de Mai, noyé dans un étang. Symbole d'une conception du retour à l'ordre, la symbolique se retrouve lors de la fête des Sacrifices toujours située à un moment indéterminé de l'année mais toujours fixée le dix du mois de *Dhu al hidja*, rejoint son vocable originelle qui répond au calendrier lunaire toujours mobile mais rattachée à une fixation de la tradition musulmane, et du sacrifice d'Abraham, toujours célébrée en liaison directe avec le pèlerinage de la Mekke «*Al-Hajj*»².

V. Les prémisses sacrificielles

¹ A. Benhadouga, *Rih al janub*, p.130 et 131

² Tabari, II, 198

Ces prémisses structurent temporellement et spatialement le temps de la fête et organisent le rituel abrahamique et mekkois.

V. A) *Le Pèlerinage, Al-Hajj*

Deux étymologies premières traduisent le terme de « *Hajj* ». La première trouve son sens de *sacrifice* en langue araméenne et la seconde désigne le sens de fête « *hagga* » en hébreu. Impossible de dissocier sacrifice et fête contenus dans le pèlerinage. En associant les deux sens, l'équation s'autorise à faire cette combinaison d'idées, pour former une double signification « la fête des sacrifices » ou *'id al adha* et nous éviter de développer tout le rituel du *hajj* dans le sens de pèlerinage autour de la *Kaaba* (*Safa* et *Marwa* et autres rites).

Cinquième et dernier pilier de l'Islam le pèlerinage à la Mekke au Moyen âge était observé par un grand nombre de musulmans d'Occident puisque prescrit par la loi musulmane coranique à tous ceux qui en ont la possibilité. Lié au rite abrahamique, il est important d'en rappeler brièvement l'atmosphère de ce long voyage vers la *Kaaba*.

Les *Ifriqyens* pour se rendre au « *beyt al haram* » se déplaçaient par voie de mer en groupes ou bien seuls. Le voyage était difficile et s'effectuait parfois en caravane ou par voie de terre; le plus souvent le déplacement était réalisé sur des vaisseaux chrétiens et la caravane (*al rakb*), transportant des hauts personnages. On signalait la présence d'un Qadi dans une fonction législative différente, la sécurisation par cette obligeance et ce devoir de protéger la troupe. Le *rakb* était également représenté par un étendard (*'alam*) afin d'identifier les voyageurs et de les reconnaître comme tels. L'emblème assez festive, témoignait du reflet de la ferveur de la foi musulmane symbolisait un grand honneur pour celui qui le portait¹.

En *Ifrikyia* ziride, la coutume est de nommer un chef pour les pèlerins qui se rendaient à la Mekke. En 977/978, ce fut Badis B. Ziri frère de Bulughin qui

¹ Mazahari – La vie quotidienne des musulmans au Moyen âge. P.24

fut choisi comme chef des pèlerins par le calife Al Ajira II. Parfois la ville de Gabès rassemblait les pèlerins pour le départ¹.

Les pèlerins de la péninsule ibérique s'embarquaient des portes d'Almeria de Valence et de Dénia en direction de la Mekke; toutefois les navires jetaient leur ancre dans les portes d'Alexandrie et de Syrie et le reste de la distance s'effectuait à pieds jusqu'aux lieux saints².

A cette époque médiévale les souverains musulmans³ de l'Espagne, souvent déchirés par des luttes intestines décidaient malgré tout d'entreprendre le long voyage qui allait les conduire aux lieux saints. Leurs sujets ne s'en privaient pas également et leurs lettrés ne craignaient pas les périls et les dangers qu'ils allaient encourir. En effet les dangers en mer étaient si nombreux causés parfois par des pirates de la mer et la tempête. Ce fut le cas en 1028, de Muhammad Ibn Ahmad Ibn Oumadih, ancien gouverneur de Huesca qui fit construire un solide vaisseau, et malgré diverses précautions concernant son embarcation, il demeura sans moyen de défense pour lutter contre les mauvaises conditions atmosphériques qui le firent périr, lui et sa suite noyés dans les mers de l'île d'*Ibiza*⁴.

Nous ne pouvons faire fi de la piraterie, les épidémies, la fatigue, les maladies, la faim, la perte des repères les moyens austères de l'équipement que les pèlerins rencontrés sans échapper aux dangers par voie de terre. Ce qui était le cas aussi des accompagnateurs auprès des riches, généralement suivis de soufis, de *darwish* ou de pauvres gens durant le voyage. Certains pèlerins gagnés par la soif et le manque d'eau étaient réduits pour boire à uriner dans le creux de leurs mains. Nombreux étaient ceux qui mourraient en cours de route⁵. Certes, de nombreux andalous aisés se dirigeaient vers les lieux saints autrement bénéficiant des privilèges de leurs statuts (négociants, intellectuels, savants et autres...) Un autre aspect apparaît au niveau du bénéfice du pèlerinage à cette époque qui ne profitait pas seulement aux principes religieux

¹ H.R. Idris – La Berbérie orientale sous les zirides – p.53 – Tome I

² Ibn Battuta – al- Rihla- Tome I- p.23

³ Lévy-Provençal – L'Espagne musulmane au X^{ème} siècle – p.159

⁴ L.Provençal- idem – p.159

⁵ L.Provençal- idem – p.159

mais souvent tirait avantage de certaines raisons économiques, politiques, et particulièrement culturelles.

Au retour des lieux saints, des cérémonies remarquables étaient célébrées. A Kairouan les *Hujjaj* arrivaient, parés de diadèmes et décorés de plantes parfumées. Leurs chameaux étaient également ornés et aspergés de parfums. Tous les habitants de la ville les accueillaient chaleureusement et leur souhaitaient la bienvenue en leur manifestant leur enthousiasme et leur alacrité¹.

V. B) Le paradoxe du jour de 'Arafa

V. B) - 1 : Rencontre avec Jabal 'Arafa

Les concepts d'organisation de la fête délimitent les unités de fonctionnement du jour de 'Arafat, le 9^{ème} jour de *dhu al hijja*. Ce lieu mythique et symbolique, *Jabal 'Arafat* atteste selon certains théologiens de la présence d'Adam et Eve et de leur rencontre. Cependant il peut s'agir aussi de cette colline qui célèbre aussi la *Khotba* (sermon) de notre prophète à son pèlerinage de l'Adieu (*hajj al wada'*). De *jabal 'arafat* à *Jabal al Rahma*, littéralement la montagne de la miséricorde pour rappeler au musulman l'importance de ce lieu, de l'immolation d'Ismaël substituée au bélier par l'obéissance d'Abraham à l'injonction onirique d'Allah.

'Arafat semble signifier un autre lieu de rassemblement de tous les musulmans bien avant le sanctuaire de la Mekke dans un espace aéré, libre, qui fonctionne comme ce lien du croyant à Dieu pour l'implorer de sa miséricorde pour les fautes commises et la transgression des interdits destinés au jugement dernier à subir les châtements de l'enfer dans l'au-delà. De nombreux versets soulignent cette fonction du rassemblement où chacun est responsable de ses actes comme le développent Sahîh el Bukhârî, Sahîh Muslim, Sahl ibn Sa'd, Ibn Is'haq et d'autres encore.

¹ H.R. Idris, La Berbérie orientale sous les zirides – Tome II p.713

Il y a donc dans cette approche une mise en condition du jugement dernier où les hommes seront exposés face à Allah et à leurs œuvres, à leurs actes pour une prise de conscience réelle de leurs bonnes ou mauvaises actions.

C'est ici la première formulation de *Arafat* et de son radical *Arafa* générant une riche polysémie et révélant le caractère multidimensionnel de ce lieu. Il est ce lien avec le *'urf*, un droit coutumier donc une transmission millénaire d'une tradition, avec le sens de patience, un des caractères majeurs en islam. Lien également avec *'arafa* signifiant un acte de recommandation, un acte de reconnaissance de nos erreurs, une définition en parfaite analogie avec le sens de la célébration de ce 9^{ème} jour du mois de pèlerinage. La signification de *'Arafat* englobe aussi les notions de « connaître » et de « reconnaître » pour une renaissance du musulman en se libérant de ses fautes et en retrouvant une certaine purification, l'éclairant sur son mode de comportement nouveau sur le plan psychique, individuel que social et collectif. Lisan *al'arab* est une riche encyclopédie qui nous a orientée vers de très nombreuses définitions qu'il serait intéressant de réserver une étude de recherches et d'analyses sur la question du jour de *'Arafa* d'une importance inégalée sans qu'elle soit irréductible à la pensée rationnelle et la transposer dans le domaine de l'anthropologie philosophique dans le sens d'une anthropologie religieuse en Islam et enfin parvenir au bannissement de certaines interprétations liées aux dérapages fantaisistes de certains théologiens arabes.

V. B) - 2 : 'Arafa, une cérémonie de solennité et d'austérité

'Arafa dans sa dimension linguistique et religieuse prépare le musulman à des rites solennels. L'austérité des interdits répond à des pratiques assez lointaines de plus d'un millénaire rapportées par Hérodote, Plutarque et conservées en Islam comme l'interdiction de transgresser la loi qui imposait la pratique de tout acte charnel lors du sacrifice d'un animal¹. Voici quelques illustrations pour cette soirée bénite:

¹ Voir supra, au sujet des interdits charnels dans l'Antiquité.

Les femmes âgées ne devaient pas se paver et se parfumer avec recherche même si elles entreprenaient des sorties ce jour-là. Obéissant au rite malikite et son austérité, l'interdit aux femmes de soigner leur corps ce qui pourrait chatouiller la pensée de certains hommes en attirant de ce fait leur attention. La seule séduction était réservée à Allah. De même tout chef de famille devait rompre avec le monde terrestre et ses plaisirs sensuels voire matériels pour pénétrer dans le monde sacré et se mettre lui-même dans un état de sacralisation. Nous considérons cette attitude coutumière comme une préparation à la mise en état de purification du corps assimilée à celle des propriétés de l'animal à sacrifier. En effet, les hommes avaient coutume de s'abstenir de se raser la barbe et les cheveux. Ils abandonnaient le soin de s'épiler et de se tailler les ongles avant le sacrifice de Mina.

Ces rites pratiqués par le croyant avaient pour but de le mettre dans un état de tristesse et d'affliction. Cet abandon des soins de sa personne semblait le culpabiliser devant Dieu et c'est dans cet usage qu'il se voyait chercher le pardon qu'il espérait obtenir. Le symbolisme de cet abandon pour acquérir le pardon se retrouve dans la fête de *'id 'ashura shi'ite*.¹

Généralement, cet état était renforcé par des actes et des pratiques d'oraisons. Les partisans du docte coranique prescrivaient ces pratiques d'ascétisme et de macérations observées dans un esprit de pénitence car les croyants avaient pour tâche de se vivifier et cela non seulement dans un sens de sanctification par des actes de piété. En se « vivifiant », le croyant repoussait de son cœur les choses terrestres et matérialistes; il s'ouvrait au monde céleste et divin, pénétré par un « *takhashu'* » qui l'isolait dans l'univers du sacré².

Ce « *takhashu'* » s'accomplissait dans les mosquées à travers des oraisons en s'adonnant à des prières supplémentaires qui semblaient recevoir une grâce

¹ Chapitre quatrième (*'id 'Ashura- p.*)

² *Vivifier* est un terme qui rejoint la notion d'*T'itikaf*, coutume religieuse qui consiste à ce que le croyant se sépare pendant quelques temps de la vie mondaine considéré comme un acte méritoire par la Sunna.

sans pareille en Islam car les prières nocturnes ont une importance particulière¹.

C'est ce qui apparaît chez les habitants de Tunis, qui le jour de *'Arafa* avaient coutume de se rendre dans les mosquées pour procéder aux pratiques religieuses cependant les femmes et les enfants ne participaient aucunement à ces pratiques d'oraison, un rituel hérité des pratiques juives qui ne permettait pas aux femmes d'assister à ces prières nocturnes non pas par discrimination sexiste mais le rôle de la femme à la maison est aussi sacré pour la préparation du jour de la fête. Aujourd'hui la donne a changé et la foule au féminin afflue de toutes parts et en modifier le sens d'austère à ferial. Le jour de *'Arafa* révèle-t-il aussi cette ferialité dans les temps anciens?

V. B) - 3 : *Arafa*, un symbole de cérémonie festive

Le croyant est donc heureux de ce voyage fictif ou réel à *'Arafat* et la joie se traduira par de nombreuses manifestations. Ainsi, femmes et enfants, célébraient cette cérémonie par la cérémonie du Henné pour la fête des sacrifices au même titre que pour d'autres moments heureux (mariage, baptême, fête de la rupture du jeûne) ou aux manifestations à caractère magique qui présentaient un danger menaçant la collectivité.

Les vertus prophylactiques bienfaites du henné faisaient partie du rituel permettant aux théologiens d'une manière plus permissive de consacrer les propriétés merveilleuses de cette plante, faisant rimer *Hinna* avec *Janna* (le paradis); et c'est à ce titre que le paradis voué au merveilleux et au sublime à ceux qui suivent le bon chemin donnait une dimension religieuse au caractère magique du henné. Toutes ces données bienfaites, les considérations d'ordre esthétique interféraient pour vivre intensément cette nuit festive. Ainsi, les femmes de l'Espagne ou du Maghreb n'hésitaient pas à embellir leurs doigts et leurs mains et leurs pieds le jour de *'Arafa*. Nous pouvons rappeler qu'à Séville², certaines femmes aimaient colorer leurs ongles avec du henné d'une brillance plus éclatante et de couleur très foncé au point que les mains en

¹ Tout comme les débats religieux animés par le taoïsme, le jaïnisme et le judaïsme sur l'importance de la prière du soir sur celle du matin donnée par les rabbins.

² L.Provençal – Séville musulmane- p.112

étaient presque noires. La couleur noire revêtait dans la croyance une dimension symbolique liée au terreau de la fécondité due à un composé et un mélange des petites feuilles d'hycium qui donnaient une nuance verdâtre sombre¹. Le jour de Arafâ était aussi l'occasion d'acheter l'animal à sacrifier. Voici ce que nous rapporta Adorne dans un récit à ce sujet :

« C'était le jour de Arafâ que le roi de Tunis accompagné de ses fils et tous ces Qudat et grands chefs venus de diverses lieu pour la fête royale, sortit de son château et se rendit à cheval à un endroit muré hors de la porte de Bab khaled où se trouvent tous les bestiaux. Il y a acheté lui-même le mouton qui devait être sacrifié le lendemain. Lorsqu'il eut effectué son achat, chacun de ses courtisans à la suite effectua le sien. Quand ils eurent tous fini, le souverain retourna au château ».

Des souverains font des dons ce jour-là à leur entourage, comme le pratiquait Yusuf Ibn Tasfin en offrant des oboles (qararit) almoravides en cette nuit des sacrifice de l'année 496 /1103.

Si l'on veut dégager l'essentiel des elements facteurs de la fête, la nuit de 'Arafâ n'est qu'un moment où le croyant doit se trouver en « état de pureté où tous les rites, les us ne sont que des signes de purification pour faire rapprocher l'homme d'Allah à laquelle il va dédier son offrande, de ce fait se rapprocher d'Allah c'est actualiser le concept de *i'd al qurban* dans le sens de sacrifice.

V. B) – 4 : Le rituel du souvenir par la visite des tombeaux

Un « affect » généré par le souvenir des proches disparus constituait un rituel assez paradoxal: une pensée triste et vivace ce jour-là, en hommage aux êtres chers qui ne sont plus de ce monde rappelle le culte des morts et la sacralisation des morts et des ancêtres tout en célébrant un jour de joie.

L'Occident musulman a vu les femmes et les enfants se diriger vers les cimetières pour pleurer leurs parents ou amis. Cette cérémonie de deuil se déroulait également la nuit de 'Arafâ dans les cimetières, autour des tombes

¹Voir chapitre des sacrifices de l'animal de couleur noire ou fête des rogations au sujet du sacrifice de la poule noire et du bouc noir défini par Marcel Mauss comme rite sympathique où le semblable appelle son semblable à des fins prophylactiques..

des êtres chers ou hors des remparts¹. On pense aux morts tout en célébrant la fête comme dans ce vers d'Ibn Quzman où il est question de cérémonie de deuil dans les cimetières alors qu'on célèbre les joies de la fête des sacrifices².

Cette visite des tombeaux est aussi un rappel à l'ordre pour signifier non seulement une pensée pour les morts mais une ouverture à l'accès au règne de l'esprit à la vie véritable et que la mort n'est pas une fin en soi, une manière de rappeler à l'homme qu'elle l'oblige à activer vers le progrès et le bien être de l'humanité d'une part et à évoluer vers des comportements qui lui assurent le Paradis et son bien être à lui dans l'au delà, d'autre part.

V. B) – 5: Le rituel du jour de *'id al adha*

a- Rites, mythes et traditions

Entrer dans une chronologie détaillée du jour de la fête répond à notre démarche même si celle-ci commençait tout d'abord par l'accomplissement de *salat Al 'id* au *musalla*³. Notre intérêt est de procéder à des repérages de cérémonies qui articulent le jour de la fête au sens Anthropologique et philosophique.

L'*Ifrikyia* Hafside, selon Abd el Basit B.Halil qui célébrait à Tunis un 5 septembre 1462, la fête des sacrifices, précise bien que *la salat al'Id* fut accomplie non au *musalla* mais à la mosquée de *Jama' al zitouna*, l'une des plus belles et des plus nobles mosquées de Tunis. Ensuite, après l'achèvement de la prière, les fidèles se préparaient au sacrifice de la victime. Certains rites magiques et religieux étaient pratiqués ce jour-là par des familles autour de la victime avant l'égorgeage et dont voici quelques illustrations. A Tlemcen où l'usage est pratiquement perdu, les habitants avaient coutume de faire à la victime une application du henné sur la tête et à un pied. Cette pratique selon les Tlemcéniens était importante car elle permettait un mimétisme du rituel abrahamique. Certaines civilisations antiques procédaient ainsi par des

¹ Brunshvicg - La Berbérie orientale aux temps des Hafsides- p.302

² Brunshvicg - La Berbérie orientale aux temps des Hafsides- p.302

³ *al musalla* est un lieu de prière uniquement à la différence du *jami'* une mosquée à toit ouvert comme anciens temples en forme de carré long pour une vision directe du croyant vers le ciel. (Voir *'id al fitr*, chapitre 6^{ème}, la fonction du *msalla*).

décorations de feuillages, symbole de fécondité et de fertilité pour la survie des hommes¹.

Boulifa nous rapporte quelques vieux rites magiques qui consistaient à verser dans un plateau des palmiers nains du henné en feuilles et en mélanger le tout avec une certaine quantité d'orge et d'écorces de noyers (*siwak*) et de l'antimoine en poudre (*kuhl*). Puis, l'on s'emparait du mouton et on lui vidait tout le mélange dans sa bouche pour passer directement au sacrifice, préalablement annoncé au moment venu.

Il y a aussi en Berbérie que le coup d'envoi soit donné par le sultan de la ville ou l'imam de la mosquée qui se réservait le droit de sacrifier avant tous les sacrifiants considérant comme illégal de sacrifier avant lui. Comment le savoir et comment repérer les instants du sacrifice en priorité donné aux autorités religieuses ou politiques? La cérémonie sacrificielle s'effectuait en effet en présence de la population au *Musalla*. C'est ainsi que le Roi de Tlemcen, Muhammad Ibn Thabit, une fois la prière achevée égorgeait lui-même et de ses propres mains un bélier qui était, noir et blanc dans le *musalla*. Abd al Basit² nous raconta dans son récit de voyages que très vite « l'animal fut exhibé sur le dos d'un mulet que menait un homme préposé à cet effet et on le transportait à travers toute la cité pour répandre la certitude que l'immolation de l'animal avait eu lieu selon la règle établie par le rite malékite une manière d'annoncer à tous les fidèles à leur tour, qu'ils étaient en mesure de sacrifier.

Dés lors à Tlemcen, à Fès et dans toutes les autres villes de l'occident après le sacrifice effectué par le sultan, toute la matinée on procédait à l'immolation des animaux.

Mais avant de passer à l'égorgement proprement dit, les prières et les formules devaient être dites, juste à ce moment du sacrifice. Cette heure était solennelle et silencieuse et cette solennité au moment de l'égorgement se manifestait par un recueillement et par l'obligation de se tourner vers *la qibla* en prononçant des formules nécessaires à la consécration, juste au moment de

¹ Voir supra, le passage de Plutarque.

² Adorne, Deux récits de voyages, p.193 et suivantes.

présenter la lame du couteau sur la gorge de la victime. C'est une « *dhahiya* » qui variait selon les villes, les contrées et les régions.

A Fès les formules se prononçaient : « Au nom de Dieu! Dieu est grand! L'oblation est licite et bonne d'après la tradition de notre Seigneur Ibrahim. Dans ce monde une offrande et dans l'autre une monture »¹.

A Tlemcen les termes étaient différents, bien que le sens était identique. On prononçait la *tasmiya* ou la *basmallah* « c'est à dire au nom d'Allah » ou *bien bismillah al Rahman al Rahim* au nom de Dieu le Clément et le miséricordieux « A la suite de ces mots on formulait le takbir « *allah akbar* » trois fois avant et après la Basmallah pour finir sur l'appel à la bénédiction du prophète². Parfois on demandait à Dieu d'accepter le sacrifice qui lui est offert en prononçant : « Seigneur de Toi, avec Toi et vers Toi accepte de moi le sacrifice comme tu l'as accepté d'Abraham ».

D'autres musulmans d'Espagne ou du Maghreb n'employaient que ces humbles paroles : An nom de Dieu ! Je consacre à Dieu cette victime ». Dans d'autres villes, on récitait des formules assez poignantes précédant le sacrifice: « Mon Dieu, cette victime me représente moi-même, sa chair représente ma chair; son sang mon sang, ses poils mes poils; sa peau ma peau, ses os mes os ; Oh mon Dieu, mes prières et mes œuvres pieuses sont pour le Seigneur des mondes (*Rabu allamin*)³.

Par ces propos, nous remarquons que le fidèle semble s'identifier à l'animal au point d'en être une substitution du sacrifice de l'être humain à travers la victime. Ce fait de s'identifier à l'animal par des formules semble vraisemblablement se rattacher à l'une de ces nombreuses gravures rupestres dans les Ksur du Maghreb⁴ où figure une scène reflétant un rite qui vise à rattacher un être humain à un animal sacré. Il s'agit d'un bélier, d'une femme accroupie les bras levés en adoration sous le bélier et dans le prolongement de

¹ Robert – La religion musulmane avant la conquête- p.20

² E. Doutté- Magie et religion – p.467

³ E. Doutté- Magie et religion – p.467

⁴ Témoignage de notre enquête et nos lectures discursives rupestres sur le terrain à Tiout et Tassili

témoignant d'une grande littérature et d'une grande civilisation.

ses pattes, puis d'un enfant au-dessous de la tête de l'animal et d'un homme, le dos tourné en posture d'adoration. Tous (bélier, femme, enfant) sont liés par les mêmes contours de telle façon que l'être humain et l'animal sont d'un même tracé. Toute cette scène, semble nous prouver vraisemblablement que l'homme est rattaché indubitablement à l'animal ne formant qu'un seul et même esprit. L'homme fait intégralement partie du bélier¹. Mais principalement toutes ces formules simples ou vives employées au moment de l'égorgeage ont pour but de consacrer la victime à Dieu. Le sens de « consécration » ici prend toute son étendue dans ce sens que l'animal à sacrifier est voué au sacrifice, ne peut être ni échangé, ni donné, ni vendu mais appartenant désormais à Allah.

D'où l'importance de la parole à l'heure du sacrifice. Comme défini plus haut le sacrifice consiste à être à l'origine des maux dont peut souffrir la communauté musulmane et l'islam en instituant cette fête semble nous signifier que cette fête a une fonction régulatrice des comportements humains parfois en phase de dérapage ou de déconstruction identitaire, ou de destruction du groupe, ou de déstabilisation générée par des faits, des événements. Et c'est là que l'acte expiatoire du sacrifiant va jouer son rôle « d'expulsant » des maux à travers « l'expulsé » l'animal, d'où le rapprochement de l'expulsant et de l'expulsé par ce lien cathartique qui s'établit entre les deux. D'où aussi, l'importance du choix de l'animal lié à ses qualités extrêmes (santé et esthétique), une dimension symbolique celle de créer une sorte de complicité qui permettra d'expulser l'agressivité de l'individu en un mot mettre fin à notre thème récurrent « soigner le mal par le mal » par la mise en place d'une transposition du mal. Ainsi l'obligation pour la fête des Sacrifices est de conserver et de protéger la ritualisation de l'acte pour la communauté musulmane quant à l'effet cathartique des pulsions agressives qui revêt un caractère à la fois ponctuel quant à métaphore de la périodicité du 'id, légal suite à l'application orthodoxe religieuse, et enfin légitime par conformité aux principes sunniques. Cette violence doit paraître légitime à la majorité de

¹ Idem, pour notre enquête sur le terrain et la visée de viscéralité avec l'animal afin de témoigner du rapprochement intense du croyant en quelque sorte adorateur du bélier et de l'adoré, le bélier. Le culte est bel et bien présent.

la communauté pour qu'elle produise son effet de catharsis des pulsions agressives. La fête des sacrifices aura cette fonction complémentaire de permettre de réduire les atrocités entre les humains et de donner au musulman le bénéfice de s'éloigner de tout acte brutal substitué dans l'acte sacrificiel pour s'approcher de l'esprit de communion. Cela nous rapproche de l'analyse de Durkheim considérant le sacrifice comme étant à la fois une oblation et une communion et les rites malékite et hanafite entendent ces considérations de la même manière en insistant sur la « *niya* » ou l'intention réfléchie chez le musulman qui lui accorde les bénéfices de ses comportements.

b) Al-dahiya une fonction régulatrice du comportement

Tout le monde connaît le mécanisme du « bouc émissaire » qui consiste à accuser un ou plusieurs individus d'être responsables des maux dont peut souffrir la communauté dans son ensemble au point de se soumettre à une sorte de malédiction comme l'entendent Sophocle ou Eschyle et leurs personnages tragiques. Mais la faute à qui? à Dieu ? L'individu souvent n'est pas consentant de ce qui lui arrive. La fatalité, le destin sont aussi responsables autant que les individus. Quelle serait donc la fonction régulatrice de cette situation pour que *qada' wa qadar* innocente le fauteur?

René Girard entend y remédier à cette situation par une analyse des comportements humains en se rapprochant des actes violents des hommes. Au commencement, dit-il, de toute société, il y a la violence. Pour lui, cette violence est fondée sur le désir mimétique, c'est à dire l'imitation. Ce désir mimétique serait à l'origine d'un cycle autour d'une même chose qui serait à « l'origine d'une rivalité déséquilibrant la construction identitaire de l'être ».

Or, l'ordre social est fondé sur la différence réservée à chaque individu¹, et ce qui le déséquilibre c'est l'indifférenciation quand elle est à son point culminant; ce qui conduit à un rejet de l'autre créant une certaine violence jusqu'à le détruire. C'est tout le problème de notre surmodernité développé dans notre conclusion qui banalise la différence entre les peuples, (éloignée de

¹ Les *ahadith* abondent dans ce sens mais thèse rejetée de Rousseau dans son contrat social à propos de «L'origine de l'inégalité entre les hommes ».

khalaqkanakum shu'uban) les classes, les rôles, les sexes... La question fondamentale qui se présente aux individus est de savoir canaliser le désir mimétique et la violence qu'il entraîne. C'est ici que le bouc émissaire va jouer son rôle. Il va permettre de transformer cette violence autodestructrice en paix sociale au retour à l'ordre, au bien-être, à l'ordonnement du cosmos inscrit dans cette téléologie du sacrifice du bouc émissaire substitué par le bélier ou autre animal.

Ce qui implique que le sacrifice est une forme de violence, dans le sens qu'il revêt une certaine légitimité à la communauté pour qu'elle produise son effet de catharsis des pulsions agressives et crée un ritualisme qui impliquerait une reconduction des règles de différenciation.

Le mythe dans le sens de récit raconte qu'Allah pour tester la dévotion d'Abraham lui ordonne le sacrifice de son fils unique. Obéissant, Abraham se rend sur les lieux du sacrifice, mais le récit précise qu'un ange intervient pour arrêter son geste violent et un bélier apparut.

Le sacrifice serait destiné à calmer la colère à substituer le chaos à l'ordre et de ce fait, préserver la communauté comme le spécifie René Girard avec une « logique libidinale » des pulsions. Le sacrifice apaise les pulsions « symboliquement par le subterfuge » de l'animal substitué à l'homme qui est ciblé au départ tel que nous l'avons développé en supra.

Dans *La violence et le sacré*¹ René Girard revient sur les rites sacrificiels et notamment les sacrifices humains et se demande « ce qui a pu frapper assez les hommes pour qu'ils tuent leur semblable, non pas dans un geste brutal et irréfléchi, mais dans une poussée de vie consciente créatrice de formes culturelles et qui se transmet de génération en génération sous forme de rite codé. » Depuis la fondation du monde, René Girard en bon chrétien se questionne et réfléchit sur les mécanismes du sacrifice qui semble être le remède à la fatalité et aux persécutions. L'acte violent via le sacrifice pourra-t-il atténuer, achever la violence à laquelle les sociétés humaines sont vouées? Et

¹ René Girard, *La violence et le sacré*, biblio essais en livre de poche -1972

l'acte sacrificiel en Islam n'y échappe pas pour retrouver ordre et communion entre les individus ?

Ce qui menace le plus dangereusement toute société, c'est la violence réciproque. Autour de la victime sacrifiée se reforme l'unanimité de la collectivité apaisée par ce procédé d'exécution.

Sophocle dans «Antigone» a su développer les tensions sociales des thébains d'une calamité collective (épidémie, famine, invasion) ordonnée par les Dieux. C'est la pratique du « Pharmakos » à la fois poison et remède (*da' wa dawa*) qui va remettre en ordre la société grecque.

V. B) - 6 : La symbolique de la souffrance, un acte de substitution

L'homme exprime l'expiation de ses péchés par la souffrance. Or l'animal est celui qui assumera cette fonction de le débarrasser de ses péchés, l'animal aussi présente ce caractère qui s'insère dans la souffrance.

Dans certaines régions on passait une corde autour du cou de la victime puis on l'allongeait sur le côté gauche, la tête tournée vers la direction de la Mekke pour lui trancher les deux carotides d'un seul coup de couteau parfaitement aiguisé. Plutarque a dressé une scène similaire à celle-ci dans les Géorgiques. L'animal doit se tordre et souffrir au moment du sacrifice pour atteindre la certitude absolue que le mal du sacrificateur a bien été évacué par la bête. Toutes ces pratiques à caractère purificateur débarrassent les péchés du fidèle sacrificateur dont l'animal est le support.

Cet acte de substitution révèle l'élimination des forces du mal et l'anéantissement des mauvaises influences contenues et désormais expulsées de la victime donc nécessairement du sacrificateur. Cet acte de substitution est un acte de thérapie qui définit tout le sens originel du sacrifice y compris pour les sacrifices à caractères votifs et les offrandes de prémisses.

D'où l'importance de certaines pratiques de tirer présage dans ses moindres détails de ce moment phare après l'égorgeage pendant que l'animal se meure. Mort qui a ce sens de disparition de tous les maux et de tous les péchés pour une Re-naisance et une régénérescence de l'homme.

Le paradoxe des présages trouve aussi sa place alors que l'islam interdit toute forme de présage, et certains musulmans aiment en faire des lectures malgré les restrictions.

C'est ainsi qu'à Fès le sultan après avoir égorgé le bélier au *Musalla*, ses cavaliers transportaient à vive allure la victime afin d'en tirer tous les présages comme cela se déroulait dans la Grèce antique dès que l'animal était aux portes du palais. L'annonce d'un bon présage à travers la lecture des détails exprimés au moment de l'égorgeage atteste pour les jours à venir, une année riche en récoltes. L'Islam à contrario recommande d'épargner toute forme de souffrance de la victime, un sacrifice réussi est de hâter la mort de l'animal une manière de s'éloigner des pratiques antérieures et des croyances à des magies non fondées et des actes irrationnelles.

VI. Du sacré au férial, au découpage temporel de l'animal

VI. A) Les réjouissances de la fête, un rite purificateur

Tout acte festif répond à un rituel hérité de nos pratiques antiques. Notre volonté d'approcher la célébration du jour de la fête des sacrifices d'une manière exhaustive des rites et des pratiques aura pour fonction de décrire le monde vécu des habitants d'Espagne et du Maghreb conféré dans le sujet humain éloigné de tout jugement de connaissances. Le constat révèle qu'il y a rapprochement de l'esprit humain à travers toute une diachronie quand la mobilité spatiale et temporelle n'a de sens que pour signifier que l'homme est social et individuel. L'homme EST. Pas étonnant donc que voyager dans les rites est bel et bien ce retour à un Ordre

Tout rite purificateur de l'homme commence par le bain. Après une nuit pieuse, arrive *sabah al-'id* et le musulman prend un bain ablutionnaire (*ghusl*) dont le but est cette mise en valeur des rites purificateurs en passant d'un état d'impur à un état de pureté religieuse qui transparaît également dans le vêtement neuf ou d'un habit propre pour ceux qui n'ont pas eu les moyens de s'en offrir à cette occasion. Le croyant a le devoir d'habiller et d'assumer des

frais à tous les membres de la famille (femme, enfants et grands parents). A Cordoue et à Fès les garçons habillés de vêtements neufs ainsi que les petites filles sont décrites habillées agréablement, et portant colliers et bracelets en argent¹. Toute belle toilette ne pouvait se soustraire au henné sur les mains et sur les cheveux délicatement colorés de poudre de troène².

La rue animée d'une foule fantastique et gaie est aussi un lieu de rencontres et d'échanges de vœux autour de la fonction de la promenade qui constituait un des éléments festifs le mieux adapté le jour des fêtes y compris pour les amants heureux de se rencontrer à al 'aqiqa³.

La rue grenadine présentait aussi ce spectacle de voir hommes, femmes et enfants s'asperger d'eau agréablement parfumée jusque très tard dans la nuit en utilisant oranges, fleurs et citrons doux en guise de confettis⁴. L'échange des vœux à travers des visites entre les familles et les amis était une priorité pour se pardonner et renouer avec des relations nouvelles chargées de bonnes intentions telle est la démarche substantielle de *'id al ghufra*, la fête des sacrifices est la fête du double Pardon, un pardon entre les hommes eux-mêmes et celui de Dieu. L'importance des vœux des Emirs et des hauts fonctionnaires suivait scrupuleusement cette règle. Ainsi, *Amir al Mu'minin* à Cordoue donnait traditionnellement de grandes cérémonies. Sa place sur le trône du salon oriental d'*Azahra* était exclusivement destinée à recevoir les hommages et les vœux de ses frères, de ses vizirs qui regagnaient leurs places respectives.

¹ Se vêtir d'un habit neuf a un sens symbolique de purification et signifie une rupture avec les vieux vêtements chargés de souillure, et impuretés. Le vêtement neuf détermine le caractère festif. La seule explication rejoint les occurrences du terme de purification qui s'inscrit dans le changement, le renouveau, le re-naitre pour prendre un autre aspect celui du moteur économique de la fête : le luxe générant, allégresse, joie, et divertissement.

² La poudre de troène provient d'un arbuste à feuilles persistantes dont les baies sont noires d'où la couleur noire de cette poudre pour servir le prophylactique que l'on mélange parfois au henné.

³ Ibn 'Abdun soulevait une certaine intolérance à ce loisir en interdisant ces rencontres insistant sur une discrimination sexiste en proposant aux femmes de circuler sur une route différente de celle des hommes lorsqu'elles choisissaient de se promener le long du fleuve d'*al-Aqiqa*. Rappelons que malgré le caractère endurci de Ibn 'Abdun envers les femmes, il s'autorisait à s'adresser au sultan ce jour-là afin de le prier de libérer les prisonniers (hommes et femmes) pour leur accorder son pardon conformément à *'id al ghufra*.

⁴ R. Arié- L'Espagne musulmane au temps des Nasrides- p.417.

Une description du prince en cette année 362 de l'Hégire rappelle l'importance de la place *du khatib al madina* de Cordoue, *du sahib al shurta* à sa droite¹, d'un grand Chevalier et d'un autre *sahib al shurta* à sa gauche², une manière de saluer tous ceux qui assurent sa protection et de leur rendre hommage. D'autres personnalités comme les membres de *Kuray's*, de *mawla*, de *hukkam*, de *Qadi* de la Cour, des *fuqaha*, des jurisconsultes ainsi que les nobles et les notables avaient ce privilège d'accéder à la salle du Prince. L'armée aussi y a sa place. Groupe par groupe les différents corps de l'armée s'avancent pour saluer le Calife.

Après toute cette cérémonie princière voire royale et que les hommages (la bay'a, terme originellement ifriqiyen) soient présentés, le banquet de la fête des sacrifices est ainsi célébré dans le salon de réception princier des « *umara'* »³, une occasion offerte aux poètes et à la poésie pour chanter les louanges du Prince comme ces vers de Muhammad ibn Shujaysh :

*« - A lui la bienvenue, Notre Souverain, lorsqu'il son entrée pour la fête des Sacrifices!
Bien plus que cela, il est doté d'une dignité bien plus noble que ses paroles.*

*- De bonne heure, les Musulmans ont eu l'honneur de serrer les doigts de sa main, une main glorieuse du Roi le plus puissant »*⁴.

Le repas, élément essentiel des constituants de la fête, symbole de rassemblement autour de la table et de solidarité se conçoit essentiellement de viandes de la victime cuites sous toutes ses formes⁵.

Ainsi par le sacrifice, l'offrande est sanctifiée ce qui la rend proprement sacrée et cette sacralisation du sacrifice est telle que le sacrificateur doit consommer comme première nourriture ce jour-là, la chair de l'animal et jouir tout au long de la fête de véritables repas pantagruéliques.

Une fois l'abattage du bélier ou autre animal effectué après *salat al'id*, commence une organisation rituelle du découpage de la bête et de sa consommation au niveau de la temporalité festive, une fonction structuralisante

¹ Il s'agit de Ja'far Ibn 'Uthman et Yahya Ibn 'Ubayd Allah Ibn Idris

² Il s'agit de Ja'far Ibn 'Uthman et Yahya Ibn 'Ubayd Allah Ibn Idris

³ Grande salle où le souverain reçoit ses princes et ses hôtes les plus éminents.

⁴ Emilio Garcia Gomez – Annales palatins de al Hakam II- p. 82.

⁵ Voir chapitre 6^{ème} au sujet des repas festifs.

de la fête effectuée par le rôle des « *ayyam al tashrik* » l'équivalent des trois premiers jours de la fête qui scanderont le rythme organisationnel de la fête.

La structure temporelle de la consommation de la bête s'inscrit dès le premier jour autour de menus composés de la tête, des pieds, de la fressure, de la panse et des intestins. A ce sujet, les habitants de Marrakech et les populations zirides donnent un nom à ce jour de fête « *yawm al ru 'us* » et qui fait partie des « *ayyam al tashrik* ».

Certes, ce jour-là les familles d'occident musulman préparaient le « *tashwit al ru'us* » en creusant des petites fosses dans la terre afin de griller les têtes. Ibn Quzman renforce cette pratique par cette référence de ce procédé du *tashwit el ru' us*.¹ Chez les Aït Atta, on se réserve le deuxième jour pour fêter « *bu uhsasen*, jour des *crânes* » ainsi traduite littéralement dans sa métaphore berbérisée². C'est le premier jour qu'à Tlemcen, les citadins pour les deux repas festifs de la journée préparaient une ou deux épaules. Ce qui n'est pas le cas pour les Marakchi qui contrairement aux tlemcéniens consommaient les épaules le deuxième jour de la fête.³

Le respect des étapes qui articulent le nombre de jours de la fête des sacrifices selon les régions a une fonction de réjouissances de joie et de partage. Les cordouans célèbrent cette fête durant quatre jours⁴ et sept jours pour les Ifriqiyiens avec cette particularité pour chaque région de consommer à leur rythme et à leur façon les parties de l'animal du dépeçage, au découpage à la conservation des viandes et des viscères difficilement conservables qui étaient séchées pour prendre cette appellation de *khli'* ou de *qadid*.

¹ Ibn Quzman - zajal (LXXXXDI) « *wa tashwit al ru us fi kul hufra* »

² S'agit-il d'une forme dialectale arabisée « *bu uhsasen* », celui a qui on a rasé la tête l'équivalent de la cérémonie du *tashwit* (L'appellation est assez rude car elle fusionne avec la rudesse de la végétation des lieux des Aït Att).

³ D. J. Jacques Meunié – Les fêtes rituelles – Tome I-p.373- note 1. Chez les habitants du Moyen Drâ et de Tazarine au maghreb occidental, le 1^{er} jour était connu sous le nom « *Assu al 'id ntafaska* » ou fête de la brebis.

⁴ Doutté – Marrakech- p.369

VI. B) l'herméneutisme, un rite divinatoire

Les musulmans d'Occident n'ont pas échappé aux traditions multiséculaires de l'art divinatoire pour la lecture des présages et des signes dans leur existence quotidienne.¹ Les techniques divinatoires dont l'origine remonte à la préhistoire obéissant à « l'économie de la chasse » s'appliqueront également selon les parties de la victime une fois découpée et consommée pour l'occasion de '*id al adha*' à travers l'haruspice babylonien et autres procédés.

L'haruspicine fait partie du lexique technique de l'art divinatoire et les haruspices usaient de plusieurs méthodes au niveau de l'herméneutique divinatoire au niveau des parties de la victime². On s'aperçoit donc qu'une fois la bête égorgée, dépecée et prête à être consommée, l'acte religieux fait place à des pratiques tout à fait étrangères aux préceptes islamiques comme explicité ci-dessus.

Une nouvelle fois le rituel d'Abraham se convertit en rituel païen, issu du vieux fond des croyances des premières humanités de Babylone.

VI. B) -1- Les caractéristiques divinatoires du foie, l'hépatoscopie

La tradition prophétique a laissé ses traces, depuis la deuxième année de l'ère hégirienne date de la première fête en Islam celle du rite abrahamique quant à la première partie à consommer dès le dépeçage de l'animal, le FOIE. Premier morceau à consommer par le sacrifiant et sa famille cependant il est que le foie était réservé uniquement aux hommes au Maghreb extrême et cela particulièrement le petit lobe du foie appelé « *rbib al kabda* » grillé sur les braises. Le choix de cette partie semble avoir plusieurs sens :

a) Celui d'un mimétisme Muhammadien

Héritée du prophète, la consommation du foie comme première nourriture consistait à sacrifier cette partie de l'animal et que toute autre nourriture était profane. C'est notamment l'avis de Sidi Khilil³.

¹ Ibn Khaldun – al Muqadima- tome I, p. 211 à 233 – Collection Unesco -Vincent Monteil- 1967.

² R. Alleau, la science des symboles, p.195

³ Ce personnage n'est autre qu'un faqih malékite (1374/776. Il s'agit de Halil Ibn Ishaq al Jundi, auteur du « Mukhtassar ».

b) *Celui d'une mythicité*

Les Elus, ou le mythe des hommes de bonne conduite, arrivés dans l'au-delà, en entrant au paradis étaient accueillis par un premier mets, le foie d'un taureau, animal sacré puisque chargé de porter la terre sur ses cornes. Cette vision de certains penseurs musulmans semble tiraient son explication d'un mythe de certaines croyances anciennes liées à l'adoration du taureau¹ en tant que divinité. Le rituel ne faisait pas partie du culte dans ses premières périodes. Apparu dans le culte au milieu du deuxième siècle environ après Jésus-Christ une scène raconte que durant la cérémonie, les initiés se couchaient dans une fosse tandis qu'un taureau était assassiné sur une plate-forme au-dessus d'eux. Les initiés se baignaient ensuite dans le sang chaud de l'animal qui venait de mourir². Il est clair que le développement chronologique du rite rend impossible une quelconque influence le premier siècle du christianisme. Les enseignements du Nouveau Testament sur le sang doivent plutôt être vus en lien avec les enseignements de l'Ancien Testament sur la Pâque juive et les sacrifices au temple.

En tant que mythicité on peut le rapprocher à la symbolique de l'intelligence humaine portée par Prométhée qui eut le foie dévoré par les vautours³, une sanction de Zeus de l'avoir dépassé par le mythe du feu d'Héphaïstos.

¹ Le dictionnaire des symboles s'y prête pour développer le culte du taureau. De nombreuses pistes nous interrogent au sujet du sacrifice du taureau dans nos villages maghrébins.

² L'empirie a parfois valeur de témoignage ce qui peut valider des scènes vécues à propos du sacrifice du taureau qu'une fois égorgée, le sang devait couler sur le corps des individus atteints

d'une maladie. L'impuissance totale du malade face au mal nécessite d'autres remèdes tel le sang du taureau versé sur tout le visage et tout le corps. Nous attestons personnellement de cette

scène à Constantine, vécue auprès des 'Aïssaoua pour obtenir la guérison d'une femme âgée de 66 ans alitée depuis plus d'une dizaine d'années. Ce mode de thérapie a-t-il allégé ses souffrances ? Il est qu'elle décéda 9 ans après mais sans jamais retrouver le fonctionnement de ses jambes.

³ Le mythe raconte que son foie se régénérait à chaque fois que le vautour en faisait son repas. Cela répond aux études scientifiques contemporaines à propos de la régénéscence du foie quand il y a ablation d'un tout ? ou d'une partie. A contrario le sang chaud du taureau après le sacrifice versé sur le corps des malades n'a pas répondu aux critères de scientificité.

c) Celui d'une compensation paradoxale

En effet selon certains théologiens, toujours avec le monde des Elus et leur accueil au paradis, le foie comme première nourriture a pour fonction de faire cesser en eux l'amertume de la mort. Cet Islam paradoxal en jouant le mode de la compensation ne peut répondre à la vision de la mort du musulman lorsque la mort devient une voie heureuse de la rencontre avec Dieu dans l'au-delà.

d) Celui d'une affectivité

Considéré comme le siège des facultés affectives au Maghreb ou le siège de l'âme dans la littérature sémitique, le foie renvoie à des croyances primitives, comme chez les israélites. On se rappelle aussi l'importante marque de vengeance chez les mekkois lorsque Hind, la mangeuse de foie qui s'est jeté sur le corps de l'oncle du prophète Hamza et lui dévora le foie lorsque les habitants de la Mekke avaient vaincu les musulmans à la bataille de Uhud.

Rappelons aussi que dans la poésie, le sens de *kabid*, le foie en tant qu'organe tout comme l'oeil (importance de la vue) traduit un affect d'une très forte intensité (ya kabidi tout comme ya 'ayni) pour exprimer à l'autre la profondeur de ses sentiments et de sa tendresse.

e) Celui d'une fonction martiale

Il y a que le stockage de substances comme vitamines (B12, cuivre, fer, etc), contenues dans le foie constitue une réserve de produits vitaminés nécessaires pour la bonne santé de l'homme au point qu'aujourd'hui les scientifiques confirment la régénérescence de l'organe du foie due au composite vitaminique qui le constitue.

Nombreux sont ceux qui pensent que la consommation première et immédiate du foie est l'organe le plus facile à cuire, mais aussi par sa fragilité il est sujet à la détérioration car difficile voire impossible de le conserver, une thèse assez vraisemblable et cohérente. Sachant aussi que sa composition n'est autre qu'un amalgame de sang en langue arabe « *al kabid* » signifie « sang coagulé » d'où la délicate prudence de profiter de sa saveur, et de sa fraîcheur intacte et donc de ses apports bénéfiques à la santé sur le champ.

Ainsi le foie, par son rôle purificateur filtre le sang et sa consommation par substitution ou par rite sympathique purifie le corps physiquement et spirituellement.

Quant à l'herméneutisme divinatoire concernant le foie ou autre partie de l'animal, la méthode était de passer par le stade de l'observation d'abord avant de constater les signes pour pouvoir les lire et leur donner une interprétation. Le signe principal d'une anomalie dominante paraissant, on repérait ce qui semblait contenir en une valeur qualitative d'abord avant de faire l'inventaire à valeur quantitative pour déceler la bonne augure ou le contraire un mauvais présage, le tout soumis à des codes traditionnels au service des connaisseurs éloignés de toute rationalité mais soumis à un empirisme¹. L'Islam ne pouvant coopérer avec l'occultisme condamne ce procédé basé sur des analogies, des comptes et des calculs, parfois aussi liés à une divination dite intuitive naturelle. Le Maghreb a hérité fortement de ces divinations qui l'exposaient à des pratiques et des traditions relatives à la destinée humaine.

VI. B) - 2- L'omoplatoscopie, une interprétation des signes sacrés

L'Ouest du Maghreb voit chez les Rahama un rite magique et non religieux dans la lecture de l'omoplate de l'épaule droite une fois cuite et désossée pour la conserver. L'art de l'omoplatoscopie, une sorte de divination par les omoplates permettaient aux habitants de tirer des présages selon les formes et les lignes. Ainsi si l'omoplate présentait une surface lisse et bien polie cela indiquait une heureuse année comblée de bonnes récoltes. Si l'omoplate présentait un tracé blanc cela signifiait mauvaise augure et mauvais présage. Il est de coutume de l'accrocher au mur des maisons en guise de porte bonheur comme certaines familles constantinoises aujourd'hui qui la conservent par croyance aux signes de bon augure pour l'année. Or, au niveau comparatiste le XI^{ème} siècle fait dire à al Idrisi l'existence de certains zénatiens habitants à Tlemcen sous la gouvernance du royaume de Tahret qu'ils appartenaient à un pouvoir étatique de ceux qui sont versés dans la

¹ R. Alleau, la science des symboles, p.197

scapulomancie¹. L'épaule droite était la mieux considérée en omoplatoscopie. L'épaule gauche et le cou étaient distribués aux gens infortunés qui n'ont pas eu la possibilité d'acquérir un animal en particulier dans les tribus du Lekkous².

Les habitants des campagnes s'adaptaient aussi à leur coutume et préféraient laisser reposer les viandes après l'abattage une journée. Le sang frais de l'animal durcissait la chair et pour l'attendrir c'était de réserver l'animal jusqu'au lendemain pour sa consommation.

VI. C) La relation de substitution, une démarche synecdotique

Synecdotique, parce que la démarche simultanée est une métonymie particulière pour laquelle la relation entre le sacrifié et le sacrificateur constitue une inclusion, une dépendance conceptuelle, spirituelle. Essentiellement quantitative et particularisante la démarche est de s'orienter vers la fonction qualitative des organes de la bête sacrifiée qui tend vers des abstractions à partir du sens pittoresque de la victime.

La magie des organes³ de la victime, tripes, cornes, sang, omoplate, foie, fiel, queue, oreilles joue un rôle synecdotique en prenant les parties pour un tout. En fait, chaque organe constituant les parties de l'animal pour exprimer le tout pour signifier que l'animal lui-même est con-sacré à des fins magiques, protectrices de la santé, en un mot protectrice de l'homme⁴. L'animal sacrifié modifie son approche religieuse musulmane au profit de rites dits profanes jouant un rôle protecteur en faveur de l'Homme, approche non conforme qui réduit et anéantit toute sa dimension religieuse et humaine à travers une

¹ al Idrisi al qurtubi al husni. Al-Idrīsī, *Le Magrib au XIIIe siècle*, trad. par M. Hadj-Sadok, Paris, 1983 (chapitres sur le Maghreb). - *Kitab al-Jami-li-Sifat Ashtat al-Nabatat*-

² L'inventaire de toutes ces pratiques susnommées nous les avons retrouvées à travers nos lectures d'Homère et certaines coutumes des assyriens, coutumes propres à tout le bassin méditerranéen qui a servi de pont entre les différentes cultures et leur aller – retour en Méditerranée.

³ A ce titre, rappelons les références axées autour d'Aristote, Livre III, l'histoire des animaux – 24.604b et 25.606a qui développent, un thème cher à l'anthropologie au sujet du lien entre la science et la magie concernant les parties de l'animal.

⁴ A ce titre, rappelons les références axées autour d'Aristote, Livre III, l'histoire des animaux – 24.604b et 25.606a qui développent, un thème cher à l'anthropologie au sujet du lien entre la science et la magie concernant les parties de l'animal.

médiation établie par l'importance des sacrifices, le sacrifié se substitue d'une manière plus concrète au rapprochement de Dieu.

Les tripes séchées et particulièrement le gros intestin à travers un système de fumigations étaient destinés à des fins médicinales pour procéder à la guérison des vertiges et des maux de tête.

Les cornes avaient leur importance et cela apparaît très tôt avec le Dieu Amon Râ portant le soleil sur les cornes d'un bélier, une association cornes et soleil assez paradoxale défini ultérieurement à partir d'approches théo-anthropo-logico-onto-philosophique et qu'il est très important de signaler que déjà le bélier est associé à la puissance solaire. Les cornes représenteraient le symbole de ce bestiaire solaire qui traduit le courage, le combat, la justice, la Vérité suprême, l'énergie, le mouvement, la guerre et la bravoure et la victoire puisqu'il décore la tête d'Amon Râ.

L'Occident musulman médiéval ne manque pas l'utilisation des cornes de bélier à des fins agricoles. En effet suspendre les cornes d'un bélier dans un verger assurerait une bonne récolte de fruits. Le grenadier dont la symbolique est riche en interprétation a la particularité d'augmenter les récoltes de ses fruits dans la mesure où les cornes de la victime soient accrochées à ses branches¹.

La queue de l'animal séchée et conservée était consommée et avait cette vertu de guérir les coliques, calmer les douleurs de l'accouchement et assurer une fécondité aux femmes. Jetée dans les feux par les bergers pour la protection de leurs troupeaux et elle préservait des dangers des maladies qui le guettent. La queue était conservée par la méthode de dessiccation et consommée le jour de *'id 'ashura*, sachant que cette fête a été le succédané de toutes les fêtes païennes au Maghreb également en plus de son origine kippourienne. Il en est de même pour la langue séchée et conservée pour *'ashura*, une manière de perpétuer les bienfaits des parties de la victime et que *'ashura* avait ce pouvoir d'intensifier la sacralisation de l'animal².

¹ H. Laoust – Les feux de joie chez les berbères du haut et l'anti-Atlas – p.79 – note 2.

² Voir chapitre IV - 'le lien entre les deux fêtes : *Id al adha* et *'id 'ashura*.

VI. D) Le sens adamique de la fête des Sacrifices

Le sang étymologie identique de « *adama* » en hébreu ou de « *dam* » en langue arabe est-il en lien avec la création de l'homme ? Y a-t-il un lien avec l'interdiction de la consommation du sang¹ et le principe vital? « Ne le manges pas, répands le sur la terre comme de l'eau » rappelle *al Tawarath*.

Le sang prohibé en Islam, non consommable ayant une fonction similaire à celle de l'omoplate possédait diverses propriétés dans le domaine de la divination et ses applications multiples étaient réservées à certaines guérisons. Ainsi à Tlemcen, les femmes l'utilisaient pour soigner les crevasses des pieds, calmer les maux de tête et les grands vents. Le sang de la victime recueilli on y ajoutait du gros sel et du thym. Le ménage attendait une journée afin de procéder à la lecture d'un heureux présage s'il était coagulé et recouvert de gouttelettes d'eau symbole de riches récoltes l'année annonçait des pluies.

D'autres habitants, dans d'autres régions, le mélange de sang s'obtenait à partir de Harmel, d'orge et de charbon. Une fois le sang coagulé, la mixture présentait des tracés, des raies et chaque signe donnait un sens à son interprétation pour une bonne ou une mauvaise récolte. Sans aucun doute ces différents emplois du sang et de leurs interprétations relèvent de manifestations lointaines dont l'origine est bien antérieure à l'islam et relatives à des rites religieux antiques. Selon Tabari, Razi et Ibn al Kathir², les arabes avant l'islam en Péninsule arabique vénéraient des idoles représentées par les trois cent soixante pierres à propos des Nusub dressées autour de la Kaaba devant lesquelles ils sacrifiaient leurs animaux aux Dieux. Une fois immolées les bêtes étaient vidées de leur sang qui servaient d'aspersion³. Ce rite d'aspersion du sang est présent chez les israélites qui utilisaient le sang de leur agneau pascal à des fins magiques. Les montants des portes des maisons étaient aspergés par le

¹ Sourat VI, al Ma'ida, verset 3 « *Hurimat 'alaykum dal maytatu wa al damu....al yawmu akmalu lakum dinakum* » idem Sourate II, al baqara, verset 173

² Tabari, IV, p.75 et Razi, XI, p.135, I. kathir, I, p.11.

³ Certains ont signalé la présence de ces cérémonies à travers la poésie antéislamique chez al A'sha et dhu al Rumma, mais nous ne nous sommes pas arrivés à le vérifier à travers nos quelques lectures poétiques pour en attester la véracité. Nous le signalons par simple mimétisme que la civilisation arabe tout comme chez les grecs et les latins avec Homère et Virgile, avaient ses auteurs d'épopées qui nous renseignaient de certains rites anciens.

sang de la victime. Le sang répandu semblait être un bon signe de protection contre le mal qui pouvait survenir à tout moment. Cette notion de sang répandu¹ est attestée dans plusieurs groupements ethniques et n'est point propre aux musulmans. Les Ibn Rashid, habitants du Moab, le sacrificateur perce le cou de la victime qui est conduite aussitôt autour de la maison ou de la tente. Le sang en coulant trace une sorte d'enceinte qui protégera la maison². Dans certaines traditions monothéistes le bouc émissaire est traîné à travers tous les quartiers de la ville ou du village laissant traîné des traces de sang afin que la victime récupère tous les maux, et débarrassent toutes les souillures dont souffre toute la communauté.

Un proverbe algérien illustre une pensée ancestrale qui n'est pas propre à René Girard pour apaiser les pulsions agressives des hommes, apaiser les violences et les agressivités par le sang « sal *al ddam amsha al ham* ». Qu'y a-t-il de mieux que ce langage métaphorique, imagée, poétisée sur lequel s'est assis tout le fondement du sacrifice de la pensée girardienne.

Il existe encore dans des contrées à travers le monde cette pratique d'enduire du sang des victimes la porte des maisons ou de leurs villages pour leur donner la protection divine, tout comme les indiens péruviens. Ils enduisent de sang la figure de leurs idoles ou la porte de leurs temples³.

Le sang est nécessaire à la vie et à tout ce qui vit. Pour tout ce qui est flore, il y a la sève d'une couleur différente au sang. Il y a dans le sang une histoire de dialectique. La vie a besoin de sang et la mort a besoin du sang, que l'on développera dans notre sixième chapitre consacré au naître et au renaître.

En effet la destruction de la victime rappelle ce sens adamique d'une participation de l'humain avec le divin, réalisée sur le modèle de la parenté artificielle (nous sommes tous enfants d'Adam) c'est à dire par cette alliance du sang nécessaire au principe numineux qui s'est incarné dans le sang, il fonde l'héritage biologique et solidaire commun entre les hommes car tous

¹ Voir p. 58 de notre chapitre, le passage de Plutarque.

² Jausen- Coutumes arabes dans le pays du Moab- Chapitre « Sacrifice ».

³ Hérodote (livre II) en dresse un long développement il y a de cela plus de 2000 ans.

s'unissent en consommant le même principe sacré d'où l'interdiction dans le judaïsme et l'islam de consommer le sang. Ainsi la notion de numinosité d'Otto Rudolf sur Le Sacré, portant en sous-titre « L'Élément non rationnel dans l'idée de divin et sa relation avec le rationnel », une création conceptuelle de remise en perspective de l'anthropologie par rapport au sacré.

L'incommensurabilité de l'entendement ou de la raison et l'ensemble des phénomènes proche de l'expérience religieuse échappe à toute approche rationnelle qui échappe à l'ordre de la Vérité et de l'ontologie et à l'Éthique comme dans la raison pratique kantienne, téléologique par rapport à l'organisation du sens. Or l'Islam est cette religion qui s'ouvre à la rationalité « *la'allakum ta'qilun* » d'une redondance abusive dans plusieurs versets coraniques pour une portée universelle tant la relation de l'homme avec la raison est très importante. En Islam l'expérience religieuse n'échappe pas au « bon sens ». Pour Otto Rudolf, cette expérience est celle de l'omnipotence divine. Ce qui est rencontré en rêve, par une vision, est de l'ordre du « tout autre ». L'islam tend vers tout ce qui relève de l'ordre du cosmos ou de l'humain et les titres même des sourates le confirment (*al nahl, al insan, al shams, al qamar, al An'am, al 'ankabut, al fil, al layl, al buruj, al najm, al fajr, al dhuha, al ra'd, al nur, al hadid...*)

Certes au cours de l'évolution humaine de nombreuses théories ont tenté de rechercher les origines de l'espèce humaine en tant qu'œuvre divine sans aboutir.

Né d'un chaos à partir de Gaïa et Ouranos, la mythologie grecque fait état du rôle de Prométhée et le Feu. Certains y voient une origine aquatique, l'eau. Ailleurs il est l'air. Nous nous abstenons de développer cet aspect tout en y faisant allusion, les contes, les légendes et les mythes sur l'origine de l'homme sont si abondants qu'il conviendrait d'en faire un traité, travail déjà élaboré par beaucoup de penseurs, d'écrivains, de biologistes, d'éthologues et de paléontologues, pour d'autres tout concède à nous orienter vers cette théorie shamito-arabe à propos du sang.

Les encyclopédies arabes nous renseignent sur la relation de Dam et Adam par l'élément de la nuance proche d'une couleur rouge, celle du sang virant

vers le roux, couleur de la terre matière originelle et originaire de ce qui a constitué l'espèce humaine. Il signifie aussi, la beauté et l'élégance, apanage du premier homme rejoint en éthiopien par le sens de « parfaite et souveraine ».

Al thawarat nous enseigne que le peuple de Dieu doit offrir à l'Éternel des sacrifices sanglants. Rappelons¹ ce passage du Lévitique 17, 11 « C'est par l'âme que le sang fait expiation ». Ce sang offert devait, bien entendu, provenir des animaux.

« Le sacrificateur mettra du sang sur les cornes de l'autel des parfums odoriférants, qui est devant l'Éternel dans la tente d'assignation; et il répandra tout le sang du taureau au pied de l'autel des holocaustes, qui est l'entrée de la tente d'assignation»².

Cette forme de sacrifice va effacer les péchés et pourtant l'épître aux Hébreux affirme qu'il est impossible que le sang des taureaux et des boucs ôte les péchés³. Comment ne pas s'interroger sur cette définition en Islam qui donne un sens au but des sacrifices exigés dans l'Ancien Testament. Pour se «rapprocher de Dieu alors qu'il s'en était éloigné en commettant des fautes ou des péchés tout à fait comme une assignation dans la fête des sacrifices appelée entre autres '*id al ghufuran*, « '*id al qurban* »⁴.

S'agit-il donc d'une ré-consécration à Dieu, pour une ré-conciliation avec Lui et avec les croyants (*lina taqarab min allah wa min al muslimin*). Cette ré-consécration est une sorte de re-Être pour obtenir une réelle purification.

Cette explication du sens des sacrifices était également destinée à rappeler aux adeptes de l'Islam, aux musulmans la réalité de leur état de pécheurs et de fauteurs. Nous sommes de pleins pieds dans l'approche philosophique du

¹ Nous rappelons aussi que nos références judaïques ne nous servent pas d'interprétations d'inspiration judaïques uniquement et nous avons tenté d'éviter toute hypothèse hasardeuse.

Cependant nous avons voulu tirer profit de la pluridisciplinarité et de l'interdisciplinarité qui ouvre des champs d'interprétations et des ouvertures sémantiques pour aspirer à des sens plus larges, ne pas se confiner dans des préjugés mais s'ouvrir à l'Humain et à l'Universel comme l'entend l'Islam et comme le prescrit le génie de son *I'jaz*.

² Il est aussi stipulé dans le Lévitique 4, 7

³ Les Hébreux - 10, 4.

⁴ '*Id al qurban* tire son étymologie de *qurb*, dans le sens de se rapprocher de Dieu. Voir *zajal* d'ibn Quzman, el Cancionero, p.88 et signification araméenne donnée en supra.

musulman en tant que sujet et en tant que conscience car le sens profond de sacrifice sanglant, est soumis:

- à cette expression de la *'ibada pour les musulmans* ou à la *avoda* pour les juifs. L'adoration d'un dieu unique et éternel est la première loi ibrahimienne de l'unicité de Dieu.
- à ce moyen permettant de purifier les souillures du musulman et re-naître.
- à ce procédé de consécration pour servir Allah qui implicitement est de servir l'Autre.
- à une démarche spirituelle rétablissant une manière de communier avec Allah dans un sens de « *takhashu'* » pour se rapprocher d'Allah et de l'Autre.
- à une offrande substituée à une prière à Allah.
- à une expiation des péchés.
- à une demande de pardon à Allah d'où cette appellation de la fête des sacrifices de *'id al ghufuran* pour obtenir sa « grâce » et sa miséricorde.

Le mécanisme est clair au niveau de l'échanges entre Allah et le croyant. Je commets une faute, j'ai péché, et je fais commerce avec Dieu en me rachetant par le biais du sacrifice qui pour calmer la colère (*ghadhabu allah 'alya*) de Dieu, je paie une rançon à travers la loi de la compensation. Le sacrifice présente donc ce double enjeu de sorte qu'il sert de moyen de compensation. Tout comme pour certains musulmans qui considèrent leur pratiques religieuses (*salat, sawm, hajj*) comme un moyen de compensation pour l'au-delà, éviter la peine de la géhenne et gagner le salut du Paradis. La conscience du musulman, son intention réfléchie (*al niyya*) est une conscience apparente, seul moyen de rédemption, de catalyseur de la miséricorde divine ne peut se satisfaire par des sacrifices expiatoires uniquement mais par une fidélité (*al iman wa al taqwa*). Cette idée récurrente de l'approche anthropologique et philosophique a confirmé la fidélité à l'islam par des réflexions autour d'interprétations à l'intérieur et à l'extérieur du contexte religieux, nous permettant de dire, que revivifier par le sacrifice le rite d'Abraham dans la civilisation musulmane est un acte religieux. C'est la raison pour laquelle nous avons précisé dans notre introduction que les rituels sont religieux même s'ils

ne sont pas islamiques. La civilisation musulmane au départ était une religion: l'Islam a conservé les strates des origines sacrificielles même si parfois certains, se rapprochent d'une autre signification où le sacrifice d'Abraham serait le signe de la fin des sacrifices humains, pratique qui aurait perduré chez d'autres peuples sémitiques et autres jusqu'à nos jours dans un vieux village en Argentine où le père prétexte de promener son fils, jeune adolescent de 14 à 16 ans dans la forêt rite appelé « le dévoré par les lions », un acte lié au père qui voit dans l'évolution de l'âge de son fils une approche de la mort et met fin à la vie de son fils. Il s'agit d'enfants mâles mais jamais de filles tout comme les Phéniciens (carthaginois en particulier) qui continuèrent à sacrifier les premiers nés mâles en gage de fécondité dans les sanctuaires de la partie centrale des sanctuaires à l'air libre et lieu des sacrifices de l'Orient sémitique présent dans les religions phéniciennes, libyques ou puniques; d'ailleurs dans les temples, on y déposait les urnes contenant les cendres (dites vases cinéraires) des enfants (jusqu'à quatre ans) ou des animaux par substitution ayant été sacrifiés aux dieux. L'Islam a compris dans un sens moderniste l'importance de cet acte cathartique, mille documents anthropologiques sur les civilisations primitives montrent clairement l'identification du « monarque » et de la victime.

L'islam ouvert sur la science ne peut que s'acharner à nous éclaircir d'une manière scientifique à l'évolution de l'histoire de l'humanité, mettant en cause les fondements de société moderne qui déconstruit le projet initial de l'acte de violence du sacrifiant à travers le sacrifié dans ce sens que le musulman s'identifie à la bête comme le confirment les anthropologues au sujet des civilisations primitives autour de l'identification du sacrifiant et du sacrifié, une nécessité que réclame le sens de la fête des sacrifices, en substituant l'acte sacrificiel par le pardon conformément à l'une des dénomination de la fête des sacrifices, le *'id al ghufuran* et le rapprochement du musulman avec les membres du groupe, *Ghufuran*, c'est aussi le substitut de sacrifice de « soi » pour se dépasser, le musulman doit faire office de pardon dans ses pratiques et faire don de soi comme pour Abraham et de son propre fils. En sacrifiant Ismaël, son fils unique, c'est un don de lui-même à Dieu.

Ghufran est aussi ce rapprochement de la communauté dans le sens de réconciliation et de rapprochement avec Allah tout comme l'entend l'étymologie araméenne de *qurban*, une autre appellation de *'id al qurban* associant un sens complémentaire à l'acte de substitution de l'animal sacrifié depuis des millénaires et que l'Islam rigoureusement a adopté pour protéger l'homme de sa perte.

Chapitre deuxième

Une réappropriation des rites comme ouverture vers l'Autre

La fête de l'Istisqa'

Les origines des rogations s'inscrivent en Occident musulman dans une liturgie empruntée à d'autres croyances sachant que le mot « Rogation » vient du latin « rogare », qui signifie « demander ». Ce terme sert à qualifier cette période de l'année car les prières du dimanche précédent comprennent le passage « demandez ce que voudrez et cela vous sera accordé »¹. L'idée est reprise par nos préceptes musulmans, un autre procédé en faveur des convergences des religions monothéistes même si la pensée chrétienne s'acharne à considérer l'Islam comme une sphère religieuse dépourvue de tout lien avec le christianisme.

Cependant la fête d'*al istisqa'* semble emprunter à la liturgie chrétienne son lexique. Certes le mot « rogations » est sans lien linguistique avec toute terminologie musulmane qui se dit *Istisqa'* en langue arabe sur le *wazn* de *istif 'al* et qui signifie le fait de se soumettre à une manière de récupérer ce qui coule d'une « saqiya », d'un arrosage, de pluie, d'eau..., servir de l'eau... Il est lié à l'idée de prière pour réaliser un vœu, celui de récupérer les eaux en période de sécheresse.

Procéder à la conservation de ce terme signifie élargir le sens des rogations, dans un sens pluri-religieux que les rites ont hérité des autres croyances non islamiques liées à la question de l'eau en période de sécheresse, source de vie de tout ce qui vit. Son importance est telle que ce fut l'eau qui soit à l'origine de la naissance du Droit à travers la première loi d'Hamourabi pour le droit à l'eau et le partage et la répartition des eaux entre le voisinage aux contours des points d'eaux. Le vocable « eau » inonde les versets coraniques aussi bien pour l'ici-bas² que dans l'au-delà et renforce l'idée du paradis sur terre ou au

¹ Evangile St- Jean 15, p.7.

² Coran, Sourate al A'raf, verset 57

Paradis¹. La miséricorde de Dieu se manifeste sous forme de pluie, une faveur divine pour ceux qui le méritent.² Nous assistons parfois à une sorte de dualisme

I. L'histoire christique de la fête des rogations

Nous sommes en Espagne musulmane et il existe des jours des Rogations, dans le calendrier liturgique catholique sachant que certains habitants d'Espagne ont refusé la conversion à l'Islam et conservé leur religion d'origine.

Les rogations ont lieu les trois jours précédant immédiatement après l'Ascension. Ce terme est surtout utilisé par les lieux de cultes anglicans mais rappelons qu'aujourd'hui la cérémonie n'a plus lieu d'exister sachant que les méthodes d'irrigations se sont modernisées à des fins de préservations et de conservations d'eau.

Célébrées pendant trois semaines durant laquelle toute contraction de mariage était interdite par les Églises catholique et anglicane car considérées comme symbole de stérilité religieuse surtout que dans l'imaginaire chrétien toute relation charnelle a pour mission de se marier uniquement dans le seul but de procréer pour que l'homme perdure. Nous sommes loin de la conception du « *Nikah* » en Islam à visée plus intelligible pour l'épanouissement de l'homme et pour témoin ce verset coranique « *Ankihu ma taba lakum mina al nisa* ».

¹ Nous n'aborderons pas dans ce chapitre les connotations négatives de l'eau comme le déluge et le rapport de l'eau avec Nuh ainsi que le vocable yam pour désigner les eaux salées, l'eau des mers en langue arabe et araméenne. Nous rappelons cependant la connotation mixte dans le nom de Maryam mère de Jésus, un prophète et le lien avec le salé /amer. Notre interrogation a trouvé quelques pistes pour comprendre cette ambiguïté de Maryam, (Sourate maryam) signifiant, eau amère = *mar* + *yam* et *yam* signifie eau salée. Le contenu de Maryam est un contenant d'eau amère et salée à la fois. Comment Maryam peut être une eau salée amère. Le sel qui est extrait de l'eau de mer est conservateur des aliments et destructeur par corrosion. Sa vertu protectrice et purificatrice. Comment allier salure et amertume ? Or tout ce qui est salée est amer, donc l'eau salée est une eau d'amertume qui s'oppose à tout ce qui est fécondable et fertilisable. Maryam porteuse d'un prophète est porteuse d'un nom évoquant l'amertume ?

² Selon Tabari, V III, 211, Une pluie diluvienne inondera la terre avant la résurrection des morts.

L'observation d'un jeûne était de rigueur à la célébration de l'Ascension et les hommes de la liturgie chrétienne avaient cette bénédiction sur les cultures agricoles. Cette fête, était aussi romaine, appelée la fête des *robigoalia* réservée aux célébrations cultuelles pour la protection des céréales .

Les prières des rogations ne sont qu'un héritage des pratiques païennes antérieures à travers la planète entière mais à des dates différentes. Pour les régions concernées aisément arrosées, la prière des rogations a perdu sa fonction première celle de prier pour obtenir des pluies en période de sécheresse.

Puis quelques années après le calendrier liturgique tridentin¹ a été remis à l'honneur par le pape Benoît XVI qui a conservé cette fête en suivant une chronologie à partir du lundi de l'Ascension en pratiquant la procession des Rogations, suivie de la messe des Rogations au mardi et mercredi. Pourquoi précisément ces trois jours de la semaine, notre analyse autour du mardi gras peu convaincante ne trouve pas sa place dans ce chapitre.

Le sens de cette fête est avant tout une fête de la joie comme tout concept de fête renforcée par l'Évangile. Selon Saint Luc² le Christ, lors de son ascension au ciel, bénit ses Apôtres et les disciples: «Tandis qu'il les bénissait, il se sépara d'eux et fut emporté au ciel et apôtres et disciples retournèrent à Jérusalem remplis de joie. »

Cette « bénédiction », leur signifiait que sayyiduna 'Isa' n'est plus physiquement visible ni apparent mais sa présence reste invisible sans jamais quitter ses fidèles. « Je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde » dit-il !³ 'Isa' ressuscité, « monté au ciel dans le sens ascensionnel », demeure avec les hommes, tous les jours jusqu'à la fin du monde, en les assistant et en intercédant pour eux, d'où cet aspect festif et joyeux de l'Ascension. Pour le profane dans ce domaine cette fête de l'Ascension est une manière d'affirmer la foi des chrétiens en leur messie Jésus. L'homme n'est plus seul.

¹ Appellation récente liée à une liturgie catholique réformée spécifique à la liturgie romaine afin de la distinguer du rite byzantin.

² Lc 24, 46-53.

³ Évangile selon Matthieu 28, 20.

Il en est de même pour les Juifs qui reçoivent cette signification de l'Ascension comme étant évidente car le judaïsme est nourri des enseignements du Livre. L'interprétation de l'ascension qui se définit comme « Monter aux Cieux » signifie entrer dans la Gloire de Dieu, pour exprimer visiblement tout ce qui est réalisé par la Résurrection, qui signifie la présence de Dieu quand le croyant a besoin de lui pour le sauver des mauvaises situations et des obstacles. L'étymologie araméenne « Yushu' » le conçoit ainsi « le Sauveur ». Il n'abandonne pas les hommes, Lui, l'annonciateur de la bonne nouvelle, du Salut à ses disciples, et par la même à l'Humanité toute entière, dans le sens même de catholicisme signifiant l'Universel.

Ainsi, l'Ascension n'est pas un événement privé entre le Messie et ses disciples. Elle concerne toute l'humanité. Elle préfigure la vie dans l'Eternité et prépare les hommes au message de Pâques contenu aussi dans la Pâque juive, la fête de *Pessah*.

II. L'héritage islamique

Notre interrogation est comment retrouver ce lien christique et quelque peu judaïque avec l'Islam, et l'espace musulman qui lui confère des pratiques islamiques?

L'étude est plus particulièrement consacrée à l'Occident musulman cela tient à certains mobiles de cet espace pluri religieux déterminé principalement par deux aspects historique et climatologique.

II. A) Au niveau historique

Les historiens arabes mettent en place inévitablement ce principe immédiat d'islamisation et d'arabisation du Maghreb dès la conquête par 'Uqba Bnu Nafi'¹. Or, d'autres observateurs tel que *al wazzan* affirme que deux cents ans après la mort du prophète vers l'an 232 soit au IX^{ème} siècle vers 860 que la quasi totalité de la Berbérie devint musulmane. Al Bakri² insiste sur

¹ Abdallah Laroui - Abd'-allah Laroui « la conquête du Maghreb » - p. 82 - 83. éd. Maspéro -1970.

² Al bakri, Description de l'Afrique septentrionale, nouvelle édition, Paris, 1913

le temps écoulé autour de 6 siècles pour l'arabisation quasi complète des « *sukan al barbar* », contrairement aux espagnols qui furent conquis plus rapidement pour des raisons politiques qui faisaient de l'Espagne un état faible, économiquement et socialement, fragilisé par l'occupation des vandales d'où une occupation musulmane facilitée d'une façon imprévue par l'absence d'opposition des populations locales¹.

En effet, il est clair qu'ici dans ce passage, l'aspect historique des habitants de l'Espagne conquis par les Maghrébins portaient le nom de leurs conquérants « les vandales » baptisé en langue arabe « al andalus ».

Mais qui sont ces Vandales?² Un retour à la période post-islamique en Péninsule ibérique, wisigothique (al qu'ut) éclaircira davantage notre réflexion au sujet des *windal*. Les vandales avant tout, sont un peuple germanique du 1^{er} siècle de l'ère chrétienne mentionnée pour la première fois par Tacite.

Vivant avec d'autres peuples non germaniques comme les Sarmates, une nation nomade d'origine iranienne, (et notamment à leur principale tribu, celle des Alains, les vandales séjournent dans les steppes russes et deviennent comme les Goths un peuple de soldats guerriers fort réputés. En 248, ils attaquent les romains installés dans les provinces autour du Danube. Battus ils sont au service de Rome sous la commande d'un général romain (Cypion) réputé d'origine Vandale pour dominer les celtibères issus des celtes et des Ibères. Les Celtes étaient un groupe de peuple parlant la langue indo-européenne et leur état primitif se situait dans le sud-est de l'Allemagne puis répartie en Espagne et autres pays. Les Ibères étaient des individus ayant peuplé l'Europe occidentale et s'étaient fixés en Espagne et en Irlande³.

Au troisième siècle, les vandales et les Alains adoptent l'arianisme⁴. Chassés par les Huns, ils partent à la conquête d'autres espaces au 5^{ème} siècle

¹ Husayn Mu'nis- Fajr al andalus- al qahira- 1909.

² Léon l'Africain, description de l'Afrique ; Tome 1^{er} p. 45. Les historiens arabes affirment d'une façon tout à fait erronée en donnant 719 et 720 comme date la conversion définitive des berbères à l'Islam.

³ E. Perroy, Histoire générale des civilisations, Tome II, 1965.

⁴ L'arianisme est plus un mouvement qu'une croyance à caractère théologique né au début du christianisme, qualifiée d'« hérésie » et due à Arius (256-336), activé par un théologien

déjà romanisés vers les Pyrénées, porte ouverte à la Péninsule ibérique¹, s'installent sous le nom des Vandales (al windal) et occupent le sud devenu ainsi pays des vandales ou bilad al andalus, l'actuelle Andalousie). Le Nord de l'Afrique les tente et ils traversent le passage des « Colonnes d'Hercule » en mer entre l'Atlantique et la Méditerranée, l'actuel détroit de Jabel Tariq. L'Afrique est romaine et vit des conflits politiques et désordre à cause d'un mariage mixte entre une numide du Maghreb central et un général romain (Boniface) et les vandales en profitent pour s'allier aux habitants du Maghreb² et renforcer ainsi leurs multiples conquêtes qui faisaient leur réputation. Réputation avortée par leur qualificatif vandale à connotation négative.

En effet, connotant la terreur, le pillage et la piraterie au point que l'historiographie française considère les Vandales comme le stéréotype des peuples barbares du Haut Moyen-Âge que les maghrébins conquérants de l'Espagne musulmane ont su dominer. Nous avons annoncé dans notre début d'introduction que nous éviterons tout développement historique ou géographique sauf si des explications sont attendus à des fins de compréhension et de cohérence avec le climat, le relief et la végétation et le lien avec l'historiographie quand elle s'y prête et nous éviterons de le considérer comme hors sujet. C'est le cas pour ce chapitre de '*id al stisqa*'.

Le développement succinct de ce passage lié à l'histoire des Vandales répond à notre volonté de faire apparaître certaines interférences sur la civilisation Ibérique héritée par l'Espagne musulmane, y compris dans l'approche linguistique. Car les habitants de l'Espagne pratiquaient aussi la langue vandale, issue des langues germaniques orientales et subissant une romanisation linguistique : Le roman, langue parlée au côté de la langue arabe

alexandrin mais d'origine berbère dont la langue grecque de l'École théologique d'Antioche était sa langue mère.

¹ Sanchez-al Bornoz Cl., Espagne préislamique et Espagne musulmane. Revue historique T.CCXXXVII, Avril-Juin 1967, p. 295 à 338.

² Rappelons que l'alliance fut difficile en Espagne même, puisque les juifs de Cordoue et de Tolède apportèrent leur appui aux Musulmans par réaction contre les wisigothes qui les avaient persécutés. Lévi – Provençal. Histoire de l'Espagne musulmane. Tome 1^{er} chapitre 1^{er} p. 134. Termes empruntés à E. Lévi – Provençal dans E. I. Article « al-andalûs » p. 501.

par les habitants de l'Espagne musulmane est considérée comme un dialecte du royaume de Castille.

Ce rappel à l'histoire cadre avec l'anthropologie historique et sociale pour saisir la compréhension des étapes progressives dues aux difficultés du numide à reconnaître difficilement l'islamisation et l'arabisation; difficultés suffisantes et déterminantes nécessaires à l'élément déclencheur de se détourner de cette phase d'adaptation à la religion de l'islam pour dominer en Espagne, nouvel espace conquis des Maghrébins engendrant des préoccupations économiques et développant une agriculture, un foyer culturel brillant et instaurant des foyers d'exploitations à tous les niveaux, culturels économiques, agricoles et se consacrant à la mise en valeur du pays et à la fertilisation des terres incultes à travers l'exploitation des eaux et la construction des canaux.

Ainsi, en fécondant les terres et en améliorant les productions agricoles, le métissage culturel en Occident musulman a aussi fécondé des ressources et des énergies intellectuelles, économiques et culturelles. Ainsi les mozarabes *al-musta'ribun*, nom donné aux personnes vivant en Espagne musulmane les uns se convertissant à la langue arabe et à l'Islam et d'autres gardèrent leur culture, leur religion et leur langue. Cette langue en question était *al a'jamiya* ou le mozarabe, mot-valise pour signifier moresque et arabe, soit maghrébo-berbère et arabe, dialecte archaïque de l'Espagne transcrit parfois en caractère arabe. Cela nous amène à dire que les trois communautés monothéistes tiraient profit de leurs efforts mis en commun et se reconnaissaient dans leurs cultures respectives et leurs croyances en s'adaptant aux rites des uns et des autres et en adoptant certaines pratiques au service de l'humain pour le défendre et le protéger de toutes les calamités y compris les calamités naturelles telle que la sécheresse, source de survie pour les hommes d'où le recours aux pratiques chrétiennes de la fête des rogations.

II. B) Au niveau climatologique

Non pas que la nature du climat diffère de celui des habitants du Maghreb et de celui de la Péninsule ibérique mais ces derniers ont su par des

moyens de techniques mettre en valeur les terres ingrates et dans une lutte incessante combattre la pauvreté du sol et la médiocrité des conditions naturelles. Une documentation à ce sujet fort riche et enrichissante est indiscutable par nos penseurs et savants arabes. Les sources abondent autour des « Sources », noria, puits, canaux d'irrigations, technicité, le tout étant rattaché aux modes d'exploitations des sols et des cultures. Al Hajjaj, Ibn al 'Awwam, Abu al Khayr al Ishbili, al Razi (Razés), Ibn Wafid, Ibn al Bassal en sont des témoignages inégalés.

Ainsi pour mieux élucider le rôle des rogations en Occident musulman, il est utile de manifester l'envie d'un rapide aperçu du milieu physique dans lequel vivaient les hispano maghrébo arabes. L'Espagne au sol compliqué est soumise à un climat où les régimes de pluie et des cours d'eau font que c'est un pays doté d'un caractère complexe quant à la diversité du paysage, aux températures extrêmes, aux hivers rugueux et aux étés chauds et torrides excepté le Sud. Ce sont les pluies qui feront la distinction d'une Espagne sèche et d'une Espagne humide.

La première correspond à une région où les précipitations sont importantes mais ne sont pas suffisamment salutaires et bienfaites à cause de l'aridité du sol qui est demeuré usé par l'érosion. La seconde est celle qui appartient à une zone où le climat bénéficie du régime de l'Atlantique. Cette distinction fondée sur le régime des pluies définit les deux grands types de climat qui existaient dans la péninsule : l'un continental et l'autre franchement méditerranéen. Al-Razi comme Ibn-Nazzam connu sous le nom d'Ibn-Al-Hakam, distingue deux Espagne à cause du régime des pluies, des prédominances des vents d'Est ou d'Ouest et la direction suivie par les cours d'eau¹.

¹ Pierre Guichard, Le peuplement de la région de Valence aux deux premiers siècles de la domination musulmane. Nous avons eu des difficultés à retrouver ces anthroponymes de personnages empruntant des noms de savants et l'imprécision et le flou, en suivant leur parcours ne nous a pas aidé à les fixer.

Al Razi¹ rappelle que la plus grande partie des deux Espagne celle du Levant comme celle du Couchant est arrosée par les fleuves, par d'autres cours d'eau et par des sources et grâce aux barrages et autres systèmes d'irrigations.

Or, l'Espagne sèche soumise à la domination des musulmans au Haut Moyen-Âge², au milieu physique assez vierge, n'a guère subi de transformation jusqu'à lors depuis l'Antiquité. Les Musulmans venus d'Orient n'ont pas échappé aussi aux années de disette, aux steppes, aux zones désertiques des hautes terres et vont de leur mieux surmonter les conditions naturelles pour dominer leur condition de vie liée d'abord à l'agriculture en pratiquant les méthodes nouvelles tel que dry-farming, irrigation pour fertiliser les sols. On peut noter que dès leur arrivée, les musulmans ont remarqué une Espagne Chrétienne demeurée comme au temps des romains et des wisigoths avec une façon primitive du travail de la terre et de l'élevage des moutons. La seule méthode que les chrétiens appliquaient pour la mise en valeur de la terre consistait à pratiquer comme dans l'Antiquité le système de la rotation triennale des labours d'automne, des labours de printemps et de la jachère³.

Les arabes et particulièrement les mozarabes et les habitants du Maghreb, par le génie des systèmes d'irrigations ont su planifier la répartition des eaux et les musulmans d'Espagne ont échappé au système de rogations car la terre ne manquait pas d'eau. Et à travers des passages de la poésie au XI^{ème} siècle par exemple il n'est guère question que de sols fertiles, de fleurs, d'eaux de pluie etc...

Voici dans ces quelques vers d'Ibn Khafaja, comment il décrit l'Espagne abolissant l'appel des rogations, totalement inutile même si ces espaces ont connu parfois des années et des périodes de sécheresse :

¹ Al Razi, Description de l'Espagne, p.62.

² Il est important de signaler que la société ibérique est très attentive au système d'irrigation en cas de sécheresse ce qui a valu la création d'un système juridique au moyen âge et le droit à l'eau; un procédé qui a séduit plus d'un chroniqueur tel que Luis del Marmol Carvajal. Les systèmes d'irrigation en Espagne sont attestés par de nombreux documents arabes au sujet des « *saqiyat* » sauf que le sujet ne s'y prête dans notre corpus puisqu'il se rattache au contraire à l'absence des eaux du ciel en cas de canicule.

³ Levi – Provençal, l'époque musulmane- Tome II p. 260. Note 1.

« Ô habitants de l'Espagne, quel bonheur pour vous d'avoir eaux, ombrage, fleurs et arbres !

Le jardin de la félicité éternelle n'est pas ailleurs que dans notre territoire,

S'il m'était possible de choisir c'est ce dernier que je choisirai

Ne croyez-pas que demain vous entrerez en enfer,

Ce n'est pas après le paradis qu'on peut entrer dans la géhenne »¹.

En général, après une première phase pluvieuse en automne, il arrive que l'hiver se fasse sentir autour du mois de février par une période sans eau². Une seconde phase d'humidité suit et coïncide avec la saison printanière évidemment, celle du renouveau.

L'été semble être dépourvu de précipitations par principe climatologique et le manque de pluie se fait généralement ressentir. C'est la raison pour laquelle les agriculteurs étaient à la recherche de remèdes d'autant plus, quand la période de pluviométrie de février s'annonce faible pour les pâturages et les champs cela ne pouvait qu'inquiéter gravement les populations locales qui tentaient de trouver des solutions à défaut de norias et de principes d'arrosage³ au niveau de certains rôles propres à celui des rogations dont le support reposait essentiellement sur certains animaux liés à la mythologie et autour des rites de pluies semblables à ceux des temps préhistoriques.

Le Maghreb est fort différent et n'a pas adopté le système de certaines techniques pour irriguer leurs terres incultes et uniformes de même nature que l'Espagne au relief différencié plutôt dur et aux zones élevées et accidentées. Le Maghreb aura en plus recours à d'autres pratiques que nous dresserons pour réussir la fête de l'Istisqa'.

Il s'agit de rappeler d'abord que quelques siècles avant l'ère chrétienne, les maghrébins sédentaires ou nomades vivaient d'agriculture et d'élevage. Leur religion avant tout était une religion d'agriculture et de pastoralité basée sur le

¹ Ibn Hafâgâ – Traduction de Pérès p. 116 – Poésie Andalouse

² Ibn al Bassal indique que la sécheresse en péninsule ibérique continuait jusqu'à Octobre et suivait la sécheresse estivale jusqu'à Novembre et décembre, provoquant un durcissement excessif des couches superficielles du sol. I. al Bassal, Traduction castillane, al andalus, 1948. XIII, Ch.IV, p.369

³ A propos des méthodes d'irrigation, voir E. Lévi – Provençal, L'Espagne musulmane Tome III p. 278 à p. 285. Et E. I. al andalus p. 506- 507.

principe de la protection des champs et des récoltes des semences, de la prospérité du troupeau et du bétail. Or, le climat rude et excessif présentait d'énormes difficultés pour éviter toute calamité marquée par une longue saison chaude et sèche en été.

Comment donc l'habitant du Maghreb allait-il agir pour agir contre l'aridité et l'infertilité des terres et en faveur des pâturages et des récoltes du bétail? De quel recours s'agit-il quand les pluies ne s'annonçaient pas ?

L'Islam, religion du mouvement et de la mobilité ne permettait pas aux croyants de se prosterner uniquement devant Dieu. Il fallait aussi agir même si la prière consistait déjà à répondre à une première action. Ainsi les habitants du Tell envisageaient à leur manière ancestrale de créer des rites magiques ou religieux pour que la pluie puisse tomber. Il est clair que le vieux concept hérité des ancêtres numides et libyques se perpétue et ces derniers continuent de pratiquer ces mêmes rites à l'origine de l'accomplissement des précieuses ondées. Notre questionnement est comment expliquer ce raisonnement celui de ne point abolir ces rites des rogations qui appartiennent au monothéisme chrétien et probablement bien avant le Christ puis adoptés par l'Islam?

Il nous paraît aisé de comprendre que les habitants ainsi accrochés à leurs traditions ancestrales se bornaient à une seule explication qui consistait à définir le principe de la fertilité des sols arides d'où dépendait l'agriculture donc de l'eau, de la pluie et non d'obtenir des moyens plus concrets quant à la fertilisation des sols, et d'élaborer des systèmes d'arrosage efficaces.

Si l'eau, mystère de la fertilité des sols constitue le principe de germination et de production des récoltes les théories anthropologiques définissent ce processus par une croyance explicative liée à une copulation de la terre et de l'eau. En considérant la terre comme une maternité, mère des récoltes de céréales jouant le rôle de la fécondée pour enfanter ce qui donne vie à la vie, le fécondant n'est autre que la pluie. Par simple parallélisme une femelle, ne peut produire que si elle a été fécondée par un mâle. Le mâle de la terre est la pluie et le mal de la terre c'est d'être sans pluie.

III. La sécheresse, un vecteur purgatoire

Un principe sera récurrent tout au long de notre étude. Il s'agit de la responsabilité de l'homme à parfaire le monde en bannissant le mal et en privilégiant le bien, à s'allier au monde de la réparation ne répond plus au commandement des dieux d'où conséquence tragique de la colère divine qui est une malédiction pour l'homme qui sera privé de l'élément vital: l'EAU.

Si l'eau n'arrivait pas au moment voulu, la terre est livrée à la stérilité et à l'absence de fruits et de vie. Le rôle de l'homme et de l'agriculteur pour ses céréales, ou du berger qui désire de l'herbe pour ses troupeaux sera donc d'aider chaque année cette union de la terre et de la pluie à l'époque nécessaire. De là, l'homme doit tout essayer pour faire tomber la pluie. C'est le point de vue de Pline qui va jusqu'à recourir à des connaissances livresques mythologiques tout comme dans la tradition de Théophraste qui demeure un héritage encore vivant dans nos campagnes maghrébines.

D'où, il apparaît dans ce qui va suivre dans le développement des rogations que le musulman d'Occident pour la fertilité de ses terres ne fera pas appel à des méthodes bien organisées, dotées de technicité liées aux principes agraires uniquement tout comme le développe Ibn al 'awwam très proche de Columelle dont il a puisé les premières sources de l'agriculture nabatéenne ancêtre de nos méthodes modernes; sauf que son mérite est qu'il a porté des critiques sérieuses sur ses lectures et n'a pas jugé utile d'en faire une simple compilation. Ibn al 'awwam intervient par exemple dans ses critiques columelliennes au sujet de la primauté donnée à l'eau en sachant prodiguer l'eau au moment où elle est nécessaire en s'éloignant de toutes les superstitions et les fantasmagories rustiques païennes. Cependant, connaissant les effets bénéfiques ou maléfiques de la Lune liés aux marécages et autres points d'eau, il tend à donner un pouvoir aux astres tels que la Lune apparaissant dans ce passage:

« La quantité de l'eau à pourvoir pour l'irrigation s'acquiert par l'expérience ...Ayant soin d'irriguer les arbres et toutes les plantes sans

exception pendant que la Lune est sous-terre, l'eau produit beaucoup plus d'effet... »¹.

Nos populations d'Occident musulman n'ignorent pas les effets de la lune comme chez d'autres peuples². Demeurant soumises par fidélité et fideité à l'apprentissage de ses ancêtres numides ou wisigothiques à appliquer des vieux rites magiques et sympathiques au sens mausséen du terme. D'où, célébration de diverses cérémonies héritées des différents cultes du paganisme et des croyances aux mauvais esprits générateurs du mal pour être combattues à travers des rites diversifiés.

III. A) La sécheresse, un pouvoir magique des mauvais esprits

Accuser la sécheresse par faute, liée à la climatologie, au relief ou à la géographie des espaces n'était pas dans l'esprit des mauvais esprits qui entouraient les champs, aux forces malfaisantes qui avaient un immense pouvoir à tarir les rivières et les cours d'eaux.

La sécheresse, une sentence de la colère de Dieu qui s'est détourné de son peuple ayant accompli certaines actions réprouvées par l'Islam est considérée comme une loi coercitive qui sanctionne en appliquant la pire des calamités celle de l'absence de pluies, pour y remédier aux origines diverses du mal et évacuer la malédiction. Le recours à la survie et à la vie allait dépendre de la pratique de tous les cultes des ancêtres pour éviter le tragique et la tragédie humaine provoquée par sa déchéance. Cela nous rappelle encore une le destin orestique qui poursuit sa fatalité à travers le temps et les espaces pour que les Dieux continuent de recevoir, sacrifices, offrandes, feux, et processions si la mythologie y consent. Comment donc approcher cette mythologie et par quel moyen? Le mythe de la poupée celui de la Ghunja.

¹ Ibn al 'Awwam, Traité d'agriculture, Tome I, Chapitre XII, p.53.

² Nombreux sont les dictons à propos des liens entre la lune et l'eau à travers tout le bassin méditerranéen. Ainsi ce dicton français à propos de la sécheresse et de l'absence des pluies : « Lune rousse, rien ne pousse.» Cela parfois rejoint les données calendériques factuelles qui prennent l'aspect de dictons populaires d'où leurs forces contraignantes. Pas étonnant que le calendrier a cette fonction de rattacher un fait saisonnier à une action humaine.

III. B) La Ghunja, un rite paganiste

Les rogations pour la pluie s'accompagne d'un rituel populaire non islamique qui était celui d'une procession surtout féminine, une sorte de mannequin qui se retrouvait à travers toute la Numidie et jusqu'en Asie Mineure car il appartenait à un même fonds archaïque.

De toute évidence la *Ghunja* offrait un immense spectacle qui constituait de véritables cérémonies et processions. Le spectacle de la *Ghunja* réalise en un sens les fonctions de la fête des rogations car il contribue à la création d'un monde imaginaire qui est mimé, et de plus il se déroule comme faisant partie d'un certain nombre de manifestations culturelles. Ce rite est plus que mimé il est symbolisé. Ainsi ritualiser un symbole, c'est l'instituer en tant que coutume ancestrale dans la dimension de la *Ghunja*. Notre interrogation s'est attachée à rechercher le lien entre *Ghunja* et rogations, pour cela l'étude de ce chapitre ne pouvait échapper à une réflexion plurielle autour de plusieurs axes: l'axe étymologique, linguistique avec le rapport du signifié et du signifiant au niveau du symbolisme particulièrement, l'axe sociologique, l'axe religieux islamique et non islamique et l'axe festif.

- Au niveau étymologique, *Ghuja* tire ses origines des racines libyco-numides de « *taghanjayt* » et qui signifie « cuiller à pot ». Quel est donc le symbole de ce rite lié à un objet: la cuillère? Développer ici la théorie de l'objet humanisé par le biais des allégories et des métaphores va nous impliquer à faire référence à des outils linguistiques littéraires en décalage avec nos propos mais illustratifs de nos théories relatives à l'animisme qui anime la « *Ghunja* » et qui trouve ses origines religieuses en Inde particulièrement.

- Au niveau symbolique, simulacre et mimétisme ou « l'art du semblable provoque le semblable ». A l'origine la *Ghunja*, la cuiller à pot, grande louche, fut l'instrument d'un rite d'aspersion destiné à provoquer la pluie. Puis, peu à peu, elle a perdu sa forme primitive et son implicité pour évoluer comme tous les symboles en prenant une apparence humaine.

C'est une véritable transformation en un autre symbole féminin jamais masculin puisqu'elle rejoint le symbole de la femme en tant que symbole de la fertilité et de la fécondité.

Le haut de la cuillère en forme de louche représentera le dessin d'une figure, d'un visage et tous ses constituants (les yeux, le nez, la bouche les joues colorées les sourcils et la tête embellie d'une grande chevelure recouverte de foulards colorés. Semblable à une véritable poupée à partir d'une cuillère à pot¹.

En effet, ce fut une époque où l'animisme était une croyance vivifiante au point de donner vie à la poupée. Des peuples primitifs lui vouaient une croyance et une adoration tout comme les idoles du vieux fonds de la Mekke païenne qui contiennent une sorte de réceptacle des forces des Dieux et de la magie.

Plus qu'un phénomène d'idolâtrie, la poupée chez de nombreux peuples constitue un mystère. On retrouve cette *ghunja*, transformée en poupée² chez les marakshis³. En effet, femmes et enfants, lorsque la sécheresse se faisait sentir, prenaient une cuiller à pot (*tarunjayt*) que l'on allongeait avec un roseau et sur lequel on mettait un autre bout de roseau de manière à réaliser une croix. La structure faisant figure d'une forme humaine était habillée avec les plus beaux vêtements et le cortège la promenait à travers les champs en l'aspergeant d'eau.

Ce rituel fort répandu introduit un appel aux pluies afin que la terre soit aspergée d'eau. Il en est de même dans le Sud oranais et tout l'occident du Maghreb central qui préférerait habiller la grande cuiller à pot de chiffons pour la promener tout au long des rues. Ghunja est chantée et vénérée à l'occasion des processions à travers différents espaces de la ville et de la campagne. Ce rite sympathique loin de toute croyance islamique est un rite vécu par les femmes. La manifestation exclusivement féminine outre mesure symbole de fécondité et d'enfantement célèbre le cérémoniel par des chants et des aspersions d'eau ou de lait devait annoncer *Al fal* ou la bonne augure dont voici un extrait :

¹ Monchicourt : Mœurs indigènes -Talb al6 No -p. 70.

² Aujourd'hui de nombreux interdits entourent la poupée, soit trop sacré pour la toucher, soit de mauvaise augure car cela rappelle l'idolâtrie et les idoles à la Mekke païenne.

³ Anatole France en développant la thématique du jouet, n'a pas omis de s'intéresser à la poupée qui contient au niveau du comparatisme cher à l'anthropologie des effets de ressemblances avec les idoles de l'Antiquité.

« Ghunja – Ghunja, elle a découvert sa tête
Ô mon Dieu, tu arroseras ses pendants d'oreilles !
Donne- lui à boire, Ô notre maître. »

A Tlemcen on chantait aussi en promenant le mannequin, effigie de la *Ghunja*.

Ô Ghunja-Ghunja ! Comble de l'espérance.
Ô mon Dieu, Donnez-nous la pluie !
Jaljala, Jaljala, pour que la veuve puisse vivre !
L'épi est altérée, donnez-lui à boire Ô notre maître !
Les récoltes se dessèchent. Arrosez-les Ô Vous qui les avez créées !¹.

Une fois la procession terminée, l'usage voulait que toute la communauté rassemble les denrées des uns et des autres afin le soir de servir un repas à base de *rwina*. Il s'agit d'un mets préparé à base de farine de blé, d'orge grillé pétri au beurre et de dattes. Repas collectif symbolisant communion et partage constituant une des étapes de la thérapie du mal, déclencheur de sécheresse.

III. C) Ghunja, une divinité

Agissant en divinité Ghunja avait d'autres significations. Elle signifie le sexe de la femme en langue vulgaire espagnole², un symbole significatif celui du réceptacle de la fécondité et de l'origine de la vie. Personnifiée car reliée à cette croyance animiste développée dans notre étude, la *Ghunja* au Moyen âge, considérée comme cette déesse de la pluie chez les numides avait la puissance et le pouvoir d'intercéder auprès de Dieu Allah pour obtenir les pluies attendues et mettre fin au cycle infernal de la sécheresse.

Ce culte voué à cette déesse ne serait-il pas l'origine du maraboutisme où tout mal provenant de la stérilité provoquait une visite aux lieux maraboutiques et à leurs « saints ». ³ Ce culte n'était-il pas voué aussi à cette déesse berbère, de la fécondité, des céréales, et des pluies,⁴ la mystérieuse déesse Tanit, qui a

¹ A. Bel – Quelques rites pour obtenir la pluie- P.64

² N'est-ce pas là un héritage linguistique numide justifiant la présence des anciens numides, actuels maghrébins partis conquérir l'Espagne avec Tareq Ibnu Ziyad.

³ Une manière d'introduire l'idée que les berbères maghrébins ont bel et bien importé en Espagne musulmane un lexique amazigh.

⁴ Elle semble contenir tous les pouvoirs d'Ishtar, Astarté, Inanna. Elle contient en elle d'autres figures mythiques comme Isis, Junon, et Venus.

conquis l’Afrique du Nord et séduit les peuples de la Méditerranée en régnant sur plusieurs terres. Le culte qui lui est voué par les habitants du Maghreb antique sacralise son visage qui lui attribue le nom d’Elishar immortalisée sous le nom de Didon, à travers les civilisations de Carthage et de La Phénicie¹. Adorée et vénérée, représentée en un personnage, levant les bras au ciel, tout un symbole pour les rogations et la demande des pluies tombées du ciel. Son rôle énergique féminin lui donne le pouvoir de protéger la terre et le mystère de la fertilité car attachée à la lune et à la végétation².

Dans les années médiévales des cas de sécheresse intense étaient fréquents en Occident musulman, particulièrement au Maghreb, de sorte que le blé devenait rare et livrait un terrain propice à la spéculation. L’époque Aghlabide en 880 a connu une forte hausse des prix du blé qui se vendait à 8 dinars le ‘afiz (l’équivalent de £46 kilos).

La sécheresse, était également à l’origine des années de famine et de disette que de nombreuses régions ont connu entraînant en *Ifrikyia* aghlabide (entre 873 et 919) des épidémies, causant de nombreux cas de mortalité au sein de la population³.

Ce qui suscitera d’avantage des pratiques persistantes de certains rites donnant lieu généralement à des spectacles, des mascarades, particularités essentielles des fonctions de la fête des rogations et de la cérémonie organisée avec toutes les représentations rituelles issues des cérémonies sacrées et étroitement liées à la fête elle-même.

III. D) La ghunja un rite discursif, un symbole?

¹ Le mythe raconte qu’elle a édifié Carthage et combattu en vrai chef de file.

² Voici ce que Senghor dédia à la fondatrice de Carthage :

« *Inspire-moi, Tanit la Tendre, Tanit la Tunisienne,
Quand je chante les Djerbiennes au rythme des tam-tams et tabalas.
Les voilà entrant dans la danse, vases sveltes, un vase sur la tête altière.
Les voilà longues lisses, les Djerbiennes à la tête d’or
Et les hauts dieux d’ébène pour rythmer leurs pas.
Les tam-tams dansent et les tabalas, les tam-tams sous les mains d’ébène dur.
Les voici de soie fine, les Djerbiennes, soyeuses et souples
Et déroulant rythmée leur fuite frissonnante, gracieuse.
Et montent les hosannahs dans la nuit bleue étoilée ».*

³ Source à vérifier chez M. Hussayn Haykal dans *fajr al andalus*.

La *Ghunja*, serait-elle ce substitut d'une personne vivante comme le signale un certain usage en Egypte (culte d'Isis) celui de précipiter une vierge parée comme une fiancée, une mariée dans le Nil pour arrêter les crues et les inondations. Représentée par un pilier nommé 'arussa¹ ou fiancée, il y a ici une similitude inversée du sacrifice tout comme celui d'Iphigénie, une jeune vierge, sacrifiée par son père Agamemnon afin non pas d'amener les pluies mais de les arrêter pour que cesse la tempête. En effet trop de pluies n'est pas bénéfique pour la terre ce qui traduit la nécessité et la pratique du rite de la poupée, dans le sens des pluies ou l'absence de celles-ci.

Dans l'Ouarsenis la poupée se dit « Mata » et chez les Bni Bou Khenous et à Tanger la pratique d'Isis pour arrêter les inondations s'y prête aussi et fait partie de ce rite de la baignade, de l'immersion d'un descendant d'un saint, d'un derwish dans le rite de la poupée.

Voici ce que rapporte J Herber dans « Poupées marocaines » à propos de la mata² : « *En ce mois de mai, à l'intérieur des terres de la région de Larache, les moissons prometteuses sont l'occasion d'une fête qui rassemble tous les cavaliers des villages alentours. Animal de prestige, le cheval est à l'honneur: les paysans enfourchent leur monture pour faire valoir ses qualités, le temps d'un dimanche. Aucun prix ni dotation à la clef, mais la fierté! Surgissant de l'horizon dans une prairie fleurie, des cavaliers montés à cru se livrent à des cavalcades effrénées: au nom des moissons, à la gloire du cheval. La Mata (poupée), puisque ce rendez-vous se nomme ainsi, témoigne de la vitalité de traditions dont nul à ce jour ne sait précisément d'où elles proviennent...* »³

La symbolique de ce jeu n'est que le reflet d'une antique cérémonie à visée agraire en temps de sécheresse que l'on retrouvera dans le chapitre 6 relatif aux éléments constitutifs de la fête, les repas et les jeux.

III. E) La Ghunja, un « cortège » magique hiérogame

A cet effet rappelons qu'aujourd'hui le prénom « *ghunja* » ou « *ghunjiya* » ou « *ghanuja* » est un dérivé de *Ghunja*. Le symbole par

¹ A l'est du Maghreb central la poupée se dit « arussa », la fiancée. N'est-ce pas là un héritage d'Isis ?

² Article « mata », la poupée. Le même conte est signalé aussi dans le Web

³ J. Herber, « Poupées marocaines », p.66

définition bouge et sa particularité d'être dynamique nous signifie que de Ghunja, la cuiller à pot passe à un prénom puis à une personnification humaine la « poupée » à un autre sens celui de 'arusa en langue arabe.

En effet, 'arusa est un symbole qui bouge et nous signifie que la poupée tire son origine d'une cérémonie nuptialisée au moment des rogations.

En effet en *Ifriqya* hafside la *Ghunja* simulait le rôle d'une fiancée « *taslit* » en langue numide dans son cortège nuptial. Ce mythe du simulacre représenté par un rite ancien conservé au Maghreb médiéval donnait lieu à des cérémonies particulières caractérisées essentiellement par le spectacle d'un cortège nuptial. Le but du simulacre d'une fête célébrant un mariage répond indirectement au rite sympathique où le « semblable doit provoquer le semblable » et qui n'est que le reflet d'une cérémonie nuptiale afin d'inciter la terre à accomplir son union avec la pluie.

En effet ces processions avec le simulacre d'un mariage mettent en scène des acteurs, des personnages sous forme de mannequins qui à l'origine ne sont qu'une survivance très ancienne d'un rite réellement accompli par des hommes et des femmes¹, constituant un spectacle vivant de la rue, provoquant une théâtralisation de la sanction divine, une dramaturgie ambulante et ambulatoire longuement développée dans notre chapitre consacrée à 'id Yanayer.

L'anthropologie donne une interprétation à ce caractère sacré permettant de réaliser une action magique active immédiate sur la terre et la pluie. L'union des personnages humains et sans les effigies demeure réelle et n'a pas disparu du Maghreb médiéval encore d'actualité dans le Sud marocain². La tradition païenne établit une analogie entre la fertilité de la terre et la fécondité de la femme autour d'un rite, celui de l'hiérogamie, rite exclusivement réservé à la fertilité symbolisant la plantation de la graine dans la terre pour favoriser les pluies. L'hiérogamie ritualise la fête des rogations ou d'istisqa' à travers les mariages sacrés pour la pluie. Des débris résiduels en témoignent lors de certaines fêtes carnavalesques conservatrices des vieux rites anciens. Les

¹ Renault, « Le culte de Cybèle » rapporte de longs témoignages d'Hérodote au sujet des cortèges nuptiaux.

² Al Maqari, *Nafh al tib*, Tome IV, p.62,63.

sources abondent dans ce domaine et nous pourrions citer d'autres rites d'unions sacrées. Le mythe d'Anzar dans toute la Berbérie en est une illustration fort généreuse dans toutes ses formes narrative, poétique et même théâtrale. Anzar signifie pluie en langue Amizigh et symbolise le Dieu de la pluie. Anzar¹ amoureux de Timsilt, une très belle jeune fille lui refusant sa main qui se venge en intercédant par un intermédiaire celui de la mort de la végétation en arrêtant les pluies qui ne seront de retour que si elle l'épousait. Ce mythe chargé de sens pour les besoins de l'eau très répandue s'est greffée sur les fêtes de 'ashura pour le rituel des pluies.

Certaines significations se rapprochent d'une autre réalité païenne où le rite d'union sacré correspond à des scènes de prostitutions également sacrées et signalées à des époques différentes par Saint Ambroise de Milan, Saint Augustin, Saint-Pierre Chrysologue et d'autres encore manifestent tout comme l'Islam leur horreur au sujet de ces pratiques les caractérisant comme des scènes de débauche qui en vertu des cultes anciens étaient considérés comme des scènes à des fins agraires ou à des manifestations faites en l'honneur de certaines représentations totémiques qui posent dans une approche sociologique et ethnologique un problème de rapports entre l'Homme et la Nature. Ce qui rappelle l'époque romaine des cérémonies dédiées aux cultes.

Les pratiques de ce type de scènes sont réprouvées par la religion musulmane tout comme les pratiques ayant trait au rôle des animaux existants, lié au caractère intrinsèque de leur vie sociale.

III. F) Des rites animaliers

Les animaux jouent un rôle majeur dans le rituel des rogations lors des puissantes chaleurs et de sécheresse intense.

¹ Voici ce chant très connu de Anzar pour sa fiancée Tamslit
Tel l'éclair j'ai fendu l'immensité du ciel
Ô toi, Etoile plus brillante que les autres.
Donnes moi donc le trésor qui est tien.
Sinon je te priverai de cette eau.

Maqqari dans *Nafh al tib* mentionne les croyances aux animaux et à leurs organes pour éviter le mal et remédier au bien.¹

- **Le mythe de la vache**

Les banu-Shugran dans les tribus de Mazouna usaient d'une tradition, celle de promener une vache de couleur noire à travers les rues en chantant. Inutile de développer ici les conceptions hindous et asiatiques du caractère sacré de cet animal qui représente dans de nombreuses coutumes l'esprit de la végétation, l'esprit du blé, l'esprit de la Vie². De très nombreuses tribus accomplissaient le rite de la procession de la vache accompagnée de chants des femmes qui allaient de tente en tente et de maison en maison en aspergeant la bête relâchée pour rejoindre le troupeau³.

La tradition voulait que la vache tout au long du chemin urine pendant ou après le cérémoniel, un signe de bonne augure pour la tombée des pluies⁴. Les peuples primitifs jusqu'à aujourd'hui dans nos actuelles contrées du Maghreb considèrent l'urine comme un liquide purificateur, protecteur, sensé éloigner tous les méfaits et les obstacles⁵.

Il est donc clair qu'au moyen âge en Occident musulman ce rituel des urines qui est un acte courant authentifie les cérémonies de l'*istisqa'* à travers les animaux⁶. A ce sujet une illustration se rapproche de nos propos à travers les nombreuses gravures rupestres représentant des animaux tels que taureaux, béliers et ânes entrain d'uriner dans les régions oranaises de Zenata et Bu'alem ainsi qu'à Enfuss⁷.

¹ Al Maqari –Nafh al tib –Tome I, p.44 et suivantes.

² Bel. Quelques rites...p. 71. Aux environs de Tlemcen, ont lieu des sacrifices en temps de sécheresse, d'un taureau noir sans tâches et d'un bouc noir. La couleur noire de l'animal joue un certain rôle car elle est un rite symbolique. C'est la couleur des gros nuages un signe naturel pour amener la pluie.

³ Telle la vache noire dans le Moyen-Atlas et la région de Marrakech, une pratique retrouvée dans le rituel de la vache en Inde et qui perdure encore jusqu'à nos jours.

⁴ D'où le proverbe « Il pleut comme vache qui pisse »

⁵ Dans la région de Taza chez les Bani Mohsen, un notable urine sur un plat de couscous et si le liquide filtre à travers les trous du couscoussier, l'année sera pluvieuse.

⁶ A. Bel quelques rites pour obtenir la pluie... p. 95. Les fillettes de Mazouna qui promène une brebis ou un agneau sur leurs épaules disent « la brebis veut uriner, Ô mon Dieu arrose les épis » et c'est un heureux présage si la brebis urine: « Al ma'za haba at bul », « Y a rab iwa sqi al sbul »

⁷ Jolaud- Gravures rupestres – les rites de pluies p. 240.

○ **Les actes sacrificiels**

Une pratique courante pour les rogations s'inscrit dans le registre des sacrifices des animaux dont la fonction est de ramener la fertilité des champs, d'apaiser la canicule. L'acte signifie un mode de purification, compensatoire purgatoire afin d'échapper à la colère divine, attirer le pardon, une sorte de rachat tout comme développé dans *'id al adha* et *zakat 'ashura*. Le sacrifice de béliers, ou d'ovins est à développer pour *'id al istisqa'*, dédié à Dieu reste imprécis car de quelle divinité s'agit-il?

S'agit-il d'une croyance résiduelle celle d'une divinité païenne ou des Dieux grecs et spécifiquement Dionysos, ou tout simplement les bacchantes reflet d'une belle illustration.

La représentation de cette divinité avec des pieds de bouc rappelle les sacrifices de « Tragos » à Dionysos signifiant le bouc que les grecs honoraient par ce sacrifice afin de détourner le mal de l'individu en lui portant secours et protection.

Un parallèle avec les Arabes rejoint cette thèse d'offrir à leurs saints maraboutiques de nombreux sacrifices pour demander la pluie considérés comme un acte sacré lié à l'écoulement du sang (*'ijari al dam*) et que l'Islam aujourd'hui n'a pu mettre fin à sa réprobation malgré l'acharnement des réformistes musulmans¹.

Il était utile dans l'esprit des individus de recourir aux sacrifices pour anéantir la crainte, l'angoisse qui s'est concrétisée à travers la sécheresse et le manque d'eau, une calamité divine et naturelle, source d'absence de vie et de mort pour la végétation donc de l'humain. Le lien avec le bouc émissaire semble ne pas s'isoler des rites des rogations.

○ **La couleur noire, une double connotation**

¹ Bel- quelques rites... p. 56. Mouëtte a rapporté qu'en 1600 au Maroc croyant que dieu était irrité contre son royaume à cause d'une sécheresse considérable qui avait gâté tous les grains et les fruits. Le Sultan Mouley Ismaël recommanda aux mosquées de leurs SAINTS qui sont hors des murailles de Meknes pour obtenir le secours du ciel, réconfortant ainsi le maraboutisme rejeté par l'Islam à cette époque.

La bête à sacrifier était choisie d'abord en fonction de sa couleur noire. Les connotations sont multiples et répondent à un mode de métalangage qui répond à l'opacité de nos interrogations.

Au sens dénoté cela répond à l'évidence d'une couleur sombre, premier sens du dictionnaire. Cependant au niveau connotatif le sens est double induisant selon l'usage géographique à une connotation positive et négative.

Le négatif apparaît à travers la connotation du noir en tant que deuil, de mort, d'obscurité, de tombe, de désespoir. Son sens positif répond à un espace géographique bien déterminé où le noir annonce une obscurité qui amène de la fraîcheur, le bien être, la nuit et les rencontres amoureuses, les voyages (ibn Khaldun dira j'ai voyagé pendant plusieurs nuits; la chaleur du jour et le soleil brûlant ne permettaient pas de se déplacer et de voyager, symbole du feu et de la géhenne d'où positivité de la couleur noire. Le jour s'il est mêlé de couleur noire ou de grisaille annonce l'apparition de gros nuages noirs et par rite magique et sympathique, par analogie et mimétisme, la couleur noir deviendra ce déclencheur des pluies.

○ **L'importance du nom de l'animal**

Représenter l'animal par son nom à travers des formules au moment des invocations particulièrement celle du bélier « par l'agneau » ou « par le bélier » ou les deux réunis incite le phénomène des demandes pluies. C'est le cas des habitants des régions de *Wad Nun* (littéralement le fleuve du poisson) de l'Anti-Atlas. L'interprétation des rôles des animaux est liée à toutes les croyances car ils incarnent l'esprit de la végétation notamment le bélier considéré et tenu comme une puissance de pluie et de source directe de la pluie.¹

III.G) La symbolique des jeux

Il s'agit surtout de ce jeu de la corde que nous inscrivons volontairement dans ce chapitre. Les jeux ont aussi cette fonction de faire cesser la sécheresse.

Ainsi la corde fait partie de ce rituel pour provoquer les pluies. La scène se manifeste avec deux groupes d'individus, femmes d'un côté, hommes de

¹ Doutté - L'Islam algérien en l'an 1900 – p. 48 et suivantes (le culte des saints)

l'autre et chaque camp tire la corde de son côté jusqu'au moment où celle-ci se casse. Les acteurs sont arbitrés par de nombreux spectateurs qui les aspergent d'eau jusqu'à ce qu'ils soient trempés complètement.

Ce jeu chez certains peuples primitifs (les esquimaux) est un symbole et une signification que l'on retrouve avec le jeu de la *Kura* ou jeu de la balle. En plus des rogations le jeu de la *Kura* a lieu durant certaines dates solaires pour ramener un changement de temps¹.

Le jeu fait partie du « jeu » des cérémonies agraires et les joueurs se livrent à une véritable lutte pour ramener la balle dans leur camp respectif. Plus qu'une lutte ce jeu paraissait parfois être un combat, un rituel permettant d'invoquer le souvenir d'une cérémonie antique numide par des conflits entre le temps de la saison froide et celui de la saison chaude². Il fallait dissoudre le conflit entre la chaleur et la pluie pour rétablir l'ordre et que la terre retrouve son breuvage. Saint Augustin rappelle ces moments conflictuels à une période donnée de l'année où les habitants de Cherchell (ancienne Césarée) avaient coutume de se livrer entre eux, parents, enfants, frères, à coups de pierre au point de faire des morts³.

C'est une quarantaine de cavaliers de 13-14 ans jusqu'à une cinquantaine d'années, qui se présentent au public. Aucune inscription n'est enregistrée. En fait, il suffit de posséder un cheval et de le monter pour participer à la « compétition ». Les cavaliers s'organisent en équipe suivant leur village

¹ Doutté – Marrakech. p. 387. Chez les Séjrara de la Berbérie centrale, on fait ce que l'on appelle lorsqu'il y a une sécheresse la « wa'dat al kûra » ou la « wa'da de la balle » qui est un bouquet avec des prières pour la pluie. A Marrakech, le jeu de la Kûra était le privilège des Tolbas (les clercs). Ce même jeu de la balle existait au Moyen-Âge en France et avait lieu dans les églises. (Voir Chapitre VI => les jeux)

² Ces combats ont continué très tard à exister. Doutté nous a rapporté qu'avant la conquête de la Berbérie par les français dans la région d'Elmilia, les Ouled Aouat et les Ouled Kacem, se livraient au moment d'une fête de printemps à un exercice de combat vraiment sauvage. Doutté: Marrakech. p. 324 et note I p. 324.

³ Saint-Augustin ne comprenait pas d'ailleurs les honneurs que les africains rendaient de son temps à cette déesse carthaginoise (Coelestis). « Où donc dit-il et quand est ce que les unités de Céleste ont appris les lois de la chasteté ? Je ne sais, mais devant son temple où se montrait sa statue nous avons vu la foule accourir de toutes parts et nous plaçant où nous pouvions, nous avons considéré attentivement les jeux qui se donnaient. On assistait à un double spectacle : d'un côté, s'étalait la prostitution et de l'autre une déesse vierge. On la priait avec ferveur, et devant elle on commettait des turpitudes... On s'y livrait à toutes sortes d'obscénités »

d'origine. Les cavaliers sont solidaires de leurs équipiers pour intercepter les cavaliers des autres villages et leur faire barrage, mais aussi pour aider celui qui parvient à s'emparer du trophée. Ce jeu rappelle la pratique du *bouzkachi* afghan, mais il est beaucoup moins brutal¹.

Le premier des cavaliers qui parvient à s'emparer de la poupée se doit de l'exhiber à la foule sans tenter de s'enfuir immédiatement avec. Les règles du jeu tiennent d'un code de l'honneur qui ne saurait être remis en cause.

Vers la fin de matinée, les cavaliers groupés entament des cavalcades, rivalisant d'audace dans leurs prouesses équestres, faisant monter l'excitation des hommes et des animaux.

« Est-ce que vous avez les moyens de rattraper ce beau cheval ou ne montez-vous qu'une mule ? » s'écrie celui qui réussit à s'échapper de la meute. La provocation fait partie du jeu. Son destrier l'emporte derrière la colline, mais ses poursuivants sont à ses trousses. C'est sans coups bas que ses adversaires doivent s'emparer de la poupée. Seule compte la valeur du cheval, et si le cavalier est rejoint avant d'avoir atteint son village, il doit céder le trophée sans résister ».

IV. Les rites légitimés par la *Sunna*

Les rites religieux concernant la demande des pluies « ou *istisqa'* » en temps de sécheresse feront sans compromis partie des pratiques religieuses musulmanes afin de répondre aux biens de la terre² et de l'Homme.

En vérité les fêtes de *l'Istisqa'* sont manifestement consacrées au rituel d'une prière spéciale prononcée avec des aspects particuliers et inclut dans sa démarche le jeûne, l'aumône, et les expressions du repentir pour le mal accompli généré par la colère divine et naturelle en frappant de sécheresse tout

¹ H ; Laoust, noms et cérémonies des feux de joie du Haut et de l'Antique-Atlas, p. 45, Hespéris 1^{er} trimestre 1921. Ce jeu se pratiquait aussi lors de la Fête de la 'Ansra (voir aussi chap. 6 de notre étude au sujet des jeux.

² Afin d'éviter certaines redondances les pratiques musulmanes ont hérité non pas des lois islamiques instituées par les versets coraniques mais des *ahadit* générés par les croyances antéislamiques, mekkoises et médiñoises, issues de la péninsule arabe idolâtre, considérés par les musulmans comme non hérétiques.

un espace. Les références au principe sunnique rappellent que le prophète alors qu'il était enfant avait obtenu de la pluie pour la tribu qurayshite, ce qui inspira Abu Talib dans ce distique à dire:

*« Son blanc visage appellera le nuage sollicité qui donnera la pluie,
Il sera le soutien des orphelins et le protecteur des veuves ».*

En effet la personne du prophète a toujours joué un rôle prophylactique dans les rites religieux de l'*Istisqa'* une figure emblématique obéissant à un symbole chargé de sens au profit d'un privilège divin celui de la réalisation de ses vœux. Un hadith raconte le jour d'une *khotba* prônée par le prophète au sujet d'un de ses fidèles qui l'avait supplié d'invoquer Dieu afin de protéger son troupeau qui périssait à cause de ses maigres pâturages faute de pluies. L'intercession de Muhammad (saas) fut accomplie car aussitôt la pluie se mit à tomber.

Ce vœu exhaussé classé comme événement magique encouragea le procédé de médiation le rendant ainsi événement rituel dans le registre des prières comme le signifie le mot « rogations » pour se rendre au « *musalla* ». Le prophète lui-même dirigea cette prière particulière, le dos tourné aux fidèles, face à la *qibla*, revêtu de sa tunique, il la retourna de façon à ce que le côté droit fut placé sur le côté gauche et vice-versa en implorant Dieu de paroles, bienfaitrices.¹

Cet héritage muhammadien fera partie des rites religieux bien que magiques et sympathiques pour la demande de pluie au Maghreb comme en Espagne.

IV. A) La prière de l'istisqa'

L'importance de cette liturgie musulmane nous incite à la transposer dans son intégralité dans cette étude car elle constitue l'un des rites les plus représentatifs légitimé, licité par l'héritage sunnique.

¹ Récit rapporté par Boukhari dans « Quelques rites pour obtenir la pluie » A. Bel, p.60 et suivantes.

L'espace nous renseigne d'un lieu primitif « *le musalla* » signifiant lieu de prière uniquement et non le Jami', lieu de rassemblement des croyants comme du temps où les temples se construisaient sans toit et n'avaient pour fonction que de servir de lieu de prière. L'ouverture donnait un accès direct au ciel, espace dans l'imaginaire collectif réservé à Dieu sans intercession. Entre le croyant et le ciel, l'espace présupposé de Dieu.¹ Le *musalla* assure cette fonction qui évidemment se trouvait hors de l'enceinte de la ville pour plus de spiritualité et de *takhashu'* en communion avec Dieu. Le temps ne nous renseigne pas sur le moment béni à célébrer cette prière exceptionnelle et solennelle mais certains donnent une préférence pour l'exaltation des vœux de pluie, le matin. La prosternation ou *rak'at* en comptait deux et « *al-musali* » devait se revêtir d'habits ordinaires sans luxe, ni recherches. Selon al Khirshi, « l'homme qui a reconnu les signes du châtement ne saurait se présenter à son Maître que sous un aspect humble »². La notion d'humilité est de mise pour accompagner cette prière comme pour témoigner de se racheter de ses fautes, responsables de ces calamités naturelles telle que la sécheresse.

La prière achevée, le rite du retournement du manteau accompli appellent au changement et à un retournement d'une situation tragique au profit d'un dénouement heureux.

L'invocation ou *du'a* est prononcée à haute voix à travers les dites paroles du prophète (*saas*) pour les vœux de l'*istisqa'* encore utilisées à ce jour:

« Ô, mon Dieu, donne – nous la pluie, A vos serviteurs (entendu pour les semences, à vos bêtes de somme (entendu pour les labours) ! Déployez votre miséricorde, faites revivre la terre qui est morte »... !

Une autre invocation substituée au « *takbir* » habituel pour implorer le pardon à travers *al istighfara* afin de réhabiliter la culpabilité d'une situation dramatique de l'homme en reconnaissant ses fautes: « *astaghfiru Allah* » suivie des versets coraniques : « implorez le pardon de votre Maître car il est

¹ Voir chapitre premier à ce sujet, la signification de « ciel » en sanscrit.

² E.I. article Istisq'a – Bel. – Quelques rites... p. 52. Rappelons que cette prière comme pour la *salat al'id* des deux grandes fêtes ne comporte ni *adan* ni *Ikama*.

miséricordieux et vous donnera la pluie abondante ; il a institué la pluie comme une récompense de celui qui demande pardon de ses fautes »¹.

Tel est le principe ritualique devenu islamique mais avec quelques modifications en Occident musulman en témoigne Isma'il al-Mansur en 340 H/951-952,² en modifiant quelque peu la forme des *rak'at*, intercalant une *rak'a* d'un *takbir* et la deuxième *rak'a* de cinq *takbirat*. Il excédait dans les formulations avec cent *takbir* après avoir retourné son manteau et la tête tournée à droite avec cent *tasbihat* « *subh anaka ya Rabb* » et tourné vers la gauche, cent *tahlilat* « *la illaha illa allah* ». Le dos tourné à la *qibla*, il prononçait deux *khutba* (le prône). Entre ces deux dernières, il s'asseyait, invoquant Allah avant de se retirer.

D'autres modifications de l'*istisqa' shi'ite* sont rappelées par Ibn abi Zayd al Qirawani dans sa *risala* en temps de sécheresse³. L'Imam sort le matin récitant avec ses fidèles à haute voix des sourates du Coran appliquant le rituel sus-rapporté sauf qu'il quittait son lieu de prière en s'appuyant sur un arc ou un bâton. Est-ce un vestige des croyances majussiques? Quelques pistes s'y prêtent, cela reste à vérifier.

Cette prière de l'*istisqa'* est identique à celle de l'éclipse⁴ et certains fidèles n'appliquaient pas le rite magique et sympathique du retournement du vêtement⁵. Il en était de même en *Ifriqiya* hafside suite à l'Imam ibn 'Arafa, qui étouffait son jugement réprobatif par des arguments qui relevaient d'une situation économique et sociale. Selon sa vision non de théologien, il donnait une interprétation au rituel de l'*al istisqa'* qui ne faisait que renchérir les vivres et accroître la misère.⁶

¹ Sourate CXXXVII et XCI.

² H. R. Idris – Berbérie orientale Hafside p. 740 note 295. Ibn Abi Zayd fixait à deux le nombre des prosternations à faire au cours de la récitation du Coran et al-Nu'man à 15. Selon Ismaël, ce rituel était celui que les ahl- al bayt les descendants du prophète pratiquaient.

³ H. R. Idris – Berbérie orientale Hafside p. 740 note 295. Ibn Abi Zayd fixait à deux le nombre des prosternations à faire au cours de la récitation du Coran

⁴ Bel – quelques rites...p .60 note 2

⁵ Bel – Quelques rites pour obtenir la pluie p.72

⁶ H.R. Idriss, La berbérie orientale au temps des hafside. p.307

IV. B) Les mécanismes de coopération dans le rituel de la prière

La notion de « Tsidiq »

Le rite compensatoire de la fonction du « religious humanus » dans la prière de l'*Istisqa* spécifie un acte d'expression pragmatique concernant l'influence de celui qui par sa « *baraka* », une forme de sainteté, aura le privilège du devoir à représenter l'aspect sacralisant du vœu par son intermédiaire. Il est clair que nous avons ici une illustration d'un rite sympathique lié à un aspect contextuel de la réalisation du vœu en la personne du prophète. Influent par son intercession auprès d'Allah, agissant comme un déictique au nom de l'humain, le prophète Muhammad (*saas*) a cette trace de bonne augure et de bon présage parce que choisi par Dieu.

Ainsi donc par mimétisme muhammadien, le guide de la prière de l'*istisqa*' aura cette tâche de représentativité rassurante par son rapprochement exclusif à une mystique musulmane pour l'efficacité de pouvoir intercéder auprès d'Allah et que le vœu de la venue des pluies s'accomplisse.

Il est que la communauté décide d'un autre critère de choix en la personne du Calife ou du Sultan à intercéder dans cette prière. Le profil d'homme politique et religieux associé aux yeux du musulman constitue un lien avec le rite muhammadien et cela renforce le magique et le religieux de la prière de l'*istisqa*' pour l'impliquer et l'intégrer dans un rituel sunnique et le métamorphoser en un rituel islamique légitimé.

Le caractère « sacralisé » de la typologie du personnage à mener la prière de l'*istisqa*' permettra sur ce critère de choisir celui qui est considéré comme le plus proche de Dieu mieux que tout autre homme. Ce rituel date de bien avant le Moyen âge et remonte au règne de 'Umar Ibn al khattab où la cérémonie de l'*istisqa*' était fêtée au nom d'al'Abbas, l'oncle du prophète. Voici à ce sujet ce que J. Goldziher nous a rapporté :

« Envoyez-nous la pluie et ne nous laissez pas au nombre des désespérés.

Ô ! Vous le miséricordieux des plus miséricordieux... ! (*Ya arham al rahimin*).

A ces mots, les cieux se couvrirent de nuages et une pluie abondante s'est mis à tomber jusqu'à ce que les vallons et les collines reçoivent des parts égales »¹.

Ces références rapportées à travers les « *hadiths* » de la tradition musulmane peuvent faire autorité sur le choix de celui qui, par l'intercession d'un homme proche de Dieu a ce don de faire exhausser son vœu, celui de mettre fin à la sécheresse par simples invocations.

C'est ainsi qu'à la fin du règne d'al-Nasir (350/971, les musulmans d'Espagne souffrant d'une extrême sécheresse, le sultan ordonna au Qadi al Mundhir Ibn Sa'id al Balluti chargé de cette force de « *baraka* » à rassembler les habitants pour se rendre au *msalla*, hors de la ville et diriger les rites des rogations.

Le *Qadi*, pour plus de rapprochement à la pureté d'homme spirituel a commencé à jeuner pendant trois jours à l'avance². Les habitants de la contrée le rejoignirent dans un *msalla* ainsi que le calife qui assista lui-même à cette cérémonie, assis au-dessus d'un citerne d'eau surélevée, un acte symbolique volontaire pour dominer l'assemblée et participer aux rites de *l'istisqa'*. Le rapport de cette scène nous présente un Qadi attendri, touché par l'extrême soumission et humilité des présents au point de sangloter si fort pendant le prône en les saluant : « Ô bonnes gens, Je vous salue ! » A-t-il dit. La scène se poursuit, le *Qadi* al-Mundhir, encore pris d'une angoisse inhabituelle et d'une profonde souffrance s'adressa à nouveau à l'assemblée pour la prière du pardon « *al-maghfira* » :

« Dieu est miséricordieux. Demandez-Lui de vous pardonner et rapprochez-vous des bonnes actions. Puis les gens se mirent à pleurer et à faire des invocations³. Al Mu'tamid en traversant le Maghreb extrême pour se rendre en exil à Aghmat, rencontra dans une contrée des musulmans réunis en plein air et célébrant une cérémonie d'*istisqa'*. Il se mit à chanter des vers usant de la métaphore des larmes contraire à celle du *Qadhi* al-Mundhir mais

¹ A. Bel – Quelques rites pour obtenir la pluie p.74 et suivantes...

² Nafh al tib – al Maqari- Tome II, p.376-377- Annalectes (Istisqa')

³ Nafh al tib – al Maqari- Tome II, p.376-377 et suivantes- Annalectes (Istisqa')

contenue toujours dans la symbolique de la souffrance celle de l'exil exprimant le malêtre de l'homme mais dans un contexte de figures d'analogie que l'abondance de ses larmes se substituait aux pluies attendues dans cette région dont voici le distique en question :

« Ils sont sortis pour demander la pluie et je leur ai dit : « mes larmes pourraient remplacer les pluies que vous demandez.

C'est vrai ! M'ont-ils répondu, « dans les larmes, nous aurions notre suffisance mais à quoi nous serviraient-elles, elles sont mêlées de sang !¹

Ce passage ne peut que confirmer la thèse d'une conscience collective et individuelle à vouloir réparer les fautes liées à la responsabilité du musulman, à sa culpabilité d'avoir à subir les châtements de Dieu en les privant de l'élément vital pour tout ce qui vit : L'EAU. C'est à ce titre seulement que le repentir répondit à ce désir de l'accomplissement d'un vœu : La pluie. Ainsi poursuit le texte à la fin du prône du Qadhi al-Mundhir, juste avant le coucher du soleil, Dieu fit descendre du Ciel d'abondantes pluies qui irriguèrent le sol et chassèrent la disette².

Al Qadhi al Mundhir à travers cette notion de « *tsidiq* » dans le sens araméen de personnage sain dans ses paroles si justes dans ses actes très près de Dieu au point de se faire désigner par le Calife al-Nasir d'autres fois pour de nouvelles cérémonies d'*Istisqa'*.

Nous profitons du choix de ce personnage du Qadhi dans sa fonction de juger, d'être juste et équitable dans ses actes, qui répond souvent à un acte paradoxal qui le définit comme homme jugé malhonnête, lui qui doit défendre l'honnêteté et condamner son contraire conformément à son statut de la pratique et de l'application du droit musulman : La « *shari'a* ».

Cela nous incite à conforter la thèse du rite purificateur dans le choix du personnage pour la prière des rogations ce dernier tient une dimension de sainteté dans la représentativité du sacré et l'imaginaire collectif.

Un autre récit rapporté par al-Zarkashi parmi d'autres encore à propos de la composante de ce rite purificateur lié au choix du personnage est signalé en un

¹ Pérès – La poésie andalouse p.307

² Al Shallati, Ma'alim al istisbar, Tome 3 p. 306.

24 février 1253, jour béni du sultan hafside qui vit ce jour-là sa souveraineté reconnue par la ville de la Mekke en prenant le titre califien de « *Amir al-Mu'minin* » (Le prince des croyants). Cet événement considéré comme historique coïncida avec un autre événement climatologique béni, celui de pluies abondantes qui se faisaient attendre, le troisième jour « sacrement » au sens islamique du nouveau titre de *Amir al mu'minin*.

Hasard ou providence, bénédiction, augure, sainteté il est que le personnage influe par son esprit de « *tsadaqa* », et voit sa prière s'accomplir dans un acte divin approuvé. Ce qui nous ramène à poser la question : Est-ce que tout homme doté de toutes ces caractéristiques pieuses et religieuses quelque soit sa tendance et ses croyances puisse bénéficier de la clémence du divin à réaliser ses vœux dans les rites d'*Istisqa*?

IV. C) Le rôle des non-musulmans, une forme de laïcisation des pratiques musulmanes.

Nous retournons à une situation similaire conforme à la définition de la « praxis » et de la « théorie » pour que l'histoire de l'islam soit un modèle du rôle qu'il joue dans l'histoire de l'humanité d'une part au niveau de la praxis et de la contemplation de l'homme dans sa piété religieuse et morale d'autre part sans faire de distinction entre les deux. L'aspect pratique et théorique n'est donc pas étranger à l'Islam pour le bien de l'Humanité toute entière du concept coranique « *Li nnas* ».

Ainsi l'Islam peut-il légitimer les rites musulmans à être pratiqués par des non musulmans en pays d'islam par des hommes de religion juive ou chrétienne? L'islam admet et recommande conformément les préceptes coraniques qui le soulignent par la formulation les *ahl al kitab, al thawarat wa al injil, al nasara wal yahud* sont porteurs dans notre Islam d'un sens profondément humain.

Cependant le principe de précaution est de mise quant à certaines rancœurs d'un côté comme de l'autre et appellent à ce que les rites d'*al istisqa* soient célébrés par des juifs ou des chrétiens un jour spécial autre que celui choisi par

les musulmans. La crainte de troubles au sein de la société pluri religieuse pourrait influencer sur le principe de tolérance de l'Islam en le compromettant par le principe/délire d'exclusivité de l'islam sur d'autres religions ancré dans l'esprit de certains musulmans d'Espagne, s'il arrivait que la prière accomplie par les chrétiens ou les juifs soit exaucée et que celle des musulmans ne le soit pas. Ce qui doit rappeler à l'ordre la conscience musulmane de la grandeur, de l'ouverture de l'islam à son projet initial celui de la grandeur de l'humanité toute entière. Ce qu'il faut reconnaître c'est qu'il ne s'agit que d'idées partisans puisque les récits et les écrits attestent que les musulmans concèdent à fêter ensemble avec les non musulmans l'efficacité des leurs prières. 'Abd al Wahid al Marakhshi rapporte ces faits qui se sont déroulés à Huète. Des chrétiens, dit-il, avaient été assiégés par des troupes du calife almohade Ya'qub Yusuf, victime de leurs bonnes intentions et de l'efficacité de leur rite de la prière des rogations. En effet ces hommes chrétiens d'Espagne, avaient obtenu des pluies en adressant des invocations publiques et en faisant des processions dans la ville¹. Nous profitons de cet événement pour rappeler que les chrétiens étaient autorisés lors des rogations à promener leurs croix mais en aucun cas au milieu de l'assemblée des musulmans.

Aujourd'hui le progrès scientifique et les méthodes d'une technologie avancée des non musulmans, venus d'un autre Occident à connotation moderniste, en terre d'islam essaient de résoudre le problème de l'eau et l'infertilité des terres par le recours à d'autres systèmes indispensables par des procédés d'irrigation du futur mais au détriment d'une mise à mort d'un rite séculaire qui rassemblait les hommes et d'une dissolution d'une fête qui rappelait plus que jamais l'importance de l'eau.

IV. D) Du Msalla au cimetière, un parcours prophylactique

Au retour du *msalla* certains perpétuent la tradition de « *ziyarat al qubur* » Celle de rendre visite aux morts pour obtenir de la pluie. Rite funéraire antique et symbolique pour la fertilisation des terres à partir d'un défunt aux énergies

¹ Levi – Provençal, l'époque musulmane- Tome II p. 260. Note I.

spirituelles de son vivant qui poursuit de sa tombe les vertus qu'il possède pour le bien de l'Homme. Une transposition de ce rite a été l'apanage d'un récit réservé au culte des saints rappelle que la sécheresse ayant sévi à Médine peu de temps avant la mort du prophète (*saas*), 'A *isha* son épouse avait conseillé de placer sur le sépulcre, une couverture dirigée vers le ciel. Ce procédé avait merveilleusement bien réussi que la pluie s'est mise à tomber aussitôt¹. Ignorant l'origine mystique de ce rendez-vous auprès des morts pour l'accomplissement des vœux les musulmans ont recours toujours par mimétisme muhammadien et de son entourage à d'autres rites éveillant en eux le souvenir bienfaiteur de la visite des tombeaux auquel il s'y adonne en période de sécheresse pour attirer la providence de sa générosité en matière de précipitations.

Le « *kitab al ma'alim* » à ce sujet nous fait part aussi de ce geste ritualique pour la demande des rogations par les habitants du Maghreb ziride².

Au cimetière de *Bab Aslam* près de la tombe de Abu Hafs al 'Attar se trouvaient dans un enclos (*hawta*) plusieurs stèles funéraires (*mashahid*). La mémoire rappela ce récit des pieux marchands de blé (*hanattun*) inhumés dans ce cimetière. Survint un jour une sécheresse, le peuple se prêtait à effectuer quelques rites de rogations pour la pluie sans aucun résultat. Ces « *hannatun* », s'adonnèrent à des rites de processions en invoquant Allah, des mesures à grains à la main comme le « *ayba* » et le « *siyan* » symbole de juste mesure et d'honnêteté et de justice. Ils demandèrent de la pluie en faisant valoir leur savoir vivre d'hommes pieux et loyaux par leur comportement en fournissant la juste mesure de blé de bonne qualité et de loyale quantité et l'averse de tomber aussitôt. Les habitants vouèrent un long souvenir en hommage à la loyauté de ces hommes en prenant l'habitude de visiter les cimetières en période de sécheresse pour obtenir la « *baraka* » et la grâce divine en pratiquant des invocations³. Ces récits sont chargés de symbole et de paradoxe comme ce lieu

¹ Boukhari.

² H. R. Idris – La Berbérie orientale au temps des Zirides p. 711 et suiv.

³ H. Arié, L'Espagne musulmane du temps des nasrides, p.78, 79, Chap. La vie économique en Espagne musulmane.

paradoxal qui enterre les morts pour que naisse la Vie, tout comme le processus de cet adage de Diderot « Rien ne se perd, tout se transforme » dans le rêve de D'Alembert une équation fort enrichissante et intéressante à la lumière des philosophes et des anthropologues.

La réinterprétation herméneutique sur les récits, rapproche l'individu à ses croyances héritées d'un paganisme ancien et greffé sur les pratiques religieuses musulmanes. Notre pensée autrement considérée comme psychotique se révèle, réinterprétée à la lumière de la thèse de l'exclusion, chargée d'une profondeur symbolique qui explique l'abondance de références religieuses dans les témoignages ou autres expressions. De plus, la réinterprétation herméneutique porte sur des récits réalisés en vue d'être appréciés et analysés. Leurs auteurs qui ne sont qu'un système hybride de la mémoire collective résiduelle ressortent alors en tant qu'analystes, parfois très perspicaces, le rapprochement de l'individu à ses croyances héritées d'un paganisme ancien est greffé sur les pratiques religieuses musulmanes.

Après avoir analysé la place du religieux dans la fête de l'*istisqa'*, un retournement est entrepris afin d'évaluer la place de ce qui ne semble pas religieux car non islamique dans le religieux. On se demande si des textes typiquement religieux contiennent des références à ce qui de nos jours est indicateur de théories modernes.

Comment les anciens voyaient-ils la célébration de la fête que l'Islam a canonisée et que nous avons théorisée? De quoi le pressentaient-ils révélateur d'une théorie scientifique? Nous découvrons alors que les fêtes musulmanes de tout temps sont d'origine religieuse et qu'elles sont fondées sur le double langage contradictoire du non religieux et du sacré. Or, telles qu'affirmées dans les traditions prophétiques il se trouve qu'un recul anthropologique philosophique s'avère nécessaire à l'appréciation d'un comportement ou d'un propos relevant surtout de la diachronie et étant souvent invectivant. Philosophie qui ne peut tourner le dos à ce qui est nature et à ce qui est culture mais de se réserver impérativement à développer ce caractère de nature ou de culture illustré par les fêtes saisonnières.

Chapitre troisième

Polarisation des fêtes issues des religions anciennes

‘idu Mihrajan et ‘idu al ‘Ansra

Le chapitre III consacré à la polarisation des fêtes issues des religions anciennes monothéistes, polythéistes et mazdéennes fera ressortir de nos institutions musulmanes la légalisation d’un universalisme et d’une ouverture à la protection de nos rites hérités de nos ancêtres sans les priver arbitrairement de cette liberté de les inscrire dans un culte populaire autour de deux fêtes, *Mihrajan* et *‘Ansra*.

I. ‘*Idu Mihrajân* ibérique et ‘*idu Ansra* berbérique

L’une et l’autre fête sont identiques et ne sont différentes que de nom et les raisons de cette différenciation appellative répondent à l’origine des deux populations locales.

- Au niveau spatial, la première est dérivée des rites anciens liés à l’empire sassanide, assez extrême orientale pour l’Espagne et l’autre trouve ses sources dans le Maghreb et l’antique Numidie.
- Au niveau temporel, toutes deux se rapprochent du solstice d’été au niveau du rythme des saisons qui avait lieu le 24 juin, date de la Saint-Jean au niveau de la liturgie chrétienne.

Alors pourquoi *‘Ansra* au Maghreb arabe et pourquoi *Mihrajan* en Espagne musulmane? Il suffit de procéder à l’analyse de leur étymologie.

a) Le terme de *Mihrajan* d’origine indo-persane se prononce « *mahrajan* » et tire son radical de deux manières :

L'un tire son origine de la décomposition du mot en deux parties : *mahr* et *jan*. *Mahr* désigne le 7^{ème} mois de l'année persane et correspond à la saison d'automne, (22 septembre 21 octobre au du calendrier solaire zoroastrien. Il est le « le 16^{ème} jour et le septième mois de l'année solaire » tout comme *mihir isfand* le 29^{ème} jour du mois solaire qui est le jour idéal, sacré, et considéré le meilleur jour pour contracter un mariage et rendre visite aux défunts. (*al ar ham*).

Mahr en persan signifie, l'amour, la bonté, la loyauté. Il désigne aussi la période qui prépare à la célébration du mariage donnant en langue arabe le sens de « dot » à la jeune fiancée. *Jan* désigne la « Vie ».

Il s'agit du mois de *mahr* de la saison d'automne 16^{ème} jour du mois de *mihir* qui correspond au mois de septembre. C'est le jour d'une fête ancestrale persane du 16^{ème} jour au 21^{ème} jour du mois de *mahr*, la plus grande fête après celle de Nawrouz.

b) Dans le contexte ibérico-berbérique, la « *Ansra* » tire son origine linguistique de la langue arabe sur la construction d'un lieu en Palestine celui de la ville de « al-Nasira » la victorieuse, latinisée sous la forme de Nazareth. Nous n'avons pas pu retrouver le terme primitif de la '*ansra* en langue libyque ou numide pour lui rendre son sens mythique antique et retrouver une origine plus primitive et antérieure au Maghreb bien avant l'arrivée de l'Islam au 8^{ème} siècle après J.C.

II. Origine et histoire extra ibérique et berbérique

- Nous voici en 15 000 ans avant J-C, à la grotte de Lascaux ; son couloir d'entrée, orienté N-O, laisse le soleil y pénétrer à son coucher, lors du solstice d'été ; les rayons illuminent alors un bison rouge, peint sur la paroi de la salle en rotonde.
- Là-bas, en Egypte ancienne, comme l'écrivait Achille Tatiüs (écrivain grec, entre le III^{ème} et le IV^{ème} siècle) nous constatons que « Les Égyptiens

s'affligeaient quand ils voyaient le soleil quitter le solstice d'été pour se retirer vers le solstice d'hiver ... »

- Les mythes de la Mésopotamie jouant ce rôle fondateur auprès de l'ensemble des mythologies occidentales se fondaient également sur l'observation des saisons: Ishtar, appelée également Inanna, était la grande Déesse du ciel, de l'amour, de la fertilité et de la guerre. Pour étendre son influence, elle se rendit aux Enfers et mourut. Pour quitter ce lieu, elle dut laisser l'un de ses proches à sa place et son choix se porta sur son époux Tammuz (Damuzi) : dieu de la Végétation. La sœur de ce dernier s'offrit de mourir à sa place. Il fut décidé que Tammuz et sa sœur passeraient alternativement une demi-année aux Enfers. La descente du dieu-berger aux Enfers correspondait au solstice d'été, pendant le mois qui portait d'ailleurs son nom, annonçant une chaleur intense et le flétrissement de la végétation. Cet événement était marqué par des cérémonies d'affliction et les lamentations rituelles des femmes.

Pour l'anthropologue, le cycle de mort hivernale et de résurrection printanière rappelle évidemment les mythes de Déméter et Perséphone chez les Grecs et d'Isis et d'Osiris chez les Egyptiens. Plus près de l'Europe, les Celtes célébraient également le solstice d'été, nommé aussi Alban et marquait l'Apogée du soleil et de sa plénitude. Les participants étaient en cercle autour d'un feu allumé, feu symbolique composé de sept essences sacrés et faisaient passer leur bétail dans ce feu pour les protéger.

Fête païenne chez les premiers peuples civilisés, le solstice d'été était un rituel destiné à la bénédiction des moissons. Fête de la fertilité et de l'abondance, un peu partout dans le monde, on se rassemblait pour souligner ce moment en érigeant de grands feux purificateurs qui symbolisaient la lumière qu'apporte l'été.

Mais le Christianisme récupéra cette fête et la dédia à Jean-Baptiste essentiellement pour deux raisons. C'est d'une part le point culminant et terminal de l'Ancienne Loi qui voit poindre son accomplissement. Or ce jour, la lumière est à son maximum.

En second lieu, Jean-Baptiste a désigné le Christ au monde en disant : « Il faut qu'il croisse et que je diminue ». Or dès le solstice d'été la lumière va

diminuer, jusqu'à celui d'hiver où sera célébré Jean l'Apôtre dont la mission a été de perpétuer l'enseignement du Christ après lui.

Les mythes chrétiens se sont donc superposés aux anciennes croyances, donc à celles de Janus, le Dieu au double visage des Romains que nous retrouverons à '*id Yanayer*.

Le judaïsme répond au 25 du mois de juin qui répond au premier jour du mois de Tamouz renforçant l'idée de fragilité et de vigilance. C'est une période assez exceptionnelle suite à la notion de clarté du jour et de la lumière. Aucune créature ne reçoit de l'ombre car le soleil est au Zénith¹. Une période de 21 jours à partir du 17 Tamouz correspondant au 11 juillet, au 9 du mois de Av correspondant au 1^{er} Août répond à la destruction du 1^{er} temple et du deuxième. Le 17 de Tamouz est réservé au jeûne de l'aube jusqu'au soir avec des prescriptions particulières au judaïsme et l'interdiction de la consommation des mariages et la célébration des festivités ce jour – là jusqu'au 9 de Av. Certaines écoles rabbiniques conformément à la *halakha* permettent le déroulement des fiançailles mais sans caractère festif.

Nous voyons donc que le solstice d'été, moment de l'apothéose de la clarté peut être célébré de façons différentes. A l'exubérance de ceux qui se fient aux apparences, certains peuvent opposer une certaine mélancolie car ils ont conscience de ce que, malgré la canicule et l'éclat de la lumière, la marche inexorable vers les longues nuits d'hiver est amorcée.

Monde des apparences ou monde des réalités ? « L'essentiel n'est-il pas, comme le dit le renard de St-Exupéry, invisible pour les yeux, on ne voit bien qu'avec le cœur » et en ce jour particulier le musulman ne doit-il pas répandre plus intensément sa lumière intérieure, et autour de lui comme le soleil répand en abondance sa chaleur et sa lumière sur tous, sans distinction.

III. Mihrajan ou 'Ansra une symbolique festive

¹ Béréchite Rabba 6, 6 Et Béréchite Rabba sur Les Lamentations, préface et 1, 3, 29

S'il est nécessaire de les inscrire dans le registre des FÊTES c'est parce qu'elles sont des fêtes qui fascinent, qui mobilisent et qui réconcilient autour de trois feux, celui de Mihrajan, solstice d'été persan, de l'Ansra des Africains du Nord et de la Saint Jean dans sa symbolique chrétienne.

- *Mihrajan*, une fête zoroastrienne celle des Azéris, adeptes de la liberté de conscience et du libre arbitre, adorateurs du feu que le calendrier perse situe le 21 juin, le mois de Tir qui signifie le « feu », symbole de purification et de vitalité de purification. Il est dit le texte « le mois de la santé et de la paix, de la force et de la vitalité ».

Par ce symbole on ouvrira les portes des rituels de la fête du solstice d'été en Iran, en prenant un repas sur une nappe blanche et comme nourriture du pain ; fleurs, roses et épis de blé sont parsemés de partout. Ce repas symbolise l'abondance et la fécondité y compris la fécondité spirituelle. Une vie neuve commence en conservant les meilleures choses de l'année écoulée tout comme l'entend le symbole de *'id 'ashura*

Ce rituel se poursuit dans un cadre spatial lumineux, la « Montagne de feu » et ses 6009 ans d'existence en Azerbaïdjan. Pour se purifier et se débarrasser des mauvaises choses de l'an passé et ainsi recommencer une année nouvelle et faire une croix sur les jours écoulés en souhaitant de bien meilleurs. La rencontre avec le feu divin s'accompagne d'un chant harmonieux des Azéris.

« Je célèbre par des rites mystiques, (dira l'Azéri)

le coeur de l'été,

Voici le temps d'oublier

Soucis et fléaux du passé;

Voici le temps de la purification.

O ardent soleil, par ta toute puissance

Consume futilités, et souffrances.

Purifie-moi! »¹

¹ Nous avons célébré avec les Azéris *shahar shanbeh souri* et nous avons constaté les mêmes manifestations décrites au moyen âge et dans des espaces différents le Maghreb. L'humain restera toujours l'humain malgré la disparition de la *Ansra* et de *Mihrarjan* au point que tous ces rites de feu au lieu de se perdre ont trouvé logis ailleurs en entrant dans la fête de 'Ashura.

Rite d'abondance et de fécondité spirituelle, le Feu des azéris est lumière et éclaire l'esprit pour comprendre le degré d'incertitude qui doit être accepté¹, une réalité philosophique de l'essence humaine et une vérité anthropologique de l'existence. Ce feu peut être assimilé à la conception d'une intelligence contenue dans Héphaïstos au sens prométhéen. Il rejoint la légitimité de cette portée symbolique et philosophique de Zarathoustra mais que reste t-il aujourd'hui de cette pensée azérie?

Il reste « *shahar shanbeh souri* » ce film iranien qui se déroule pendant cette fête en Iran, projetant un rituel : celui de brûler dans les rues, autour de grands feux de joie, affaires usées et inutiles, une scène du solstice d'été similaire à celle d'Amarcorde de Fellini que les ayatollahs en tant qu'institution musulmane désapprouvent avec intensité et la fête du feu des Azéris ne sera pas légalisée, pourtant inscrite dans le culte populaire qui n'a pas été oubliée, souvent célébrée ou dans la clandestinité ou dans l'intempestif. Et les travaux difficiles dans la peur et la terreur commencent à peine et sont loin d'être clos.

L'*Ansra* des Africains du Nord par ses pratiques effacent les frontières entre la recherche du divin et les activités qui offrent à l'être humain un équilibre personnel, et aussi à faire prendre conscience d'une unité entre les musulmans et entre les Hommes.

L'*Ansra*, terminologie issue de *Issa* le nazaréthien, fête des adeptes chrétiens de Nazareth, ville des gloires de Issa et de Maryam, pour le musulman signifie le jour glorieux de la Saint-Jean pour s'ouvrir au respect de l'autre et des autres croyances, au respect des gens du Livre tant recommandé dans le texte coranique².

Au Moyen-âge jusqu'à l'époque contemporaine, le Maghreb central celui des numides, arabes, morisques, dhimmis et plus tard les français, tous dans un même quartier, célébraient la fête des feux, un symbole fort et puissant pour

¹ L'Iran des origines à l'islam – Roman Ghirshman- p.150 – Albin Michel 1976

1- ² Sourate II, Verset, 111 à 113, 120, 142 à 152.

que le feu donne de la force au soleil en son point culminant et que ses rayons étendent une douce lumière sur le blé, sur la végétation et sur les Hommes.

Rappelons ce paradoxe manifeste. Ce qui étonne l'anthropologue et le philosophe est que ce jour le plus long ne peut vaincre la nuit toute illuminée par les feux de joie. Il semble signifier une lumière qui appelle la lumière, accentuant une communion et une cohésion de tous les groupes, musulmans et chrétiens confondus. Le jour semble ne pas s'arrêter et la nuit s'y substitue en devenant le récepteur de la lumière par les flammes de l'Ansra, feux entourant les grenadiers symbole de fécondité et de multiplicité.

Les historiens rapportent que la nuit flamboyante vécue par les uns et les autres est née d'un simple coude à coude, et sans prétention, dans un mouvement d'ensemble intensément vécu avec ses rites circumambulatoires, un cercle magique, unissant le groupe, où, d'un coup, tout devient anonyme. L'approche est symbolique voire philosophique afin de rendre le musulman capable d'actions collectives et responsable d'actions individuelles.

Aujourd'hui, l'*Ansra* médiévale a disparu et ne se fête qu'à travers ses rites encore vivaces en se greffant sur des fêtes religieuses musulmanes pour rappeler qu'elle est le culte des ancêtres et dont la transmission a été confisquée.

Le musulman a-t-il le droit de dévier ces pratiques ancestrales qui donnent un sens à l'Humanité toute entière et qui marque l'absence des frontières et aussi leur mobilité?

Il est du devoir du musulman de protéger ce rituel de la '*ansra* afin qu'il règne en Universel sur les rites du solstice d'été sans se greffer ailleurs sur la fête de '*ashura* par exemple et comprendre qu'il ne s'agit pas d'instrumentaliser le religieux, pour obtenir autre chose que de lui-même quand le rite de la '*ansra* devient catharsis.

Ainsi tout le sens de la '*ansra* nous interroge : « Faut-il banaliser le religieux et dissoudre le sacré ? » Cette nuit illuminée par les feux questionne aussi sur cet infléchissement vers le bien être psychologique de l'individu ; d'où le magique et le mystérieux, reflet d'une fascination paradoxale: La

'*ansra* est collective mais jouit d'un pouvoir hypnotique sur les consciences individuelles.

Si, il y a quelques temps, l'explosion intermittente comme ce soleil¹ à son zénith crée cette exaltation dans une effervescence commune pour que le collectif l'emporte sur l'individuel, la fièvre de ces instants culmine, la période du sacré prédomine. Et qu'il regarde comme dit Pascal cette éclatante lumière mise comme une lampe éternelle pour éclairer l'univers.

Un univers rêvé ! Mais l'est-il réellement aujourd'hui dans nos sociétés modernes ? » Alors que la '*ansra* clôt le jour le plus long de l'année elle donne une ouverture au solstice d'été une apothéose d'un cycle en mouvement pour atteindre le paroxysme de la vitalité au même titre que le symbole lui-même. Cette fête des feux et de la lumière est symbole de la connaissance car l'homme est l'enfant de cette lumière de l'esprit et de l'intelligence.

Cette lumière qui éclaire le monde et le rend visible se propage depuis les sources de lumière comme les flammes de la nuit de la '*ansra* transporte cette énergie jusqu'au récepteur du solstice d'été, et annonce que le temps s'achève le 24^{ème} jour du mois de Juin et annonce aussi que l'on a récolté les fruits d'une année entière qui se termine cette nuit.

IV. la '*ansra*, une portée philosophique

Le thème alchimique du grand et du petit monde, les lois en vigueur dans l'univers sont des analogies d'une Loi régissant cet univers reconnaissant un ordre de la nature. Or le temps fonctionne différemment; il est ce sablier qui se retourne indéfiniment sans que jamais les grains de sable ne tombent dans le même ordre. Comment l'homme doit-il apprendre qu'« il y a un temps pour tout ».

Les fêtes de la '*ansra et mihrajan* sont des moments de joie et de tristesse comme l'est la fête de '*ashura*.

¹ Abu al Khayr al Ishbili dans Kitab al filaha insiste sur les deux aspects tout à fait opposés et contradictoire et développe l'importance et la complémentarité du feu et de l'eau, car le soleil et la pluie sont indispensables pour la terre.

Cette fête des feux signifie aussi que les ténèbres ont un droit légitime y compris dans le monde des mystères et de l'inconnu. D'où cette lutte des doubles, entre l'ombre et la lumière, qui est une lutte profondément tragique. Il est inscrit dans le contrat entre les Dieux que la Caverne réclame Perséphone. Il est dans la nature de l'apprentissage que l'être humain doute de ses choix, au point de poser un doute sur celui qui lui ressemble et celui qui lui est différent de lui. Les feux vont-ils éclaircir son esprit pour distinguer les choses. Il est en pleine nuit et les feux de la *'ansra* lui font croire que c'est le reflet du soleil et que le jour ne s'est pas arrêté. Le jour, la nuit deux éléments contraires avec lesquels il doit jouer comme le fait le dialecticien. Nos philosophes arabes ont certes amplement développé cette notion de dialectique et qu'ils savent manier le jeu des contraires tout comme l'enseigne Jalal al Dn al Rumi dans sa philosophie soufie.

Jouer avec les contraires c'est pour se révolter de soi plus que de l'autre. Cette situation impose et viole notre identité car en se révoltant on n'est plus soi. On n'est plus rien on est personne de persona signifiant le masque. Faut-il quitter ce masque pour retrouver autre chose que soi et sentir peut-être notre propre parcelle de divinité¹.

Par rapport à l'autre, perdre son identité, c'est perdre sa filiation, et donc sa fatalité. C'est à ce prix que les frères ennemis peuvent espérer devenir des frères réconciliés. Comment retrouver une position originelle, une position qui permet de sentir le frère au-delà de l'individu, et même peut-être, pour les plus chanceux, de ressentir la fraternité au-delà tant de l'ami que de l'ennemi.

Par rapport au Tout, perdre son identité, c'est de perdre son pouvoir, pourtant tellement humain, de qualifier, de nommer! On ne peut plus faire sens, mais simplement faire signe. Au fond, il n'est de plus grand mystère que cette nécessité de l'ombre. Pour commencer à comprendre, il faut redonner au terme mystère toute son épaisseur : non pas quelque chose d'inaccessible à l'homme, mais la nourriture même de l'intelligence. Il faut perdre sa capacité de langage individuel pour commencer à sentir un logos universel, logos universel qui est

¹ Voir Chapitre cinquième au sujet du masque et la notion de Soi

à la fois proportion, harmonie et rythme du monde. Tel est l'aspect contradictoire et sa dialectique du jour et de la nuit dans la fête de *mihrajan* et le jeu de l'ombre et de la lumière et l'étude de la '*ansra* nous a permis de nous interroger sur plusieurs aspects de cette fête en commençant déjà par comprendre sa définition astrale et cosmique.

V. Comprendre les solstices

V. A) Au niveau astronomique

Nous sommes en présence d'un phénomène biannuel marquant le passage des saisons. Deux moments durant lesquels le soleil s'arrête (*sol* vient de soleil et *stice* du latin stare : s'arrêter).

Les solstices d'hiver et d'été correspondent respectivement au jour le plus court et le plus long de l'année. Cette durée d'ensoleillement étant liée à la position de la Terre sur son orbite autour du Soleil. Si la terre ne tournait pas sur elle-même, le jour durerait une année entière, le temps qu'elle fasse le tour de l'astre. Or la Terre tourne sur elle-même autour de l'axe des pôles, décrivant une ellipse. De plus, son mouvement n'est pas uniforme, elle va plus vite lorsqu'elle est plus près du soleil (autour de janvier) et moins vite lorsqu'elle en est la plus éloignée (vers juillet), c'est comme si l'aiguille d'une montre accélérât et ralentissait. Enfin son axe de rotation n'est pas perpendiculaire au plan de son orbite, mais incliné. Et c'est cette inclinaison qui est à l'origine des variations de durée des jours et des nuits et des changements de saisons.

Au solstice d'hiver, le soleil se lève tard au sud-est, passe au méridien avec une hauteur minimale et se couche tôt, au sud-ouest.

L'été, c'est le contraire : il se lève tôt au nord-est, passe au méridien avec une hauteur maximale, et se couche au nord ouest.

Si l'on passe au nord du cercle polaire arctique, le phénomène est encore plus fort : le soleil se relève avant d'avoir touché l'horizon : c'est l'explication du soleil de minuit...¹

Mais qu'est ce que le solstice d'été?

¹ Des passages vivants de La fête de la '*Ansra* dite de la Saint Jean dans la littérature algérienne.

Ce que nous voyons depuis la Terre, c'est le soleil qui s'arrête de monter vers le zénith, le point le plus haut dans le ciel.

Pourtant, nous le savons, ce n'est pas le Soleil qui bouge, mais bel et bien la Terre! Celle-ci tournant chaque jour sur elle-même et effectuant chaque année le tour du Soleil, comme une toupie légèrement inclinée dont l'axe resterait inchangé.

A cette période de l'année, bien que notre planète soit au plus loin de l'astre, l'hémisphère nord est incliné dans sa direction, alors que le pôle sud en est éloigné. Les rayons arrivent ainsi plus près de la verticale sur notre hémisphère et chauffent alors beaucoup plus qu'en hiver où ils sont plus rasants. Il fait plus chaud et les jours sont plus longs, la durée d'exposition aux rayons du Soleil étant allongée.

Les deux solstices, dans la régularité de leur alternance, dans les phases ascendantes et descendantes régulières, s'apparente à une sorte de « respiration cosmique » qui emplit l'univers que nous tenons à illustrer par ces dix premiers versets de la Sourate al Shams :

- « - Par le soleil et son éclat (1)
- La lune quand elle le suit (2)
- Par le jour quand elle l'illumine (3)
- Par la nuit quand elle le couvre (4)
- Par le ciel et ce qui l'a construit (5)
- Par la terre et ce qui l'a étendue (6)
- Par l'âme et ce qui l'a équilibré (7)
- Et lui a inspiré son libertinage ou sa piété (8)
- Celui qui purifie son âme prospérera (9)
- Et celui qui l'aura corrompu sera déçu ! (10)

Chez les anciens Perses regarder le culte du feu et ses cérémonies comme la partie fondamentale de leur religion inscrite dans l'Avesta leur imposait l'accomplissement du salut tous les matins au soleil levant, symbole du feu le plus pur, protecteur des États. Il convenait dans les sanctuaires particuliers de protéger le feu sacré qui ne devait jamais s'éteindre comme à Azd .

En astronomie, un équinoxe est le moment où le Soleil atteint une des deux intersections entre l'écliptique et l'équateur céleste: sa déclinaison est alors nulle. L'intersection correspondant à l'équinoxe de mars est le point vernal.

Dans les deux hémisphères, les équinoxes marquent le début du printemps et de l'automne : le printemps débute en mars dans l'hémisphère nord et en septembre dans l'hémisphère sud, et inversement pour l'automne. L'équinoxe de mars est également appelé équinoxe vernal (du latin *ver*, *veris* « printemps »): c'est la date où le Soleil passe au point vernal.

V. B) Au niveau mystérique

Le solstice d'été ou la fête des feux¹ est de traduire ce mystère qui ne peut expliquer l'ambiguïté du feu : Il éclaire, il réchauffe, il brûle et il tue.

Alimentée par les cérémonies du feu c'est une fête qui renvoie à une multitude d'images, foudre, éclair, incendie, flamme, braise, étincelle, foyer, mais aussi passion, acte sexuel, ainsi qu'à de très nombreux adjectifs qui le qualifient: ardent, brulant, chaud, doux, réconfortant, lumineux, sec et même, contre toute attente...humide...tout comme l'hippocampe. Dans son dualisme il est clair que le feu destructeur est aussi capable de transformer et capable de réchauffer le cœur des hommes.

La '*Ansra* pour les ibériques médiévaux comme pour les berbériques, les cérémonies du feu agissent en tant qu'élément de la purification et de la régénération², celui qui détruit le superflu, celui qui ôte l'inutile et l'impropre, pour permettre une re-naissance, un re-naître car il est le feu du Soleil qui éclaire qui illumine et qui agit sur les êtres vivants.

Les symboles que cachent le feu depuis la lointaine époque des chaldéens qui le vénéraient rappellent au passage que la ville d'Ur y a tiré son nom ; en

¹ Rappelons qu'Ullegence né à Télèphe en Numidie vers les années 468 évêque à Rupes dans la Tunisie du Sud parlait des festivals du feu qui existaient à son époque. Westermarck – survivances païennes dans la civilisation Mahométane. P. 212.-

Nous avons aussi rencontré quelques définitions à propos des feux chez Dozzy et Hugelmann dans « Glossaire des mots espagnols et portugais ». P. 136. Ainsi que chez Al Wazzan, dans « Description de l'Afrique ».

² E. Lévi – Provençal – Pratiques agricoles. p. 104.

passant par les perses encore plus superstitieux que les chaldéens, les grecs, les romains, les gaulois, les égyptiens, pour parvenir jusqu'aux peuples actuels, les africains, les indiens et de nombreux peuples des pays d'Amérique glorifiant leurs multiples effets sur les diverses espèces de feu, tels ceux décrits par Riplée, le naturel, l'innaturel, le feu contre nature, et le feu élémentaire qui semblent regrouper à eux trois les plus importantes espèces de feu qui en découlent.

L'esprit philosophique du feu qui ne brûle pas les mains se définit aussi dans l'amour de la sagesse et des autres...la virilité du feu et les foudres de Jupiter.

Les références littéraires et philosophiques, sont des itinéraires parcourus par les scientifiques et les alchimistes, les religions et les mythologies, puisant dans des idées maintes fois entendues, ne sauraient suffire pour développer cette philosophie du feu qui semble contribuer à remettre les choses à l'ordre dont voici quelques grandes idées générées par la thématique du feu réconfortant ainsi toutes les pratiques de la fête de la *'ansra*.

Notre lointain passé, il y a près d'un million d'années, quelque part en Péninsule ibérique auprès de cet être qui n'est déjà plus un animal et pas encore totalement un humain, de cet humanoïde qui fut notre père, est cet être qui ne connaît encore que des sentiments et des sensations primitifs, intimement liés à ses besoins et à ses craintes. Il a la nature comme maîtresse et est attentif à tous les exemples qu'elle lui montre et à tous les enseignements qu'elle lui dispense. Il apprend tout d'elle par la contemplation, il la regarde, il l'écoute et la respecte comme une mère...Il connaît déjà la terre qui le nourrit, et ne la craint pas. Mais auteur de ce symbole de l'intelligence naissante, face au déchainement du feu féroce qui jaillissait des flancs des montagnes, tombait des cieux, laissait les traces des fumées noires et de désolation signe de la colère divine ? Quel est ce feu ?

Est-ce la première prise de conscience de l'existence de Dieu, pour annoncer l'ambiguïté du feu par la destruction et le malheur. Mais il y a 450 000 ans, l'homme par crainte est parvenu à arracher de ses entrailles une

branche qui portait encore les traces de sa toute puissance pour maîtriser ce feu, à le conserver, à le faire voyager.

Il eut tôt fait de comprendre que tout ce qui provenait de Lui, de Dieu n'était pas que désolation et destruction pour le considérer comme une nécessité indispensable.

Les ténèbres avec ce nouvel allié firent don à l'homme d'une richesse insoupçonnée, car il lui offrit la lumière des Azéris et des autres pour que s'organisent la clarté, la chaleur, le cru au cuit pour apprécier par les flammes le goût des aliments cuits annonciateur d'une nourriture spirituelle.

C'est sans doute par hasard qu'un jour il gouta la chair d'un animal tombée sur les flammes et se rendit compte qu'ainsi elle était plus digeste, plus aisée à mastiquer et... Bien meilleure au goût...L'homme, mieux nourri vit alors son cerveau se développer de ces incroyables ressources. Notre historique littéralisé est une manière de rendre hommage à l'anthropologie philosophique pour s'étonner de cette dualité du feu englobant les haches et les glaives et la mutation des minerais pour créer des bijoux et des ornements. Au point de nous interroger sur les limites de l'homme maintenant qu'il est parvenu à ouvrir la boîte de Pandore?

Il faudra que l'humanité grandisse encore pour qu'à nouveau, comme à l'aube des premiers jours, ce feu destructeur se transforme en un feu de joie et d'amour symbolisé par les rites de la danse et des mouvements circulaires autour des brasiers de feux, la nuit du solstice d'été, la nuit de la *'ansra*.

L'approche anthropologique du feu signifie aussi que des cendres rejaillissent de la vie. Par les incendies, d'autres jeunes pousses réapparaissent et reverdissent plus belles que jamais. Pas étonnant dès lors que le feu ait tenu une place si importante au sein des religions, des croyances et des mythologies puisque l'islam l'a retenu pour que les musulmans célèbrent ces feux de joie qu'ils contemplent car le feu est aussi une grande partie de l'histoire de la vie des hommes et de leurs espoirs mêlés.

Les rabbins rafidites en Iran célèbrent eux aussi le *djehar shanbee souri*, la fête majussienne des *'abidun al nar*.

Comme dans bien des religions issues de l'Antiquité, l'esprit sacerdotal héréditaire prend en charge la célébration des cultes et des rituels. Cette hiérarchie complexe placée sous l'autorité d'un chef religieux n'existe pas dans la culture musulmane d'Occident. Originellement, la célébration de *Mihrajan* répond au feu sacré d'Ormazd, dieu de la Lumière au culte de *Mithra*, dieu solaire et sauveur des hommes. Selon ce mythe, et sur l'ordre du Soleil apporté par un corbeau, *Mithra* met à mort un taureau qu'Ahriman vient d'infecter pour vicier la source de la vie dans le monde. Avant qu'il soit corrompu, il répand le sang de l'animal. De cet épanchement, *Mithra* fait naître les plantes et les autres créatures. Il arrache ses proies à l'Esprit du Mal et monte sur le char du Soleil. Il est donc à la fois démiurge et sauveur. Le culte solaire fut lancé à Rome par Aurélien qui fit élever un temple magnifique en 274. La fête de la renaissance du Soleil fut fixée au 25 décembre qui coïncide avec le solstice d'hiver commémorait la naissance de *Mithra*. Les 16 de chaque mois étaient sacrés également. Les adeptes de *Mithra* louaient également le dimanche, jour du Soleil un lien très fort avec le mazdéisme des persans.

L'histoire du culte de *Mithra* a généré '*Id Mihrajan* ou '*ansra* annonçant les principes du zoroastrisme :

- L'unicité de Dieu, croyance bien antérieure aux religions monothéistes classiques : judaïsme, christianisme et Islam.
- La croyance en la mission de Zoroastre tout comme les prophéties annoncées dans l'Ancien et Nouveau testament et le Coran.
- Croyance en la résurrection, comme l'entend l'Islam exprimée dans le Coran et le jour de '*Arafa*.
- Le dynamisme de la création (la création est éternelle, sans commencement et sans fin).
- Le perfectionnement progressif, la victoire finale du bien sur le mal en Islam en invoquant pardon et miséricorde
- Le dualisme moral qui apparaît dans le choix incorrect de l'homme qui crée le mal, Ashoura Mazda ne crée que le bien.)
- Le libre arbitre et le châtime. L'homme est doué de libre arbitre et le choix de la voie à suivre lui appartient entièrement, donc chacun est responsable de ses

actes, un principe cher aux mu'tazillites musulmans axé sur la liberté de conscience et le choix du libre arbitre et la distinction entre *qada'a* et du *qadar* grâce à un esprit clair pour pouvoir jugé de nos actes en bien ou en mal.

Cette clarté de l'esprit m'autorise à percevoir dans le solstice d'été qui encadre la saison de l'été à travers quelques vers de cette poésie zoroastrienne en hommage au solstice d'été: Retrouver la clarté signifie pour le mazdéen « Avoir l'esprit clair. C'est savoir et comprendre qu'il y a toujours...un degré d'incertitude qui doit être accepté ».

*«O gracieuse Déesse, O Dieu bienveillant,
En cette nuit magique du solstice d'été,
Je vous prie de charger ma vie de joie et de gaité.
Aux énergies qui flottent, aidez-moi dans l'air enchanté
De cette nuit enflammée, à retrouver la clarté¹».*

Laisser transparaître cette approche philosophique d'être en perpétuelle recherche et quête de la vérité mais le doute et l'incertitude feront progresser l'humanité. La certitude c'est l'immobilisme et la mort de l'humain. Il est sûr de tout, il n' a plus à exister. Et pour le musulman qu'en est-il avec Allah ?

Ce cycle du mouvement érige des feux purificateurs et éliminent les souillures, symbole de la lumière qu'apporte l'été.

C'est la fête de la lumière qui collabore au renouvellement de la vie et à la destruction du mal chez les hindous. Elle célèbre une apothéose du cycle en mouvement puisque la nuit est éclairée par les feux et les lumières. Le rituel donne accès à un monde intemporel, serein, propice à l'échange. Succédant aux ténèbres dans sa manifestation cosmique et intérieure, le Coran nous interpelle à ce sujet pour comprendre que la lumière est cette connaissance discursive et rationnelle que nous impose Sourate al Nur dans l'application de toutes les obligations et les prescriptions quand la connaissance n'est pas immédiate.

Les prescriptions ne deviennent opérantes qu'à partir de leur applications à la lumière du vécu. En effet le véritable secret c'est le vécu. Tout est message

¹ Abel Alexandre Ovelacque - L'Avesta, Zoroastre et le mazdéisme édit ; Maisonneuve – 1878.

tout a un sens pour inventer, chercher à trouver une réponse à nos questionnements qui par fois s'interrogent sur l'alchimie du temps est le rapprochement des contraires. La Lune qui éclaire la nuit et le Soleil qui éclaire le jour. Un parallèle à faire avec la véritable alchimie du feu qui métamorphose les aliments au point de transformer une langoustine grise en langoustine rose et transformer le liquide transparent de l'œuf en blanc opaque.

V. C) L'alchimie du feu, essence et sens

Le solstice d'été encadre la saison de l'été avec une position remarquable qui se produit au moment où le soleil est le plus éloigné du plan équatorial, c'est à dire le moment où les rayons de soleil sont les plus inclinés sur l'équateur avons nous précisé.

Comme nous avons pu le voir dans le topique sur le mazdéisme, *Mithra*, dieu du soleil chez les mèdes (perses) est une divinité très ancienne, dont les premières apparitions remontent autour du 14^{ème} siècle avant notre ère.

Mithra, dérivé du védique « *mitra* », signifie « ami », ou « contrat ». Il est notamment chargé de réguler le mouvement des astres dans le ciel, mais aussi de diriger la vie des hommes et des rois perses. Telle est la vision de Zarathoustra exprimée par notre pensée dans notre passage ci-dessous.

Le feu n'est-il pas le plus beau et le plus complet des symboles qui s'attache à l'homme? Naissant, il peine à grandir, il faut parfois le pousser pour qu'il ose se dresser avec timidité et incertitude, puis il s'embrase dans la fougue et la puissance de sa jeunesse insouciante, sa force consume tout jusqu'à l'instant où, assagi, il prend sa vitesse de croisière, avec calme, et brûle d'une manière régulière, il donne alors le meilleur de lui-même... Puis il finit par s'affaiblir, il a besoin parfois qu'on l'aide à vivre, qu'on le soutienne dans son désir de brûler encore. Il parvient enfin au terme de sa vie, il décline, petit à petit, et sans qu'on n'y puisse rien, ses flammes s'éteignent, ses forces vives

l'abandonnent et bientôt il ne restera de lui qu'un petit tas de cendres et le souvenir de la chaleur qu'il a dispensé dans le cœur des humains¹.

Tout ce long rappel des origines de la fête de *Mihranjan* et '*ansra* est à considérer comme des phénomènes religieux et des faits historiques qui n'ont jamais une seule et unique cause. Il faut un concours de circonstance innombrables pour qu'un événement se produise et il a été nécessaire de notre point de vue pour nous permettre une analyse liée à l'anthropologie philosophique de ne point faire fi de ces références originelles nous permettant de dire qu'il s'agit de représentations essentielles qui soutiennent les rites du feu qui perdurent et qui tendent à l'universel et que ce qui relève de la désinformation ne peut qu'induire à ignorer l'anthropologie, la philosophie et la religion et de prétendre à des approches contraires à ce que le mythe de l'éternel retour nous rapporte les éléments à travers les rites anciens ce qui justifie l'essence de l'homme. Ces rites ont nourri la culture des cérémonies du feu dans tout l'Occident musulman au Moyen âge dont voici quelques illustrations.

La coutume de la '*ansra* voulait que soient dressés des buchers rituels. Des feux étaient allumés dans les cours dans les rues et dans les champs² et dans les villes³.

La préparation des feux dans les régions de Ouargla est de faire de la fumée au moyen des brasiers avec un mélange d'herbes odoriférantes⁴. L'utilisation de la fécule, du *mar'ub*, du thym alimentaient les feux. Les odeurs et les fumées générées par les feux avaient ce rôle purificateur et réparateur des maux dont souffrent les champs. Un symbole thérapeutique vivant dans nos sociétés maghrébines actuelles.

A Tlemcen, les marchands étalaient leurs produits réservés aux feux de la '*ansra* appelés « *seb' abkhur* » (les sept parfums) composés également de thym

¹ Dans ce passage nous avons essayé d'animer tout le symbole de **la vie et de la mort et de la vie**, une dialectique qui répond à la philosophie nietzschéenne et une vérité coranique qui parcourt les versets.

² Voir cérémonies du feu dans E. Lévi – Provençal – Pratiques agricoles. p. 104.

³ Un passage vivant de La fête de la '*Ansra* dite de la Saint Jean à Tlemcen .M.Dib, Le sommeil d'Eve, p.61 éd. Sindbad)

⁴ Idem.

mais aussi de graines de cerfeuil, de rue, de camomille, de géranium, de pouillot et de harmel¹. Certains pour préparer les feux ramassaient des feuilles de tremble, de menthe sauvage, et de *'attassa*, littéralement la plante qui fait éternuer. On brûlait le tout et on enfumait la maison, les meules, puis les champs de blé, de sorgho, les jardins, les arbres et leurs fruits², rite purificateur semblable à celui de l'Antiquité dans les temples anciens.

Hommes, femmes et enfants respectaient la tradition de sauter sept fois au-dessus de chaque brasier. Le devant des maisons (*bab al 'atba*) était sensé rassembler des tas de branchages qu'on devait allumer pour faire passer au dessus des feux les mulets, les bœufs, les moutons et les chèvres afin d'en tirer des énergies bénéfiques pour le bétail et le troupeau

Fès avait coutume de procéder à l'allumage des grands feux dans tous les quartiers³ et les animaux avaient également leur rôle à jouer. Il arrivait que certains subissent les rites de l'oiseau brûlé comme le hibou, un des derniers vestiges des sacrifices qui avaient lieu dans l'Antiquité, inscrits encore sur l'apanage des nombreuses survivances encore pratiquées chez les Amérindiens.

Ces quelques illustrations que vont-elles apporter à notre démarche méthodologique? Partir d'exemples inscrits dans la sphère de l'univers anthropologique afin d'éclaircir leur rapport avec la philosophie, une modalité nécessaire pour lier l'essence et les sens.

Si la pensée mazdéenne liée à l'adoration du feu favorise la clarté de l'esprit, l'intelligence conduit à la compréhension de tout ce qui existe et accepte les incertitudes inscrites dans la philosophie de Zarathoustra « Avoir l'esprit clair, c'est savoir et comprendre qu'il y a en toute chose un degré d'incertitude qui doit être accepté ». Y a-t-il approche plus philosophique que celle-ci puisque par essence la philosophie elle-même se donne un principe

¹ E. Doutté – magie et religion - p. 568.

La coutume à Tlemcen de nos jours est de s'exposer devant la fumée et de chasser celle-ci vers les vergers et vers les récoltes. La fumée rite particulièrement important, passe pour avoir des vertus bienfaisantes et purificatrices. De même, le jour de la saint Jean, on pratiquait ce même rite en Europe où l'on employait le système de la « caprification ». Cette pratique consistait à suspendre dans les 66 figuiers, des rameaux de figuiers sauvages dit mâle qui contenaient des cynips hyménoptères ayant pour but de favoriser les fleurs du figuier cultivées.

² E. Doutté – Marrakech. P. 378. Et Léon l'Africain, Description de l'Afrique.

celui d'être en perpétuelle quête de la vérité car les certitudes ne sont pas de son ressort et qu'elle est en perpétuelle mouvement à travers des interrogations qui génèrent sans cesse d'autres interrogations, à travers l'étonnement et le questionnement, une démarche qui éveille l'esprit afin de retrouver la clarté dans ce qui est incertain, prônant que toute certitude met fin à la quête de la vérité ce qui n'est pas l'objet de l'être.

Si nous nous rapprochons de la pensée anthropologique c'est par les sens que les rites de feux susmentionnés nous ramènent à donner un sens purificateur, celui de l'homme qui par le feu doit de se débarrasser de ses aspérités, que les fumées et les cendres sont la puissance du bien¹ et des énergies nouvelles symbolisées par le pouvoir de purifier l'air des mauvaises influences.

D'autre part si les feux sont les principaux rites de la '*ansra* c'est le grand élan du caractère de la magie sympathique qui tend à donner de la force au soleil qui à son tour assurera par les bienfaits de ses rayons une bonne lumière et une bonne chaleur sur l'agriculture, sur les animaux les plantes et les hommes en un mot sur la Vie. Les rites de feux sont des charmes solaires pour signifier la juste mesure de la lumière du soleil. L'anthropologie peut aussi nous amener à contredire ces théories chères à Frazer et Manhardt que les rites sont d'intention purificatoires uniquement puisque la nature du feu est de brûler pour faire repousser les choses nocives qui menacent la vie de l'homme et de la collectivité toute entière avec ses plantes et ses animaux².

Cela ne peut que nous rapprocher du concept de '*id* tout à fait atemporel défini par son retour aux croyances anciennes pour revenir au temps présent à travers la pensée zoroastrienne née bien avant les Perses à Babylone. Le paradoxe de Mithra étant le Dieu du Soleil symbolisé par le feu est célébré au solstice d'été, reconnu dans la fête la plus importante dans le mithraïsme qui se situait au jour du Solstice d'hiver, car il s'agissait du jour de naissance de *Mithra* et la victoire de la lumière sur les ténèbres. Ce symbolisme trouve

¹ Théorie dont parle Bel dans la religion musulmane en Berbérie héritée de Frazer – p. 77.
E. Doutté – Marrakech. P. 378 – 379.

² Westermarck – Survivances païennes.

racine dans le fait qu'à partir du solstice d'hiver les jours s'allongent de plus en plus avec la montée du Soleil vers le Nord. Cette ambiguïté dissipe la contradiction de la fonction du feu qu'il est en même temps mort et vie qu'il est mort et renaissance et que la mort n'est pas le contraire de la vie mais une transformation de la mort en vie à travers la mutation du feu. On ne s'étonnera pas que le feu joue le même rôle que l'eau dans les rites d'aspersion¹.

Cela nous permet de recourir à une autre analyse liée à un autre type de climatologie des habitants du Hijaz, du Yemen ou autre contrée de l'Arabie et du désert, marqués par les souffrances exténuantes dues aux chaleurs fortes et aux périodes caniculaires de leurs régions. Notre vision tout à fait différente de la Péninsule arabique, présente une Péninsule ibérique qui chante le feu et le glorifie illustré par ibn Sara al Shantarini². Cependant en Orient comme en Occident certains théologiens musulmans témoignent d'un certain ressentiment vis à vis du feu, le considérant comme une sorte d'horreur sacrée et l'attribuant à une force mystérieuse emprisonnée « au cœur du bois d'où l'homme le fait jaillir » par la permission du Créateur. Considéré comme élément originel des *Jin*, substance principielle d'où Satan a émergé, le feu pour le croyant musulman est une représentativité du sort de ceux qui se sont égarés du droit chemin et ne peut que symboliser l'enfer ou la Géhenne. Alors que l'eau source de vie, élément nourricier de la terre joue le rôle fécondateur et fertilisant associé au symbole du concept édénique de l'au delà éloigné de tout concept allié au diable, mythe philosophique par excellence.

Ainsi les rites de l'eau accompagnaient d'aspersion et de baignades l'époque hafside à travers des pratiques très fréquents notamment en période de canicule³ particulièrement au mois de juillet qui consistait pendant 18 jours à

1 Si les feux faisaient partie d'un antique usage en occident musulman médiéval, il est à remarquer que chez les musulmans d'Orient, il n'est pas question de ces rites, d'autant plus que le feu semble avoir une interprétation différente qui consiste à voir dans le feu un rapport néfaste avec l'homme et avec la nature au point de changer l'appellation de feu (*al nar*) par son contraire « *al 'afyya* ». Al- sūyūti – al – Muzhir. Tome 1^{er} p. 210.

2 H. Péres, la Poésie andalouse, p.231

³ Brunshvicg – La Berbérie orientale au temps des Hafsides. P. 306. Pour le Maghreb, il est bon de rappeler que saint Augustin a reporté dans un de ses sermons que de son temps, en Lybie de nombreuses gens allaient se baignaient dans la mer le jour de la saint Jean signalaient

pratiquer les rites d'aspersions tout comme le faisaient les anciens libyques. L'Espagne musulmane a réservé de longues descriptions en poésie comme en prose dans la vie quotidienne des habitants la pratique courante et abusive de ces rites lors de la fête de *Mihrajan*. C'est à la fin du Moyen-Âge que 'Umar al Gharsifi ordonna au *muhtasib* d'interpeler les jeunes gens afin de mettre fin aux rites d'aspersion dans les rues et dans les marchés devenues glissantes et causant des incidents¹.

Dans d'autres villes du Maghreb ces pratiques se multipliaient à Fès comme à Tlemcen à l'époque mérinide, au risque d'être inondés on s'aspergeait mutuellement à cette occasion. En ce jour chômé, à Marrakech on se jetait de l'eau mutuellement dans les maisons et dans les rues jusqu'à se mouiller les habits. On immergeait également des personnes dans les saqiya et certains se réjouissaient de baignades dans la mer. Les échanges de vers et de poésie à cette occasion témoignaient d'une fête joyeuse, bruyante et gaie. Ainsi le poète Hasan Ibn Malik ibn abi 'Abda' chantait l'épanouissement des fleurs le jour de Mihrajan :

*« Je vois Mihrajan qui se réjouit déjà cette année
Où le nuage a pleuré d'abondantes larmes².
Où la terre a revêtu ses manteaux rayés (afwaf)
Drapée d'une riche étoffe de soie verte.
Où la brise a envoyé ses tièdes effluves
Pour exhaler le mur et l'ambre des fleurs.
En ce jour, les gens se font réciproquement des cadeaux « tahada »*

Au solstice d'été, Mubashshir Nasir al Dawla, le prince des îles Baléares avait donné des régates. Son Ibn Labbana, lui avait également composé des vers en rendant hommage à ce jour béni retentissant de bons augures :

« Bienvenue au solstice d'été, ce jour qui par le soin que tu apportes à être fêté est couvert d'éclat.

ailleurs sa désapprobation quant à ce rite qu'ils considèrent comme étant l'un des vestiges du paganisme ancien.

¹ R. Arié : l'Espagne musulmane p. 402 – 403. De même à Fès à Meknès et Marrakech, on s'aspergeait d'eau et certains dans des pays où l'eau est rare, se jetaient de la terre sur la figure. Doutté- Magie. P. 568.

² Ibn Qûzman parle également de son mal lors du Mihrâgân. LXXXIV – p. 78 Strophe 2.

Ce jour-là des sirènes (ici et là), « banat al ma' » volent avec des ailes qui les font ressembler aux corbeaux tandis que les autres sont des gerfauts shawdaq »¹.

L'interdiction de jeûner ce jour là comme pour Nuruz avait pour but pour le musulman de se démarquer des fêtes non musulmanes demandant même l'abolition de la fête de *Mihrajan*, une recommandation sunnique au profit de 'id al fitr et de 'id al adha². Cependant la désinformation à propos de l'origine de nos fêtes non islamiques ne peut soutenir ces abolitions des unes et non des autres alors que des témoignages écrits de Plutarque, Hérodote, Tacite, Pline, Tence et d'autres historiens témoignent bien avant l'Islam de la pratique des fêtes du rite d'Abraham et de 'id al fitr dans l'ancienne Mésopotamie jusqu'à Samos. Rappelons que *Mihrajan* n'était pas célébré à Médine ni du temps du prophète ni à une période antérieure à l'islam. Les avis divergent à ce sujet.

L'Occident musulman dans ses rapports avec *Mihrajan* ou la 'ansra retenait de cette fête, un moment de joie intense, de distractions uniquement pour rompre avec le rythme de la vie quotidienne. Si le Maghreb a conservé ces rites depuis le moyen âge, il est que la préservation de la 'ansra s'est simplement greffée sur d'autres fêtes comme celle de 'id 'Ashura avec ses rites de feux,³ ses processions et ses aspersions d'eaux. La superstition, les croyances considérées comme occultes par l'extrémisme musulman pourtant constituant le socle des pratiques primitives et constituant son essence la fête de la 'ansra et ses rites ne peuvent s'expliquer qu'à la lumière de la science et de la philosophie.

Dans notre approche philosophique nous avons pensé que celui qui allume le feu, c'est l'homme fasciné par ce symbole de destruction. « Le feu couve dans une âme plus sûrement que sous la cendre » pourtant « Le feu réchauffe et

¹ Pérès- Poésie Andalouse... p. 306 et 114.

² Cheldhod : Les sacrifices ... p. 166. De même chez les chrétiens on avait interdit de jeûner le jour des Calendes. J. C. Baroga Le carnaval – p. 95 et ...

³ Voir les multiples et innombrables interprétations données au sujet du feu dans Marçais - Textes arabes de Kakrouna, lorsque des noces étaient célébrées, de grands feux étaient allumés pour animer la soirée musicale qui était donnée à cette occasion et qu'on appelait « *al nadhma* » ou composition poétique musicale un peu comme la « *san'a* » d'Alger.

réconforte, il invite l'âme au repos. ». Il est le symbole du changement et du renouvellement.

La philosophie aime montrer l'aspect contradictoire d'un même élément, car c'est ce qui fait l'originalité de la pensée.

La psychanalyse du Feu de Bachelard peut-elle contribuer à comprendre l'essence de l'homme à partir des rites de feux chez les musulmans d'Occident? Les rites magico-religieux l'acceptent car ils se situent dans l'axe de la régénérescence et du renaître. Tout comme les rites d'aspersion qui ont la même signification par le système de l'immersion pour la purification de l'être et se débarrasser du mal.

Les rites sont des rites de feu et d'aspersion d'eau mais l'eau et le feu équilibre la vie. Force de l'harmonie des contraires qui est la vie fortement développés par les adeptes des Ahl al Sofiya, au passage Jalal al din al-Rumi, Ibn 'arabi, al Razi et les autres...

Les affinités de l'eau et du feu découlent des rites purificateurs et sont ressenties comme une double valeur purificatrice et souillante de l'eau même si l'eau est la négation du feu, les deux se complètent et sont interchangeables car ils font partie de la réalité cosmogonique et des quatre éléments qui la composent dans l'eau et le feu...

Ce feu qui fait vibrer l'homme à travers les vibrations des flammes dans son approche philosophique, est un générateur de génie et opérera plus tard d'autres créativité et les merveilles de l'électricité. Alors! Appel à Empédocle, appel à Démocrite pour voir si ces étincelles qui traversent mille corps à une telle vitesse font partie d'une substance ordinaire.

La lumière a quelque chose de si divin qu'on serait tenté d'en faire un degré pour monter à des substances encore plus pures. Si on donne au feu un nom en l'appelant le fluide vivifiant, il est cet « être amphibie, affecté par son auteur d'une nuance supérieure, le lie avec l'être immatériel, l'ennoblit, l'élève à la nature mitoyenne, le caractérise car il est source de toutes ses propriétés».

Pour revenir à Bachelard et son apport enrichissant dans la thématique du feu que nous sommes tentés d'y référer nous ferons illustration de ces deux courts extraits tirés de son ouvrage « la psychanalyse du feu » en hommage au

feu symbole de l'intelligence humaine un héritage mythique prométhéen et aussi en tant qu'oeuvre de la puissance du divin :

« Quand j'étais malade, mon père faisait du feu dans ma chambre. Il apportait un très grand soin à dresser les bûches sur le petit bois, à glisser entre les chenets la poignée de copeaux. Manquer un feu eût été une insigne sottise. Je n'imaginai pas que mon père pût avoir d'égal dans cette fonction qu'il ne délégua jamais à personne. En fait, je ne crois pas avoir allumé un feu avant l'âge de dix-huit ans. C'est seulement quand je vécus dans la solitude que je fus le maître de ma cheminée. Mais l'art de tisonner que j'avais appris de mon père m'est resté comme une vanité. J'aimerais mieux, je crois, manquer une leçon de philosophie que manquer mon feu du matin. »

« Aux dents de la crémaillère pendait le chaudron noir. La marmite sur trois pieds s'avavançait dans la cendre chaude. Soufflant à grosses joues dans le tuyau d'acier, ma grand-mère rallumait les flammes endormies. Tout cuisait à la fois : les pommes de terre pour les cochons, les pommes de terre plus fines pour la famille. Pour moi, un œuf frais cuisait sous la cendre. Le feu ne se mesure pas au sablier : l'œuf était cuit quand une goutte d'eau, souvent une goutte de salive, s'évaporait sur la coquille. Je fus bien surpris quand je lus dernièrement que Denis Papin surveillait sa marmite en employant le procédé de ma grand-mère. Avant l'œuf, j'étais condamné à la panade. Un jour, enfant coléreux et pressé, je jetai à pleine louchée ma soupe aux dents de la crémaillère : « mange cramaille, mange cramaille! Mais les jours de ma gentillesse, on apportait le gaufrier. Il écrasait de son rectangle le feu d'épines, rouge comme le dard des glaïeuls. Et déjà-la gaufre était dans mon tablier, plus chaude aux doigts qu'aux lèvres. Alors oui, je mangeais du feu, je mangeais son or, son odeur et jusqu'à son pétitement tandis que la gaufre brûlante craquait sous mes dents. Et c'est toujours ainsi, par une sorte de plaisir de luxe, comme dessert, que le feu prouve son humanité. Il ne se borne pas à cuire, il croustille. Il dore la galette. Il matérialise la fête des hommes. Aussi haut qu'on puisse remonter, la valeur gastronomique prime la valeur alimentaire et c'est dans la joie et non pas dans la peine que l'homme a trouvé son esprit. La conquête du superflu donne une excitation spirituelle plus

grande que la conquête du nécessaire. L'homme est une création du désir, non pas une création du besoin. »¹

¹ - Gaston BACHELARD, *La psychanalyse du feu*, Paris : Gallimard, 1949, p. 25]

Deuxième partie

**Une profondeur symbolique, une valeur de
connaissance**

Dans son ensemble, la deuxième partie cherche à réhabiliter l'expression subjective du caractère festif vécu par l'habitant de l'Ibérie ou du Maghreb en conférant à divers modes d'exercices du rituel un sens ayant valeur de connaissance. C'est pourquoi elle s'ouvre, sur une discussion initiant la participation d'un groupe expérimental à la formulation et la pratique des rites de la démarche. La cérémonie se présente ici comme théoriquement soucieuse de favoriser la conservation par rapport aux pratiques quotidiennes qui participent à l'inclusion du groupe discursive et sociale pour extérioriser une des étapes du rituel.

Il sera question de faire apparaître le mimétisme d'un acte voilà ce qui rend cathartique pour exclure le mal, en s'adaptant au monde de la synchronie de l'homme avec la nature, avec lui-même et son soi et de là avec l'Autre et le Divin.

La pensée autrement considérée comme psychotique se révèle, réinterprétée à la lumière de la thèse de l'exclusion des rites non conformes aux rites canonisés par l'Islam, chargée d'une profondeur symbolique qui explique l'abondance de références religieuses dans les témoignages ou autres expressions. De plus, la réinterprétation herméneutique porte sur des récits réalisés en vue d'être appréciés et analysés comme dans le récit de la « *forja* ». Leurs auteurs ressortent alors en tant qu'analystes, parfois très perspicaces, le rapprochement de l'individu à ses croyances héritées d'un paganisme ancien et greffées sur les pratiques religieuses musulmanes comme '*id Yanayer*' qui se voit transférer dans '*id al adha*' et '*id 'ashura*' d'où l'importance donnée au cinquième chapitre.

Après avoir analysé la place du religieux dans Yanayer, un retournement est entrepris afin d'évaluer la place dans le contexte islamique. On se demande si des textes typiquement religieux contiennent des références à ce qui de nos

jours est indicateur de théories modernes. Comment les anciens voyaient-ils la célébration de la fête que l'Islam a canonisée et que nous avons théorisé à travers la théâtralisation du rite de travestissement, des masques, pour une philosophie à ciel ouvert ? De quoi le pressentaient-ils révélateur d'une théorie scientifique en se référant à une dimension psychanalytique ? Nous découvrons alors que les fêtes musulmanes de tout temps sont d'origine religieuse et qu'elles sont fondées sur le double langage contradictoire de ce qui ne relève pas de la sphère de l'islamique et de ce qui relève du sacré. Or, tel qu'affirmées dans les traditions prophétiques, il se trouve qu'un recul anthropologique philosophique s'avère nécessaire à l'appréciation d'un comportement ou d'un propos relevant surtout de la diachronie et étant souvent invectivant, tel que *'id 'asura*.

D'où l'importance de mettre en évidence les implications pratiques du sens de la fête en tant que purification de l'être et l'accession au « Re-naître ». C'est ainsi que les liens, les relations à l'Autre, et la fête en tant que communication sont abordées. *Yanayer*, *'ashura*, les repas, les jeux, *i'd al fitr* permettent la communication démocratique avec toutes les classes sociales de la communauté musulmane du petit au plus grand. D'autre part, elles sont porteuses d'un prestige susceptible de compenser la faible estime de soi dont fait généralement preuve le croyant. Finalement, les fêtes réhabilitent un certain univers sacré, ce qui devrait favoriser le respect mutuel des différences à travers l'héritage des autres croyances, symbole d'ouverture, de tolérance, de respect aux cultures voire vers une conscience universelle à laquelle tend l'islam.

Notre conclusion s'attachera également à une mise en garde de la substitution des fêtes à une vacance que la modernité et la surmodernité d'un Occident occidental a délaissé au profit d'un mode nouveau de rupture avec le quotidien, une pratique individualiste éloignée de toute individuation développée dans cette deuxième partie de notre étude.

Chapitre quatrième

Les métamorphoses de *'id 'ashura*

Mimétisme d'un acte

Une synchronisation avec les saisons

I. Sacralisation et Symbolisation : la question du souvenir ?

'Id 'Ashura, associée au troisième précepte islamique « *al Zakat* », constitue ainsi la troisième fête canonique en Islam, mais canoniquement ce qui étonne et qui nous interroge est que le Coran n'en fait pas mention et surtout ne fait allusion aucunement au mois de Muharram¹, mois de célébration de cette fête institutionnalisée au dixième jour de ce même mois. On rappelle que :

- la fête de la rupture du jeûne *'id al Fitr* a un lien viscéral avec le mois de *Ramadhan*, mois du jeûne ;
- la fête des sacrifices répond aux lois du pèlerinage ;

¹ Le mois de muharram avait été donné au premier semestre de l'année arabe, semestre appelé « al safarani ». Il englobait les premiers mois de l'année musulmane : *safar awwal* et *safar al thani*. Ces deux derniers mois faisaient partie des quatre mois sacrés de l'année d'où ma dénomination de *muhamram*. Encyclopédie de l'Islam, Tome 2, p.1276.

- la fête de *'Ashura* trouve son origine dans le troisième principe inconditionnel de la *Zakat*. C'est à ce sujet que *'id 'Ashura* consent à être indissociable de la « *zakat* ».

On se souvient, d'après la Sunna, que *'Ashura* procède de faits historiques, explicatifs qui l'ont sacralisée et, pourtant, elle est le troisième pilier des obligations inconditionnelles de l'islam car liée à la *Zakat* qui est à distinguer de *Zakat al Fitr* ou de l'aumône au quotidien, al *sadaqa*.

Les occidentaux la traduisent par « aumône » et cette connotation chrétienne d'al *sadaqa* ne répond pas aux exigences du concept de « *'Ashura* » dans le sens de *zakat* d'où notre choix de lui donner la dimension de don dans sa traduction littérale.

Etymologiquement « *zakat* » signifie « donner pour mieux en recevoir ».

Ce don calculé d'un pourcentage précis, prélevé des richesses, des biens d'un musulman revêt le sens d'une sorte de dettes, dette envers Dieu, dette envers le pauvre et le nécessiteux, dette envers soi. Cette dette s'explique à travers le sens de protectorisation et de secourisation. Dieu, par sa divine protection, a aidé de nombreux personnages bibliques, évangéliques et islamiques. D'où la notion de sacralisation de ce jour mémorable comme ce 10^{ème} jour et les 10 commandements de Moïse dans le buisson ardent.

❖ **Jour du souvenir en hommage aux prophètes et divine protection des personnages évangéliques, bibliques et islamiques**

- Moïse fut sauvé des eaux,
- Abraham fut sauvé de la fournaise dans laquelle il avait été précipité
- Adam fut sauvé de ses démêlés avec le Diable
- David fut sauvé en perdant sa couronne
- Job fut arraché à ses épreuves
- Jonas fut sauvé de son poisson
- Jésus fut arraché à ses épreuves pour échapper à la crucifixion par les juifs

❖ **jour de deuil en hommage à la foi shi'ite**

- Mort d'Ali
- Assassinat de Hussayn par Samret et sa mort à la bataille de Karbala

❖ Jour de commémoration d'évènements-miracles

- Dieu créa Adam après la création de la Terre, du Soleil, de la Lune et de la première goutte de pluie. Le nom de Muharram a dû donc exister avec la création d'Adam.
- Adam, fautes et repentir
- Joseph retiré du puits
- Abraham, son jour de Naissance. La source historique ou biblique ?
- Moïse et la séparation des eaux de la mer Rouge et noyade de Pharaon
- Les ninivites firent pénitence.¹

D'emblée il est important de lever le voile sur tous ces événements heureux ayant eu lieu ce jour-là, jour de '*Ashura* mais nous nous interrogeons sur une ambiguïté, celle des sources de nos théologiens musulmans qui situent '*ashura* à des périodes très lointaines depuis Adam à Jonas, à Moïse, à Jonas et la source muhammadienne qui a fixé '*id 'ashura* l'an I Hégirien soit en 622 Après J.C. en lui conférant un caractère obligatoire à travers la *kappara* juive, un symbole de tolérance et de reconnaissance pour les croyances monothéistes et le respect d'autrui.²

Il nous semble aussi, dans notre analyse, qu'il y a lieu de rappeler le procédé d'explication commémorative fortement exagéré, cher aux théologiens musulmans, que ces événements-relais avec l'origine de la fête de '*Ashura* se réservent une manière de s'écarter, s'éloigner et annihiler la pensée juive du contexte islamique, alors que l'ancêtre en Islam du mois de jeûne n'est autre que le *Yom kippour* juif, une origine fondamentalement liée à une tradition

¹ Tous ces éléments et phénomènes qui relèvent du miracle de *yawm 'Ashura* commérés ce jour-là sont un des thèmes favoris de la théologie et abondent dans les écrits de E. Doutté, l'islam algérien en 1900-p.97. et 527 et suivantes ainsi que ceux de Robert Achille, la religion musulmane à Alger avant le protectorat – p.20 et suivantes.

² Muhammad (saas), cependant ne conserva pas ses bonnes relations avec les Juifs, ce qui le ramena à transférer le jeûne de '*ashura* en un jeûne non obligatoire et instituer ramadhan le mois du jeûne

instituée par le prophète et à des faits historiques, suite au miracle de *gharu hira*, de l'araignée et de la colombe.

Pour avoir été épargné des qorayshites à la recherche de celui qui est venu transformer les croyances des mekkois, de nombreux théologiens rejoignent la déclaration du prophète «jeûner» par imitation au jeûne des juifs qui commémorent le passage de la mer rouge par Moïse. Il est que d'autres y voient une simple coutume qurayshite.

Sachant qu'étymologiquement *Tishri* et Ramadhan ont les mêmes significations relatives aux chaleurs torrides de la saison d'été, voire caniculaires et sachant que le mois qui précède est *Sha'ban*, mois de commémoration de l'épuration pour achever la purification durant le moment de *Ramadhan*.

Si nous avons dressé un certain nombre de faits miraculeux ayant eu lieu en ce mois de *muham*, l'inventaire est de rigueur, pour répondre à l'importance de ce jour inclus dans un mois assez particulier puis qu'il revêt dans son étymologie le sens de sacralisation. *Muharam* tire son origine de la racine araméenne *harm* et signifie être voué à la mort, être mis en interdit. Il rejoint donc tout le concept du sacré, le définissant comme ce qui est sacré et c'est ce qui est mis en interdit comme les fautes, les souillures qui ont tâché l'homme dans sa pureté naturelle, originelle.

Ce qui paraît assez complexe c'est que *Ashura*, commémorée un 16 Juillet 622 date de l'entrée du prophète (fuyant les qurayshites) à *Yathrib* en l'an I de l'Hégire a été fêtée le premier jour de Muharram et non le 10 où ce même 16 juillet 622 correspondrait en fait au 10^{ème} jour de *Muharram* de l'année à la Mecque?!! Cela nous interroge sur la question du calendrier arabe. Répondait-il à un autre calendrier ? Et lequel, hormis celui des juifs (année 4383) et celui des chrétiens (622).

Or, essentiellement païenne, paganiste, la Mekke devait répondre au calendrier polythéiste. Lequel? La valeur numérique n'existait pas. Si 'Umar a institué le calendrier musulman à partir de l'an 0 de l'Hégire, comment les mekkois dataient-ils leurs années? En fait, la structure temporelle déterminant les années et les saisons n'existaient pas. De là peut surgir la notion

d'intemporalité en Islam, qu'il a de tout temps depuis la nuit des temps a incarné en l'humain sa notion de *'ala Fitratin*, signifiant que par essence l'homme est musulman ce qui confirme notre thèse a priori et postérieur que tout notre développement ancré dans l'homme et ses croyances primitives sont d'essence naturelle.

❖ *'Ashura' shi'ite*

Certains prétendent que cette fête ne fut instituée qu'en 335 de l'hégire, soit 946-947 de JC, par un souverain shi'ite de perse, le buyide *Mu'izz al-dawla*¹

Rappelons que les fatimides de Tunis, du X^{ème} au XI^{ème} siècle, appliquent un certain rite officiel du *shi'isme* pour la célébration de cette fête et font remonter l'origine de certaines coutumes à l'époque antique, bien avant l'arrivée de l'islam durant laquelle le prophète apparaît en présence d'une fête très ancienne observée par les anciens arabes qu'il n'a pas osé supprimer pour ne point créer de contraintes quant à certains usages déjà établis par respect aux pratiques ancestrales appartenant à l'humanité entière. Et notre prophète (saas) ne prend pas ce droit de les interdire. La philosophie le lui interdit car la clarté de son esprit, de son intelligence car il répond au sens originel de la « *sophiya* » qui le lui interdit.

D'où par mimétisme muhammadien, *'Ashura shi'ite* teintée de pratiques héritées du mazdéisme des Azéris ne pourra pas échapper à ce greffage des rites des adorateurs du feu de la Perse antique pour se transmuter en une consécration tout à fait spécifique de *'id 'Ashura*, doublement tragique par rapport à la mort de 'Ali et de Husayn, ce jour-là. Commémoration endeuillée par ces deux disparitions des personnages les plus proches du prophète, par le biais de la consanguinité et l'endogamie suite à 'Ali, cousin germain et gendre de Muhammad (saas).

II. Coutumes et usages de *'id 'Ashura*

¹ Certains juristes refusaient de rattacher l'acte religieux de *'Ashura* à une origine judaïque et donnaient une interprétation différente au profit des traditions des anciens arabes, affirmant que les mekkois jeûnaient déjà du temps d'Abraham le jour de *'ashura*. Voir à propos, Montchicourt- Fête de *'Ashura* à Tunis p.3 et E.I. 2, p.726.

La coutume s'inscrivait sur l'axe ; le prophète invitait, ce jour-là, tous les musulmans à accueillir et à appliquer les trois principes qui font partie des usages courants du 10^{ème} jour du mois de Muharram.

II. A) Le jeûne

Le jeûne de *'Ashura* a été remplacé par le mois de Ramadhan mais il continue d'exister en gardant cette particularité d'être une abstinence facultative et qu'à contrario le prophète avait essentiellement recommandé, même s'il appartenait aux pratiques surrogatoires.

L'Occident musulman n'a pas failli à la célébration de *'id 'Ashura* en pratiquant le jeûne de *'Ashura*, comme pour Ramadhan, de l'aube au crépuscule.

La particularité de ce jeûne est qu'il est considéré comme étant un jeûne très bénéfique. De nombreux hadiths illustrent cet aspect :

« Le jeûne de *'Ashura* vaut expiation des péchés de l'année qui précède et de l'année qui suit» (tout comme l'entend le concept judaïque).

« Le jeûne le plus méritoire, après celui de Ramadhan, est celui du mois de Muharram (Dieu y pardonnera aux uns et aux autres) et il équivaut à un jeûne de trente jours ou à trois cents bonnes œuvres¹.

Cependant ceux qui habitaient les campagnes en Occident musulman ne jeûnaient pas ce jour-là, contrairement à ceux de la ville qui se pliaient davantage à cette recommandation². Quelle en est la raison ? Nous pouvons émettre une raison hypothétique celle de voir en *'Ashura* une manifestation festive, bruyante qui étale ses marchés dans une ambiance différente que connaît la cité et pas la campagne.

II. B) La « Zakat » : un don, une dette ou une dîme

¹ Kashf al jumra de 'abd al Wahab al Sarani et voir Montchicourt «'Ashura à Tunis» p.6.

² Les juristes insistent sur cet aspect du jeûne pour l'expiation des fautes. Nous rappelons à cet effet que le terme de *'ashura* vient de l'hébreu *'ésher* signifiant 10 et de *'ashor* qui possède une terminaison araméenne. Dans le Lévitique il désigne « Le grand jour de l'expiation »

Zakat, du verbe *zaka'*, signifie littéralement dans sa forme verbale « donner pour en avoir plus » d'où l'intérêt de traduire « *zakat* » non pas par aumône qui rejoint plus la notion de « *sadaqa* » mais par don.

Prescrite par la loi islamique à la date légale de '*Ashura*, elle consiste à payer une taxe de 2 à 10 % des bénéfiques du fidèle et selon la nature de ses revenus en monnaie en blés, fruits, bétail ou autres. Ce pourcentage de 10 % correspond au '*ushr* qui signifie faire don du dixième du bénéfice de ses biens, de ses richesses et beaucoup attribuent l'origine de '*Ashura* à '*ushr*, une interprétation qui reste à discuter si l'on se réfère à la *tsadaqa* des juifs à laquelle s'identifie la *zakat* de '*Ashura*.

Or, si l'on se réfère à l'étymologie de « '*ashura* » en langue araméenne dont est issue notre langue arabe '*ésher* signifie S'ENRICHIR et '*ésher* rejoint le sens de « être dîmé », ou de « prélever la dîme ». Il est clair que le sens de '*ashura* est assez polysémique. Il est don, il est dette, il est impôt, il est richesse, il est dixième de ses biens et il est ce caractère juste de *tsidiq* marqué par un esprit de sainteté.

Le musulman en accomplissant le rite de '*Ashura* est-il dans cette pensée richement philosophique et anthropologique et religieuse pour penser le Comment de cette fête et non le pourquoi. Cela va-t-il transparaître dans cette ambiance festive '*ahurienne* dans laquelle s'employaient les habitants de l'Espagne et du Maghreb en usant de générosités et en donnant le 10 % des bénéfiques de leurs biens. Souvent l'acquiescement de cette dette n'obéissait pas à la date du jour-même de '*Ashura*¹.

Les familles, en plus de la *zakat* en monnaie, procédaient à des distributions de pain et de dattes. Ainsi cette forme de générosité, à Tlemcen et dans d'autres villes du Maghreb et d'Espagne, s'accomplissait pour les classes les plus aisées par des présents aux orphelins, aux enfants des pauvres et par des frais de

¹ A propos de cette ambiance festive, voir Brunschvicg – La Berbérie au temps des Hafsidés- p.303

cérémonie à l'occasion d'une circoncision¹. Symbole de générosité et de partage, 'Ashura assume une fête multidimensionnelle.

II. C) 'Ashura, une fonction économique et divertissante

Sa fonction économique est divertissante et fait apparaître au XII^{ème} siècle, dans le *Kitab al- istibsar* des cérémonies en très grandes pompes de 'id 'Ashura dans les environs de Gafsa. Cette fête représentait les mêmes fonctions religieuses et sociales que 'id al Fitr et 'id al'Adha. Les textes abondent dans la distribution fort généreuse d'aumône et de vêtements aux pauvres accentuant l'aspect festif et religieux².

Les habitants de Tunis se livraient à des largesses familiales en faisant fi d'énormes dépenses pour cette occasion³. Les étalages garnissaient les magasins avec d'énormes quantités de fruits secs consommés spécialement ce jour-là.

Comme toutes les fêtes, 'Ashura constituait pour les enfants des moments de distraction, de jeux et d'amusements. Al-Qayrawani, dans ses nombreux récits, développe les activités commerciales le jour de 'Ashura, considérant cette fête comme un facteur économique important tout comme le considérait Rousseau en définissant le sens de la fête puisque les marchands exagéraient leurs prix et vendaient pour des sommes très élevées des instruments de musique et des jouets pour les enfants⁴.

Comme à Tunis, les enfants fassis recevaient de nombreux jouets pour répondre davantage à une interprétation légendaire ou historique qui consistait

¹ De nos jours dans la région du Mzab et à Ghardaya capitale des kharijites du monde musulman, cette coutume continue d'exister. Les mozabites d'un rang social élevé se soumettaient à la généreuse coutume d'assurer les frais d'un ou plusieurs mariages de gens nécessiteux.

² Montchicourt – la fête de 'ashura p.5

³ Gaudefroy Demombynes – La fête de 'ashura à Tunis, p.5 et Castells, fête de 'ashura à Rabat, dans revue tunisienne – Tome I.

⁴ Idem. A Constantine, on continue à ce jour à vendre aux enfants des shaq shaqa, une sorte d'instrument en bois qui fait énormément de bruit.

à rappeler une certaine recommandation faite par le prophète quant à l'importance du jouet pour les enfants¹.

Le mythe de la prospérité et de l'abondance est à l'honneur à travers ces quelques références, une manière de renforcer ce désir de l'homme à se projeter dans le Bien-Être pour Être bien. Synonyme d'abondance bien plus que les autres fêtes, cet aspect de bombance révèle le mystère de la *zakat* dans son sens étymologique, religieux et sociologique, voire psychologique car toute dépense ce jour-là avait une valeur d'exception assez magique puisqu'elle était considérée comme des dissipations et des prodigalités pour contribuer d'une certaine manière à faire ressentir à tous les membres de la famille abondance, bien-être et aisance dont le sens magique avait pour fonction de rendre l'année encore plus prospère.

II. D) 'Ashura chez les gallinacées

La coutume de procéder à des sacrifices de poules et de coqs est une composante essentielle pour le menu de 'Ashura et une particularité spécifique, usage à ne pas négliger puisqu'il semble hérité du menu de la fête de Yom kippour qui à son tour l'a hérité des croyances et pratiques religieuses mésopotamiennes.

Kitab al istibsar développe cette particularité, à ce sujet, à travers ce proverbe très 'ashurien «*al fatir wa ma yatir* » (Nourris toi de pâtes et de volailles)².

Les hafside, comme les Idrisside, répondaient à cet usage en faisant une importante consommation de poules accompagnées de pâtes. Toute une littérature gastronomique à ce sujet est fort présente tout comme chez Ibn al-Hajj qui signalait aux égyptiens, à cette époque, la consommation importante de céréales des maghrébins.

¹ Voir chapitre VI pour la fonction du jouet offert aux enfants lors des fêtes musulmanes au moyen âge.

² Brunschvig (Berbérie hafside- tome II-p.303) émet plusieurs hypothèses au sujet des sacrifices des poules, une survivance du sacrifice des gallinacées dans l'Antiquité primitive dont a hérité également la Kappara.

Pourquoi, l'antiquité a-t-elle réservé aux habitants de la Berbérie tels que les Barwatta de la région occidentale du Maghreb une présence importante des sacrifices de gallinacées à cette occasion¹ ?

Région authentiquement judaïsée par ses pratiques religieuses, elle est avec d'autres contrées le lieu d'un héritage universel puisque les gallinacés représentent ce symbole de la foi et de la lumière, ennemis du mal et des ténèbres, symbole du travail et de l'activité humaine y compris dans d'autres civilisations, un symbole puissant dans la mythologie celtique, les druides et la Maçonnerie.

Paladius, dans son traité d'Agriculture², développe à ce sujet toutes les résurgences d'une thématique, celle des gallinacées, autour des poules, des coqs, des paons et des oies, sans oublier Ibn al 'awwam dans son traité sur l'agriculture. De même al Jahidh ce père de la sociologie contemporaine bien avant Durkeim, propose dans son Kitab al *hayawan* une étude détaillée précise des gallinacées et une approche scientifique et sociologique dans la classification des animaux, réservée à l'étude du coq.

Le coq comme la poule est porteur d'un caractère sacré dû aux anciennes croyances qui existe encore en Inde et en Perse. Les romains allaient jusqu'à en tirer les présages avant de partir en guerre contre leurs ennemis³.

Le roman maghrébin est une réserve intarissable dans ce domaine y compris dessin et sculpture des coqs et des poules sur la poterie en *fakhar* et *tin* des ustensiles de cuisine et de décoration.

Pourquoi le coq dans notre espace de l'occident musulman lorsqu'on sait que le mot n'emprisonne pas la mentalité mais nous propose un certain découpage de l'espace. En effet, en choisissant dans notre approche en anthropologie linguistique l'aspect sémasiologique, qui n'est autre que l'étude des significations et des signifiés en partant des mots, le recours à nos étymologies sémitiques à propos des gallinacées (al dujaj), ont permis au prisme du mot « al

¹ Le Tourneau- Vie quotidienne à Fés- p.277.

² Livre I, p.29 et suiv.

³ H. Laoust – Cérémonies et feux de joie dans le haut et anti Atlas – p.63.

dujaj » de nous ouvrir le lien entre une dénomination et une pratique sociale de nous faire percevoir un symbole lié aux ténèbres et à l'obscurité, puisque le coq par son appel matinal va rompre « *duja al layl* », le premier à rompre l'obscurité de la nuit pour annoncer, le jour, symbole de la lumière, de la Vie. Un autre prisme lié à l'origine du radical « *dajja* », « *dajjaja* » du vocable *dujaj* nous appelle aussi à une autre interprétation du symbole du coq, à travers la typologie majeure du symbole, qui bouge et qui répond à cette dynamique du mouvement afin de rejoindre un sens si nécessaire pour la vie des hommes, des pâturages, des animaux et des plantes, un sens contenu dans « *dajjajati al samma'u* » dans le sens de « *taghayyamat* » pour signifier la symbolique des nuages annonciateurs des pluies pour fertiliser la terre. Ce recours aux étymologies nous montre à chaque instant que chaque mot correspond à une réorganisation qui est particulière à des données liées à l'empirie, qui sont des données de la réalité linguistique, non linguistique et de la réalité tout court.

II. E) 'Ashura et les croyances anciennes

Suite à certains types d'amusements, la cérémonie de 'Ashura a intégré des éléments d'origine païenne. En effet, les ibériens comme les maghrébins vivaient cette fête essentiellement populaire et bruyante dans les rues avec de nombreux amusements, des déguisements, des feux de joie et des scènes comiques. De ce côté, 'Ashura semble s'identifier intensément au carnaval et aux mascarades. Il est clair que certains rituels hérités du paganisme ancien rejetés, voire interdits par l'islam, inscrits dans un calendrier solaire, se sont greffés sur la fête de 'Ashura et se sont fixés sur un calendrier hégirien¹.

II. F) Salat 'Ashura, un acte de foi

La célébration de cette fête ne pouvait pas se soustraire à des moments de ferveur et de prières.

¹ Ibn Ghalbun – Histoire de Tripoli de la conquête arabe à 1739 de l'ère chrétienne. Voir H.R. Idris – La Berbérie orientale sous les zirides – p.712.

C'est dans les ribats que se rassemblaient les fidèles pour renforcer les liens de solidarité et de fraternité entre les hommes. Ainsi, à Monastir le qasr Ibn al Ga'd était le lieu le plus affluant pour salat '*Ashura*.

Qasr al Tub, un autre « ribat » du temps des zirides était inondé d'une foule nombreuse. On rapporte qu'un certain Ibn al Imam (mort en 349-352/960-964) ne supportait pas la foule au point de s'en abstenir.

II. G) '*Ashura*, un principe de tolérance

Le prophète Muhammad, en entrant à Médine après le périple des mekkois qurayshites - en 622 de l'ère chrétienne, l'an 4383 du calendrier juif, l'an I hégirien - trouve les habitants juifs dans un état de jeûne pour célébrer l'heureux passage de la Mer rouge par Moïse grâce à ses prières auprès de Yahvé. A cette occasion, le Prophète déclara : « Cette fête sera la nôtre ». Cette déclaration constituera la troisième fête canonique en Islam et consistera à respecter cette pratique judaïque, celle de jeûner non seulement du lever au coucher du soleil mais conformément à la tradition de *Yom Kippour*, soit à partir du coucher du soleil au prochain. Plus qu'un symbole de tolérance, cet héritage n'est que le reflet d'un Islam ouvert d'une portée universelle exceptionnelle. Une digression de la vision historico-religieuse d'un découpage temporel du calendrier lunaire d'une autre religion monothéiste sur ce qui donne ce sens paradoxal à '*Ashura*, en tant que don mais aussi constituant une dette pour le musulman de s'acquitter d'une grande valeur islamique celle d'être grand dans ce sens araméen de «*kabara*» car la grandeur de l'homme c'est de pardonner, un caractère qui traduit le sens de «Par-don» comme en ce jour de Tishri et constituera notre deuxième partie.

III. '*id* '*Ashura*, mimétisme d'un acte, un héritage judaïque dans le destin de 'islam?

'*Ashura* jeunée et fêtée l'an I de Muharram, coïncidait avec l'an 4832 du mois de Tishri du calendrier juif, à cheval entre septembre et octobre selon le

calendrier grégorien. Son nom date d'après l'exil à Babylone. Avant l'exil, on l'appelait le mois d'Ethanîm¹ qui signifie « écoulement continu » ou « source intarissable », une référence à ce mois qui fait suite à un été long chaud et sec, où seuls les cours d'eaux alimentés par des sources permanentes poursuivaient leur écoulement.

Après l'exode d'Égypte, « Aviv » signifiant le « printemps » (ou *Nissan*) devînt le premier mois de l'année sacrée; Ethanîm (ou Tishri) considéré comme le premier mois au sens saisonnier agricole, annonce la fin des récoltes, marque l'achèvement de l'année agricole et le début des premières pluies en Palestine, indispensables pour le début des labours. Ceux-ci étaient autrefois considérés comme le point de départ d'un nouveau cycle agricole, une référence qu'il faut préserver car elle désigne toujours cette idée de retour et le sens multidimensionnel de la définition de 'id en Islam.

La Torah, parle d'« Ethanîm » comme du début de l'année lorsqu'il situe la fête de la récolte « *Chag ha-asif* », qui n'est autre que l'ancien nom de la fête de Soukkot, littéralement « la fête des cabanes » suite au rituel qui s'y pratique². Fêter les récoltes, pour protéger la vie des hommes, sont ce don de Dieu identique au don de la Thora, comme ce don de la protection des hébreux et le séjour de quarante années dans le désert.³

Le dernier jour est appelé *sim'hat thawrat* ou joie de la Torah car la lecture du Pentateuque à la synagogue est achevée chaque année lors de cette fête pour évoquer une résurgence antique de la fête du printemps au « départ » ou au « tournant » de l'année⁴. Si le nom de Tishri a le sens de « commencement » ou « ouverture » assimilé au premier jour de ce mois qui célèbre le nouvel an juif⁵ appelé « Rosh ha-shanah » (littéralement la tête de l'année) ou «ras al 'am», «ra's al sana», l'équivalent du 1^{er} Muharram du calendrier musulman..

¹ Livre I, le Livre des Rois 8 :2)

² Tous les juifs célèbrent cette fête en consteruisant une sorte de cabane tout en verdure, enveloppée de branches et de feuillages, une symbolique du renouveau donc du « Re-naître »

³ Soukkot est aussi ce symbole des hébreux qui habitaient dans des cabanes sans fortune et bénéficiaient de la protection divine.

⁴ Exode, 23 : 16 ; 34 : 22).

⁵ Le Lévitique 25 :8-12).

A l'origine *Rosh ha shanah* n'était qu'une célébration de la nouvelle lune (*rosh Chodesh* ou premier du mois) identique à tous les jours de la nouvelle lune de l'année annoncée avec le son du cor appelé «shofar», l'équivalent en langue arabe de «*safar*» (siffler), sifflement qui se faisait à travers la corne de bélier, rite annonçant la cessation de toute vie hors de la sphère religieuse identique au rituel du jour du shabbat. *Rosh ha shana* annonce dix jours après la grande fête du pardon judaïque, Yom Kippour. Et si l'on peut attester que 'id 'Ashura est un succédané de Yom Kippour, le jour du grand Pardon, en tant que jour de jeûne et de recueillement, c'est aussi parce qu'il se situe temporellement, 10 jours plus tard, tout comme pour 'id 'Ashura 10 jours après le nouvel an musulman de l'année hégirienne. La similitude est de taille et nous ne pouvons éviter ce parallélisme *rosh ha shana/Kippour* et *ras al sana/ashura*. Le Judaïsme associe *rosh ha shana* au jour du jugement pour le monde entier et Kippour au jour de l'inscription de chacun sur le livre de «vie ou le livre de mort» où chacun répond comme le signifie ce verset coranique « *mithqala daratin khyaran yarah wa wa man yamal mithqala daratin sharan yarah*¹ » afin de nous instruire de la justice divine tout comme le signale la Torah à propos du signe astral du mois de *Tishri*, le signe de la balance, signifiant la justice².

Du 15 au 21 *Tishri*, c'est la fête de *Soukkot* ou des cabanes qui est aussi la fête de la récolte. Une occasion de louer Dieu pour les récoltes effectuées durant les beaux jours, une manière de se rappeler que l'homme est de passage, un rite de passage sur la terre, ce que souligne le fait qu'il devra habiter très humblement la cabane durant ces 7 jours.

Le 22 de *Tishri* annonce la clôture de la fête de *Soukkot*. C'est une cérémonie qui réjouit et rend grâce à Dieu sans oublier la prière pour les pluies ; tout y est pour accueillir le nouveau cycle agricole chargé de bienfaits.

Voilà pour le mois de *Tishri*, premier mois de l'année juive.

¹ Sourate al zilzal, verset 7, 8

² Tout comme en Islam les mois du calendrier juif ont un sens et il serait intéressant d'en faire une étude comparative dans « *muqaranat al adyan* » pour en tirer profit à travers les religions monothéistes.

Cheshvan, 2^{ème} mois de l'année, instituée le 10^{ème} jour du mois du calendrier juif¹.

Selon la Torah, ce n'est que le quatrième jour de la création que Dieu créa la lune et le soleil et, selon la tradition juive, il existe plusieurs avis concernant le mois de la Création du monde. Certains penseurs du Talmud considèrent en fait que l'Homme fut créé le 1^{er} *Tishri* qui débute l'an 2 du décompte, les cinq premiers jours de la Création constituant la fin de l'an 1. Pour d'autres, la Création a démarré avec le mois de Nissan.

Toute cette digression quant aux mois sacrés judaïques avait pour effet de mettre en parallèle le calendrier musulman et d'en tirer profit quant au sens de la sacralité réservé aux mois de sainteté en Islam que nous avons développé au cours de notre étude. Digression qui trouvait sa place au niveau des fêtes saisonnières.

Des théories dans ce sens avec nos théologiens musulmans auraient pu ne pas adapter la fête de *'Ashura* qui ne dure que 24 heures, au même titre que *'id al fitr* ou *'id al adha* en tant que fête canonique héritée des règles musulmanes ; lié à la coutume et au religieux, le terme de canonique semble ne pas être au bon endroit et il serait utile d'en trouver l'équivalent. Cela paraît si évident que *'Ashura* ne peut être que canonisée puisque le troisième pilier de l'Islam correspond à la *Zakat*, jour de la célébration des dons distribués aux plus démunis et aux nécessiteux, tout comme le recommande le commandement de *Yom Kippour* et, par analogie à ce dernier, qui ne se pratique qu'à travers ce jour-là avec le premier mois juif « *tishri* » en automne. D'où le choix de certains musulmans de préférer *'Ashura* au 9^{ème} jour de la fête, la transformant en *tasu'a*² afin d'éviter une forme de mimétisme judaïsée, même si elle reste comme kippour une fête épuisante et ruineuse. Ce que nous reprochons à certains musulmans par excès d'ignorance qui veulent se distinguer, se marginaliser des fêtes juives que le droit sunnite est de s'appliquer à tous les

¹ L'origine du calendrier du juif apparaît, le 1^{er} *Tishri* de l'an Un, correspond au dimanche 6 septembre 3761 avant JC. Le calendrier musulman correspond au 1^{er} de Muharram de l'an Un correspondant au 622 après JC.

² Voir supra, note 3.

faits et gestes de notre prophète Muhammad (saas) qui a su par son intelligence ne pas rompre les traditions mekkoises païennes et qui sans peine en rentrant à Yathrib ce 1^{er} jour de Muharram Muhammad (saas) a fêté Kippour conformément à la loi juive, qui n'est autre qu'un héritage aussi des anciennes croyances païennes bien avant la naissance du judaïsme. C'est ce qui transparait dans un récit d'un historien musulman Ibn Abi Dinar al Qirawani, au XI^{ème} siècle de l'Hégire, qui, en retraçant certaines coutumes à Tunis le jour de la fête du 1^{er} mai en *Ifriqiya* hafside, nous dresse un rituel hérité du judaïsme¹, qui n'est autre que ce rituel des fêtes agraires antiques:

« Le 1^{er} mai, dit-il, compte parmi les plus célèbres de l'année... Dans leurs maisons pavoisées, les Tunisiens dressent des huttes de roseau représentant des cabanes de marchands de fleurs et de légumes; ils y suspendent toutes les plantes vertes et colorantes qu'on peut trouver. Il n'y a que bien peu de maisons qui ne suivent pas cette coutume... ». Comment ne pas réagir devant ce récit vivant d'une des composantes essentielles de la fête de *Soukkot*, la «fête des cabanes» dans le judaïsme? »

Tous ces propos rapportés au sujet des fêtes juives permettent de poser des hypothèses pour comprendre que *'Ashura* est bel et bien un succédané de «Yom Kippur» et un succédané de la fête de *Soukkot* «la fête des cabanes», suite aux pratiques juives greffées sur la fête de *'Ashura* et son partenaire la *zakat*.

Cette hypothèse peut justifier une argumentation tout à fait favorable à un Islam tolérant, et révéler que le Destin de l'Islam c'est cette ouverture à d'autres croyances dans le respect d'autrui. Nous tenons à le révéler à cet occident qui condamne les musulmans aujourd'hui à les cloisonner dans des pratiques intolérantes, sclérosantes en nourrissant l'islamophobie d'une manière injustifiée et à des fins justifiées.

¹ La communauté juive au Maghreb attestée par sa présence depuis l'Antiquité a laissé ses plus anciennes traces archéologiques à travers un sceau scaraboïde vert amande avec des inscriptions hébraïques de la fin du VIII^e-début du VII^e siècle av. J.C. que l'on a retrouvé à Tripoli. Les osselets, les amulettes, les épices et les bijoux rappellent l'importance des juifs connue dans le commerce en méditerranée et à travers les caravanes transahariennes. Le musée de Paris en Janvier 2013 a organisé durant tout le mois une manifestation à ce sujet des Juifs originaires de l'Afrique du Nord depuis l'Antiquité.

Nous profitons de ce va et vient entre les cultures religieuses afin de saluer l'une des voies méthodologiques fécondes de l'approche comparatiste de l'histoire des croyances qui consiste à croiser les rites et les pratiques avec différents domaines cognitifs: psychanalyse, philosophie, sociologie, anthropologie. Notre comparatisme, situe plusieurs disciplines, pour servir de passerelles et établir entre les croyances les autres sciences humaines celle d'une mise en perspective historique. L'aventure structuraliste que nous menons doit nous aider à réfléchir, l'acte de communiquer avec l'autre non pas avec un outil heuristique mais avec l'outil qui nous ouvre à la réalité de ce qui existe autour de nous. En reconnaissant le différend et la différence on se reconnaît soi-même. C'est tout le travail anthropologique que nous assumons. L'homme est au cœur de toutes les sociétés.

Nous rappelons également que ce comparatisme avec d'autres religions monothéistes n'est pas de considérer l'anthropologie comme un interprétant qui serait extérieur à son objet, mais un interprétant avec des outils théoriques appliqués de façon exogène aux rites. Le rite ne peut pas être un prétexte à l'étude anthropologique, ou une illustration de connaissance et de savoir.

Le rite n'a de sens que si l'on considère qu'il nous apporte une pensée anthropologique spécifique, en ce qui nous concerne une anthropologie philosophique. Les connaissances ou les savoirs d'un judaïsme ou autre croyance tel qu'il se présente à une époque donnée constitue un axe épistémologique de tout anthropologue, et les liens que nous avons tissé entre la fête de *Soukkot* et une fête de printemps dans le Maghreb médiéval oriental ne peuvent être seulement pensés en termes d'influence ou d'interférences. Il s'agit d'une approche anthropologique philosophique que nous avons longuement développé dans notre introduction et que nous considérons comme un lieu de questionnement, afin d'élaborer des problématiques uniquement.

IV. 'Ashura/zakat, le don du rien ou la Logique anagogique du don

Le « don du rien » est un intitulé de l'ouvrage de Jean Duvignaud, nous l'avons emprunté afin d'illustrer toute la dimension d'un acte généreux compensatoire et expiatoire de *zakat 'Ashura* au regard de l'Islam et des musulmans. La *Zakat* n'est pas l'aumône elle est don et le don est aussi une sorte de dette envers le divin telle que la conçoit l'Islam. Don et dette forment ce couple indissociable que nous analyserons à partir de ce qui a donné l'élan à notre pensée à ce sujet avec J. Duvignaud dans « Fêtes et civilisations » qui définit comme de nombreux penseurs la fête en tant que moment de la vie sociale où une communauté se trouve réunie par une activité, libérée de son ordre et de ses hiérarchies qui écrit qu'il y a dans toute société quelque chose de plus que la société, « un excès de créativité sociale sans cesse contenu par un effort non moins puissant de stabilisation »¹ et il ajoute : «Ce qui m'intéresse ici, et qui concerne éminemment la fête et son corrélatif individuel, le rire, c'est le flux d'excès, de vitalité créatrice, qui submerge à certains moments les groupes et les personnes», car «l'homme ne se réduit jamais à son activité pratique instituée»². A travers ces réflexions que peut-on déduire sinon pour nous signifier que la définition du don s'apparente au sacrifice dans sa fonction d'échanges tout comme nous l'avons développé au chapitre premier.

Certes nous ne sommes pas tout à fait dans un contexte de rituel sacrificiel sanglant, d'une victime émissaire, comme l'entend René Girard, ni du sacrifice utilitaire, mais plutôt de « rentrer dans une logique d'accepter de perdre un peu pour gagner beaucoup ». Dans le don, il y a ce sens contenu dans « donner pour recevoir donner contre quelque chose et en perspective, il y a toujours attente, retour de quelque chose. Cette attente Duvignaud la qualifie de «contre-don».

Nous lui avons préféré et choisi « la dette ». Mais faut-il dire qu'on donne pour recevoir ou, plutôt, selon l'excellente formule de Claude Lefort, qu'on donne pour que l'Autre, c'est à dire dieu en l'occurrence, donne à son tour.

Dans ce cas la *zakat* va t-elle contre elle-même. A t-on le droit de lui assigner une vision mercantiliste de la *Zakat-dhahiya* pour le musulman? Or marchander c'est échanger des marchandises, conclure donc un marché en

¹ Duvignaud – Le don du rien - p. 286

² Idem. p. 287

donnant contre une restitution, monnaie ou autre formule de marché en tant que restitution. Comment Dieu va-t-il recevoir le geste et la parole de la *Zakat*.

La *Zakat* parle à la conscience du musulman mais de quelle manière? En tant que dépense? En tant que sacrifice? D'une manière rustre et indélicate, au service d'un vœu, d'un souhait? Sommes nous dans cette équation de l'idée d'un commerce mercantile avec Dieu, d'un marchandage? Ou comme dirait Duvignaud : « Le sacrifice est un jeu, et l'on y fait don inutile du rien qu'on possède »¹.

Il ajoute comme pour conclure « Donner, c'est perdre. Bousiller. Sans idée de retour ou de restitution. Sans image économique... Donner parce que l'on n'est rien et que l'on donne à rien, surtout pas à cette image divine qu'interpose la société entre le donneur et le vide »².

En faisant lecture de cette interprétation du don afin de recevoir plus dans le sens étymologique zakatique lui-même, le don se détacherait de toute dimension économique sans aucun retour, ce qui fait que la *zakat* perdra de sa consistance significative et de sa dimension religieuse alors qu'elle répond à l'application inconditionnelle du troisième pilier de l'Islam, une position d'équilibre et de justice. Le chiffre trois et sa symbolique liée à l'équilibre est-elle cette équation de donner = recevoir. Cette vision interprétative que rejoint J. Dériada où « le don représente la figure de l'impossible », c'est parce qu'il est identifié par lui à la pure soumission à Allah – comme dans le cas d'Abraham acceptant de sacrifier son fils sans en connaître les motifs, l'injonction ne le précise pas. La *zakat* est ce don interprété dans une logique où il n'y a aucune attente de retour.

Comment ne pas s'étonner qu'on puisse donner, et tout donner même et surtout quand on n'a rien, sans rien attendre de déterminé? Pour cela il faut parvenir à un état d'astructuralité qui est la clé du don du rien.

Or ce moment de l'astructuralité dérange et l'anthropologie semble impuissante à nous donner quelques orientations. Pourtant, l'énorme champ de

¹ 24- Idem. p. 181

² 25- Idem. P.213

recherches et de réflexions s'ouvre ainsi à ceux qui prennent au sérieux la puissance de ce désir d'«astructuralité», terme appartenant au lexique de Duvignaud.

Certaines analyses hypothétiques du don du rien ont l'air de ne pas rester en mémoire car assez floues? La *Zakat* vise, en effet, à conjurer toute logique d'accumulation économique, et en quoi, et comment ? Corrélativement liée à '*Ashura* en quoi donc cette dernière est-elle une fête ?

Son aspect festif requiert un concept de la fête qui préexiste à des rites sacrés qui se pratiquent toujours ainsi. Tout comme pour le 5^{ème} pilier de l'islam, « *al Hajj* » l'organisateur véritable n'est-il pas le narrateur de la fête des Sacrifices ? Pour le 4^{ème} pilier, l'organisateur « *al sawm* » n'est-il pas le narrateur de la fête de la rupture du jeûne et le 3^{ème} pilier islamique « *al Zakat* » organisatrice n'est-elle pas le narrateur de '*id 'ashura* » ? Il apparaît donc que le narrateur qu'il soit '*id al adha*, '*id al fitr* ou '*id 'ashura* il prend le dessein et le destin de la fête, chargé de dire le sens de l'événement de la *Zakat*, du *Sawm* et du *Hajj*. Ainsi '*ashura* raconte l'événement celui de donner pour ceux qui nécessitent de recevoir et leur parole suffit pour les déclarer nécessiteux. Leur pauvreté n'annule pas la fête. Elle est là pour aligner les nécessiteux sur cet axe d'égalité et jouer le rôle dans la fête de non nécessiteux avec ce plaisir de trouver à gaspiller comme le conçoit la fête de '*Ashura*.¹

Certaines critiques occidentalistes stigmatisent l'axe « le riche donne au pauvre » quand le riche donne au pauvre il y a une visée « donateur-destructeur » qui est la négation définitive de l'égalité, qui est l'affirmation d'un pouvoir sur le plus faible. Or le concept de '*Ashura* ne répond aucunement et ne recherche aucun pouvoir. Quel pouvoir prendre sur les nécessiteux? Manifester le refus même chez les plus pauvres, surtout chez les plus pauvres peut-être, et comme chez les aristocrates ou aspirants à l'aristocratie de se plier à la nécessité matérielle.

¹ Conception que rejettent certains humanistes comme Rousseau. La fête source de gaspillage est source de luxe et le luxe dira Rousseau est le précurseur des inégalités entre les hommes. Tout l'opposé du destin de '*Ashura* donner à l'autre pour le rapprocher d'une certaine égalité et de partage et être le moteur d'une dynamique économique, une visée islamique plus opérationnelle en tant aussi qu'excès de créativité sociale.

En effet, le geste qui donne le peu qu'on a, enlève à une ou plusieurs familles la possibilité d'économiser et d'entrer dans le système du gaspillage en acceptant la dénégation d'un monde ordonné par les riches dépendant des pauvres d'une manière hegellienne. Et la *zakat* rentre alors dans une mutité surdité, contrairement à tous ces concepts qui se retrouvent dans la fête de *'Ashura*, aussi bien pour les berbériques que les Ibériques, faisant partie des phénomènes sociaux, culturels et religieux. Cette fête était structurée par des lois, des règles et une logique propre que l'on retrouve aisément dans la totalité de ses cérémonies, ses rites et ses pratiques car au Moyen-âge, elle répondait à des grandes valeurs de partage et le don (y compris le don de soi sans rien d'autre) permettait de provoquer des rassemblements, d'enseigner l'oubli des haines insensées, de pardonner aux uns et aux autres, et de réconcilier les hommes, un des caractères essentiels en Islam.

V. *'id 'Ashura, réconciliation et synchronisation avec les saisons.*

Cette réconciliation dépassera les limites de l'humain quand *'ashura* se plait à être en synchronisation avec la nature, la végétation et les saisons pour le bien de l'Homme. Pour ce faire *'id 'ashura* s'alignera sur le mimétisme d'un acte : imiter et être imité; voilà ce qui rend cathartique pour exclure le mal, en s'adaptant au monde par la synchronicité des saisons. Cela peut convenir à déjudaiser le concept de *'id 'Ashura* et l'inscrire dans les fêtes saisonnières de ce chapitre.

La déjudaiser pour une raison de mobilité dans son concept initial, *'Ashura* a le don de recevoir des dons et d'en donner. Et, les saisons ont ce mérite de lui faire don de cette puissante capacité à donner, à réfléchir, à penser l'homme et la nature.

Dans leur définition la plus élémentaire, les saisons ont le mérite de répondre à un cycle de vie respectant le cycle de vie de la nature et ainsi seront traitées en tant que fêtes agraires, célébrant des cérémonies lors d'une phase critique du rythme saisonnier à un moment où la nature se renouvelle.

Comment rattacher ces fêtes agraires, si ce n'est aux fêtes saisonnières qui s'adaptent à des aspects solaires, à la différence des fêtes religieuses qui s'articulent autour d'un calendrier lunaire?

V. A) Les saisons, des définitions astrologiques pour une compréhension liturgique.

L'année solaire répond à une articulation des saisons par leur stabilité autour du jeu des équinoxes d'hiver et de printemps et des solstices d'automne et d'été, lorsque le Soleil pointe de l'orbite terrestre est exactement au zénith sur l'équateur terrestre pour les équinoxes.

L'équinoxe correspond aussi au point d'intersection de l'écliptique (trace de la trajectoire apparente du Soleil sur la sphère céleste) et de l'équateur terrestre.

Une année connaît deux équinoxes: le premier vers le 20 ou le 21 mars, le deuxième vers le 22 ou le 23 septembre. Par extension, les équinoxes désignent les jours de l'année pendant lesquels se produisent ces passages au zénith. Les dates des équinoxes sont liées, par convention, à celles du début du printemps et de l'automne. Le Soleil apparaît à ces points (c'est-à-dire, du point de vue héliocentrique, lorsque la Terre se situe sur ces points de son orbite). À ces moments, le jour et la nuit durent chacun environ 12 heures, et ceci à tous les endroits du globe terrestre. L'une de ces deux intersections se nomme le point vernal. Il correspond à la position de la Terre sur son orbite lors de l'équinoxe de printemps et constitue le point de départ des mesures angulaires des points de l'écliptique. Le point sur l'écliptique qui est le plus au nord de l'équateur céleste s'appelle solstice d'été dans l'hémisphère nord et solstice d'hiver dans l'hémisphère austral. Ces dénominations sont inversées lorsque le Soleil est le plus au sud de l'équateur céleste. Le rappel à toutes ces définitions semble s'inscrire dans notre approche car les équinoxes et les solstices s'ajoutaient à la célébration des fêtes saisonnières renforçant le rythme saisonnier scandé par cette alternance d'équinoxes (printemps et automne) et de solstices (d'hiver et d'été)

Rappelons encore que les équinoxes se définissent par l'égalité des jours et des nuits (12 heures) et pour les solstices le jour le plus long de l'année pour la saison d'été et le jour le plus court de l'année solaire pour la saison d'hiver.

- Qu'en est-il du calendrier lunaire ?

Le calendrier lunaire musulman compte les mois par lunaisons comme les temps antiques et judaïques. Cependant il y a un hiatus quand on compte les douze mois lunaires pour constituer une année par rapport à la terre qui tourne autour du soleil ; il reste douze jours en surplus à la fin du cycle solaire. Il est donc nécessaire d'opter pour des jours intercalaires représentés par *Tishri* pour les juifs et *al Nasi* pour les musulmans. Or, les jours intercalaires sont en dehors du temps repéré et sont constitutifs de l'année entière.

Un rappel de l'Antiquité indienne aide à la compréhension de ces douze jours en plus équivalents de l'année entière à propos des jours sacrés de la mi-hiver.

Chacun de ces douze jours correspond à chacun des mois et ce qui se passe dans les premiers, préfigure dans les seconds. Leurs noms se ressemblent et se suivent dans un même ordre d'où période intercalaire de douze jours dans l'année solaire.

A) Le calendrier Arabe au Moyen-Âge en Occident musulman

<u>Calendrier</u> <u>lunaire</u> ¹	<u>Calendrier solaire</u>			
	<u>D'origine</u>	<u>Chez Al-</u>	<u>Chez al-</u>	<u>Chez les</u>
	<u>Syriaque</u>	<u>Bîrunî</u>	<u>Qalqashandi</u>	<u>Berbères</u>
	<u>Chaldéenne</u>			
<u>Muharram</u>	<u>‘Adhar</u>	<u>Mars’</u>	<u>Ma’ras</u>	<u>Mars</u>
<u>Safar</u>	<u>Nayan</u>	<u>‘Abri</u>	<u>‘Abril</u>	<u>‘Abrir</u>
<u>Rabi ‘I</u>	<u>Ayyar</u>	<u>May’</u>	<u>May</u>	<u>Mayyu</u>
<u>Rabi ‘II</u>	<u>Haziran</u>	<u>Yunye</u>	<u>Yunya</u>	<u>‘yunyu</u>
<u>Jumada I</u>	<u>Tammuz</u>	<u>Yuliya’</u>	<u>Yulya’</u>	<u>Iyuliz</u>
<u>Jumada II</u>	<u>‘Ab</u>	<u>‘Agast</u>	<u>Agast</u>	<u>Gast</u>
<u>Radjab</u>	<u>‘Aylul</u>	<u>Setaubar</u>	<u>Sataubar</u>	<u>Stember</u>
<u>Sha’abane</u>	<u>Tisrin I</u>	<u>‘Uktubar</u>	<u>‘Uktubar</u>	<u>Ktubar</u>
<u>Ramadhan</u>	<u>Tisrin II</u>	<u>Nunabar</u>	<u>Nunambar</u>	<u>Uwember</u>
<u>Shawwal</u>	<u>KanunI</u>	<u>Dahubar</u>	<u>Dagaubar</u>	<u>Gambar</u>
<u>Dhul- qi’da</u>	<u>Kanu</u>	<u>Yanayar</u>	<u>Banayar</u>	<u>Yennar</u>
<u>Dhul Hidja</u>	<u>Kanun II</u>	<u>Fabrayar</u>	<u>Fabrayar</u>	<u>Furar</u>
	<u>Subat</u>			

Tab,I Le calendrier Arabe au Moyen-Âge en Occident musulman

B) Calendrier juif (les mois initialement étaient sans noms repérés par leur numéro uniquement puis nommés à l’exode babylonien).

Nom	Hébreu	Jours
Nissan-15 ^{ème} jour du printemps= le sacrifice	ניסן	30 Pessah
Iyar (Ayar) =la procession	אייר	29
Sivan (Simanu) = la construction	סיון	30
Tamouz (Du-Uzu) dieu babylonien de la fertilité	תמוז	29

¹ Pour l’Espagne musulmane le calendrier est identique sauf pour le calendrier de Cordoue dont les propriétés sont de nous renseigner sur le rapport des mois avec les saisons avec un prescripteur ‘Arib B. Sa’iad al Katib, auteur du 10^{ème} siècle et de Kitab al Anwa’.

Av (Abu) =les torches	אב	30
Eloul (Elulu) = la purification	אלול	29
Tishri (Teshritu) = le commencement	תשרי	30
Heshvan Arah-Samna = le huitième mois	חשון	variable 29/30
Kislev Kislimu =(signification incertaine)	כסלו	variable 29/30
Tevet Tebitu l'inondation	טבת	29
Shvat Shabatu =les orages	שבט	30
Adar Adaru le battage de la terre (année embolismique seulement)	אדר	30
Adar 2, ou vé-adar (l'année simple, ce mois est appelé Adar)	ואדר	29

Tab. II. Calendrier juif

L'année simple, dans ses 12 mois, ne comprend qu'un Adar. Il s'agit de celui de 29 jours. Dans l'année embolismique, le 13^{ème} mois est inséré juste après Shvat. Il est appelé Adar également, pour le distinguer de l'autre ; le suivant est qualifié de Adar 2, ou vé-Adar.

Les mois de Heshvan et Kislev sont de longueurs variables. Ils peuvent être de 29 ou 30 jours, selon les règles de report tout comme le calendrier musulman. C'est le système des calendriers lunaires. Le début de chaque mois est une solennité, appelée le « *rosh khodesh* », le nouveau mois sacré.

En occident musulman, le calendrier usité était julien¹ et les fêtes saisonnières étaient déterminées essentiellement par leur caractère agraire généralement, non reconnues par l'Islam qui en rejetait souvent toutes les manifestations. Le calendrier lie un fait saisonnier et une action humaine. Les données calendériques factuelles prennent l'aspect de dictons populaires d'où leurs forces contraignantes.

Elles étaient célébrées particulièrement à une époque fixe de l'année Julienne² qui était usitée aussi bien chez les habitants du Maghreb que de l'Espagne et les mois à leur tour avaient conservé leurs noms latins³.

La date solaire des fêtes saisonnières était l'élément essentiel de l'authenticité des cérémonies qui se déroulaient au Moyen-Âge, car elles étaient entièrement des cérémonies à caractère agraire, représentées par l'équinoxe de printemps par *'id Nawruz* ou solstice d'été pour *'id Mihrajan*.

Essentiellement, les fêtes saisonnières semblent actualiser une existence qui dans l'Antiquité étaient vécues par les dieux. De plus, Maghreb et Péninsule Ibérique étaient des pays où les saisons se distinguaient très nettement, conformément à l'année solaire.

Or, à l'origine, les saisons ne se distinguaient pas de cette manière. La classification la plus répandue était celle de l'hiver et de l'été auxquelles correspondent respectivement les fêtes de *Nawruz* et de *Mihragan*, de telle sorte que ces deux fêtes apparaissent l'une avec la venue de l'hiver et l'autre avec celle de l'été, donnant lieu ainsi à des cérémonies particulières en plein air, dans les *musallas*, ou tout simplement pour les fêtes de printemps en plein air, à proximité des sources, autour des pierres (mais en aucun cas dans les mosquées) dans le but d'accomplir des cérémonies de superstition et des rites de sympathie.

¹ Le calendrier Julien fut réformé par Jules César puis modifié par Grégoire XIII. L'année Julienne est bissextile et en retard de 13 jours sur notre année grégorienne.

² Voir le calendrier p. 164 sur les noms des mois usités par les Musulmans. Tableau 1 de ce même chapitre

³ Marcel Mauss. Sociologie et anthropologie. P. 4

Les rites de sympathie sont en effet des pratiques faites par les musulmans d'Occident, destinés à produire des effets spéciaux définis par Frazer dans son « rameau d'or » comme étant des effets où « le semblable produit le semblable » ou bien comme dirait Mauss où « la partie est au tout comme l'image à la chose représentée, les rites sympathiques sont la caractéristique suffisante et nécessaire de la magie »¹. Ce qui ramène Mauss à dire que tous les rites sympathiques sont magiques et que tous les rites magiques sont sympathiques.

Or, les rites sympathiques ne sont pas particuliers à la magie mais ce sont des rites relevant d'un acte sympathique et essentiellement religieux en ce qui concerne les Maghrébins et les habitants de l'Espagne musulmane adoptant, en plus de leur Islam, soit des croyances héritées du paganisme ancien libyco-numidico-amazigh soit des coutumes héritées du culte Ibéro-romain, d'une part Judéo-chrétien et arabo mauresque, d'autre part quant aux maghrébins d'Espagne.

Ce triple culte des musulmans d'Espagne est dû à la situation historique de la Péninsule Ibérique qui était habitée dans les temps les plus anciens d'abord par les celtibères²; les phéniciens et les Grecs arrivaient à la fin du deuxième millénaire, aspect historico-politique développé dans le chapitre des rogations. Quel serait donc le but de cette légère digression et son lien avec la fête de 'Ashura ?

Cette fête serait-elle un présupposé des fêtes saisonnières subissant des transmutations de temps à autre, au fil des saisons puisqu'elle répond au calendrier lunaire musulman. Elle subit une autre métamorphose au niveau des apparences parce que l'ordre de l'interaction avec les fêtes religieuses musulmanes est resté inchangé. Elle concilie les saisons, synchronise les rites agraires aux fêtes saisonnières.

V. B) Un rite islamique en mutation avec les saisons

¹ Marcel Mauss. Sociologie et anthropologie. P. 4

² Le nord de l'Espagne, ce qui constituait l'actuelle Galice était restée sous la domination chrétienne. Fajr al Islam, M. Husseyn Mu'nis, Le Caire , 1959.

Au niveau des moments festifs institués par la religion musulmane légitimés par un héritage sunnique soulevé dans le premier chapitre, se profile un monde des célébrations des fêtes saisonnières; celles-ci relèvent aussi d'un autre héritage, celui du paganisme ancien en se greffant sur un modèle musulman pour s'inclure dans des pratiques rendues licites par les théologiens du monde musulman, du modèle jusqu'ici dominant.

Ainsi, tous ces états au cours des siècles menaient une vie propre à leurs croyances et à leurs coutumes particulières et leurs héritages culturels de leurs ancêtres. Chacun avait son culte et ses dieux dont dépendait leur vie; de leur paganisme qu'ils ont transmis à d'autres peuples, nous nous apercevons que, comme le dit Noël,¹ « la vie sociale assigne avec raison une origine religieuse ». Car, tout ce qui va manifestement apparaître dans nos fêtes saisonnières, au cours des cérémonies, des rites et des pratiques, ce sont les survivances des croyances des cultes de Cybèle, de Vénus, du bélier, du taureau, de l'âne² et d'autres déesses et d'autres animaux encore; c'est ainsi qu'Africains et Espagnols ont hérité du temps des invasions grecques et romaines et de tout ce qui constituait leur religion, de nombreuses croyances. Car la base des principes religieux des Musulmans d'Occident semblait clairement poursuivre les traces d'une observance des pratiques païennes qui demeurent et où le paganisme primitif n'est point dissipé, permettant ainsi de faire apparaître les survivances des cérémonies culturelles avec leurs rites traditionnels. Le passage d'El Maqqari n'est-il pas révélateur pour illustrer notre propos ?

« Mon grand-père Qadi des Qadis (juge en chef) de Fès me disait : « Ne vois-tu pas que les traits des mœurs (*hisal*) de la *jahiliya* comme les lamentations funèbres (*niyaha*), la jactance, l'orgueil du nombre, la calomnie (*ta'n*), la suffisance (*tafdil*), l'art de la divination (*Kahana*), l'astrologie (*Nujum*), la géomancie (*hatt*), la « croyance aux présages » (*tasha'um*), etc ..., ainsi que « l'emploi de nom » (ancien) comme *al atama* et *yatrib* l'habitude de donner ses sobriquets ingénieux et d'autres présages, qui ont fait l'objet d'avertissement, n'ont pas cessé de vivre chez ces peuples et se sont

¹ Renault, Revue tunisienne 1917, le culte de Cybèle et Venus p. 150

² *idem*.

transportés chez d'autres par la facilité (*tayasur*) qui leur était inhérente, si bien que ces gens ne se soucient plus de la religion et qu'au contraire, ils font des coutumes ('*adat*) anciennes la base de leur actions »¹.

De même on apprend dans la *Dakhira*² que Hisam II al bu'ayyad, le fils d'al Hakam II al Mustansir, était un personnage qui s'occupait à ramasser tout objet pouvant lui procurer des bons présages. Outre la bénédiction d'Allah, il préférait la bénédiction à laquelle il y croyait plus fortement, celle de certains objets qui se trouvaient dans son armoire tels que planches de l'arche de Noé, des cornes de bélier, des sabots d'un âne, des pieds d'un des tapis qui ont servi aux prières et qui appartenaient à certains dévots, des vases pour les ablutions qui vraisemblablement appartenaient à des acètes.

En effet, les exemples de ce genre de croyances sont très nombreux à cause de la multi pluralité des cultes et des divinités dues aux diverses invasions en Occident musulman qui ont réussi à faire persister certaines coutumes, certains rites et pratiques notamment au cours des cérémonies consacrées aux fêtes saisonnières, au Moyen-Âge et jusqu'à nos jours.

Des recherches faites par des sociologues de la religion, toutes aboutissaient à la même déduction prouvant que les cérémonies étaient chargées de nombreuses survivances anciennes car elles étaient célébrées dans la plus haute antiquité et ceux-ci grâce à des témoignages sous leurs diverses formes par des récits rupestres, des récits d'Hérodote d'Halicarnasse au Vème siècle avant Jésus-Christ³, de Saint-Augustin ou de géographes, des voyageurs, des chroniqueurs du Moyen-Âge ; nous nous permettons, à défaut de documentation concernant cette époque médiévale, de signaler certains us et coutumes très caractéristiques qui existaient à des époques antérieures à celles qui nous concerne, et qui seraient en mesure de nous permettre d'établir une quasi-passerelle, par procédés homologiques aux rites pratiques des temps les plus reculés à ceux de nos jours ou plus ou moins proches du Moyen-Âge.

¹ Le grand-père d'al-Maqqarî semblait indigné de voir des Musulmans attachés à de telles croyances

² Al Maqari - Nafh al tib - Analectes. Tome 1^{er} p. 366 ; Le bélier semblait appartenir à Isaac, les sabots de l'âne de 'uzaïr et la chamelle à Salih.

³ Voir Renault, cultes de Cybèle, G. Germain. Culte du bélier en Afrique du Nord.

A ce titre, nos fêtes saisonnières seraient-elles considérées comme un héritage de Dame Nature ou de Dame Culture, ou tout simplement nos fêtes sont-elles Nature et Culture ? Notre vision sera plus étendue en faveur des fêtes qui retrouvent aujourd'hui une indistinction entre les deux car le culturel s'est si fortement mêlé au naturel qu'il est possible de dire que la culture a subi aussi une transmutation en devenant nature.

VI. Plasticité des rites ambulatoires de '*Ashura* : Le paradoxe de la *Zakat*

'*Ashura*, fête religieuse canonique, se fixe selon un calendrier lunaire toujours en mouvement et se métamorphose temporellement en une fête instable, mobile au gré des saisons du calendrier julien qui la fixe au niveau du calendrier solaire.

Cette mobilité est due à son caractère devenu plastique par les greffes qu'elle a subies, par le don des rites qu'elle a reçus. Paradoxe des paradoxes, '*Ashura* rattachée au rite du don et de la *zakat*, donne pour mieux recevoir. Ici, elle reçoit pour mieux donner aux fêtes, au rituel et aux mythes. Les fêtes, les cérémonies se l'arrachent de tous les côtés naturellement comme culturellement. C'est la folle des logis dans de 'id al '*Adha*, de *Yanayer*, '*Ansra* ou *Mihrajan*.

Dans une définition assez académique, nous optons pour le sens de nature puisque les fêtes répondent à cette conception cosmologique et au sens de culture, car celles-ci relèvent de cette action de cultiver l'âme et l'esprit, définie par Tylor au sens anthropologique du terme que la culture est « ce tout complexe comprenant à la fois les sciences, les croyances, les arts, la morale, les lois, les coutumes et les autres facultés, les habitudes acquises par l'homme dans l'état social. »

L'état initial de la fête de '*Ashura* est un état de culture religieuse. Et l'état de nature en principe ne désigne pas de réalité historique ; et si '*Ashura* n'est pas un état de nature, elle existe par un état de culture, une culture qui est la

sienne afin d'analyser le comportement humain. Cela nous permet de visualiser les éléments d'origine naturelle et les éléments d'origine culturelle dans les manifestations festives. Cela nécessite aussi de procéder à une décomposition du comportement humain en séparant les éléments naturels et les éléments culturels. Le souci est que le naturel se transforme en culturel et le culturel se transforme et devient élément naturel, une tendance qui s'inscrirait donc dans un comportement qui serait pré-culturel.

La fête est ce moment privilégié, toujours attendu avec impatience. Elle se trouve moins à l'intérieur du temps social qu'en dehors. Elle a lieu la nuit, la veille du jour de sa célébration en Islam. *'Ashura*, par la mobilité de ses fonctions adjuvantes, le Maghreb lui a greffé des dates du calendrier grégorien, julien pour marquer la jonction de deux périodes bien déterminées. La société dans laquelle elle se meut, l'aide à mettre en relation ce qu'il faut ordinairement séparer : les classes sociales, les sexes, les âges, voire les vivants et les morts, l'humain et le divin, le social et la nature. Elle les met en relation par tout ce qui constitue ses rites hérités de *Yanayer* et ses rites de travestissement, ses masques et ses déguisements, hérités de *Mihrajan* et de l'*'Ansra* et ses rites de feu et d'aspersion, ses rites sacrificiels de *'id al Adha*.

Seulement, il y a finalement là moins confrontation, rencontre, dialogue, que dissolution provisoire. L'homme, acteur de ses rites, se sent lui-même libéré de son rôle social, en s'exprimant par le plaisir, la frénésie, la jouissance, le vertige à travers les mascarades, les jeux et les cortèges.

'Ashura, ainsi, se partage le rituel et l'anarchie comme une nécessité à l'intérieur de l'existence sociale pour rappeler Dionysos et Apollon. D'où sa présence de partout avec cette dette de multiplier les occasions de fêtes, et le jeu des masques et les rites anciens renaissent et se perpétuent sans jamais pouvoir se dissoudre pour que la fête soit un moment plus que de jouissance et de plaisir.

Les jeux, comme les repas, comme tout ce qui est élément constitutif de la fête, donnent à *'Ashura* ce temps primitif de l'obligation de les vivre abolissant l'ordre social qui lui était prescrit initialement par le rite muhammadien du

10^{ème} jour du mois de Muharram. Le Maghreb lui a donné ce caractère pulsionnel de rassemblement, de dialogue par le cérémoniel, de reconnaissance de Soi et de l'Autre¹.

Ce qui renforce sa plasticité, c'est qu'elle a aboli durant plusieurs jours son rituel initial, le rôle que lui a prescrit le principe sunnique pour lui permettre de le proscrire à partir des dons de greffe qu'elle a reçu des cérémonies des fêtes agraires pour manifester la joie de la fête de la première gerbe de blé, la pratique du sacrifice des gallinacées pour l'expiation des fautes, permettant aux adeptes de la fête de la 'Ansra d'exprimer des désirs habituellement réprimés. Ce paradoxe se comprend assez bien si l'on admet que la fête est sous le signe, non du Moi, mais du Ça. Il va généralement de soi que ce que l'on fait pendant la fête demeurera sans conséquences, précisément parce que l'on n'est pas censé être alors entièrement soi-même, car inscrite dans un temps limité au temps présent pour faire vivre le passé primitif en ce moment d'insouciance et coupé totalement du futur inutile sur le champ mais combien indispensable une fois la fête terminée. Cela signifie aussi, en plus d'un moment de rupture avec la quotidienneté, qu'elle est engloutie dans le passé présent pour un présent futur.

La plasticité de *'Ashura*, par ses multiples métamorphoses tantôt en *'id al Istisqa* tantôt en *Yanayer*, casse l'ambiguïté du don, celui de recevoir pour donner car elle fait don d'elle-même aux autres fêtes que l'Islam orthodoxe rejette, car elle lui semble destructrice potentiellement et surtout très conservatrice du passé primitif. Elle ne convoque tout ce qui conteste l'ordre social que pour mieux l'intégrer et mettre en scène l'éternel retour de l'ordre immuable².

Ainsi, les présumées fêtes saisonnières, ne semblent être qu'une autre métamorphose, ne se situant qu'au niveau des apparences parce que l'ordre de l'interaction avec les fêtes religieuses musulmanes est resté inchangé.

Derrière l'étude des moments festifs institués par la religion musulmane, légitimés par un héritage sunnique soulevé dans le premier chapitre, se profile

¹ Chapitre cinquième de notre étude sur Yanayer. L'étude du Soi à propos de Ayred.

² Mircea Eliade. Le mythe de l'éternel retour.

un monde des célébrations des fêtes saisonnières qui relèvent du paganisme ancien en se greffant sur un modèle musulman et s'incluant dans des pratiques rendues licites par les théologiens du monde musulman, du modèle jusqu'ici dominant. En voici quelques illustrations:

Le Maghreb présente tout un répertoire des rites agraires pour les célébrer à des dates fixes car il s'agit d'un calendrier solaire. Les tribus de la vallée de l'Ouarghah et dans la région des tribus Djaballah célébraient le 17 Mai une fête qui marquait le commencement de la saison d'été et la mort de la terre appelée *mawt al ard*. Des prescriptions recommandaient de ne point dormir cette nuit-là en se brûlant légèrement le dessus du cuir chevelu et en appliquant une mèche de cheveu sur une tige allumée de laurier rose à quatre feuilles, appelée *sultan al dafla* ou *nuwar al dafla*¹.

Les labours de blé et de l'orge, au moment des pluies en Octobre/Novembre, ces mêmes tribus profitent de cette occasion pour célébrer les « *Nzul* » (la fête des parcours) à partir de crêpes à l'huile (*tarid*) et de fèves grillées².

En mars, on fêtait autour d'un repas le rite du « al hyaz » rite du sevrage et séparation des agneaux de leur mère. En avril, on profitait d'une autre festivité, celle de tondre les moutons autour des crêpes à l'huile, des œufs durs noyés dans du beurre fondu.

La dernière gerbe de blé, appelée « *'arusat al faddan* » ou « la fiancée de la gerbe de blé », conservée en guise de symbole de bonne récolte de l'année écoulée, gardait un caractère sacré qui lui valait une fois la moisson terminée de garder un carré de blé intact comme chez les Hindous avec la symbolique du dernier petit tas de maïs.

Le « *tarwish al 'arusa* » est une autre fête réservée aux femmes qui s'en allaient arracher, épi par épi, le blé et l'orge qui leur avaient été réservés³.

¹ Mircea Eliade. Le mythe de l'éternel retour.

² Pythagore interdisait la consommation des fèves pour des raisons néfastes à la santé. Le Dossier Pythagore, Pierre Brémaud, éd. Ellipses-2010

³ Philippe Marçais – Textes arabes de Djidjelli- p.87-88

La fête du printemps célèbre le sorgho et le millet, deux céréales connues avant le blé, symbole du commencement de l'année nouvelle et de la résurrection de la végétation. Cette fête aux différentes appellations, «Nzaha», «Rbi'», était appréciée par les citadins qui se rendaient des journées entières à la campagne. Tout ce qui constituait la fête (promenades, repas chauds, chansons, danses, orchestre, musique) attestait des plaisirs et des réjouissances des individus (toutes croyances confondues). Les textes d'al-Qabisi (mort en 403H/1012) ont rapporté que les fêtes juives ou chrétiennes, sous le règne de Badis, étaient vécues joyeusement par les musulmans. Il leur était cependant interdit d'adopter de bon cœur les pratiques chrétiennes, de permettre aux enfants de s'amuser à fabriquer des tabernacles et de faire bombance à Noël. Toutes ces pratiques ne convenaient pas aux musulmans¹.

A contrario, un autre commentateur Abu al Kindi Mun'im B. Muhammad al kindi, Alias Ibn bint al Khaldun (mort en 435/1049) autorisait les maîtres d'école à recevoir des cadeaux pour les fêtes chrétiennes et juives telles que Noël, Pâques, et les Calendres hormis pour les fêtes musulmanes, les cadeaux étaient acceptés par les non-musulmans.

La fête des vendanges en Espagne musulmane, « al 'asir », était célébrée par les citadins hors de la ville, tout près des plants de vigne, à proximité de leur résidence secondaire avec, au menu, chants, danses et élégance des vêtements.

Tout cet inventaire des fêtes agraires illustre un ritualisme permanent, rythmé par des saisons fidèles à un calendrier solaire, et notre problématique est de répondre à ce comment *'Ashura*, fête célébrée par un calendrier lunaire, pourrait répondre à une synchronicité? *'Ashura* entre la lune, pour quel dialogue et pour quelle philosophie ?

¹ H .R.Idris- Berbérie orientale sous les zirides-p.762

Chapitre cinquième

Vers un sens philosophique de *Yanayer* entre Catharsis, intérieur de Soi et prévention du mal

Il est impossible de présenter une image unique, un prototype de la fête de *Yanayer* et en même temps d'apporter des réponses satisfaisantes aux différentes questions que suggère notre étude à ce sujet. Nous sommes obligés d'abord de faire état d'une présentation succincte de l'histoire sociale et de quelques échantillonnages coutumiers de *Yanayer* pour essayer de constituer

une partie non négligeable des modes de la pensée antique à la lumière de la pensée islamique qui n'a pas totalement adopté un rejet dans la vie culturelle des habitants maghrébins et hispano-musulmans.

Certes l'enquête plus détaillée et intensive de nos recherches est fondée sur une connaissance d'individus qui ont ressenti le vécu de la fête de *Yanayer* autrement car elle constitue l'essence même d'un habitant des *ksours* que celui des villes et qu'il sera difficile d'interpréter car nous souhaitons inscrire cette fête dans ce qui constitue le moi de l'individu. Mais il serait plus convenable de faire émerger « Yanayer » dans une première partie à partir d'un procédé narratif, descriptif quelque peu explicatif dans laquelle la culture populaire du moyen âge en Occident musulman faisait immersion.

I. Fixation de 'id *Yanayer*

Yanayer a des racines profondes dans la pensée humaine et dans les structures sociales qu'on peut voir en lui une des sources essentielles de la culture.

La fête de *Yanayer* n'est pas seulement un jour fixe mais elle s'étale sur une dizaine de jours pour une longue période de préparations qui s'ouvre le 12 janvier en Espagne comme au Maghreb où règne plutôt une atmosphère carnavalesque qui grandit du premier jour au 12^{ème} jour du mois. *Yanayer* tire-t-il aussi son origine de l'araméen « yanouar » correspondant au mois de Janvier ? Plus d'entrain que 'Ashura, *Yanayer* est l'un des rites le plus durable. Tous les habitants se constituent avant tout non comme spectateurs mais comme acteurs de toutes les manifestations célébrées et dans toutes les cérémonies afin de préserver son caractère sacré et participer aussi aux formes intérieures de la mystique¹. Jusqu'à l'origine des origines, *Yanayer* ne peut être qu'une fête religieuse et face à l'islam la fête implante des rites éphémères en invitant la foule à un délire collectif à des chants et des danses et des parodies soutenus par des bruits et des charivaris. La foule inverse les rites pour

¹ Nous considérons ce terme de mystique au sens conçu par la philosophie néoplatonicienne de Jalal al din al Rumi.

échapper aux tabous, aux contraintes et le masque sacré échappe au masque sacrilège du lion « *Ayred* » de Bni Snouss, Biskra et ailleurs. ...

C'était au Moyen-Âge une fête célébrée par tous les habitants de l'Espagne et du Maghreb. En Islam, elle était adoptée à la veille de l'hégire par tous ceux qui habitaient l'Arabie occidentale et plus particulièrement les gens de Médine. D'après les calculs faits du temps du Calife al Mutawakil, elle avait lieu lors du solstice d'été à la date du 2 juin avec l'appellation orientale et extrême orientale « *Nuruz* », qui selon Chelhod, marquait le début de l'année solaire persane et durant laquelle on offrait les premières prémices de blé et de céréales¹. Or, *Nuruz*, premier jour de l'an persan correspond à l'équinoxe du printemps, donc le premier mois de l'année, celui du renouveau de la nature et du réveil de la terre, une des plus grandes fêtes persanes célébrée avec le plus grand faste et correspond à de nombreuses cérémonies de *Yanayer* d'Espagne et du Maghreb non instituées au niveau temporel². Cependant les références à quelques-unes des poésies médiévales de l'Espagne musulmane situent la célébration de la fête de *Nuruz* très vraisemblablement au solstice d'hiver, une époque où la saison froide se faisait terriblement sentir. En effet dans une qasida d'Ibn Sara al shantarini consacrée à cette occasion de nombreux vers semblent nous rapprocher de la date exacte du *Nuruz*³, à travers un vaste champ lexical très accentué du froid et de l'hiver. Plusieurs vers font mention de « nuit d'hiver, nuit froide », nuits particulières donnant naissance à une fête où il est question de neige et du mois de Kanûn ; La correspondance calendérique solaire répond au mois de décembre ou de janvier⁴.

Dans le Zajal d'Ibn Qûzmân, consacré à cette fête, il est question particulièrement de fruits⁵ propres à la saison froide consommés à l'occasion de « *Yanayar* », terme présent dans toute sa poésie délivrée à '*id Yanayer*. Nous

¹ Chelhod – 1^e sacrifie- p.166

² Nous ignorons la fixation de la date de naissance de *Yanayer* ; celle qui nous est donnée par les populations locales dans les régions à forte densité berbérique ne satisfait pas nos sources. Il est cependant clair qu'elle a lieu au solstice d'hiver

³ Ibn Sâra al santarinî dans qalâ' id de Ibn Haqân p. 271 Vers 13 à 16 et 24 à 29

⁴ Voir tableau 1 calendrier Voir Supra le tableau du calendrier arabe au Moyen-Âge au chapitre quatrième.

⁵ Ibn Quzmân, al-CAncionéro – LXXII p. 166.

annulons donc toute hypothèse du *Nuruz* persan en Espagne musulmane et de substitution à son appellation d'origine «*Yanayer*» puisque le calendrier Julien l'atteste aussi en le situant au mois de «*Janarius*» (janvier), appellation confirmée dans les «*Azjal*» médiévaux. L'appellation de *Nuruz* n'est que fortuite vraisemblablement à cause des cultures importées d'Orient en Occident recherchant des similitudes et des influences culturelles venues d'ailleurs plus que d'interférences. Sachant que la logique de la pensée aryenne répond à la logique de l'année nouvelle par le renouveau, le renaître de la nature et de la végétation, et sachant aussi que tous les rites, les coutumes et les cérémonies n'en sont que le reflet de la naissance du printemps correspondant au 21^{ème} jour du mois de Mars.

Alors que le Maghreb acte la date de naissance de *Yanayer* au solstice d'hiver à partir du 21 décembre et célébré jusqu'au 21 Janvier, *Yanayer* est placé en tête de l'année nouvelle d'autant plus qu'au Moyen-Âge, il y avait une grande diversité des dates du début de l'année en Espagne chrétienne. Ainsi si en Occident musulman la fête de *Yanayer* semble coïncider avec le début de l'année liturgique chrétienne c'est que probablement elle devait être à l'origine d'une fête substituée à la fête des «*Kalendae Januariae*», une hypothèse à mettre sous réserve¹.

Ainsi une petite rétrospective sur l'origine de *Yanayer* semble nécessaire pour d'une part essayer de situer fidèlement la date de sa célébration, d'autre part voir en quoi consiste historiquement cette fête.

Si hypothétiquement les sources révèlent qu'à Rome les Calendres de janvier (*Janarius*) étaient consacrées au Dieu Janus. Si certains confirment le rapprochement de Janus/*Janarius* à la terminologie de *Yanayer*, cela ne nous satisfait pas. L'origine latine ne cadre pas avec la terminologie libyco-numide qui est en voie de voir le jour ; une divinité très ancienne, Dieu du ciel comme Jupiter, Janus dieu aux deux visages était en rapport avec l'agriculture pour la production d'une bonne récolte car jadis le roi (*Rex Sacrorum*) tirait le mouton qui guidait les troupeaux. Et l'on rapporte à partir de plusieurs écrits que la fête

¹ Julio Caro Baroja. Le Carnaval. p 170.

des Calendres avait lieu le 9 janvier durant laquelle se présentaient des femmes et des hommes déguisés. Cette fête était répandue chez tous les peuples dominés par Rome. Au Moyen-âge, l'Église christianisa le calendrier. On récupéra les fêtes païennes et on les rebaptisa. Février est le mois où l'on mangeait pour la dernière fois de la cuisine de chair (jusqu'au Mardi Gras), avant d'entrer en quarantaine, signifiant les quarante jours où l'on mangeait une nourriture non grasse jusqu'à Pâques. Cette digression des fêtes chrétiennes est de faire un parallèle avec les religions monothéistes qui ont ritualisé certaines pratiques païennes dans leur répertoire festif.

Tous ceux qui célébraient ces Calendres donnaient aux cérémonies une signification religieuse, mais *Yanayar* chez les musulmans d'Occident était essentiellement une fête sociale et non religieuse, une fête d'amusements et de réjouissances dans le but de rompre avec le quotidien et de se divertir. Selon al Wazzan¹ *Yanayer* ne pouvait correspondre qu'à une fête héritée par les musulmans des chrétiens, celle de la nuit de la nativité du prophète «Issa», probablement un 25 décembre, une date tout à fait discutable mais qui ne répond pas à notre propos. Les dates semblent donc de plus en plus imprécises mais elles semblent bien avoir lieu en occident musulman durant les premiers jours de janvier. Notons que cette imprécision des dates de la fête de *Yanayer* est attribuée au changement du calendrier et que selon les endroits, elle avait lieu à telle date plutôt qu'à une autre, une vérité scientifique attestée. Les périodes des fêtes du jour de l'an et des fêtes de Noël ont lieu en période hivernale et aussi estivale selon l'endroit où l'on se trouve. Dans les îles australes c'est différent des îles de Majorque. Voici quant à la fixation des périodes de *Yanayer* cependant quelques rites.

II. Cérémonials et festivités

¹ Al Wazzan dans sa description de Fès. p. 73.

Rappelons d'abord que dans les différentes régions du Maghreb la fête pouvait durer un jour ou deux ou même sept, mais à l'origine préparatifs et célébration s'étalaient sur un mois voire plus.

Le premier jour, on allait chercher des plantes vertes, des tranches que l'on jetait sur les terrasses des maisons, qu'on y laissait se dessécher ; ailleurs on plantait des branches vertes en terre. On faisait aux bestiaux une litière de plantes vertes. L'influence que pouvait exercer sur les bestiaux et les hommes les végétaux verts, héritée d'une croyance fort ancienne et la littérature persane à propos du *Nuruz* est particulièrement riche. De même l'Europe a hérité de cette croyance qui explique parfaitement l'un des éléments essentiels de la fête de Noël et du jour de l'an. La buche que l'on conservait durant l'année (les branches vertes contiennent les jeunes forces de la végétation), cette buche est conservée de nos jours dans des villages de France où des pratiques analogues continuent à persister et qui constitue de nos jours une pâtisserie de « mise en bouche » la plus attendue et le meilleur cadeau attendu: *la bûche de Noël*. Sachant entre autre que Noël tire son origine de l'araméen *Na'la* et qui signifie obtenir, recevoir récompense et cadeau en souvenir de Jésus, le cadeau divin pour l'humanité toute entière et à qui on offrait des cadeaux à sa naissance à Bethléem, une référence à Melchior, Gaspard et Balthazar.

II. A) Les spécificités de la table

La table constitue aussi un des meilleurs cadeaux en ce jour de fête en Espagne, puisqu'on avait coutume d'offrir des gâteaux¹. Ces gâteaux rappellent ceux des rois Mages (mais sans la fève) qui à leur tour ont été hérités du paganisme ancien. Héritage attesté par cette sorte de gâteaux qu'on préparait au cours des Saturnales romaines rappelant particulièrement cette galette des Rois. Le Zajal d'Ibn Quzman à propos de la fête de Yanayar chante cette pâtisserie par un descriptif minutieux sous une appellation arabe « al-hallûn » et dont voici quelques vers :

« Voici qu'on pétrit la pâte (hallûn) et qu'on vend les couffins à figues.

¹ Ibn quzman manifestant ici toute sa joie de célébrer cette fête si amusante et gaie. Zagal- p. 166, vers 1 et 2 vers 15- 16- 17 et suiv.

“(al-hallûn yu’gan wal-‘idlan tubâ)

Que celui qui a des monnaies se réjouit pour la fête de Yannayar. »

(Yafrâh li annayar man ma’u qita’)

Pour Ibn-Quzman cette tourte posée sur la table ressemble à une mariée.

« La table est préparée et elle ressemble à une cérémonie célébrant une noce,

(ka’anna al- ma’ ida daran fiha zawwag)

Et la tourte (al hallûn) est comme une mariée avec son diadème. »

*(wal-hallûn fiha ‘arus bi al-tâg’).*¹

Pour d’autres poètes, ce gâteau était décrit sous la forme d’une ville (*mada’in*) qu’on appelait «*mada’in min ajin*» (villes de pâte). C’est la description qu’en fait Abu ‘Imran Mûsa al Taryan :

C’est, dit-il, une ville entourée d’un rempart dans laquelle les savants magiciens (al *sahhara*) restent hébétés.²

Le même poète nous renseigne également sur la manière de préparer ce gâteau, si particulier à la fête de *Yanayar*, à partir d’une farine d’excellente qualité que l’on pétrissait associée à du safran (*za’faran*). Une fois cuit, le gâteau était coupé avec les doigts et non avec le couteau pour être mangé par la suite. Pourquoi cette forme pourrait-on dire, pour se rapprocher probablement de l’importance de la cité et le gigantisme de son goût culinaire à l’image de la civilisation et de la culture citadine des musulmans d’Espagne.

Voici ce que Ibn ‘Imran chanta à ce sujet :

« Elle n’a pu être construite que par les mains d’une vierge ou d’une fille gardée de la maison (muhaddara)³ Elle apparaît comme une fiancée (‘arûs) qui se montrait parée de ses atours, faite de fleurs de farine safranée (muza’fara) Elle n’a pas d’autres clés que les dix doigts »⁴

¹ La forme de la tourte en diadème est celle de ce gâteau circulaire qu’on appelle « grissa » conçue spécialement ce jour de fête pour les enfants.

² H. Pérès – La poésie andalouse – p. 103.

³ De même ce fut le jour de Nawrûz que Ali, gendre du prophète te reçut comme présents des pâtisseries (Halwa). Pérès note 6 – P. 103.

⁴ La farine utilisée appelée darmak était très pure et d’excellente qualité. Voir Pérès – La poésie Andalous. P. 304. Note I. Rappelons que cet aspect méticuleux du choix de la farine soulève l’importance de cette festivité à laquelle les dépenses sont plus un divertissement et où le gaspillage fait partie de la fête, une idée rousseauiste émise en introduction de notre travail.

Ibn-Quzmân nous renseigne également sur la nourriture qui était servie sur les tables ce jour-là. D'après son Zajal LXXII, on usait de la consommation, au Moyen-Âge, de quantités énormes de fruits secs présentés sur un plateau ce qui signifie que les fruits de la saison froide étaient bien rares.

Cette fête de *Yanayar* occasionnait un régal de dattes, d'amandes, de châtaignes, de très bons fruits, de noix, de glands, de figues sèches, de raisins secs et de prunes séchées¹. L'inventaire atteste de fruits de la saison froide, et confirme la date de *Yanayer* au solstice d'hiver qui fête le deuil de la saison morte et quelque part le bonheur du jour qui peu à peu commence à s'allonger et mettre fin aux longues nuits de l'hiver; tel est le principe physique du solstice d'hiver.

Voici dans ces vers propres au style « zajalien » d'Ibn-Quzman l'énumération de ce qui constitue la particularité de ces fruits consommés le jour de *Annayar* :

« La manière de préparer les fruits sur la table est vraiment extraordinaire,

(Tartib al-atmar hu Say'an garîb)

Il y a des amandes, des châtaignes et des fruits merveilleux. »

(al-lawz wal-quastal wal-tamr al 'agîb)

« Il y a des noix, des glands, des figues sèches et des raisins secs. »

(wal-gawz, walballut wal-tun, waz zabîb)

posés çà et là bien rangés »

(tashtitan manzûm, tafrik igtima')

« Les figues sèches et les glands sont comme la laine et le brocart. »

(al-tin, wal-ballutt : as sûf wal-dîbag).

Nous nous sommes permis de reprendre audacieusement ces vers, déjà annoncés dans l'étude des repas festifs, afin de crédibiliser les affirmations susdites au sujet de la fixation de *Yanayer*, fête correspondant aux saisons hivernales.

¹ Al Maqari – Nafh al tib- Analectes Tome II. P ; 511.

La consommation des légumes secs, d'une façon générale, le premier jour de la fête de *Yanayar* s'ajoutait à toutes les variétés de fruits secs nommées ci-dessus, tel que noix, raisins secs rouges, pois chiches et fèves grillées étaient à l'honneur avec d'autres nourritures particulières. Manger, ce jour-là, les « *sab'ahdari* » (c'est à dire les sept légumes : essentiellement navets, carottes, fèves, pois chiches, blé, raisins secs et dattes)¹. C'est une des principales coutume de la fête de *Nuruz* en Iran qui consiste à préparer un mets à partir de sept légumes commençant par la lettre « s » une consonne chargée du symbole du végétal à commencer par « *sabz* » qui signifie herbe, couleur verte, la couleur des plantes et du Paradis. Nous rejoignons encore et toujours ces rites qui constituent les fêtes et leur universalisme.

A Marrakech, les habitants avaient coutume de le faire pendant trois jours consécutifs.

Al Wazzan a d'ailleurs fait mention de ces légumes consommés aussi par les habitants de Fès à cette occasion : « Ils ont l'habitude (dit-il) de manger un certain potage faits de divers légumes, choux raves, carottes et autres. Ils font cuire ensemble plusieurs espèces de légumes considérées comme de véritables friandises² consommées la nuit de *Nuruz*.

Les tribus des *Djabalah* célébraient cette fête appelée « 'Ajouz », un autre nom de *Yanayar* aux coutumes semblables de celle du 12 Janvier. La fête dure trois jours. La veille, il était d'usage que les femmes préparent un plat de blé concassé cuit dans le lait et servi avec du miel, de l'huile et du *samet*³.

Dans les campagnes, on prépare des plateaux ou des paniers (*Taklut*) fabriqués à partir de feuilles de palmiers que les hommes tissent, un symbole de fécondité rappelant les femmes. On les remplit d'œufs et de « kurdés », viande séchée que l'on se partage et qu'on offre le matin au réveil des enfants. Il est toujours question de petits paniers (slillet) au Maghreb comme en Espagne pour contenir les grissat ou Aqras, sorte de pain brioché, semblable à

¹ Doutté – Marrakech – p. 65. Le comparatisme

² Al Wazzan– Description de l'Afrique p. 213

³ Moulières – Tome I – p.55 voir à l'occasion de la fabrication du Sarmat les préparatifs

la galette des Rois en Europe, garni d'un œuf entier, avec des friandises, et des fruits secs (amandes noix, et pistaches, pruneaux et dattes)¹.

A propos de fécondité, est infécond tout ce qui se rattache à cette tradition de consommation de mariage ce jour-là. Un indice de pureté et de purification développé dans le chapitre III.

Il est important de signaler qu'en Occident musulman, au X^{ème} siècle et durant tout le Moyen-Âge, la nuit qui précédait le jour de la fête de *Nurûz* était considérée par les hispano-musulmans comme la plus solennelle pour la consommation du mariage, coutumes liées à des caractères originels de la fête des Calendes concernant la célébration et le déroulement des scènes d'unions sacrées en vue d'une fertilité des sols et d'une abondance des pâturages, caractère en outre qui symbolise l'élément essentiel de la fécondité lors des mariages en cette occasion. Nous renvoyons la suite du descriptif de cette fête au chapitre troisième.

Rappelons aussi cet interdit hérité des anciens cultes où les mariages étaient censurés en certaines périodes festives, censure qui a été transférée, transmutée sur les interdits cérémoniels le jour de 'Ashura. Nous sommes presque dans cette philosophie du « Rien ne se perd tout se transmet »

En effet, Al-Maqqari a signalé cette particularité dans son ouvrage, le *Nafh al-tib*, nous informant d'al-Mansûr Ibn Abi 'Amir qui avait célébré le mariage de sa fille (en 368 H.) Asmâ' avec Ibn 'Utman la nuit de *Nuruz*²

A l'occasion de *Yanayer*, la tradition tout comme pour la fête de 'Ashura veut que l'on change tout ce qui était vieux et usé dans la maison, particulièrement en ce qui concerne les éléments et les ustensiles ménagers (balais, casseroles marmites, etc.) coutumes existantes en Espagne chrétienne durant le Moyen âge³. De nombreuses similitudes du rituel de *Yanayer* se retrouve avec 'id 'Ashura montrent des unités de rites calqués d'une fête non islamique sur une fête islamique afin de légitimer

¹ Nous avons jugé utile d'illustrer *Yanayer* par la consommation de certains mets spécifiques à cette fête dans ce passage même si la fonction du chapitre VI consacré aux repas festifs se réservait à présenter et à développer les menus spécifiques aux fêtes médiévales.

² Lévi- Provençal- L'Espagne musulmane . Tome III p. 433

³ idem

tous les messages adressés aux hommes à travers des rites païens enracinés depuis des millénaires. Une pertinence du rite pour perdurer et construire son unité quelque soit le procédé. Nous l'avons défini supra dans l'introduction de notre première partie intitulée «une invitation à voyager dans les rites». En effet le rite est un raisonnement discursif qui n'est pas confisqué et s'il devait l'être, sa pertinence lui permet cet art de voyager d'une manière rituelle dans sa formulation historique et sociale analysée au niveau plus prosaïque des pratiques quotidiennes en se déplaçant à travers les trois grandes fêtes canoniques en Islam médiéval en Péninsule Ibérique et au Maghreb (*'id al qurban*, *'id al fitr* et *'id 'ashura*) afin qu'il soit canonisé et adopté par la Sunna.

II. B) Jeux, vœux et spectacles

Les jeux et les combats étaient des éléments fonctionnels et particuliers à cette occasion, mais ils feront partie d'un autre développement propre aux distractions des fêtes médiévales que nous renvoyons au chapitre troisième de la première partie.

Les vœux s'adressent comme de coutume identiques à ceux des fêtes canoniques en Islam. D'où ce procédé poétique mis en place à l'occasion de la fête d'*Annayar*. De nombreuses poésies de vœux étaient adressées à d'illustres personnalités califiennes et autres qu'on admirait.

Ainsi Ibn Sara présenta des compliments à l'Emir Almoravide Abu Bakr Ibn Ibrahim en l'année 499/1106 ; un autre personnage inconnu, Abu Bakr Ibn al-Mu'in, présenta aussi des vers à cette occasion¹.

Dans *Matmh al Anfus*, figurent de nombreux² vers dédiés au calife, tel que Alf B. Ahmad al-Damâssi lui présentant des bons vœux à l'occasion de la fête de *Nurûz*. De même Ibn Quzman n'a pas omis dans sa pièce consacrée à la fête d'*Anayar* de faire des louanges au fils de son ami, Ibn Hamdûn mort il y a peu de temps³.

¹ E.I, III, article Nawrûz p. 949

² Ali ben Ahmad al-Damâsi-matmah al Anfus- p.99

³ Ibn Quzmân. LXXII p. 167 et p. 409

Quant aux spectacles, il s'agit ici de spectacles sans spectateurs. Il n'y a que des acteurs ; et si spectateurs il y a, c'est la foule qui s'identifie à l'acteur et joue son rôle d'acteur avec tout le plaisir et les émotions contenues dans leur cœur comme dans leur âme et leur gestuelle.

Cependant nous nous sommes fixés le choix de développer l'un des socles porteurs de sens de 'Id Yanayer, celui d'un jeu-spectacle inclus dans le spectacle de la «forja», élément moteur de ce chapitre suite à notre approche méthodologique inscrite dans l'axe anthropologie et philosophie.

La «forja», dans son sens étymologique, signifie spectacle avec cette puissance sémantique emphatique de «spectaculaire», extra-ordinaire et qui sort donc de l'ordinaire par son esthétique, son physiologique, son «khaus» à travers les significations des masques, vêtements en peaux de bêtes¹ des personnages acteurs, tintamarre, déguisements, bruits des cuillers et ustensiles de cuisine, cris, gestuelles)..., le tout dans une rue et dans une ambiance festive organisée dont le projet initial est de rompre avec l'ordre, rompre avec le système des interdits pour que l'effervescence de la foule s'oppose au maintien de l'ordre du monde et que de la « Forja » *wa ya'ti al faraj min mawlana rabu al 'alamin*.

Si la « forja », dans son organisation, bouscule, renverse la vie réglée, réglementée, ordonnée des individus provoquant son propre dérèglement c'est pour maintenir et réactualiser le mythe « Ordre et Chaos » au menu classique d'Apollon et de Dionysos. Et la charge sémantique revient à *Yanayer* qui gère cette belle parodie des anciennes divinités et des anciens cultes antiques. Le sacré est présent; il est pulsion collective pour faire apparaître une pulsion inverse d'où le paradoxe aujourd'hui que l'Islam accepte et rejette timidement. Retenu par sa foi musulmane et s'incarnant dans la notion d'humain dont il ne peut se défaire, il est que l'appel à l'ordre aux origines primitives déchire le musulman parce que l'islam l'a aussi humanisé, d'où le paradoxe de « Être ou

¹ Les peaux ou « robes » des animaux sacrifiés le jour de 'id al adha, une fois dépecées, nettoyées, étaient rangées et conservées pour les fêtes de Yanayer pour en faire des déguisements dont la fonction sera précisée tout au long de chapitre

ne pas être », problématisé dans l'étude de ce chapitre à travers l'ordre de l'interaction du « N'être pour Re - n'être ».

III. Yanayer, une fête paradoxale

Si *Yanayer* implique une signification profonde du sacré parce qu'il dure, c'est qu'en même temps il brise la durée du sacré sans briser le sacré lui-même en provoquant une désacralisation. Qu'est-ce à dire? Que *Yanayer* achevé, le sacré reprend ses droits comme s'il y avait complicité entre la « *forja* » de *Yanayer* et le sacré afin d'instaurer le retour à l'ordre.

Face aux pratiques musulmanes, il est considéré comme une transgression des prohibitions mais il faut souligner que cette transgression a une fonction à savoir redonner vigueur à un mode oublié du Sacré qui se réduit dans des habitudes hors de la sphère du sacré. Considéré par l'extrémisme musulman comme sacrilège aujourd'hui, *Yanayer* semble déranger un certain ordre du désordre parce qu'il porte atteinte au sacré. La manifestation du sacré est menée par un personnage-clé celui du Qadi par exemple, ou son substitut, celui qui dirige et qui surveille les opérations car le sacré a ses rites comme le jeu a ses règles tout au long du spectacle de la « *Forja* ».

III . A) Rupture d'un ordre et démesure d'un désordre:

Transformation d'un ordre en chaos en un désordre organisé

Si *Yanayer* accompagne le passage de l'hiver au printemps, de la mort à la vie, célébré dans l'exubérance, la fantaisie et l'imagination c'est pour rappeler cette Antiquité, quand les dieux faisaient et défaisaient les saisons. L'objectif était que les divinités de la nature chassent le froid et favorisent le retour de la végétation, une survivance de l'inversion des rôles.

L'anthropologie s'acharne à rappeler qu'avant toute nouvelle création, le monde doit retourner au chaos primordial pour se ressourcer. Ce chaos était représenté par les cérémonies de « *Yanayer* », au cours duquel un pauvre d'esprit était élu roi et revêtait des ornements de monarque tout comme la robe

de son âne qui l'accompagnait. Les esclaves devenaient les maîtres, les maîtres prenaient la place des esclaves,¹ les servant à table². Chacun peut changer de condition. Les hommes se déguisent en femmes, les enfants s'octroient des droits d'adultes. D'où le rôle ingénieux et divin des masques qui se chargent d'une signification aux divers symboles dans les mascarades. Toutes les individualités disparaissent sous les masques et le maquillage permet ainsi la confusion qui symbolise le chaos. Cette disparition des individus sous les masques a un sens et rejoint la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave en régulant les rôles de chaque statut. Le maître a besoin de l'esclave et l'esclave a besoin du maître une manière pour nos acteurs masqués, déguisés de se révolter contre les inégalités entre les individus et rétablir un ordre celui de l'égalité entre les membres de leur groupe.

Rappelons que si *Yanayer* vient suspendre l'ordre universel et constituer le changement d'année dans une durée de la suspension du monde signifiant qu'il agit à l'encontre des règles par les rôles fréquents des individus dans les modes de travestissements encore d'actualités dans les cérémonies de mariage dans les villages et les campagnes du Maghreb, rapprochons nous de la ville de Bézaya, à l'époque des Hammadites, et les travestissements durant les fêtes agraires greffés sur les rites ashuriens³ où le cours du temps est inversé avec un vécu des individus dans des circonstances d'une sorte de débauches et de folies : on rapporte que la capitale des Banu Hammad vivait une fête de printemps semblable à celle de *Yanayer* célébrée à une date imprécise : « Ce jour-là les hommes s'habillaient comme des femmes. Hommes et femmes se lâchaient sur l'esplanade et le Mahdi de la ville avait résolu d'interdire ce genre de manifestations⁴.

¹ Cette idée des inversions des rôles fut un long discours de la dialectique hégélienne, à travers la phénoménologie, développée par Freud dont l'origine remonte à la philosophie de Lucrèce (95-50 ans Avt J.C et Epictète un siècle avt J.C du temps où les grecs cherchaient une solution pour appliquer la notion d'égalité entre les hommes.

² L'île des esclaves en est une inspiration fort intéressante de la littérature espagnole reprise par Marivaux.

³ voir 'Ashura mimétisme d'un acte – Chapitre quatrième

⁴ voir note (8) - Chapitre quatrième (P. 204) F. Nietzsche, Par delà bien et mal , 1^{ère} partie chap. « nécessité de l'illogique » p. 15 et suiv.

Les références multiples à ce sujet d'Ibn Abi Dinar al Qirawani attestent des pratiques orgiaques similaires à Tunis. Voici ce qu'il rapporte :

« Après l'an 1050/1640, nous avons connu auprès de « Bab al Khadr » de l'enceinte de Tunis, un endroit nommé « al Warda », où se réunissaient ce jour-là (jour de fête des équinoxes) gens de débauche et de dépravation. Ils s'y livraient en grande licence aux actions blâmables et aux chansons. Le monde des débauchés s'y rendait entre l'heure de la prière du «'asr» et celle du « maghrib ». En ce lieu, on s'abandonnait à un débordement de plaisir qu'à aucune autre fête quelconque. Les réjouissances duraient pendant quinze jours ». Cela nous rapproche aussi d'une fête « la nuit de la terreur » dans le Sud algérien; jusqu'à l'heure ont lieu des jeux de travestissements et d'orgies et compte tenu de l'anonymat du jeu et de la climatologie du désert, cette célébration du temps primitif est nocturne.

Faut-il signifier que la fête se dégrade dès qu'il y a rupture entre les deux pôles ? Ce qui fonde l'expérience de la « *forja* » est le vécu du sacré, au niveau du corps comme celui de l'esprit. La « *forja* » n'est pas un désordre qui anticipe sur un ordre supérieur, elle est un vécu individuel et collectif. Cette pensée récurrente de faire revivre le passé mythique transgresse les interdits profitant de la suspension de cet ordre cosmique pour abuser de ce qui est contraire aux habitudes et re-mettre en mouvement le sens même de la substance de la «forja».

Ce mécanisme si ritualiste, pour rénover le temps et retrouver l'ordre et la stabilité en recourant à des licences qui ordonnent l'échange des femmes, ou d'autres sacrilèges autour des rites, complique la pensée musulmane qui dès l'origine première avec *al din al hanif* d'Abrahm, s'appuie sur le postulat de la destruction des idoles et des mythes. Des années millénaires sont passées et la « *Forja* » maintenue par l'esprit humain s'incarne dans les esprits. Quelle en est la raison ?

En tant que cherchant, le retour à l'ordre du cosmos nous a ouvert d'autres pistes celui du retour à Soi ; même si l'origine de l'homme se définit à partir

d'une cosmologie que l'on a développé dans nos chapitres précédents. Cette intériorité du Soi est une démarche plus philosophique que psychanalytique à partir de cette notion d'humain fortement reconnue en Islam, évidemment dans ses valeurs humaines, éthiques et universelles. Et pour ce faire, il fallait un outil pour la «forja», le masque, afin de devenir Soi et répondre à ce que l'Islam attend de tout musulman pour évacuer le mal et faire transparaître le bien, pour l'équilibre des hommes. Notre outil à nous en tant que cherchant et non en tant que chercheur est nécessairement heuristique au départ pour accéder ensuite à une méthodologie épistémologique.

III - B) Le masque comme objet de métamorphose

Appartenant au domaine du paraître, le masque permet à l'homme d'accéder à la métamorphose de son être. Or, les peuples primitifs sont les plus grands créateurs de masques. Vivant souvent nus sans aucun problème pour révéler leur corps aux yeux d'autrui, ils ont paradoxalement poussé l'art du déguisement à son paroxysme le plus significatif. C'est ce qui donne au masque toute sa valeur d'objet de métamorphose. Le masque fait oublier la différence entre l'être et le paraître, aux frontières infimes que la conscience n'atteint pas. L'individu, en transformant son image, modifie son être. Le masque symbolise ce désir; il un exceptionnel instrument de métamorphose.¹

C'est la raison pour laquelle *Yanayer* exige des personnages à visage masqué et incarnant l'animal auquel il veut s'identifier, mimant ses actions et renversant les notions passionnelles (tout comme ces personnages masqués poursuivant les femmes enceintes ici et ailleurs dans d'autres civilisations avec la société esquimaude qui célèbre le retour à la période mythique par des cérémonies similaires).

¹ Marcel Mauss et la notion de « Persona » à travers les différentes civilisations, indiennes, asiatiques, celtiques romaines...Sociologie et Anthropologie, p. 125 et suiv.... /Camille Tarot, Sociologie et anthropologie de Marcel Mauss, collection Repères, La Découverte, 2003.

En faisant ressortir les aspects de l'homme que la vie sociale occulte normalement, le masque révèle parfois quelques aspects inconnus découverts sur le terrain. Il semble donné à l'individu masqué un pouvoir surnaturel qui lui permet d'échapper temporairement à la vie quotidienne en lui donnant une certaine liberté refoulée.

Pourtant, le masque d'homme n'est jamais le masque d'un homme. Le visage étant tout le temps le visage de quelqu'un, le masque ne peut être un visage. L'homme masqué par contre devient l'autre, celui qui est sans visage puisqu'il est capable de les prendre tous¹. Dans un grand nombre de cultures, le masque fait partie de tout un rituel et il est bien souvent sacré. A travers toutes les métamorphoses qu'il permet, il montre et expose beaucoup plus qu'il ne dissimule sans que le spectacle de la «forja» ne présente le personnage masqué dont l'identité nous est inconnue. Le personnage peut apparaître comme assouvissant un désir de transformation, en cherchant à accéder à une nouvelle façon de l'être. Or, seul le masque est capable de procéder à la métamorphose de l'homme en un être qui lui est supérieur tel *Ayred* et son bestiaire : Le lion générateur de son nom anonymé.

Le lion sera son simulacre facial, un paradoxe du masque parce qu'il dissimule, cache et camoufle, et le paradoxe est qu'il appartient au domaine du paraître. Il permet à *Ayred*, doté d'une dualité originelle, d'accéder à la métamorphose de son être, à la révélation de son inconscient. Ses caractéristiques, d'abord exclusivement rituelles, conservent tout au long de son histoire le principe de transgression qui est à la base de toute forme de déguisement, une évidence incontestée.

Ce paradoxe s'entend tout comme le définit Oscar Wilde, « Un masque raconte beaucoup plus qu'un visage et l'homme est peu lui-même lorsqu'il parle à la première personne; donnez-lui un masque et il dira la vérité »². Grâce au masque, la communication s'instaure de façon plus libre et plus familière.

¹ Nietzsche - Dits et écrits 1984, Des espaces autres (conférence au Cercle d'études architecturales, 14 mars 1967), in Architecture, Mouvement, Continuité, n°5, octobre 1984, pp. 46-49.).

² Michel Foucault, Les hétérotopies – Le corps utopique, Paris, ed. Ligne Juin 2009

L'homme se donne l'illusion de faire tomber les barrières et les distances sociales. Il dissimule et cache son visage qui lui permet une dualité de l'être, métamorphose l'être pour le faire accéder à la révélation de l'inconscient.

Mais qu'est-ce que l'inconscient?

Sans vouloir rentrer dans les débats de la pensée psychanalytique, freudienne, sartrienne, junguienne, lacanienne ou autre au sujet de l'inconscient, il est plus utile de se pencher sur le procédé pragmatique de notre acteur masqué dans la «forja». Il s'appellera *Bujlud*, *Ayred*, ou *Ahran* ou *l'A'jouza*, l'essentiel est de le questionner¹.

Le masque l'interroge-t-il ? Est-il réellement dans l'être ou apparemment dans le paraître? L'anthropologie le voit riche de symboles et le considère comme un outil pour l'homme en quête de son identité et de cohésion sociale. Porté sur le visage, il laisse percer le regard et la parole, indispensables au masque qui l'identifie.

Le masque pour *Boujloud* ne serait-il qu'un autre visage ? Peut-il avoir un masque sans porter de masque ? Est-ce pour cela que parfois dans la foule, à Tindouf, Ouargla, à Temegt, il se trouve que certains visages sont couverts et d'autres pas..., que la veille de 'Ashura, fête juxtaposée à *Yanayer* rassemble plusieurs sortes de masques pour les faire porter aux uns et pas à d'autres ?

Puis un autre paradoxe, celui de *Yanayer* qui se déplace dans la ville pour devenir une fête aussi urbaine. Comment doit-il exprimer le lieu de l'ordre?² Peut-il opposer le microcosme social organisé, qu'est la ville ou le village, au monde chaotique qui se situe en extra-muros. Le paradoxe est de taille pour nous interroger sur *Yanayer* comme l'expression du désordre, mais il se déroule dans le lieu de l'ordre : la ville. L'ordre et le désordre peuvent alors être perçus comme indissociables. Est-ce une manifestation du sens ordre/désordre au niveau de l'individu dans son intérieur profond ? Comment donc va fonctionner cet intérieur qu'on appelle le « moi ».

¹ Oscar Wilde -La Vérité des masques sur Shakespeare - (1886)- Volume I . 129 Trois volumes constituent son œuvre critique intégrale

² Nous avons choisi d'utiliser les personnages de « Boujloud » ou de « Ayred » les plus connus dans notre patrimoine maghrébin.

III - C) La fonction de Bujlud, un moi face à Moi

Une approche philosophique nous interpelle au sujet de l'interprétation, de l'aveu même du modèle dominant abordé de l'intérieur de soi, nous semble parfois trompeuse. En effet, le rituel, le cérémonial projetant la nécessité à prévenir le mal ne peut-il pas causer des effets contraires ?

La thèse de réclusion transcende plutôt qu'elle n'invalide l'ancien modèle parce qu'elle conceptualise le processus même des substitutions terminologiques qui caractérise l'évolution du jargon anthropologique, et psychanalytique. Sa logique se veut davantage transcendantale qu'analytique et la réclusion permet une triangulation décisive du rite, de l'homme et de Dieu qui associe la société dans son ensemble à l'exercice et à la compréhension du phénomène de l'exclusion qui devient ainsi un enjeu de ce qui rythme la fonctionnalité des Fêtes.

Toutes les fêtes traitées dans ce travail répondent à cette intériorité de Soi, confirmée réaffirmée par l'étude de la fête de *Yanayer*. D'où interrogation sur le «Qu'est-ce que le Soi?». Pour cela il faudrait passer par plusieurs étapes comme :

- 1° Définir le moi, un moi qui serait la partie raisonnable de nous-même. Est ce dont nous sommes conscients, et qui nous donne la sensation de diriger notre vie ?
- 2° Le Moi qui fait que nous nous battons pour l'existence et qui permet en particulier de différer l'assouvissement de nos désirs.
- 3° Le Moi du conscient.
- 4° Le Moi du conscient et de l'inconscient
- 5° Le surmoi qui correspond à la « morale » qui vient de ce que nous avons intériorisée. Il permet la censure des pulsions inacceptables qui viennent du « ça » défini parfois comme le moteur du refoulement.
- 6° Aboutir au Moi de l'individuation en bannissant le moi de l'individualité.

Et enfin toutes ces interrogations du « moi » ne sont-ils pas là avec *Yanayer* et la notion de transcendantalité.

Ce qui nous interpelle c'est que le masque à travers les différentes situations du Moi, dans notre « en-quête », a donné raison à Ayred de réfléchir sur ce que signifie le soi de la compréhension de Soi en s'appropriant le sens d'une interprétation psychanalytique dans ce sens qu'il est son moi face à son Moi?

Bujlud ne sait ni lire ni écrire, mais il voit et il entend et le masque parle à sa place parce que le mal l'empêche de parler.

Quel est ce mal ? Il est dans cette approche philosophique de l'essence. Parce que *Boujloud* ne se sent pas exister en tant qu'humain. Il est le «N'être». Et pour exister il doit passer à la parole pour re-Être, celui de retrouver son essence.

Bujlud nous apprend que l'être humain est avant tout un être parlant qui doit se réapproprier ce fameux parlêtre lacanien. Et, si c'est avec des mots que nous nous sommes construits parfois une maison inhabitable, d'autres mots peuvent nous aider à en re-crée une autre à notre mesure.

Mais comment comprendre cette approche lorsque l'acteur de la «forja» doit dévoiler ce qui se cache derrière son masque. Car l'homme a toujours un masque et comme dit Nietzsche plusieurs masques superposés. *Bujlud* doit-il sortir de lui-même et nous rappeler que le monde est si imparfait et qu'il appartient à l'homme la responsabilité de le parfaire? Comment y procéder? Comment faire? Responsabilisation de l'Homme pour parfaire le monde ; l'homme capable de dire, non au mal, de choisir le bien et être le partenaire de la réparation. Réparer Quoi? La faute? Quelle Faute? Celle de l'autre. Celle de l'observant, celui du masque qui me regarde et c'est dans ce contexte là qu'il peut être mon inconscient. Et en se regardant, l'observé et l'observant sont une façon de se rencontrer et de dialoguer entre moi et Moi.

Celui d'un moi dans un profond intérieur regarde ce Moi tout à fait extérieur. Il y aurait un lien entre le miroir (dans son sens étymologique « mirer » le « regard » regarde toi) comme le veut le masque d'Ayred.

Pour Jung, dans la dialectique de l'inconscient, il s'interroge sur Ce « moi » masqué qui est-il? Un complice, un ennemi ?

Or, nous nous sommes permis d'approfondir la prise de conscience de Soi en découvrant le regard de l'observant saisi non par l'intermédiaire de la raison mais toujours par une intuition créée par le masque, langage d'un monde symbolique. Il est signifiant et il est signifié et la philosophie lui permet de chercher la vérité. Quelle vérité ? La vérité sur Moi que le langage a échoué à lui donner en temps normal mais le temps de la fête lui permet d'être libre pour chercher son image dans le masque de l'autre comme dans un miroir, car le miroir lui parle et le maintient dans cet être humain du parlêtre défini plus haut.

Ici, le paradoxe du masque fait aussi qu'il y a plaisir et, il y a, qu'il faut faire peur à l'autre car le masque a cette spécificité d'être hideux, repoussant, dédaigneux, laid et le masqué ne voit cette laideur que sur l'autre qui est aussi masqué afin de se comprendre par l'effet miroir qu'il cache la laideur, le dédain de son être derrière son masque à travers son « moi » ; une fusion de Moi et de moi, même si la vision semble dualiste. Une indivisible dualité : qui est l'observant ? Qui est l'observé ? Peu importe, l'essentiel est que cela permet d'établir une relation, une communication, avec l'autre et dialoguer avec le moi de l'inconscient et le moi du « conscient ».¹

Desquamé de son « moi », *Bujlud* est lavé, purifié; il renaît à nouveau par l'extinction de soi dans le Soi.

Cependant notre interrogation se poursuit au sujet de cette négation du Soi qui s'éteint dans le Soi ? Y aurait-il deux « Soi ». Démarche peu claire et peu convaincante.

Sachons d'abord que *Bujlud* n'était qu'une métaphore, une philosophie, un état métaphysique ou un pur néant, qu'il n'était qu'un travail sur soi d'éveil à la présence de ce « moi » lui permettant ainsi de vaincre son individualité reprochée par l'œil du masque de l'Autre, celui qui le regarde pour s'ouvrir à un autre « Moi » qui est extérieur. Quel est ce « Moi » extérieur qui fait prendre conscience d'un moi intérieur ? Lequel des « deux Moi » a réveillé le

¹ C.G. Jung-Dialectique du moi et de l'inconscient-Folio- essais-1964

Moi extérieur pour prendre conscience d'un Moi intérieur et rejoindre la théorie de Jung et la dialectique du moi et de l'inconscient.

C'est tout le cheminement auquel procède *Bujlud* à travers son masque qui regarde l'autre masque, et qui lui parle sans paroles comme pour créer une métamorphose, effet miroir du masque devenu son « moi » face à son « MOI ».

Ce cheminement est un questionnement perpétuel d'un sens à un autre sans linéarité sans univocité au contraire soumis au symbolisme et à l'herméneutisme. Le masque a créé un pont entre le moi et le Moi, entre le Moi et l'autre et a permis de le transcender. Toute cette démarche est de soutenir la question posée autour de *Yanayer* et de la transcendance.

IV. Yanayer, une manœuvre pour retrouver son Soi

Pour Sartre, il ne faut pas séparer inconscient et conscient pour retrouver le Soi parce que l'inconscient est le siège des conflits psychiques.

Le sujet joue vis-à-vis de lui-même un jeu peu clair. En commettant un acte que je regrette c'est qu'au fond j'aurais pu l'éviter. Si je m'en veux, c'est précisément pour cette raison, parce que je savais qu'il ne fallait le faire. Parce que je n'étais pas inconscient. Je faisais semblant, je me cachais une vérité trop bien connue et je masque mes intentions.

Or *Bujlud*, ne masque ses intentions que parce qu'il les connaît, mais il ne veut pas les accepter. Qu'est-ce qui sépare dès lors le conscient de l'inconscient?

On ne peut séparer le conscient de l'inconscient et la duplicité n'est finalement qu'un masque qu'il faudrait détruire. L'inconscient ne serait-il pas ce «shaytan» forme obscure, impénétrable qui nous gouverne sans notre consentement. Dans cette démarche-ci, shaytanienne, l'inconscient n'est pas un autre moi. Il est «moi ». Il est moi dans mes problèmes. Il est dans mes obstacles et ce qui m'empêche de faire ou de ne pas faire...Sachant qu'étymologiquement, *shaytan* rejoint son origine araméenne pour signifier « l'obstacle » et que la langue arabe courante l'emploie tout à fait dans ce sens.

Le *mashtun* est celui qui est pris dans un problème, qui se trouve dans un obstacle et ne peut y répondre. Le rapprochement est de taille à ce qui nous fait faire des choses à notre insu ; c'est cet obstacle de *shaytan*. Par syllogisme ou parallélisme, l'inconscient est dans cet obstacle.

Notre interrogation à ce sujet s'est posée à propos des autres fêtes dans d'autres cultures car il apparaît au premier abord que les cultures sont incommunicables ; pourtant l'étrangeté de l'homme n'est jamais absolue puisque l'homme est étranger pour l'homme. Or les passerelles existent et cette réflexion ne répond pas à nos convictions qui soutiennent que l'étranger est un homme et que la communicabilité est donc possible à travers le langage, les signes, les symboles, les rites et les fêtes qui constituent le fonds culturel d'un peuple et de comprendre en effet que je peux être autre tout en restant moi-même. Être homme, une approche aussi tout à fait philosophique que psychanalytique, c'est être capable de se transférer dans un autre et retrouver son Soi. Notre problématique à ce sujet relève d'une interrogation : quelles seront nos valeurs si on comprend celles de l'autre et comment ne pas sombrer dans un syncrétisme, celui des mélanges des croyances ? Or la référence à la pensée panthéiste de Spinoza qui affirme que « Plus nous connaissons des choses singulières, plus nous connaissons Dieu. » en d'autres mots pour un retour à soi, une des fonctions mystique et philosophique du rituel de la fête pour se rapprocher de l'autre à travers cet autre qui nous fait suivre ce chemin vers l'intérieur de soi.

Le terme de *'id* nous l'avons élucidé par sa propre terminologie de ce sens du retour à un temps, à une période, à une pratique, et donc à soi et à Dieu et ne pas sombrer dans le syncrétisme totalement opposé à communicabilité. Communicabilité qui se réalisera à travers la découverte de l'intérieur de soi par ce retour à l'origine et justifier la fonction des fêtes musulmanes. Origine qui dès le début de notre étude s'est placée sous le signe de l'héritage du vieux fonds primitif humain bien antérieur à l'islam en reconnaissance à la transmission de ce que nous ont légué les premiers hommes en retournant aux mythologies anciennes avec Phyxos, Dionysos, Zeus, Apollon avec les cultures mazdéennes et toutes les fêtes issues du paganisme ancien.

Pas étonnant que la philosophie d'Heidegger nous rappelle « qu'il nous faut nous dépayser dans nos propres origines », rejoignant ainsi toute la pensée philosophique musulmane et le concept de *'id*. Pas étonnant que ce *'id* est une *'awda* à notre origine paganiste, sémitiste, hébraïste et christique, et cela pour être un interlocuteur musulman ouvert, tolérant et aimant l'autre quelle que soit son origine. L'islam, du début de ses prémisses jusqu'à ce jour, s'est toujours ouvert au débat de toutes les cultures. La raison n'est autre que ce mouvement du retour à soi ; pour ce faire, la connaissance de l'autre de sa culture des fêtes est nécessaire.

Comment comprendre les rites des gallinacées pour la fête de *'Ashura* si je n'ai pas connaissance du rituel de la kappara juive, la veille de *Yom kippour*?

Comment comprendre que dans d'autres cultures en se rapportant à César que la religion des bretons leur défendait la consommation des poules et des coqs car animaux trop domestiqués vivant à l'intérieur de la maison?

Comment ignorer la fréquence de la survivance du sacrifice des gallinacées dans l'antiquité primitive? Comment isoler le caractère sacré des volailles au même titre que les ovipares en Inde et en Perse sur nos traditions culinaires spécifiques aux cérémonies des fêtes agraires ou religieuses?

Toutes ces interrogations dans ce cheminement n'ont pour quête que de revenir à notre origine, celle de l'humain au sens anthropologique et philosophique du terme.

Cette quête n'est qu'une manière de nous permettre de dialoguer réellement avec les autres cultures ; ainsi pour avoir en face de soi un autre que Soi, il faut avoir un Soi.

Le paradoxe est assez significatif, car pour avoir un soi il faut être face à un autre que soi et que la culture musulmane, nourrie de cultures étrangères, serait donc étrangère aux musulmans eux-mêmes et, de ce fait, ignorerait et le caractère obligatoire et le rituel des habitudes collectives à l'intérieur d'un groupe social et par la même l'intérieur de Soi.

En effet, la philosophie par rapport à la relation entre moi et autrui ne se laisse guère appréhender. D'autant plus que la part la plus active de la personnalité individuelle qui agit, qui intervient sur l'autre est celle qui renait

d'un rapport problématique de soi à soi. En effet cela suppose que l'on retombe dans le thème de l'individualité humaine qui s'établit dans la singularité et qui est contraire aux principes islamiques.

Nos fêtes médiévales d'Occident musulman, partant plus que d'un sentiment d'unité avec toutes les diverses croyances, semblaient avoir commandé la pratique rituelle où l'individualité est marquée par la tension entre « être » et « relation avec l'autre » pour que les deux n'en font qu'un. C'est ce qu'on appelle « prévenir le mal » et la fête de *Yanayer* a cette charge. Et pas étonnant que l'islam ait une portée universelle en légitimant certaines croyances anciennes pour le bien de l'Humanité entière. Toute la surdimension du **I'jaz al Qur'an** est là prenant en compte tout ce résiduel qui a constitué l'Humain dans son *profond Être*. L'« Homme est », est d'une portée philosophique indiscutable en Islam.

D'où notre démarche de ne pas se suffire de décrire les comportements des individus vis à vis des cérémonies, des rituels, en un mot, ce qui se passe dans leur esprit à propos du vécu de la fête; il était nécessaire voire indispensable de parcourir les différentes mythologies et de comprendre leurs dimensions philosophiques liées à l'essence de l'Homme. L'individu concerné par tel ou tel rite, en fait, ignore dans son inconscient que le rite fait re-vivre et fait tout revivre, la foi en Allah comme la foi en ce qui va faire fructifier ce que les hommes ont perdu au cours des temps, fructifier, en fait, leurs forces vitales pour une revivification de la foi.

Quelque part la force vitale, générée par le rituel sacrificiel avec le sacrifice des gallinacées et des moutons, ne profite pas seulement à l'individu lui-même mais aussi pour participer à organiser l'ordre social tout comme dans la dimension cosmologique de la fête de *Yanayer* puisque l'ordre social est aussi lié à l'ordre du cosmos. L'ordre du monde ne peut se séparer de l'ordre du cosmos.

Le musulman d'Occident ou d'ailleurs, quelle serait sa réaction dans cette vision d'un ordre social indissociable d'un ordre cosmique ?

- Les fêtes ont-elles pour mission de faire circuler les forces mystiques à travers l'univers au profit d'Allah et des hommes pour puiser dans une vitalité créatrice ?
- Les fêtes sont-elles cette reconstitution de ce qui a été perdu pour témoigner à travers les fêtes saisonnières d'une gratitude pour faire croître les récoltes, féconder les troupeaux, avec la participation de Dieu dans le sens d'une ouverture des circuits des énergies vitales.

De ces questionnements est née une réflexion philosophique abordée tout au long de cette étude au point de l'associer à l'origine du théâtre, lieu où s'exprime l'être pour parfaire la notion d'essence chère à la philosophie.

IV. A) *Yanayer* entre théâtre et philosophie

La diversité sémantique, l'extension chronologique et la multiplicité des champs théoriques et pratiques convoqués par la fête de *Yanayer* au moyen âge, restent à explorer. Notre étude se propose de reconstituer ses origines antiques, par une réflexion générale sur les modèles de représentation, de penser les enjeux philosophiques généraux de son élaboration et d'étudier son déploiement dans une confrontation avec les formes dramatiques et spectaculaires anciennes, ancêtres du théâtre d'hier et d'aujourd'hui.

Yanayer en est une illustration et plus en créant espace théâtral de la rue par les cortèges et la « *forja* » une sorte d'abrégé du monde, reflet ou recreation d'un monde perçu comme jeu, comédie ou représentation, sous le regard divin et humain. Tout y est comme le veut le théâtre antique et ses cinq unités (lieu, personnages, temps, actions)

Le lieu c'est la rue, le temps celui assigné par le cycle de la nature, les personnages ce bestiaire à travers le lion, les autruches, l'âne où il faut distinguer les animaux réels, envisagés comme des personnifications, et des déguisements associés aux quêtes et aux mascarades développé dans le chapitre IV. Dans tout le Maghreb, on retrouve toutes les caractéristiques et toutes les manifestations de *Yanayer*. Ce qui peut changer, ce sont les noms des personnages (*Moshé, Bujlud, Bu Sa'dīyah, A'shur, Tshiko, Sisan, Bni 'adēs,*

Buderbala) et le choix du bestiaire est soumis à la liberté des personnages pour se déguiser en chat, en âne, en bouc, en lion à travers ces peaux de bouc ou masque en feuille de palmier, de coque de la courge ou de la citrouille perforée pour les yeux, le nez et la bouche et les fèves séchées constituant les dents et poils de chèvre en guise de cheveux.

Yanayer s'est greffé également à Biskra sur le rituel de Sid el-achoura comme de partout ailleurs au Maghreb. Nous sommes toujours en présence du personnage central de «Ayred» le lion (qui donne son nom au rituel : *Sid el-achoura*), *'Azrayel*, *El-Qadi*, *al an'ama* (les autruches), *geat ellif* (le chat aux fibres de palmier), *dnaden* (voleurs de la jeune fille Meriama), *shayeb 'Achoura* (le dompteur du lion), le commissaire (qui veille à l'ordre) et, enfin, *al-haya wa al-mayta* (la morte et vivante à la fois). Ces personnages existent depuis la nuit des temps et ont leur rôle à jouer sinon *Yanayer* perdrait tout son sens.¹

Ce qui est intéressant à faire resurgir de notre rituel, c'est celui de la danse, semblable à celui du culte de Cybèle quand les femmes lâchent leur chevelure, danse appelée la danse de « Sapho » qui s'accomplit avec un dialogue de la vie d'un juif avec sa femme qui s'en va irriguer et arroser les champs. (Présence à nouveau de l'élément eau, symbole de la vie, des plantes, des animaux et des hommes).

Nous rappelons à cet effet que dans l'imaginaire collectif des individus, il y a eu toujours une présence de personnages imaginaires juifs. Traduisant par leur présence mythique un lien avec l'aspect sainteté lié à la notion de « baraka » par rapport à la personne et du sceau de Salomon.

La donne a changé aujourd'hui à cause de l'élément politique israélo-palestinien (qui a fermenté dans les esprits l'idée du concept des frères ennemis, thème récurrent).

Voici la scène:« *Bu-jlud* » est sur la place. Il est tout vêtu de peaux de bêtes de mouton ou de bouc conservées souvent de l'animal sacrifié de « *'id al adha*

¹ Ce récit est le vécu de notre enquête sur le terrain à Biskra, ville jusqu'à ce jour attachée à ses racines yanariennes que nous avons analysé à la lumière des théories anthropologiques et philosophiques..

» précédent. Autour de lui tout un groupe d'individus déguisés comme ce jeune imberbe habillé de bijoux en tenue de jeune fiancée juive. Les musulmans excités s'approchent du jeune déguisé en fiancée juive comme s'ils vendaient des tissus en mimant de leur bras, en guise d'instrument pour mesurer les étoffes.¹

(Y aurait-il un lien avec Sapho la poétesse grecque (680 ans avant J.C), l'auteur d'un panégyrique sur l'Amour ? Une piste à découvrir ?

A travers ce descriptif, comment ne pas s'interroger sur ce parallélisme qui est le modèle type sinon le support de la mise en scène théâtrale.

D'ailleurs, par pure allusion anecdotique nous pouvons rappeler que la «forja» a été à l'origine des pionniers, des acteurs et des spécialistes du théâtre algérien avec Sellali 'ali (dit 'alilou) et qui a contribué à élaborer dans les années vingt les préformes théâtrales au dossier de la « préhistoire » de l'expression dramatique algérienne, définie par les vocables de « Formes Pré et Para-Théâtrales ».

La « forja » à laquelle Hachemi Nourreddine a consacré une communication de la réappropriation artistique pour le compte de la télévision, intitulée «*Iness al Forja*» développant des cérémonies propres à la vie sociale ou religieuse du Maghreb et de sa société. L'aspect théâtral de la «forja» a toujours interrogé les chercheurs dans ce domaine comme le suédois Georges Cristfa du département « Dramstiska Institutet » de Stockholm présenté au Symposium international de l'histoire du théâtre à Barcelone. De nombreux éléments de mise en scène et de costumes ont éclairé un nouveau chapitre de l'histoire Théâtre sans écriture, et celui de ses origines sahariennes en s'appuyant sur des peintures rupestres qu'abrite un des grands musées à ciel ouvert, le Tassili. Nos visites et enquêtes sur le terrain nous ont réservé des scènes similaires à la «forja» avec des scènes rituelles représentées par des

¹ Le cherchant empirique que nous sommes a vécu la scène en tant qu'acteur et non pas en spectateur et toutes les analyses qui en découlent par la suite sont les résultats de mise en condition d'un vécu sous le masque et le déguisement tout comme dans un laboratoire comme toute approche naturaliste respectant le procédé de l'observation et de mise en scène nous permettant d'aboutir à ce qui est développé à travers toute notre étude sur 'id Yanayer. Le culturel certes et nos lectures ont nourri notre approche empirique.

personnages féminins et masculins et probablement des créatures déguisées, travesties vue la difficulté de repérer sur la roche la silhouette masculine ou féminine.

Georges Cristfa affirme la continuité de l'acte dramatique depuis 6000 à 8000 ans en Algérie, bien antérieur aux plus anciens documents égyptiens.

Notre étude de la «forja» mise en image également présente une véritable archéologie du sens aristotélicien du théâtre et de la mise en scène, étude réservée pour un autre axe de travail mais intimement liée à la philosophie et au réflexe humain de l'intelligibilité de «*id Yanayer*».

La pratique des jeux, des déguisements, de la parole, scénique, sociale se fait chaque année à la même époque l'écho de représentations philosophiques – physique, métaphysique, politique, éthique – de l'univers dans lequel vivent les individus.

Un regard stoïque, une interrogation sceptique en passant par les variantes de l'interprétation musulmane, *Yanayer* est à envisager dans son double nature, métaphorique et littérale/philosophique et théâtral, dans la diversité des enjeux et des formes que prend la scission entre l'être et l'apparaître. Notre étude se veut donc proche de l'exercice de la pensée philosophique autour de très nombreuses interrogations:

- des origines antiques de *Yanayer* et ses enjeux philosophiques, tel est le paradoxe de *Yanayer*.
- Du personnage déguisé, l'acteur, le masque et le danseur: une métaphore théâtrale, « S'incarner » ou « faire théâtre »: étude de l'opposition entre pensée grecque et phénoménologie musulmane.
- Quelle représentation de *Yanayer* aujourd'hui?
- Une fête en mutation? Formation et déformation de l'analogie théâtre/*Yanayer*.

Le paradigme semble se déchirer, par évitement et déplacement raisonné de la résonance de *Yanayer* sur les fêtes musulmanes.

IV. B) Une philosophie à l'épreuve de *Yanayer*

Yanayer croise-t-il un mythe? Son projet est-il une mise en scène vivante de la pensée qui nous aide à comprendre le rapport entre le mythe et la pensée? Ces deux interrogations nous ont mis au départ sur une piste, celle de mettre en parallèle les origines de la fête de *Yanayer* avec Dionysos et la thématique du désordre et du chaos. Mais le dionysisme nous a interpellé pour nous signifier que *Yanayer* est cette expérimentation sur la pensée philosophique, c'est-à-dire un certain usage existentiel et permanent du corps en vue de faire de celui-ci l'expression d'une pensée. Cette conscience dionysiaque de la philosophie se retrouve chez les acteurs yanayristes, dits en arabe « *addi innayru* ». Conscience explicitée par Nietzsche. « Moi (dit-il) le dernier disciple de Dionysos et son dernier initié: je puis donc, mes amis, vous faire goûter un peu à cette philosophie, au moins autant qu'il m'est permis ? A mi-voix, comme il se doit, car il s'agit de bien des choses secrètes, neuves, étranges, bizarres, inquiétantes. Dire que Dionysos est un philosophe voilà qui me paraît déjà une nouveauté.... »; cette réflexion de Nietzsche nous a aussi interpellé sur l'origine du théâtre.

En effet, le théâtre né de la tragédie, il est difficile de délier celle-ci du « tragos », le bélier en grec, dédié en offrande à Dionysos pour le fêter, constituant l'acte de naissance du théâtre.

N'y a-t-il pas en définitive une vérité de la philosophie qui trouverait une expression plus adéquate en étant montrée ou jouée plutôt qu'en étant dite ou expliquée ? C'est la vision contemporaine qui voit l'absence de la philosophie dans les lieux d'apprentissage comme sur les bancs des écoles. C'est tout à fait le dispositif spatial mis en place par *Yanayer* dans la rue à travers ses mascarades et ses déguisements, ses masques et une mise en scène des personnages déguisés en peaux de bêtes.

En fait, ce dispositif de la rue est le point de vue de ceux qui veulent enseigner une philosophie à ciel ouvert. Le lien est fort par la mise en scène de la pensée afin de pouvoir réaliser sur place la pensée philosophique et réfléchir sur tout ce qui se rattache à la pensée humaine et pouvoir changer tout homme dans son rapport au monde dans les rues animées par cette liberté donnée à Ayred et autres personnages déguisés de s'exprimer, de frapper, gifler d'autres

individus du groupe. Cet usage lui permet de faire ce qu'il veut, une manière de philosopher. Cet acte nous ramène à replacer notre interrogation pour cet individu au niveau du « qu'est-ce que philosopher? » sinon rechercher la vérité et il l'attend dans cet usage réservé à *Yanayer* qui le lui apprend par le principe du divertissement, une pédagogie à travers le jeu de la mise en scène de la rue. Qu'a fait Socrate, lui qui n'a jamais écrit et au service de sa maïeutique, il accouchait les esprits des mortels ? Ayred ou le jeune imberbe déguisé en fiancée, *Bujlud*, Si 'Ashur, ne font que suivre le cheminement d'un penseur antique. Comme chez ce dernier, la pensée d'un comédien travaillant un rôle doit devenir organique et la métamorphose, pour être vraie, être avant tout une métamorphose de soi. Ce parallèle entre le théâtre de la rue spécifique à *Yanayer* et la pensée libre de s'exprimer du travesti explique le projet final dans *Yanayer*, dans sa dimension existentielle et cognitive faisant déplacer la philosophie à travers les espaces festifs qui est un espace théâtral et à un autre espace celui de « l'intérieur, du moi ». Cet espace théâtral est doté d'une grande équivocité nommée par Foucault une « hétérotopie » :

« L'hétérotopie a pour règle de juxtaposer en un lieu réel plusieurs espaces qui normalement devraient être incompatibles. Le théâtre qui est une hétérotopie fait succéder sur le rectangle de la scène toute une série de lieux étrangers. »¹

Par l'hétérotopie du théâtre, Foucault place la philosophie d'une certaine manière hors-champ de la pensée pure, hors de ce circuit fermé et incroyable de cette parole qui dit « je pense » et qui écoute dans sa dimension intellectuelle.

Yanayer a-t-il rejoint l'origine de la pensée philosophique en la déplaçant dans son espace? Celui qui appartient à tous les espaces, un espace, de « représentation » proche du sensible et de l'imaginaire éloignée de toute représentation théorique ou intellectuelle? Afin de théâtraliser la pensée

¹ Michel Foucault, *Les hétérotopies – Le corps utopique*, Paris, ed. Ligne Juin 2009
M. Foucault nous a ouvert l'espace de Ayred pour un théâtre à ciel ouvert indissociable du philosophique et nous a permis d'analyser l'effet miroir avec ayred masqué approche analysée par nos soins. Nous avons souhaité en dresser un parallèle avec Maldinay dans l'éloge à la folie mais la difficulté du texte est telle que nous nous réservons à l'étudier car les pistes de recherches sont fort intéressantes pour la nouvelle pensée qqant à l'étude de Ayred.

comme le faisait les grecs pour en faire une « affaire d'émulation publique », expression Nietzscheenne bien ajustée.

Le rôle des individus masqués dans les fêtes *'ashuriennes* substituées et *Yanayer*, ne sont en fait que des comédiens qui jouent d'autres comédiens pour simuler ce qu'il faut taire.

« Parmi les hommes de l'Antiquité qui devinrent célèbres par leur vertu, il y en eut, semble-t-il, un nombre considérable qui se jouèrent la comédie à eux-mêmes : ce sont surtout les grecs qui, étant des comédiens invétérés, ont dû simuler ainsi tout à fait inconsciemment et trouver qu'il était bon de simuler. Du reste, chacun se trouvait en lutte pour sa vertu avec la vertu d'un autre ou de tous les autres : comment n'aurait-on pas rassemblé tous les artifices pour faire apparaître ses vertus, d'abord à soi-même, ne fût-ce que pour en prendre l'habitude!¹

Le comédien, qui joue le rôle battu et rossé de coups par sa femme dans la *«forja»*, nous rappelle par cette inversion les rites d'inversion de *Yanayer* vit ce paradoxe d'être lui-même et d'être l'autre en même temps. Cette leçon inaugurale donnée par sa femme qui émeut le groupe par les coups en guise de mots et d'insultes éclaire la pensée de l'acteur qui voit le jeu d'une prise de conscience qui fera accoucher la méchanceté de l'homme pour y remédier.

Ainsi *Yanayer* profondément paganiste fait découvrir aux hommes leurs passions, leur égoïsme, leur lâcheté et tous leurs mauvais penchants naturels en inscrivant à travers les rites un inventaire de jeux festifs rendant accessible la liberté de l'esprit et du corps pour s'exprimer et faire ressortir le caractère du mal naissant chez l'être humain déconnecté de la morale et de la religion qui défend le bien et qui condamne le mal.

Yanayer met en sommeil tout ce qui est ordre pour faire resurgir les effets dionysiaques, procédé inaltérable de la libération du mal afin de mettre fin au désordre. Une manière à *Yanayer* de vouer un culte à la déraison, une raison

¹ Nietzsche - Dits et écrits 1984, Des espaces autres (conférence au Cercle d'études architecturales, 14 mars 1967), in Architecture, Mouvement, Continuité, n°5, octobre 1984, pp. 46-49.).

première qui permet le retour à l'ordre et à la raison, un procédé de la pensée qui sait y faire pour légitimer l'existence de la raison; il faut ce qu'appelle Nietzsche une « Nécessité de l'illogique » :

« Au nombre des choses qui peuvent porter un penseur au désespoir se trouve d'avoir reconnu que l'illogique est nécessaire à l'homme, et qu'il en naît beaucoup de bien. L'illogique tient si solidement au fond des passions, du langage, de l'art, de la religion, et généralement de tout ce qui confère quelque valeur à la vie, que l'on ne saurait l'en arracher sans par là même gâter ces belles choses irréparablement. Ce sont les hommes par trop naïfs qui peuvent seuls croire à la possibilité de transformer la nature humaine en nature purement logique; mais s'il devait y avoir des degrés pour approcher ce but, que ne faudrait-il pas laisser perdre chemin faisant! Même l'être le plus raisonnable a de temps en temps besoin de retrouver la nature, c'est-à-dire le fond illogique de sa relation avec toutes choses»¹. C'est tout le projet de *Yanayer* qui est contenu dans ce passage de Nietzsche.

Pour notre vision et en hommage à notre approche philosophique et anthropologique, il est que Ayred et son bestiaire ont cette fonction de ridiculiser la raison par un comique de situation, un comique de geste (vulgaire), un comique verbal (insultant) pour se moquer de soi et pouvoir corriger l'humain, corriger ses défauts et retourner vers la voie de l'ordre.

Ayred par son déguisement exprime sa pensée à partir de son corps et veut montrer que son déguisement en peaux de bouc exprime la supra supériorité du sensible à l'intelligible. Tout comme *Bujlud* dans sa mission, consciente, semi-consciente, inconsciente de faire sentir l'intensité qu'apporte à la vie humaine l'acte même de penser. Toujours est-il que sa force mentale et pulsionnelle le rend acteur de *Yanayer*. Il joue avec plaisir et bonheur, avec toute son énergie, le mystère de son origine animale d'abord. *Yanayer* est un Anthropos éternel

¹ F. Nietzsche, « Par delà bien et mal, 1^{ère} partie, La Nécessité de l'illogique », edit. Folio Essais, 1987

Nous avons à partir de ses lectures voulu donner à *Yanayer* « un prélude d'une philosophie de l'avenir » pour cette fête non assimilée par nos populations maghrébines ignorant naïvement souvent que l'être le plus raisonnable a besoin de retrouver la nature de temps en temps car la nécessité de l'erreur est humaine et naturelle et l'illogique est nécessaire à l'homme afin de comprendre toute la logique de *Yanayer*, de la forja et de ses mascarades.

qu'il faudra préserver, soumis à son temps cyclique, rythmé par le retour périodique au commencement de l'humanité.

Ainsi *Yanayer* par sa fonction cathartique, il retourne à l'ordre et tourne le dos au chaos trouvant une thérapie en tant que rituel d'élimination de ses fautes et de ses maux. Cette fête qui théâtralise la coutume à travers les masques et mascarades est une philosophie dans le théâtre, un théâtre dans la philosophie. *Bujlud* est libre de corps et de ses paroles. Il insulte, crie, hurle ; il joue le malotru, le pitre obscène, la bête. Cette théâtralisation qui renvoie l'homme à l'animal, met le quartier à feu et à sang, dénigre les valeurs, abat les barrières, écrase la hiérarchie, insulte la beauté par le port de son masque hideux, grimaçant, reflété dans les autres masques des autres acteurs comme s'il rencontrait son double pour prendre conscience de ce qu'il est véritablement, comme pour se libérer de son « moi » pour retrouver son « soi » uniquement. Prenant conscience de son « moi » dans le miroir des autres visages masqués, il retrouvera son soi et ne se sentira plus étranger à lui et à l'autre. L'effet miroir a gagné.

Il se retrouve Soi, dans ce moi de l'individuation et cette individuation de l'homme par l'exercice de sa pensée est particulièrement divine, une réflexion de Jalal al din al Rumi qui nous sied et dont nous nous sommes inspirés à partir d'al Mathnawi qui développe longuement cette définition divine de l'existence de soi qui est non existence de soi et passer au-delà de la conscience de soi.

IV. C) De l'anthropologie à la psychanalyse

Les interprétations (ou explications) données pour tout ce qui touche au rituel des fêtes, varient en effet selon l'incursion discursive et sociale du groupe.

D'une part les structures de communications léguées par les fêtes sont dominantes et sont en général sur la conception d'un modèle de l'échange « dons et contre-dons, prestations et contre-prestations » illustrés par la fête de 'Ashura par exemple. (Voir chapitre quatrième)

D'autre part, les structures de subordinations générées par tous les aspects constitutifs de la fête, illustrés par le rite d'Abraham dans la fête des sacrifices,

prennent une forme d'un acte de soumission au Maître des choses « Allah ». Les prières qui accompagnent alors les oblations montrent que le groupe veut établir une inflexion de la volonté divine. Ainsi la tête du bélier n'est pas orientée vers l'orient, sachant que dans le mot « orientée » se précise son radical « Orient », la distance entre Allah et son croyant s'accroît compromettant le rapprochement de Dieu à l'individu, au croyant. Sachant que Dieu n'a pas besoin de ce que nous lui donnons (thèse contraire à la fête de la rupture du jeûne qui insiste par les injonctions sunniques que seul le Jeûne de ramadhan est soumis à un ordre divin qui en demande le besoin. « Tout ce que vous pratiquez dans vos croyances vous appartient et rien n'est à Moi, cependant Ramadhan est le seul don, que j'attends de vous; faites-le pour Moi, pour Allah».

Il est que ces motivations conscientes du musulman dans la pratique des croyances à travers le rituel des fêtes et dans sa quotidienneté peuvent cacher d'autres motivations beaucoup plus profondes. Loin de toute conception freudienne, notre analyse nous a conduit à nous orienter vers une recherche dans les structures de l'inconscient, ce que l'on demandait dans les croyances primitives bien avant l'Islam à une histoire hypothétique de l'humanité. Les fêtes et leur rituel sacrificiel ou autre, ou rite tout court, sont liés à un phénomène de compensation; c'est toute la dimension de *Yanayer* qui revient, pour répondre à un état d'angoisse profonde de l'individu. Cherchant une forme de thérapie pour apaiser cet état le musulman pour se faire pardonner ses péchés et éliminer ses malheurs, auteur de ses angoisses et de ses peurs, ne peut dans cette perspective que se retrouver dans ce complexe fort connu du complexe de l'anneau de Polycrate, l'histoire de ce riche tyran de Samos angoissé par ce qu'il possède et le malheur de tout perdre rapporté par Hérodote¹.

¹ Jalal al din al Rumi, suite à sa maîtrise des langues, arabe, persan, et grec, nous ignorons s'il eu une quelconque approche de ce qu'a rapporté Hérodote. Cependant, nous avons repéré un rapprochement entre le discours rapporté d'Hérodote à propos de Polycrate (= en grec celui qui plusieurs pouvoirs) et le discours de Jalal adin al Rumi dans al mathnawi et un autre récit : « le danger d'être honoré par les hommes »- Livre I - v. 1849 et suiv.

L'aspect psychanalytique intervient ici pour montrer le comportement névrotique du croyant qui cherche à se libérer de son malheur ou de son mal. Aboutir à une éthique musulmane que Dieu attend de lui pour lui-même. Le rituel, c'est pour lui-même, il est le socle de la REPARATION de la FAUTE, de ses péchés, tel que le conçoit 'id 'Ashura dans sa dimension au niveau du Pardon d'où la cohérence de l'esprit en Islam de recevoir le rituel de *Yanayer* et de le préserver dans 'id 'Ashura ou 'id al adha car assimilé à un don d'organe pour la survie des principes ritualiques de 'id *Yanayer*.

Il y a aussi que certains philosophes ont reproché à la psychanalyse de présenter l'inconscient comme un second moi qui permettrait de se déculpabiliser. Dans notre jargon arabe, cela s'appelle « *al shitan* ». Décharger le sujet de ses responsabilités morales de ses fautes sur *al shaytan*, le pauvre Satan est une erreur grave pour le musulman car il le désapproprie de sa conscience, aussi grave que de porter la faute sur l'inconscient, le substituant à un autre moi. Cet autre moi, c'est donc celui des préjugés, des passions et des ruses, en un mot c'est notre fameux *shaytan*.

D'autres penseurs ne font pas cette distinction de la division réelle entre le conscient et l'inconscient, rappelant que la duplicité est un masque qui doit être dénoncé et détruit parce qu'il trompe l'autre comme s'il était un double personnage. Pour Stephen Jourdain, « c'est un assassinat métaphysique de porter atteinte à l'unité de la conscience »¹. Il est dangereux d'interpréter hâtivement l'inconscient comme une force obscure qui nous gouverne à notre insu. L'inconscient n'est pas en moi comme un autre moi, il est moi dans l'ensemble des traces du mon vécu et tout ce qui a modelé ma manière d'être au monde.

¹ Stéphan Jourdain, « Devant le phénomène de la conscience. Je me sais ». Edit. Deervy. 1994 Nous avons tiré profit de toute sa thématique qui s'articule autour de ce qu'il entend par éveil, un geste intérieur » qui nous a rapproché de l'étude de *Yanayer* comme témoin du profond être de l'humain pour « apprendre à naître à nous même » approche philosophique et psychanalytique développée avec Aryed et exprimée autrement dans un contexte berbéro arabo musulman.

Chapitre sixième

La Fonction substantielle des éléments constitutifs de la fête

Les repas - Les jeux

L'approche anthropologique philosophique des repas et des jeux nous livre quelques arguments pour justifier notre hypothèse d'un instinct et d'un besoin qui vont mouvoir le corps humain avec les mêmes forces que les instincts du plaisir du jeu comme de la nourriture. Les comportements humains prennent racine dans leur être somatique.

A - LES REPAS

I. Les repas festifs, une philosophie du « ventre »

Nous avons dans ce chapitre volontairement associé les repas festifs à un mimétisme d'un acte et à une synchronisation des saisons festives. La raison est double. Si le jeu c'est la fête, le repas représente toujours dans la sphère du festif ou hors d'elle, l'élément primordial en parfaite synchronisation avec le désir de l'homme de se nourrir par instinct de survie mais aussi par l'approche d'une sensualité visuelle, gustative, olfactive excitant l'un des péchés de la diététique: la gourmandise. Pourtant la gourmandise est un des meilleurs alliés de la

nourriture constituant la substance même de la fête. C'est la substantifique moelle de la fête et son côté cérébral qui donne à la fête son sens le plus sacré, le plus magique soumis à la loi de la nature humaine, une communication directe avec l'être ce qui nous conduit à réfléchir sur l'essentialisme et l'idéalisme philosophique.

La philosophie dont nous allons traiter est une philosophie de la chair liée à une matérialité hédoniste. Elle renverse en effet, en totalité les positions de l'ensemble du champ philosophique, poussant à ses limites la position phénoménologique et existentialiste, en affirmant que tout l'esprit est dans le corps et que tout l'homme est dans le corps et que la fête est dans l'esprit et dans le corps comme de la nourriture.

Les repas célébrés lors des fêtes sont dans le corps et dans l'esprit en prenant soin de rappeler à nouveau que tout repas est festif. Le musulman devant sa « *ma'ida* » est cet individu face aux moutons de Panurge, « du nez et du goût, face à l'œil et à l'oreille organes de la vie et de la chair »¹

I. A) Une archéologie philosophique hédonique

Ce qui nourrit la fête dans sa substance est inévitablement ce lien avec la nourriture, fondement essentiel de ce qui nourrit l'homme et pour qui il se bat de la naissance à la mort.

Dans tout l'Occident musulman, on servait le jour des fêtes des plats composés essentiellement des aliments à base de viande. Les gallinacées et les viandes de mouton, d'agneau, de chevreau et même de bœuf pour le Maghreb et l'« Ifriqiya » entraient dans la composition des menus qui variaient selon les classes des plus aisées aux plus pauvres. On compliquait le menu ce jour-là et on l'accommodait selon les légumes de la saison.

La consommation abusive des légumes plus qu'une alimentation carnée en raison des conditions géographiques fixe l'objet d'un développement

¹ La raison de l'affect et du pulsionnel, du plaisir incarne la philosophie, car la philosophie s'attache à défendre l'essence et l'existence toute deux ne pouvant exister l'une sans l'autre.(rappel de notre introduction sur qu'est ce que la philosophie ?)

enrichissant quant à la composition de certains menus diversifiés figurant dans la cuisine les jours de fête.

Les hispano-musulmans commençaient par manger des hors d'œuvre généralement froides, on passait aux plats divers et variés qui constituaient la plus grande partie du menu de la fête.

Certes chacune des fêtes avait ses spécificités gastronomiques et parfois avec certaines dominantes comme c'est de la fête de la «'ashura'», menu essentiellement composé de volailles.¹ Oiseaux de basse-cour et gibiers constituaient quasiment l'essentiel des menus de toutes les fêtes.

- Le poulet était préparé avec une sauce que l'on versait par-dessus et qui était composée d'ail et de fromage qu'on lui attribuait le nom prestigieux et goûteux de *al-mutawwamât*.
- Le lièvre était cuit au four avec un assaisonnement à base d'épices, de vinaigre et de safran.
- La viande de mouton, d'agneau et de chevreuil était fort appréciée des Andalous.

Sur le menu essentiellement réservé aux riches figurait des plats tels que la «'mûrûziyya'».²

Ces mets étaient composés de viande, préparés avec du sel, de la coriandre (*kazbar* ou *Kusbur*)³, de l'huile, un peu de miel, de l'amidon «'nsha'»), des amandes et des poires. Pour décorer les plats on y ajoutait des cerneaux de noix. On servait également un plat appelé «'Tafâya'».

On attribuait l'invention de cette préparation à Ziryab⁴. Cette «'Tafâya'» était verte ou blanche selon l'émission de coriandre fraîche ou sèche.⁵

¹ La volaille était constituée de poulets, pigeons, perdrix, tourterelles et alouettes. Cependant le menu de fête de 'Ashura était constitué de coqs et de poules uniquement.

² R. Arié – l'Espagne ... Nasrides – p. 408.

³ Dans un de ses azjal Ibn quzman emploie le mot *al kASFura*, est-ce dû au *khat al maghribi* et la substitution du *ba* en *fa*, ou s'agit-il d'un autre condiment ?

⁴ . D'Herlanger – La musique arabe – Tome I-p.335

⁵ Al-maqari-Nafh al tib- Annalectes- Tome II- p.88

Au sujet de la *tafaya*, le poète Ibn 'Ammar de Cordoue disait: « Je trouve détestable le «'mutallat'» à cause du *za'faran* qu'il contient, mais j'ai un faible pour la couleur verte des «'tafaya'»- trad. H. Pérès – La poésie andalouse-p.315, note 11.

Le ragoût de viande pouvait faire partie du menu. C'était une sorte de soupe à la viande assaisonnée de vinaigre, de fleurs d'orangers, de farine et d'épinards. Le ragoût de poisson ou « *Sakbaj* »¹ faisait le régal des invités et lui aussi était assaisonné au vinaigre.

La table était également garnie de plateaux qui contenaient des quenelles et d'autres mets encore tels que les galettes feuilletés fourrés («*hasw*») de chair à saucisses, le hachis de pigeons mêlés de pâte d'amande.² Les plats sucrés constituaient également le menu de la fête. Ainsi on appréciait fort bien la « *Túrda* » au miel et la semoule grillée détrempe dans du miel («*al dashish*»). La célébration de «*yanayer*» s'accompagnait de préparations de mets en harmonie avec le mois de Janvier et le solstice d'hiver s'y prêtait, la «*dshisha*» et la «*'asida* », ou «*taghoula* » en langue numide une bouillie de farine d'orge très épaisse mélangée à du beurre et du miel que l'on peut former en boule et placer devant la porte de la maison pour y détecter des présages. L'Herméneutisme divinatoire intervient également dans la nourriture réservée aux menus d'exception. Les bouillies de céréales font partie de la gastronomie antique.

Il en est de même pour la «*'Ansra*», au Maghreb dans les campagnes, les «*Rahama*», battent le blé, le font bouillir dans de l'eau, de la graisse et du sel et on le pose sur l'aire à battre. Ils préparent un feu associé à des crottes de brebis et consomment le mets préparé pour célébrer le solstice d'été.

Pour adresser une marque d'honneur aux invités, on leur préparait des «*tarfas*», truffes blanches cuites sous la cendre accompagnées de mouton rôti à l'étuvée saupoudrées d'épices («*Ibzar*») et de cumin («*Kammûn* »).³

Le «*rafis* » ou «*rafisa* » fait de farine de froment de dattes et autres ingrédients variables. Un saykh de Kairouan au XIV^e siècle faisait déguster le

¹ *Sakbaj* a donné son nom en espagnol « l'escabèche ». Le poisson à l'escabèche est un poisson frit dans l'huile et arrosé d'une sauce préparée de tomates et de vinaigre, d'ail, d'épices, et parfumée au laurier et correspond à l'actuel « Ketchup ».

² Ce met fortement apprécié existe encore aujourd'hui spécialement conçu pour les grandes invitations, une marque d'honneur pour l'invité.

³ le cumin ou *Kamun*, fortement utilisé en Occident musulman médiéval, pour ses bienfaits digestifs et prophylactiques. Desparmet rapporte dans « Coutumes, institutions et croyances », Tome I- p.18, 19, 27 que le cumin joue un rôle important dans les cérémonies et protègent les nouveau-nés et leurs berce. Il est symbole de grâce et de charme et préserve des mauvais présages.

mets chaque année en « Shâ'bân » aux élèves de sa «Zawiya». Parfois on ajoutait du miel et du beurre comme le faisait ce maître d'école Kairouannais.¹

Parfois il arrivait de préparer des plats faisant partis de certains mets propres à la cuisine israélite. C'est le cas du « *rfs* ».²

En effet, tous ces plats pouvaient constituer les différents menus réservés à différentes fêtes et non à certaines cérémonies tout à fait particulières.

Certaines familles de la classe moyenne, moins aisées ou pauvres ne pouvaient guère se permettre parfois le luxe de s'offrir des festins composés de menus particuliers. Parfois même, le menu ne variait que sensiblement de ceux de tous les jours. On consommait de la «*Harîsa*» qui était un met assez simple ; c'était un potage à base de farine et de semoule «*samid*» mêlées à la viande hachée. On se nourrissait également de «*ghasis*» qui était une soupe au blé et aux légumes. En effet, les potages et les soupes étaient assez variés, car on servait des soupe préparées avec du levain, des herbes, du fenouil et de l'ail. Parmi les plats particulièrement populaires il y a avait une sorte de bouillie appelée «*bulyât*» qu'on accompagnait avec de l'huile.

De même le «*tarid*» pouvait constituer le repas de fête. C'était du pain cassé et trempé dans un bouillon de viande et de légumes.³

On se nourrissait lors des fêtes d'une façon à peu près semblable de partout.

Dans la société plébéienne la viande ne constituait pas la principale nourriture, mais le caractère festif de la nourriture et raison des fêtes, il fallait essayer d'améliorer les repas. Comme pour les Ibériens, les Maghrébins et les «*Ifriqyens*» consommaient volaille et mouton ; Il figurait aussi dans leur menu

¹ Au moyen âge dans le sud en Ifriqiya, notamment *Nefta*, Gafsa, les étalages de certains bouchers étaient garnis de viandes canines et les habitants doutaient de la présence de la chair de chien dans al harissa. Voir H.R.Idris à ce sujet dans la Berbérie ziride-p.592-note117.

Ibn al Rushd dénonçait ce mauvais caractère des maghrébins d'Orient de consommer de la viande de chien. A ce sujet voir ses essais sur la « Litholatrie ». L'Ifriqiya, à ce jour consomme de la viande canine particulièrement celle du *slouqi*.

² Les menus faisaient aussi l'objet de certains festins considérables (sâni'), d'un banquet de noces qu'on appelait en Espagne et en Berbérie « al walîma », le banquet donné en l'honneur d'une circoncision, d'un enfant portant le nom d' « i'dâr ».

³ al Maqari- Azhar al riyad- Tome I-p.120.

de campagne, le gibier («*tarida*») et le poisson faisait également partie de leurs menus.

Selon «al qâbisi», les oiseaux que l'on chassait pouvaient servir à varier certains menus, et devaient être égorgés rituellement avant d'être décapités car on les vendait sur les marchés sans têtes.

En Ifriqya, on servait de la même façon la «*harîsâ*» de la conception de la «*harissa*» contemporaine au Maghreb, celle-ci se composait d'une viande qui était broyée après cuisson.¹ Il existait notamment une sorte de «*harissa*» que l'on présentait sur la table (*ma'ida*) composée de piments et d'ails ; elle avait l'aspect d'une bouillie qu'on appelait « *samsahiyya* »², l'esthétique de l'appellation des mets est un signe de créativité et de recherche gustative et visuelle.

Quant à la « *turda* » ou « *tarida* », elle se préparait au Maghreb de différentes manières et constituait un excellent repas pour les grandes occasions. Plat composé d'agneau et de quelques morceaux de blettes accompagnés de pois-chiches. Il semble selon H.R Idris que cette « *Tarida* » portait le nom de « *kawakibiyya* » car précisément composée de bettes et de pois chiches. Ce plat pour le Moyen-Âge était une nouveauté ; en effet il semble avoir été créé au X^{ème} siècle par « *Abu-al Qasîm al Baradî'i* » (mort après 386 H. /996 J.C)³. Il existait de même une autre variété de *Tarida* aux betteraves, mais à l'origine le « *tarid (tarida)* » ou *turda* était comme en Espagne musulmane un ragoût de bouillon propre aux classes moins aisées et dans lequel on émiettait du pain. Il se présentait expressément dans des bols de « *tarîd* » et était accompagné d'un morceau d'agneau gras, un plat encore apprécié de nos jours.

Al tarid très apprécié et consommé en période festive est le plat favori de notre prophète (saas). Lorsqu'on l'interrogea sur ce qu'il préférait, il répondit « *al tarid ba'da 'a isha* »

D'autres plats, le jour des fêtes garnissaient de nombreuses tables au Maghreb tel que « *baysar* », essentiellement composé de fèves cuites, de beurre

¹ La Berbérie ziride –H.R.Idris- Tome II – p.593

² Ma'alim-Tome III-p.153, nous précise que beaucoup de mets ont cette particularité assez pompeuse de leurs noms d'appellation. De nombreux plats résiduels de l'époque médiévale ont su gardé leurs appellations assez étonnantes, un symbole de créativité culinaire affirmé.

³ Lévy-Provençal-Histoire de l'Espagne-Tomme III-p.417.

et de lait. Une fois la préparation refroidie, elle se solidifiait pour devenir une masse froide et devait être consommée par la suite¹.

La « nizaburiyya » que l'on consommait aussi pour les grandes occasions était une préparation base de blettes et de carottes. La « fustuqiya » présentait beaucoup de ressemblance à ce plat, auquel on ajoutait des fèves; en vertu de ce nom donné à ce dernier plat, on s'attendait à voir dans la « fustuqiyya » un mélange de « fustuq » (les pistaches) qui semble être absent de la préparation, mais le nom attribué fait partie essentiellement des fonctions d'émerveillement dans le domaine assez fantaisiste de l'appellation culinaire; le but en effet, est d'émerveiller l'invité, exciter sa sensualité gustative, une manière d'honorer et d'accueillir tout comme « al Ifriqiya » présent sur la table festive, dont le nom n'a de rapport qu'avec cet art de cuisiner le poulet à l'huile d'olive.

D'autres plats existaient tels que « l'*Iskabag* », notre ketchup américain dont il y eut inspiration par la présence espagnole en Amérique, *al 'atria, barzakh, barziq hasa, labis, kunafa ou kinafa* plus particulièrement de varier les menus de la cuisine « Ifryqyenne » lors de multiples cérémonies. Notons que la « *Sakhina* » mentionnée ci-dessus n'est autre que la « *'asida* » qui est une bouillie à base de farine de blé cuite dans un potage d'herbe selon les légumes de la saison (épinards, oseille, laitues). Ce met était consacré particulièrement à des fêtes à caractère familial et que l'on servait obligatoirement le jour d'une naissance, d'un baptême ou d'un mariage.²

Comme en Espagne à l'époque médiévale, le couscous ne fut connu que plus tard ; Arié précise que le³ couscous semble avoir été connu par les hispano-musulmans au 13^{ème} siècle¹ ; et H. R. Idris souligne que le couscous «Kuskus» ou « Kuskusi » attesté à l'époque « hafside » ne figurait dans aucun des textes zirides, d'autant plus qu'El Muqadasî pourtant si curieux n'en fait pas mention dans ses ouvrages. Voici comment Adorne nous renseigne sur la séparation de ce met au Moyen-Âge :

¹ al baysar est un plat authentiquement antique, puisqu'il a gardé son appellation d'origine numide « Abisar » dont le descriptif est exactement le même que celui d'aujourd'hui, très prisé à Béjaya et ses alentours.

² Abd al Basar-Deux récits de voyages inédits-p.204, 205.

³ R. Arié- l'Espagne nasride-p.378.

« On prend de la farine (dit-il) qui a l'aspect d'un petit grain de sable ; on la met par petites quantités dans un plat rond et l'on verse par dessus gouttes à gouttes, du lait ou de l'eau sucrée puis on l'étend avec la main et il se forme de petits grumeaux ». Au sujet de ce met beaucoup d'orientalistes médiévistes attestent de l'existence de ce mets en Espagne nasride cependant il fut inconnu à la période des Taïfas.

Notre « en-quête » à ce sujet nous a fait voyager avec Ibn Battuta qui nous rapporte l'existence d'un mets lui ressemblant en Afrique, « *al kuskusu* » et d'autres lui donnent une origine soudanaise à partir du XIV^{ème} siècle, devenu alimentation de base du Maghreb. Ibn Quzman si précis, si curieux dans ses détails gastronomiques et très rabelaisien, n'en fait aucune mention dans aucun de ses *Azjal*. Il est que l'Espagne n'a pas connu le couscous, il aurait été importé par les habitants du Maghreb compte tenu des échanges entre les deux rives à l'époque médiévale.

Au sujet de ce met si apprécié des Maghrébins au Moyen-Âge et de nos jours *Al Wazzan* en donne une description plus détaillée quant à sa préparation. « On mangeait (dit-il à Fès) de la viande bouillie avec un met qu'on appelle couscous qui se fait avec de la pâte réduite en grain de la grosseur de la graine de coriandre (« Kusbur ») grains que l'on fait cuire dans une marmite trouée qui reçoit de la vapeur d'une autre marmite. On mélange cette pâte cuite avec du beurre et on l'arrose de bouillon lorsque la semoule se présente sous la forme de gros grains on obtient un autre plat que l'on appelle « *Mûhammâs* » ou « *bâzin* » ou « *barkoukas* »

En effet, tous ces riches et divers plats mentionnés dans la cuisine de l'occident Musulman, semblent au Moyen-Âge être établis dans le but de diversifier le goût et d'améliorer une gastronomie appétissante avec de nombreux condiments mêlés d'assaisonnement et entrant dans de multiples préparations. On fait un bon emploi du safran sauvage¹ « qirtim » ou « qurkum »

¹ Le safran est le condiment le plus apprécié au point qu'il est assaisonné à tous les thèmes de la poésie arabe d'Espagne. Voir à ce sujet Nafh al Tib et le relevé d'une quantité inqualifiable de vers notamment pour sa couleur, et le bon goût, un bon stimulant pour les fonctions digestives.

ou *kurkumale* carthame, cumin, gingembre, coriandre, poivre, carvi. Les plats fortement relevés étaient particulièrement appréciés ainsi que ceux qui étaient admirablement garnis avec des herbes finement coupées (fenouil, origan), de l'ail, de l'oignon, des noix et des amandes.

Au Maghreb comme en Espagne musulmane on consommait d'une façon générale le premier jour de la fête de « Yannayar » toutes les variétés de fruits secs nommées ci-dessus, tel que noix, raisins secs rouges, pois chiches, et fèves grillées. Les habitants du Maghreb avaient en honneur d'autres nourritures particulières à « Yannayar ».¹

Dans de nombreuses régions du Maghreb Occidental, il était d'usage de manger ce jour-là les « sab' ahdari »².

L'un des plats favoris des cordouans est cette viande assaisonnée de sel et de «kasfura» (ou *kasbura*) associés aux meilleurs condiments pour accompagner la « *tarida* ».

Les menus étaient variés, pain et viande rôtie « m'hammar » préparée au safran, un condiment très apprécié. Les partis de grillade «al shiwa' » ajoutaient plus de participation à la fête et permettre une immersion parfaite aux fidèles en tant qu'acteur et spectateur. La fonction du « *shiwa* » en plus de la valeur gastronomique gustative renforçait l'aspect opérationnel de la solidarité et de la fraternité car ces grillades en s'effectuant dans la joie et la bombance s'animaient autour des braises et la joie du feu est double du dedans d'abord pour l'affect et du dehors pour le festif, harmonie instinctive absolue avec le « cœur » et le palais de quoi extasier la philosophie du « ventre ».

Ces parties de grillade richement décrites par Ibn Quzman dans « *ansaf 'allanar* » que l'on salait par la suite (des morceaux découpés et alignés sur les braises...)³.

¹ Les figues de Malaga sont les plus réputées et chantées. ibn Juzay rappelle cette abondance à travers les vers d'Abu Muhammad 'abd al wahab fils de 'Ali de Malaga, récit rapporté par al Rihla d'Ibn Battuta, p.366.

« Salut, O Malaga ! que de figues tu produis !

C'est à cause de toi que les navires en sont chargés ».

² A ce sujet voir Chapitre quatrième-P.163.

³ Voir Chapitre premier , les vers d'Ibn Quzman à ce sujet.

Tout au long du repas on n'utilisait pas de couverts, même si *atbaq* et *manadhil*, serviettes de lin fin qu'Ibn Bashkwal nommait « *sabani al shurb* » garnissaient les tables¹.

On appréciait le goût des aliments on utilisait plutôt ses propres doigts en trempant dans les plats ou les cuillères en bois qu'on utilisait pour les potages les bouillies servies, soit dans des écuelles en faïence ou en bois, selon les classes de la société, et soit dans des bols en bois ou en faïence. Certains étaient servis dans des « atbâq » (plateaux) ou des « turda » une sorte de plateaux plus ou moins creux en terre cuite fabriquée chez le fahâr (le potier).

I. B) Un symbole antique, le pain

Symbole du monde du végétal, à travers ses composants, seigle, orge, blé noir ou sarrasin, avoine et orge, le pain ne peut que porter une sacralité au monde du vivant, et donner de l'appétit à l'anthropologie philosophique.

Bien entendu le pain compagnon de l'Homme et de la gastronomie ne peut que se constituer une véritable philosophie de l'être, en philosophie de la vie. L'art culinaire et œnologique l'a associé à un fait culturel à part entière. IL est une puissante culture à travers l'univers et porteur d'une histoire, d'une société, de techniques, de savoir-faire et surtout d'humain, d'humanisme mêlant le goût et les odeurs parfumés du levain de la boulange.

A grenade et dans d'autres villes d'Espagne, on se nourrissait au Moyen-Âge d'un pain à base de froment d'orge ou de millet. L'Ifriqiya ziride a connu trois sortes de pains, l'une à base de farine « *dqiq* » l'autre de semoule et la troisième de bisaille « *huskar* »².

De même l'Ifriqiya a connu trois sortes de pain. On moule du blé et de ce dernier, on en fait extraire trois sortes de farine. La première farine extraite est la plus fine du fait qu'elle soit la mieux moulue et avec une méthode particulière aux habitants de l'« Ifriqiya » on se sert de cette farine pour en faire du pain noir. Quant à la deuxième c'est ce qui reste de l'élément fin et qui ressemble à des

¹ H.Pérés, la poésie andalouse...p.371, note 7

² L'Egypte et la Syrie à cette même époque médiévale utilisaient le gros son pour leur pain *al nukhala al kabira*.. Comparaison assez anecdotique afin de faire ressortir le raffinement des hispano-arabes et des maghribins de l'époque.

grains de sable, de cette farine qu'on fait du pain blanc. La troisième sorte est celle du son et qui constitue le pain de son lui-même.¹

Dans « al Tuhfa d'al-'Uqbani », on précise qu'au XII^{ème} siècle on vendait ces trois sortes de pain. Mais au Maghreb on a coutume de préparer soi-même son pain, celui-ci était pétri à la maison puis porté pour la cuisson au four public (*al-furn*) tenu par le boulanger². Ce dernier mettait ce pain sur une planchette appelé (*lawh-al-'agîn*) qu'il enfournait par la suite. Dans les campagnes, l'utilisation de la « frina » était courante.

D'autres modes de cuisson probablement existaient comme la cuisson dans des poêlons en terre cuite (*al tajin*) mais non mentionnés dans notre héritage poétique, historique, médiéval. Pour Ibn al Wafid³ bien avant l'étape finale de la cuisson d'autres étapes de panification étaient réigoureusement respectées. Ainsi on commencé d'abord par choisir le grain et le sécher puis égréné sur l'aire, conservé dans un grenier et protégé des bêtes, des vermines et des vers, des charançons et des rats. Nous avons remarqué en procédant au résumé du passage d'Ibn al Wafid que le vocable « pain » semblait prendre son acception dans sa forme de *aqras* et de conservation au sens anthropologique le plus large il sera pétri et conservé pour l'hiver. Puis le grain sera moulu⁴. Le pétrissage est une opération très longue, phase la plus importante encore pratiquée à ce jour au Maghreb. C'est au cours du pétrissage que l'on rajoute le levain. Il s'agit d'un levain sec, (le ferment=*lakhmar*) préparé sous forme de pastilles ou de bâtonnets et séché au soleil. Une fois bien pétri le pain devra lever pendant 4 heures avant l'étape finale : la cuisson. La symbolique du pain étant très forte, on ne peut que révéler à travers ces différentes étapes, sa sacralisation⁵, une force opérationnelle

¹ 'Abd al Basat—deux récits de voyages inédits-p.205.

² Pratique encore d'actualité dans tout le Maghreb et marque d'honneur pour les invités. L'importance de la symbolique du pain est telle que c'était mal vu d'acheter son pain.

³ Ibn al Wafid, « Traité d'agriculture », chap. XV, p.31 au sujet des phases de panification des habitants des hispano-arabes.

⁴ Idem. Selon Ibn al Wafid, les andalous préféraient la mouture hydraulique à celle de la meule tractée par les animaux. Probablement pour la finesse du grain. D'où l'importance dans certaines régions du Maghreb de fêter la première gerbe de blés pour célébrer le Pain.

⁵ Nous avons gardé le souvenir antique du pain qui se trouve sur le sol de le ramasser et de l'embrasser et de le redéposer par respect à l'un des premiers éléments nourriciers de la vie de l'homme.

faisant de l'Homme une conception comme unité physique et psychique et donner à réfléchir sur l'existence humaine qui répond à la définition même de l'anthropologie philosophique. Cette sacralisation du pain si énergisante toujours en interactivité avec l'Homme et son existence amènera les hispano-berbères même en temps de disette, et la pénurie de graines (blé, orge, avoine et autres) à préparer le pain de différentes manières à partir de végétaux pouvant être panifiés sous le contrôle visuel des médecins, à rapprocher des géoponiciens-diététiciens à une époque fort lointaine, celle du moyen âge. En effet, ils utilisaient des plantes domestiques, des plantes de cueillettes et certaines parties végétales tels que les noyaux en cas d'extrême famine. Les plantes panifiées à partir de riz pour le pain de riz. Ibn al'Awwam nous signale du pain de *panic*¹, de *dokhn* et de *gharnuqi*. Ibn al Khayr nous signale le pain de lentilles et de lupin (*al tarmush*) et le pain d'haricot (*al mas*). De ce fait, même en période de famine, le pain ne sera pas absent des menus et aura sa place sur les tables festives.

I. C) Une nourriture édénique, le fruit.

Le FRUIT est l'aliment par excellence du paradis alors qu'à l'origine des origines il est ce lien référentiel avec le tout premier dérapage de l'Homme avec Adam et Ève. C'est la raison pour laquelle il se situe dans une vision paradoxale puisqu'il est une constante du premier aliment défendu et il est la nourriture promise aux élus des bonnes actions d'ici-bas, contenant la thématique de la récompense dans l'au-delà.

Les versets coraniques abondent à ce sujet particulièrement dans « *surat al Rahman* » où le fruit édénique du grenadier fait partie des « *fawakih* » au symbole sacré de la fertilité, de la fécondité. Le paradis en Islam et dans le Coran ne se réfère pas aux aliments carnés (viandes, poissons et volailles) réservés pour le monde terrestre mais aux produits du monde du végétal pour le monde du céleste. Une distinction à développer mais qui ne fera pas l'objet de notre étude.

¹ La farine de Panic était pétrie et séchée et se conservait un an, en usage dans l'agriculture nabatéenne. Saghrit qui a vécu bien avant Abraham nous transmet cet usage, à travers Gilgamesh et transmis à nos agronomes arabes.

Et c'est à la fin des repas, que les fruits articulent la structure du festin selon la variété des saisons.

Ainsi on dégustait l'amande fraîche, les raisins, la pastèque « dala' », les grenades (rûmân)¹.

Les prunes « *al'ayn* » les abricots « *mishmish* » les figues², les cerises (*habal-mulûk*) rajoutaient un autre charme aux plateaux festifs. Les grappes de dattes de différentes espèces plus présentes au Maghreb qu'en Espagne étaient savourées. On distinguait les dattes sèches *al tamr* comparées à des boîtes de cornaline ou à des coupes de *'uqar*. *Al rutab*, une autre sorte de dattes fraîches étaient le privilège d'une littérature qui se plaisait à les comparer avec appétit. Ainsi Muhammad Ibn saraf al Qirawani, le père d'Ibn Saraf, Abu al fadhil se plaisait à les comparer à des coffrets de cornaline (*'aqiq*) bourrés d'or fondu y compris le noyau à la transparence de la chair comme des langues de passereaux.

Lorsque les fruits n'étaient pas en mesure d'être consommés, car la saison ne s'y prêtait guère c'est le recours aux fruits cuits conservés comme les confitures ou les fruits secs conservés intentionnellement. Cette délicate précaution concernait la conservation au dire d'Ibn al Khatîb, figues, raisins secs, grenades, châtaignes, glands, noix, amandes et autres fruits réservés spécifiquement pour les fêtes de « Yanayer ».

Ibn-Quzmân confirme également toute cette nourriture décrite par Ibn al Khatib le jour de la fête de « Yanayer ». D'après son « *zajal LXXII* », on consommait au Moyen-Âge, ce jour-là des quantités énormes de fruits secs comme les dattes, les amandes, les châtaignes, de très bons fruits, les noix, des glands, les figues sèches, les raisins secs ainsi que les prunes séchées.³

Dans son propre style «zajalien» Ibn-Quzman énumère ce qui constitue la particularité de ces fruits secs consommés le jour de « *Yannayar* ».⁴

¹ Les grenades de Murcie si réputées faisaient chanter Ibn Battuta dans ces vers : « Wa al ruman al mursi al yaquti la nadhira lahu fi al duniya » ; Ici comparée à des rubis, et d'autres vers comparent la grenade aux joues des belles vierges : « Comparées aux joues des vierges, saturées de rouge et gratinées par des œillades » . Ibn Battuta – al Rihla p.366.

² voir supra, note 20.

³ Ces dattes appelées en Ifriqiya, sada'ij servaient aussi de décoration et de garnitures des gâteaux.

R. Arié- l'Espagne nasride-p.381, note 10.

⁴ Voir aussi Chapitre 5 de notre étude, p.188

« -la manière de préparer les fruits sur la table est vraiment extraordinaires

« *Tartib al-atmar hu Say'an garib* »

Il y a des amandes des châtaignes et des fruits merveilleux.

“*al-lawz wal-quastal wal-tamr al 'agib*”

Il y a des noix, des glands, des glands, des figes sèches et des raisins secs.

« *wal-gawz, walballut wal-tun, waz zabib* »

Posés çà et là bien rangés »

« *tastitan manzûm, tafrik igtima'* »

Les figes sèches et les glands sont comme la laine et le brocart.

“*al-tin, wal-ballutt : as sûf wal-dibag*”.

I. D) Pâtisseries et friandises ou la « raison gourmande »

A l'occasion de toutes les festivités une variété importante de pâtisseries généralement à base de miel et de semoule garnissaient les tables.

En effet, il y avait à l'époque médiévale une manière propre aux Musulmans d'Occident de préparer les multiples et divers gâteaux auxquels qui s'ajoutaient à l'ambiance de la fête un élément complémentaire, celui des distractions constituées par les préparations de la pâtisserie. L'inventaire de ces diverses sortes de gâteaux est long et le nom attribué à chaque variété est parfois si pompeux que l'on reste émerveillé sans avoir à y goûter.

En Espagne musulmane on savourait essentiellement les gimblettes («*Ka'k*») qui étaient fourrées au miel avec des amandes émondées. Certains étaient garnies de dattes dénoyautées.

On préparait le « *Isfanj* » beignets au miel dont le plus réputé est celui de

« *Gelula* » car frits dans de l'huile d'amandes. Cela signifie que les huiles avaient la réputation d'être extraite à partir de tous les fruits secs et révélant une technicité, signe d'évolution et de raffinement. Des plateaux remplis de *lawzinaj* saupoudrées de sucre, enrichissaient l'esthétique de la table. ¹

L'exception réservée à ces moments festifs se retrouve dans la consommation excessive des gâteaux à base de pâte d'amande frits dans l'huile, saupoudrés de sucre et aromatisés de musc. Il est bon de rappeler aussi que le

¹ idem.

repas n'était pas exclusivement composé de viandes exclusivement puisque l'Espagne nasride développe d'autres nourritures comme les friandises qui ornaient toutes les tables de toutes les maisons avec des crêpes, beignets, « *sfendjs* », « *ftayars* », et « *zlabias* » au miel ¹ .

De même pour les occasions, on préparait des espèces de galettes qui portaient plusieurs noms. On les appelait généralement « *qurs (aqrisa)* ».

Les gâteaux les plus réputés et assez originaux s'appelaient « *al-mûjabbanat* » et devaient être consommés très chauds.² Évidemment, les fromages « *jûbn* » entraient dans la composition de ce gâteau et certains se demandaient si fabriqués par les chrétiens, ce fromage ne devait pas être prohibé.³; le fromage le plus réputé était celui de la ville de Jerez. Voici comment ce gâteau était préparé au Moyen-Age lors d'un festin offert par un négociant important de la ville de Tunis, il s'agit d'un certain Al –Hajj Abû al-qâsim al- Benyûli al gharnâtî :

« On malaxe le fromage frais avec les mains de manière à le rendre comme une pâte ; puis on pétrit soigneusement de la semoule, jusqu'à ce qu'elle prenne la consistance d'une pâte ou identique à celle de la « *zalabiyya* »⁴ de chez nous ou même une consistance un peu plus épaisse ; on en prend alors un morceau du fromage qui a été malaxé qu'on étale un peu et l'on jette dans une poêle d'huile

¹ idem.

² Abu al hasan jabir al Dabbaj développait aussi ces *mujabbanat* frits dans l'huile : « Ces plats doux quand vous les servez avec leur fumée (*bukahr*) qui monte au dessus des tables (*mawa'id*). Ils brûlent quand on les touche du moins leur chaleur dans la bouche dans le fond des entrailles produit une fraîcheur salubre.

³ au sujet de cette prohibition, al Turtushi a composé un ouvrage intitulé « De l'interdiction du fromage des rums ». *Annalectes –Tome I*, p.519. Les musulmans semblent à travers cet ouvrage connaître les secrets de la composition des fromages contenant de la saumure, un composant d'origine porcine gélatineux indispensable à la préparation des fromages. *Al maujabanat* s'est conservé en espagnol sous le nom d' « *almojabana* ».

⁴ *Zala biya al 'ajin* nous pensons que c'est une définition assez fantaisiste de certains penseurs car l'Inde depuis la nuit des temps en est le principal maître de cette pâtisserie au miel safrané fort appréciée en période ramadanesque. Nom d'origine typique hindou « *zlabias* ». H.R. Idris dans *berbérie ziride* en donne la recette *Tomme II- p.590*.

déjà sur le feu. On laisse frire puis on retire du feu et l'on saupoudre de sucre en poudre avec un peu de cumin».

D'autres gâteaux étaient également appréciés le jour de fêtes, ainsi on savourait les «qubât», farcis aux amandes et les «*qurs (agrâs)*» préparés à base de semoule et de miel, les *zalabiyas* comprenant de la farine de blé et de l'eau.

Les «*babazîn*» qui ne sont autres que l'origine des «babas au rhum» des européens, faisant partie des nombreuses variétés de gâteaux étaient préparés avec du pain émietté, de l'aveline, et une catégorie de noisette et du miel. De même, on dégustait une sorte de gâteaux appelés «*bastilla*», caractérisé par sa forme plate et circulaire que les espagnoles nomment «*pastel*», un dérivé d'un plat salé sucré à dominante d'un composé d'oignons nécessaire à la fabrication de «*timbassal*» et par métathèse devient l'anagramme de «*bastilla*», fort apprécié et consommé aujourd'hui. Rappelons à cet effet que, l'«Ifriqiya», procédait à cette préparation en associant au bouillon de viande et de légumes des éléments sucrés enrichissant ce plat pour qu'il devienne aussi une friandise sucrée parfumée à l'eau de rose musquée et au camphre.

D'autres nourritures comme *al hallun* liées à la gastronomie sucrée médiévale des musulmans d'Occident sont développées dans le chapitre cinquième consacré à '*id Yanayer*'.

Cet inventaire gastronomique rappelle que la philosophie du goût anime l'esprit et la raison à travers un caractère indissociable de la gourmandise. Tout est rapporté, minutieusement décrit reflet de la finesse, de la méticulosité de cette pâtisserie, mêlée à la perfection. Chaque vers renvoie une image succulente évoquant un mélange de sensualité dans la forme des gâteaux et leur composition. Le goût du détail de toutes ces pâtisseries répond au goût séducteur de leur composition une «raison gourmande», qui a répondu à une «raison pure des sensations», un parallèle à ne pas éviter à la morale kantienne au goût de la raison et des sens.

I . E) Les boissons, un acolyte de la fête

Après cette exposition riche de mets dans sa diversité, il est important de signaler également les différentes manières qui apaisaient la soif et désaltéraient le corps.

Aussi nécessaire que le pain, la boisson semble être l'élément indispensable et indissociable de la fête dans le but d'animer et d'égayer les repas.¹

Généralement on buvait de l'eau et du lait froid parfumé à l'eau de fleurs d'oranger ou de l'eau de rose « *mâ' al ward* » et « *ma' al zhar* » et du lait d'amandes.

Pour les occasions on préparait également des sirops d'amandes et de grenades ainsi que du sirop de coing et de pommes.

Le raffinement gastronomique des maghrébins se retrouvait dans la consommation des sirops assez courante et nécessitait de différentes préparations.

On peut citer le « *Sharab al jullâb* » un sirop de miel ou de raisins secs réservé aux cérémonies de fêtes. On rapporta qu'un certain « Ibadite » fort âgé Abu AbdAllah Muhammad Ben Dawûd (mort en 555 H/1160J.C) était si faible qu'il n'avait recours pour se nourrir qu'à ce breuvage ; le *Sharab al-jullâb* avait pour but essentiellement de mettre en bonne forme particulièrement en fin de soirée des invités las et fatigués d'une journée de fête manifestement bien animée.

Les sirops préparés à base de canne de sucre (« *qassab al-hulw* ») étaient au goût de la fête. Cette canne à sucre était souvent mâchée par petits bouts et constituait une façon différente de se désaltérer. On buvait également à certaines occasions une espèce de sirop qui est une solution d'eau avec du miel et de l'amidon dont nous ignorons la terminologie.

D'autres musulmans du Maghreb préféraient des boissons différentes de celles de l'Espagne musulmane. Il s'agit entre autre du « Sarab - al ward » qui est un sirop à base d'eau de rose, du « *matbuh-al 'inab* » qui est une sorte de jus de raisin et du « *matbuh azabib* » un succédané du jus de raisin sec. Le *nab'id al*

¹ On y mêlait au cours des banquets différentes boissons, y compris le vin bien que prohibé par l'islam, il était permis de voir particulièrement des gens riches boire du vin. La transgression de cet interdit se cachait derrière le statut de l'interdit de l'ivresse contraire au plaisir d'égayer le repas.

'*asal* était fort apprécié et se définissait comme étant une boisson alcoolisée préparée avec des dattes ou des raisins secs.¹

En effet, le «*nabîd*» qui est un vin de raisins secs constituait l'une des boissons préférées et consommées des Musulmans d'Occident. A Gabès, à l'époque de 'abd Allah B. Tallib, le qadi aghlabide Muhammad B. Ahmad (250 261H./ 864-875 J.C.) l'appréciait et l'on rappelle qu'à cet effet, il existait des chaudrons de cuivre réservés à la préparation et à la cuisson du «*nabîd*» donnant lieu à des fabricants spécialistes qu'on appelait «*al nabbâdûn*».

Pour se rafraîchir le palais et la gorge le «*naqi' al-zabib*», une boisson fabriquée à partir d'un procédé de macération de raisins secs. Un autre «*nabîd*» plus compliqué doit son nom à la ville de Tarragone probablement dû à la saveur du raisin dans cette région. Il s'agit du «*al nabîd-zabîb, altarghunî, muqnâ madrûb bil'asal*». Cette préparation est analogue à celle du «*niqa'al-zabib*» et consistait à faire macérer le raisin sec dans un liquide auquel on y mettait du miel.

Il est bon de souligner que tout ce qui constituait le «*nabîd*» n'était pas considéré par certains comme prohibé en Islam en vertu de la doctrine d'abû Hanifa ce qui a permis à Ibn Khaldûn dans ses prolégomènes d'insister dans de nombreux passages au sujet de la manière particulière adoptée par le rite hanafite vis-à-vis du «*nabîd*». Au cours de la cérémonie qu'a donné «*al-ma-Mun*» pour la célébration de l'«*i'dar*» de son petit-fils Yahya le calife avait distribué une quantité de «*nabîd*» importante car il se trouvait parmi eux certains gens qui considéraient le *nabîd* comme une boisson licite.²

Quant au vin proprement dit «*khamr ou mudâm*» aussi bien en Espagne musulmane qu'au Maghreb et malgré les vaines protestations des juristes de l'époque médiévale, les riches avaient coutume particulièrement d'en consommer le jour des fêtes, ce qui nous permet de dire que les fêtes paraissent

¹ Toutes nos références à propos de la consommation des sirops ont été prise de H.R. Idris - Berbérie ziride Tome II, p.590 et suiv.

² A la Mekke, à l'heure des pèlerinages on distribuait le «*nabîd*» et du lait, aliments très riches et constituant un remède reconstituant pour supporter les fatigues du pèlerinage. Rappelons aussi que le «*nabîd*» est une préparation à base de raisins secs ou à partir de dattes.

parfois comme un excès permis et ordonné et la violation solennelle d'une prohibition peut faire partie de la nature même de la fête. C'est ainsi que le vin comme le «*nabîd*» était consommé par les malikites andalous et les «Ifriqiyens» le considérant comme licite en vertu du principe du rite hanafite. Les aghlabides consommaient du vin volontiers. A contrario *Béjaya* les hammadites livraient dans ce contexte bacchique un interdit absolu à la consommation de tout liquide tourné vers la fermentation. Ainsi le Mahdi de *Bejaya*, le jour d'une fête s'était précipité de répandre le vin à terre que l'on vendait à Bâb al Bahr. Par ailleurs, le jour des fêtes certains quartiers de plaisirs abondaient à Kairouan et dans d'autres villes d'Occident musulman car faisait partie des lieux de la vente courante du vin. En «Ifriqya» c'était des chrétiens qui vendaient du vin aux musulmans. En Espagne musulmane, certains se rendaient dans des cabarets («*hâna*») tenus par des femmes. Pas étonnant de voir ici les pratiques résiduelles dionysiaques et les traces des Bacchantes générant une transgression des interdits alimentaires islamiques qui au même titre que la consommation des viandes porcines, du sang et de victimes illicites comme l'instituent les versets coraniques de Sourate «*al ma'ida*» particulièrement toute boisson fermentée ne peut que générer désordre au cours de certaines cérémonies. Il est évident que la fête dégénérait autrement à cause du vin qui rendait les fêtards plus ou moins belliqueux.¹

Le vin fera partie de l'un de ces éléments qui crée un certain désordre, abolissant le caractère sacré et sacralisant de la fête en Islam. Cela a d'ailleurs coutume de se passer dans les villes d'Espagne plus particulièrement à Séville à l'époque Almohade d'autant plus que, Ibn'Abdûn s'est opposé farouchement à ce désordre que crée la fête à des fins de prévention pour éviter par des excès de boissons des malheureux accidents. Il en profita de ces recommandations et il se proposa à interdire, à confisquer les armes aux jeunes gens qui participent à une fête avant de se livrer à la boisson. Cela supposait qu'il y avait des bagarres et que la fête suppose donc certains risques tels que conflits disputes qui ne sont

¹ Ibn 'abdun dans son traité de *Hisba*, formule le souhait d'appliquer des mesures restrictives. C'est ainsi qu'à Séville tout individu instigateur de désordre à cause du vin est ligoté devant le gouverneur de la ville, puis rossé de coups de fouets et incarcéré.

guère tolérés et cependant ces éléments ne sont pas nécessairement inhérents à la fête, faisant apparaître des risques et des excès.¹ C'est la raison pour laquelle le vin créant des désordres n'était plus considéré comme licite et dépassait le degré de la licéité.

Les boissons énumérées ci-dessus étaient servis pour les gens pauvres dans des gobelets «*aqdah*» en métal et ceux de la classe la plus aisée s'offraient le luxe de boire dans des coupes «*ku'us*» dans des gobelets en argent ou dans des coupes en cristal connus sous des noms différents «*gam, nuhba, garab*» certains de ces coupes présentaient un travail d'art car elles étaient ciselées ou enluminées en forme d'hexagone «*masadassat*».

Au cours des cérémonies célébrées par les gens de la haute société, on servait à boire dans les coupes et on en présentait aux hôtes de la maison. On suppose que chaque invité se servait de sa propre coupe mais parfois une grande coupe était utilisée par tous ceux qui participaient à la fête et faisaient circuler la coupe de main en main, qui était rempli au fur et à mesure qu'elle se vidait. Le «*sâqi*» (serveur) devait résister à assurer son service jusqu'à l'aube. Ainsi Amir Ibn Suhayd fit la description d'une jeune servante qui a supporté et résister à servir tous les convives, toute la nuit jusqu'au matin durant le festin qui fut organisé sous le règne d'al-Muzaffar., le fils d'al-Mansur. Les bouteilles contenant les boissons et posées sur la table portaient comme les coupes divers nominations; elles s'appelaient «*niyâm*» ou «*madraba*»; les carafes d'eau du nom de «*al ghoraf*» portaient en Espagne musulmane le nom de «*qati*».

Nous avons tenu à présenter ce passage au sujet de la thématique des boissons d'une manière ivre et désordonnée pour marquer implicitement la force de l'interdit en Islam de ce qui est un risque et un danger pour l'Homme (le musulman et le non musulman) de transgresser les interdits. Aujourd'hui la prise de conscience de ce méfait a dépassé le cadre religieux en Occident pour se loger dans une autre perspective du politique, du démographique, du

¹ Abu Ja'far Ibn Sa'id disait d'une certaine femme: « Elle ignore où se trouve la mosquée (masjid) mais elle sait où est le cabaret (*al khana*) du marchand de vin. » Annalectes –Tomme II-p.549.

sociologique afin de préserver la santé du corps humain individuellement et collectivement. Au point que la jeunesse occidentale ne se replie dans ses manifestations festives qu'à travers les boissons alcoolisées caractérisant l'ambiance de la fête comme « mortelle » un signe de dégénérescence maxima et de malaise dans les sociétés modernes.¹

En effet, les jours de fêtes semblaient demander tout en faisant partie des distractions, des efforts considérables pour assumer toute les nombreuses tâches concernant les repas de fête et c'est la raison pour laquelle certaines familles de la haute et moyenne société en Espagne musulmane et probablement au Maghreb engageaient généralement pour les banquets des cérémonies, des cuisinières qui percevaient un salaire.

Ainsi pour clôturer ce chapitre des repas, il est fort appréciable de rapporter ici un festin offert à Adorne en personne, en « *Ifriqiya* », dans la ville de Tunis en le considérant comme une mise en bouche d'une philosophie jouissive, succulente, truculente dans l'art de la gastronomie du Maghreb et de L'Espagne musulmane :

«Les habitants sont extrêmement portés sur la bouche. Ils mangent magnifiquement, mais ils ne boivent que du lait et de l'eau. Toutefois, les grandes et les riches boivent parfois du vin qui n'est point parfois fabriqué avec des raisins frais, mais avec des raisins secs; il leur arrive également de boire de l'eau sucrée ou du sirop à l'eau. Pour manger ils s'assoient tous en cercle sur un tapis et l'on sert au milieu un plat circulaire large et profond; nous avons mangé ...sans nappe ni serviettes.

On rapporta d'abord un grand plat rond et profond, plein de gâteaux confectionnés avec la farine, du miel, de l'huile et du raisin. Au fond, il y avait de petites boules de pâtes grosses comme des pois appelées « byzin » ; on les avait fait bouillir dans du jus de poulet et on les mangeait en se servant de tous ces doigts, de la façon dont mangeraient les bêtes si elles étaient pourvues de

¹ Aujourd'hui la fête ne dure qu'une heure ou deux, le temps d'absorber quelques litres d'alcool pour sombrer dans l'ivresse, déclinant ainsi un sens, celui de la mort. La soirée festive est qualifiée de soirée mortelle, un euphémisme de la réalité sociale actuelle définissant la fête contemporaine en Occident.

mains. Ensuite on apporta un grand bassin, comme ceux où nous nous lavons les mains après les repas, mais trois fois plus grands ; dans ce bassin étaient des écuelles en terre, dont le nombre correspondait au convives et dont chacun contenait un poulet cuit enveloppé... (?) de mouton. Puis on nous servit des fruits : amandes, dattes, pommes, et en dernier, des grains de pavot pour bien dormir, et les autres s'étant amusés on servit en guise de collation du soir un grand plat rempli d'une pâte qui se présentait comme du riz cette pâte se confectionne avec de la fleur de farine de blé, on appelle ce met « couscous », ... sur ce met le couscous étaient disposés des morceaux de viande et de poulet enveloppés dans des choux. Ils prennent de ce plat avec leurs cinq doigts, et ils forment avec la main, une boule qu'ils projettent dans leur bouche. »¹.

Ce qui nous a interpellé dans ce passage est cette extrême dextérité des doigts, un outil d'exception pour le contact sensuel de la main et de la bouche pour accompagner la nourriture et qui procure un bienfait physique et moral.

Ainsi, comment ne pas s'interroger sur la philosophie de la nutrition qui nous ramène à nous rapprocher de cette réflexion de Nietzsche: « Connaît-on les effets moraux des aliments? »

La jouissance du palais est cardinale, le corps en est premier et le triomphe des sens valorise l'existence de l'homme qui dicte ses lois à l'essence.

Notre but clairement exprimé dans ce chapitre est d'abord d'exhiber des phénomènes gastronomiques, d'effectuer une « archéologie de la gastronomie », au point qu'il apparaît que nous sommes entrain de fournir un livre de recettes de cuisine spécifique à la gastronomie médiévale de l'Occident musulman et par la même procéder à la valorisation du vivre-plaisir. La bouche, les doigts sont le plaisir de la dégustation d'« Yquem » nous permettent de faire ce lien afin de prendre en compte notre approche philosophique une considération de l'espace philosophique mais aussi de l'espace éthique et esthétique. A l'œil et à l'ouïe, à l'odorat l'art gastronomique fait partie dominante des fêtes médiévales d'Occident.

¹ 'Abd al basit- p.203 à 205.

B – LES JEUX

II. Les jeux, un instinct festif

II . A) Jouer pour moi-même, une philosophie du « je »

L'intitulé de ce titre est de nous rapprocher de Marc Aurèle et de ce jeu de « pensées pour moi-même » incluant cette idée philosophique et humaine qui traduit que ce jeu de mots est lié au « je » c'est l'Autre.

Ainsi en jouant, l'homme joue avec lui-même mais jamais sans l'Autre. L'Autre qui est la collectivité. Le jeu est donc à la fois individuelle et collectif et c'est la raison pour laquelle il rentre dans cette définition de la fête. Il est inscrit comme élément primordial constitutif de la fête, intervient dans la culture ibéro maghrébine et de ce fait ne peut que se restituer comme une priorité liée à des fonctions anthropologiques. En un mot le jeu, c'est la fête parce qu'il est manifestation de joie et de divertissement, deux caractéristiques indissociables

de la fête. Dans sa définition étymologique latine « jocus », dans le sens de plaisanter, et de surcroît, rire avec le sens de « ludus » signifiant amusement, divertissement le jeu répond philosophiquement au « je » de l'individuation.

C'est pourquoi J. Huzinga a intitulé son ouvrage « Homo Ludens » pour étudier et analyser le jeu mais dans une approche plus ethnologique et sociologique qu'anthropologique.

Il le définit dans sa caractéristique première comme une compétition alors que

R. Caillois dans « les Jeux et les hommes » le classe en quatre catégories les unes aussi importantes que les autres. Cette classification il la doit à la pensée philosophique aristotélicienne et néo-platonicienne qui organise la conception du jeu en « agon » terme lié au lexique de la tragédie grecque pour l'aspect de compétition, en « aléa », signifiant la chance, en « mimicry » pour le sens de simulacre en « ilinx » pour le vertige. Découpé en quatre comme l'expression « couper le cheveu en quatre », cette classification subit un autre découpage selon un système de gradation à partir du « ludus » un jeu réglé, organisé » à la « *païdia* », un jeu spontané, intuitivisé considéré comme une pédagogie. L'essentiel est que la notion de s'amuser semble s'opposer à l'idée de sérieux rappelant des oppositions accouplées comme la gratuité et par rapport à l'utilité, le jeu par rapport à la vie ordinaire, l'imaginaire par rapport au réel, le simple au difficile, le pensé et l'impensé... Qu'est-ce à dire ?

Que le jeu est ce mécanisme né des activités humaines qui lui donnent un statut celui d'être lié au rêve, à la gratuité, à la noblesse d'un côté et à la conscience, à l'utilité, l'instinct et le réel.

Que les présocratiques comme Héraclite et Pythagore ainsi que d'autres philosophes comme Nietzsche et Heidegger et à une époque encore plus récente, Kostas Axelos et Jacques Derrida pensent que le jeu est le principe de toute culture. Et, la culture hispano-maghrébine n'y échappe pas.

Que pour les uns, le jeu est rationalité et donc peu valide car il y a opposition entre le jeu et le sérieux.

Que pour d'autres, il est culture donc très lié à des sens diversifiés.

Notre interrogation est double. La réalité de la vie ordinaire va-t-elle remettre en question dans le « mouvement de la pensée du jeu » les procédés logico-anthropologico-théoriques. Cette pensée pourrait-elle être contestée quand elle en constitue le fondement ?

Pourtant, le jeu semble être l'élément unificateur de toutes les cultures¹, il est le référent indiscutable d'une réalité s'incluant dans l'objectivité et la neutralité parce que le jeu est toujours une représentativité de quelque chose dans les manifestations de la culture qu'il exprime tout comme l'illustre le jeu de « mata »² et des mascarades.

Au niveau méthodologique ce serait difficile d'élaborer des commentaires sur une interprétation de la réalité. N'est-il qu'une mémoire transmise par le mimétisme?

Y a-t-il une relation entre le jeu et la réalité, entre le jeu et la culture.

Le jeu défini par de nombreux philosophes comme une action libre, rompant avec la réalité quotidienne (d'où son lien intrinsèque avec la fête, de ce point de vue-là et où le joueur est dans le jeu comme l'individu acteur dans la fête suscitant des liens et des relations avec le groupe.

Caillois considère le jeu aussi comme une activité libre dans sa nature joyeuse et divertissante tout comme se définit la fête dont le gagnant ou le perdant ne sont pas déterminés à l'avance où tout est laissé à la nécessité d'inventer du joueur et à son espace limité à l'instinct pour se rapprocher du divin et du sacré et à la réalité pour être proche de la vie pratique ordinaire.³

Quand il s'agit d'un combat de jeu comme décrit dans les illustrations que nous avons repéré à travers la littérature médiévale et l'histoire dans l'espace ibérique et numidique avec le combat d'animaux ou d'individus, le jeu est ici

¹ Cette visibilité du jeu unificateur de toutes les cultures se perçoit réellement à travers la foule dans les stades y compris les stades olympiques. Le foot Ball aujourd'hui en est aussi une représentativité convaincante avec son caractère festif et divertissant.

² Ce jeu sera annoncé infra autour de l'inventaire des jeux existant en Berbérie vivant jusqu'à ce jour. De nombreux jeux en Inde sont similaires à celui-ci.

³ Roger Caillois- Les jeux et les hommes- Gallimard – 1958.

considéré comme spectacle car les acteurs sont absents; il sert d'évasion de la réalité ordinaire pour le spectateur.¹

En effet, nous avons classé dans les jeux tous les éléments constitutifs qui se rapportent aux jeux liés à la fête tels que mascarades, cortèges, déguisements, travestissements, cris, chants, en connivence avec tous les aspects moraux et abstraits faisant partie intégrante de la philosophie puisque constituants de l'essence même de l'homme car instinctifs voire biologiques, tout comme les repas.

C'est la raison pour laquelle nous avons associé dans ce chapitre les jeux et les repas. Notre analyse ne pouvait les définir autrement; tous deux surgissent d'un instinct et d'un besoin identique, ils obéissent au mouvement du corps humain avec la même force que les instincts et les besoins alimentaires, sexuels et ceux de la création. Si les comportements ludiques de l'homme prennent racine dans son être somatique c'est parce que le jeu possède aussi ses aspects moraux et abstraits qui font partie intégrante de l'éthique et de la philosophie, tout à fait identique à l'alimentaire avec ses interdits comme le *khamr* longuement développé ci-dessus et tout aussi comme de l'interdiction de « *la' b al qimar* ».

La philosophie et l'anthropologie contrairement à l'ethnologie et à la sociologie ne s'intéressent qu'aux traits moraux et philosophiques du jeu dans la mesure où toutes deux caractérisent la face culturelle d'un ou de plusieurs groupes humains.²

En effet cet aspect philosophique qui fait que l'homme existe à travers ses jeux à partir de son « je » en quelque sorte son essence caractérise l'être, et spécifie aussi sa face culturelle dans ses particularités des numides comme des ibères avec une portée anthropologique considérant le jeu comme une création humaine, et un phénomène culturel et naturel en rapport avec d'autres éléments des cultures données dont il fait partie lié au spirituel et au matériel aussi.

¹ C'est la raison pour laquelle J.Hizingua fait la distinction entre le jeu (en tant que transposition) et la réalité quotidienne (en tant que représentation).

² Cette réflexion nous rapproche de l'aspect biologique, instinctif, sensuel qui définit la nourriture. Jeux et repas se retrouvent sur une même et unique définition.

L'exemple de la ronde aussi bien dans les cortèges circulaires, les mouvements circu-ambulatoires, les mascarades est une cérémonie du jeu, spontanée, sacrée, dansée, marchée, elle est un organe du monde du jeu. Modifier cette ronde, en quelque chose de non spontanée et méditée rend la cérémonie d'un jeu autrement pour se situer dans ce qui isole et active la solitude tout à fait contraire du principe collectif du festif. Ceci nous permet de dire que le jeu reste en corrélation avec la culture inclus dans les croyances et existant comme un phénomène associé aux cultes, aux rites, s'exprimant dans des manifestations ritueliques chargées de symboles et de signes.

Intiment lié à la fête, le jeu est toujours présent dans les cérémonies agraires et considéré même comme une partie intégrante du travail agricole par les joueurs et semble jouer le rôle prophylactique sur la récolte du blé, du maïs, l'orge et les fruits ainsi que le labourage des terres. Les illustrations à ce sujet sont fort intéressantes dans ce que nous avons intitulé « typologie des jeux » dans ce chapitre.

Le jeu vise une double fonction, celle du divertissement pour l'aspect philosophique «*sure cura* » et celle de la récolte et de la production pour l'aspect biologique, élément vital de la communauté. Le jeu joue ce rôle de spiritualité et de matérialité d'où son origine ritualique et religieuse dont ont hérité nos fêtes saisonnières médiévales.

L'aspect anthropologique philosophique apparaît également comme un acte collectif plus qu'individuel totalement opposé à la fonction des jeux actuels soumis à la technologie de la civilisation industrielle qui frise la «*pathologie* » favorisant l'individualisme. Notre approche se rapproche de la civilisation médiévale celles des ibères et celles des berbères qui se donnent à des jeux s'inscrivant dans les pratiques religieuses antiques, jeux qui sont considérés diachroniquement.

Anthropologiquement défini, le jeu a une dimension humaine où l'homme en fait joue le rôle de son propre personnage. Nous l'avons perçu déjà dans le personnage de Aryed dans le chapitre V, consacré à *'id Yanayer*. Chapitre qui nous a beaucoup aidé, à comprendre le jeu des acteurs y compris les spectateurs eux aussi complices. Complicité qui fait partie du jeu et les rend à la fois acteurs

et spectateurs. Le joueur est acteur, et ne cesse de marquer les systèmes symboliques qui surgissent des représentations religieuses d'un état primitif (et non sauvage).

Les jeux sont déchiffrables à travers les chants, la langue, les mots, la gestuelle, les mouvements. D'où ces jeux se déroulant pour les cérémonies de *Yanayer* avec le bestiaire de « ayred » qui n'est rien d'autre qu'une sorte d'anthropophornie rejetée aujourd'hui par les théologiens extrémistes assignant la présence humaine qu'à partir de la date de la révélation coranique c'est-à-dire en 610 de l'ère chrétienne et le paradoxe est de taille car d'une part dissolution de l'homme avant le *Nuzul* pendant le texte révélé situe sa date dans une ère authentiquement chrétienne et sachant que notre *din al hanif* n'est qu'un prolongement des autres *adyan* pour parfaire le monothéisme d'Abraham, du judaïsme et du Christianisme comme l'entendent certains théologiens musulmans. Ce qui n'est pas notre avis. L'Islam est « *fitra* », il est essence au sens philosophique du terme. C'est l'être essence avant l'existence.

Récurrence oblige, le musulman a-t-il le droit de bannir des strates civilisationnelles ? « Ayder » est aussi un jeu. Il joue avec le travestissement zoomorphe du lion et toute sa dimension symbolique pour n'être qu'une sorte de zoomorphisme, un jeu où les snoussiens jouent le rôle des traditions primitives des cultes anciens donc bel et bien lié au divin. Rôle animalier et humain à la fois, l'individu apparaît à travers le déguisement jouer un rôle produit par sa propre culture. C'est ainsi qu'apparaît le déguisement pour les fêtes de *yanayer* qu'un produit culturel tout à fait dissociable au lien islamique, avec cet effet magique celui d'aboutir à un retournement de situation par l'intrigue du jeu et rejoindre les attentes des valeurs humaines en Islam.

Frobenius, partisan d'une philosophie du jeu traduit sa pensée dans cette définition du jeu où «le joueur représente la source fondamentale qui jaillit des nappes souterraines les plus sacrées et d'où procèdent toute culture, toute grande force créatrice».¹ Cela nous renforce dans notre vision anthropologique et

¹ Frobenius – Dans Somé Roger - Cahiers d'études africaines - Année 1996 - Volume 36
Numéro 141-142 pp. 303-306

philosophique que le jeu est bel et bien né d'une nécessité biologique vivifié par le phénomène de transmission afin de retourner par ce biais à la dimension sémantique du terme de *'id* en langue arabe. Par ce retour au retour il y a un jeu de la tradition du jeu, sachant que tradition tire son origine de « tradere » qui signifie «transmettre» et recourir à la transmission de ce qui est inné en l'homme afin de lui faire acquérir cette fonction de vivifier son être pour ne point dépérir et retrouver une catharsis par le jeu, pour se régénérer et régénérer non pas la réalité imaginaire mais régénérer le monde réel dans lequel vit le musulman.

II. B) Jeux en fête

Le jeu en plus de sa nécessité biologique reste et demeure une expression de liberté relative aux loisirs toujours dans son projet de désir d'unifier les groupes sociaux. Il est aussi unificateur d'évolution de la maturité de la pensée de l'enfance à l'adulte alors que certains penseurs le considèrent comme autotélique. Il est au contraire téléologique en répétant et en mimant les éléments de la vie quotidienne souvent en canalisant les besoins et les conflits du groupe, une manière aussi de retrouver l'Être.

Si au moyen âge, le jeu avait une visée primitive comme celle de la fécondation végétale telles que la reproduisent les fresques rupestres de « Tiwut » tout près de « 'ayn al safra » dans le sud algérien, ce témoignage antique rend compte de l'essentialité de l'accroissement et du rendement de la moisson et la production des champs. D'où ce jeu de mots que nous avons forgé: les jeux entrent en jeu en fait parce que nés des rites de la végétation, symbole vivifiant de la Vie, pour le végétal, l'animal et l'humain.

II. B) – 1 : Les survivances des jeux antiques

La période médiévale nous présente le jeu comme l'un des modes de distraction durant les fêtes; il est le plus partitif et le plus joyeux et où chacun des participants s'identifie à la fougue de certaines exercices, certaines courses, combats à travers tout l'Occident musulman. La participation aux jeux touchait toutes les classes sociales qui vivifiaient leur être, pour ne point dépérir et

retrouver une catharsis y compris les rois et les princes, aspect vivant et vivifiant rencontré à travers:

a) La Course des chevaux

Célébrée avec ferveur par tous les habitants amis les plus aisées en jouissaient davantage.

A « Raqada » du temps des Aghlabides au Maghreb oriental les courses hippiques étaient à l'honneur¹. Le Roi Muhammad IV de Grenade avait cette noble réputation d'être un cavalier renommé. Sa « *furussiya* » était liée à sa connaissance parfaite des chevaux fort développée par les chroniqueurs arabes² au point d'impliquer l'illustre Ibn Zamrak à lui consacrer de nombreux vers ayant attiré aux courses auxquelles il assistait³. Rappelons que les cavaliers venus du Maghreb en Espagne étaient employés à une fonction pédagogique de l'enseignement de l'équitation ce qui permit aux amoureux des chevaux de tirer profit de la qualité des cours en adoptant les méthodes enseignées appliquées à cet art.⁴

A ce propos comment ne pas citer ce roi de Tlemcen à travers la mémoire tlemcénienne qui a su faire du récit de la fille du Roi qui ira se baigner auprès de la source de Qsar ash'a'ra (pour certains « qsir al sha'ra ») tout près de Kiffane les Dalhias⁵. L'intrigue est ce lien avec le récit équestre d'un hippodrome et du Roi avec ses personnages et ses acteurs en rapport avec des enjeux où le champ événementiel utilise un espace équestre. La mémoire a signifié par la présence des chevaux du Roi en cette journée festive pour élire le meilleur cavalier et le meilleur cheval du Roi donnant une signification au toponyme de qsar alsha'ra, ce lieu d'entraînement pour les chevaux.

Un autre jeu équestre fête la saison printanière à travers la symbolique la *Mata* .

¹ R. Arié – l'Espagne... Nasrides – p.406 .

Vanderyden – La Berbèrie Orientale sous la dynastie des Banu Aghlab.

² E. L. Provençal – Histoire de l'Espagne ... Tome III p ; 349.

³ Al-Maqqari – Nafh al tîb – Tome 7 p.176.

⁴ R. Arié – L'Espagne ... Nasrides – p. 407. L. Provençal inscrit ce jeu à une date postérieure au X^e siècle.

⁵ Djilali Sari « Tlemcen la zyanide » édit. Casbah, 2011.

« En ce premier week-end de mai, la prairie fleurie accueille des cavaliers venus de tous les coins de l'horizon. C'est la semaine précédente, à l'occasion du souk de Souk el Arba, que le rendez-vous a été donné. Montés à cheval, à mulet ou à dos d'âne, les paysans des alentours n'en finissent pas d'affluer. Ils attachent leurs bêtes aux cactus ou aux bottes de fleurs des champs et se rassemblent pour assister à cette journée de grand spectacle. Les femmes du village où se déroulent les festivités ont rassemblé quelques épis de blé pour confectionner la poupée qui sera mise en jeu : de la paille renforcée par une croix de bois puis habillée de tissu blanc. Cette poupée (« Mata ») est destinée à récompenser la bravoure du couple victorieux, celui qui parviendra à s'emparer de la poupée et à la ramener dans son propre village. La vitesse et l'endurance du cheval seront déterminantes...¹

b) La tabla

Il s'agit de l'un des jeux les plus pratiqués en plein air à des moments festifs importants. Passionnés par ce jeu les habitants d'Espagne aimaient le décrire. Ce jeu postérieur au X^{ème} siècle consistait disaient-ils à se servir d'une cible de bois et les cavaliers lançaient leur bâton d'une manière remarquable et adroite². Serait-ce l'ancêtre du polo appelé « *sawlajan* » constituant l'une des distractions favorites des rois comme « al Hakam Ier ». La part des anglais leur serait de reconnaître que ce jeu n'a aucun lien avec la civilisation anglaise ou est – ce l'héritage des « *bienfaits* » légués aux colonisés indiens?

c) Les jeux de tournoi

Ces jeux se déroulaient en champs clos par les grenadins charmés par les prouesses de la technicité, l'adresse et la joie que ce jeu procurait à tous. Des récits relatent le passage de Muhammad IV qui ne manquait pas d'exiger alors qu'il était tout jeune adolescent des lances courtes proportionnelles à sa taille afin d'exceller dans ce mode de distractions.³

d) Les combats d'animaux

Considérés comme des jeux, ils font partie de la catégorie des jeux humanisés pourtant il s'agissait d'opposer les lions contre les taureaux ou les taureaux contre les chiens. Ce type de combat plaisait au Roi Muhammad V.

¹J. Herber, « Poupées marocaines », p.66

²E. L. Provençal – Histoire de l'Espagne ... Tome III p. 341.

³R. Arié – l'Espagne ... Nasrides – p. 408.

Lisan al din ibn Al Khatib en 755/1354 dans un passage autobiographique développe cette scène dans une arène entourée de palissades où il avait lui-même assisté auprès du Sultan Abu' Inan à un combat entre un lion et un taureau. Cette survivance n'est que l'histoire antique qui célèbre la naissance du mazdéisme à travers « Mithra », dieu de la lumière, symbolisant la pureté, la chasteté et combattant contre les forces obscures pour le solstice d'hiver. On lui faisait des offrandes par le sacrifice d'un jeune taureau, une symbolique divine inscrite dans la sphère des animaux mythologiques qui avait mis fin au lion en lui causant de graves blessures. D'autres combats ont été développés comme celui des chiens et des taureaux. Le combat se déroulait en deux parties. La première consistait en un réchauffement, qui s'organisait par un face à face et les chiens remarquablement dressés taquinaient les taureaux en mordant leurs oreilles. La deuxième partie était une mise en scène plus audacieuse avec la présence de cavaliers qui prenaient le relais des chiens en achevant le combat par des modes de provocation qui mettaient fin à l'animal.¹ Cette mise à mort du taureau souligne son caractère qui relève de l'anthropologique. Il s'accomplit dans les rites de substitution purificateurs dont le jeu en est le principal instigateur. Ce qui étonne c'est le choix de l'animal, des chiens face à un taureau. Quel en est le lien quand le chien gardien des pâturages et du troupeau bovin en est le protecteur ? Le protégé devient la victime du protecteur. N'y a-t-il pas dans cette scène une fonction purgatoire explicative et compensatrice ?

De même à Fès on assiste à une scène similaire dans sa dimension ritualique. Le roi de Fés a chargé des hommes très robustes à une mission de « la chasse au lion » afin d'organiser un combat d'animaux à l'intérieur de sa citadelle dans une cour. Al Wazzan, nous dresse ce récit fabuleux chargé d'éléments culturels que nous adapterons à la lumière de notre démarche anthropologique et religieuse.

« On dispose à l'intérieur de cette cour un certain nombre de coffres assez grands pour qu'un homme puisse s'y tenir debout et y être libre de ses

¹ Selon L. Provençal, ces combats entre chiens et taureaux d'une part et cavaliers d'autre part ont constitué au Moyen-Âge « une première ébauche de l'actuelle Corrida ». E. L. Provençal - l'Espagne musulmane... Tome II p. 341.

mouvements. Chaque coffre, muni d'un portillon voit s'y installer un homme armé pour y prendre place. On lâche un lion en liberté dans la cour. Les hommes armés à tour de rôle ouvrent le portillon de leur coffre. Le lion court aussitôt vers l'homme qu'il aperçoit et pendant qu'il arrive près de lui, celui-ci ferme son portillon. Le manège dure un certain temps jusqu'à la mise en furie du lion.

A cet instant on fait entrer le taureau à l'intérieur de la cour. Le jeu consistait en un face à face lion et taureau qui s'engageaient dans une mêlée sanguinaire. Ce combat devait amener la mise à mort du lion et la fin du spectacle. Or le jeu annonçait souvent la fin tragique du taureau laissant la victoire au lion. Dans ce cas-là les hommes au nombre de douze armés et ayant à la main des épieux garnis d'un fer d'une coudée, sortent de leurs coffres et le combattent. Si les hommes marquaient une supériorité sur le lion, le roi fait diminuer leur nombre. Quand le lion domine les hommes, le roi et ses courtisans l'abattent avec leurs arbalètes en tirant des loges où l'on peut assister au spectacle. Parfois, il se trouve que le lion avant de mourir tue l'un des combattants et en blesse d'autres. Une prime de dix ducats et un vêtement neuf sont attribués par le roi. »¹

Certes nous ne pouvons écarter de ce combat/jeu l'ancêtre de la tauromachie et ses arènes. Mesurer la force de l'homme à un animal, fait partie des défis des grands héros des premières mythologies (Hercule, Samson et d'autres) pour prouver par ce grand spectacle sanguinaire et violent les forces des protecteurs du Roi et les chefs des grands guerriers.

e) Le jeu du « béhourdis »

Il s'agit d'un jeu qui se déroulait le jour de la fête de la Saint Jean, dont les pratiques héritières d'un passé lointain étaient célébrées par les musulmans pour la fête de «*Mihrajan*» et de la «*'ansra*»².

Très réputé dans la région de Jaén, ce jeu ramenait des foules immenses des autres villes; ainsi l'ambassade de Grenade envoyée à la cour de Jaén y participait aussi avec beaucoup de ferveur.³

¹ Abd al basat- Description de l'Afrique Tome II - p. 244.

² Voir à ce sujet afin d'éviter les redondances, le chapitre troisième (*Mihrajan /'Ansra*).

³ R. Arié – l'Espagne ... Nasrides – p. 408.

Nous avons un écrit au sujet du jeu des « béhourdis » d'un voyageur allemand qui a rapporté une description visuelle et écrite de la veille de la fête des Apôtres Saint Simon et Saint Judas, un 26 octobre 1434 :

« Je vis rarement un spectacle aussi bizarre. Sur une esplanade de l'« Alhambra », le Comte de « Tendilla », premier gouverneur espagnol de la forteresse avait convoqué près de cent des meilleurs cavaliers. Divisés en deux quadrilles, les uns attaquaient leurs adversaires au moyen de cannes longues, aussi pointues que des lances¹. Les autres simulaient une fuite en se protégeant l'épaule par des alargues, poursuivant ainsi leurs rivaux à leur tour. Puis montés à la Zénète sur de vifs coursiers ils lançaient de leurs chevaux des cannes plus courtes et pareille à des flèches et d'une même dextérité ils pratiquaient le tir à l'arbalète². Ce jeu classé parmi des jeux de joutes bénéficiait d'un équipement adéquat réservé et prévu aux « béhourdis ».

Rappelons que ce jeu était spécifique aux chrétiens d'Espagne. La participation volontaire à certains modes de distractions chrétiennes étaient en usage chez les musulmans d'Espagne qui ne pratiquaient pas les fêtes chrétiennes tout en chômant ce jour-là.

f) Le « shitranej » ou le jeu d'échec

Nom typiquement indo-persan et non spécifiquement conçu pour les jours de fête uniquement, ce jeu est une coutume pratiquée à tous moments par les hispano musulmans quasi-quotidiennement, et fortement appréciée pendant les soirées ramadanesques c'est dans ce sens que nous l'inscrivons en tant que jeu festif.

Les orientalistes pensent que ce jeu fut introduit au IX^{ème} siècle à Cordoue par le musicien Ziryab ou quelques autres irakiens. Notre vision est différente puisque d'autres civilisations ont pénétré la Péninsule ibérique et le Maghreb introduisant de nombreuses distractions depuis des millénaires bien avant Ziryab

¹ Ces cannes qui avaient six empanes de long portaient le nom de bohordo ou bofordo. En vieux français le terme béhorder existait et signifiait lancer des béhourts au cours des tournois. Au milieu du XIII^{ème} siècle, ce terme fait partie du langage portugais. R. Arié – L'Espagne...Nasrides – p. 409 – note 2

² Alenso de Palencia relatait brièvement la tactique qui consistait à béhourder en évoquant une joute tenue à Jerez en l'honneur des rois catholiques, souligne Arié dans note 3 p. 408 – L'Espagne...Nasrides.

devenu le mythe d'un importateur de l'art musical, vestimentaire et autre. Aujourd'hui les données sont différentes dans un sens évolutif et contraire à la pensée orientaliste.

Beaucoup excellaient dans « *al shitranej* » tout comme l'Emir Muhammad premier qui s'y adonnait passionnément avec son « *fata* » d'origine turque « *aydin* ». ¹ Vu l'engouement excessif à ce jeu et ses excès pulsionnels, des théologiens ont décidé de l'aligner au même titre que le « *nabid* » pour le déclarer prohibé aussi au même titre que les jeux de hasard « *la'b al qimar* » totalement contraire à l'esprit du « *shitranej* ». Al Ghazali l'a déclaré « le saint impie satanique » ².

g) Le « *nard* »

Jeu proche du « *shitranej* » mais identique à celui du *Kir*, qui n'est autre que le jeu de dames, défini tout à fait comme un jeu de hasard car les joueurs y perdaient toute leur fortune.

h) Le « *kurraj* »

Terme d'origine persane, signifiant le poulain, ce jeu passionnait les habitants d'Espagne et qui se jouait avec des pièces taillées dans le bois sous la forme d'un cheval.

I) La « *kura* » ou jeu de la balle

La balle et son symbole lié à la circularité dans le même concept de la ronde est une des meilleures distractions de tout l'Occident musulman qui puise ses inspirations des toutes premières civilisations. Tout se déroulait en plein air et tout révèle que ce jeu se rattachait à des occasions festives très lointaines qui consistait à former deux équipes l'une et l'autre à l'extrémité de la lice. Les joueurs des deux parties ramenaient chacun dans son camp la balle de chiffons, de bois, de laine, de poils de vache avec son pied avec un interdit absolu celui de se servir des mains. Cependant la poitrine, l'épaule pouvaient toucher la balle en

¹ Voir Arié au sujet de ces jeux grossiers p. 408 et suivantes dans l'Espagne ... Nasrides.

² Pérès – la poésie Andalouse ... p. 345.

donnant des crocs en jambe et en gardant les deux mains pendantes¹. Comment ne pas rattacher aussi ce jeu à l'ancêtre de *kurat al qadam* constituant le sport le plus sublimé de la planète: Le Foot Ball.

Le jeu de la « *kura* » comme d'autres jeux demeure une distraction liée aux rites de fécondation, de fertilité, de protection, à un changement de temps au moment de la sécheresse, une survivance des cérémonies agraires célébrée par des castes religieuses liée à la symbolique des coups qui ont cette fonction de supprimer le mal pour le bien de la végétation source de survie de l'homme.

j) Les jeux en chansons

D'autres jeux s'expriment à travers le langage des chants et se retrouvent dans les mascarades, et dialoguent avec ce symbole de la fécondité de la terre et des bonnes récoltes dont voici une simple illustration le jour de la fête de la 'Ansra autour ce feu de joie en sautant par-dessus. Dans une langue populaire chantée en arabe aux racines païennes:

« *Jawu al khataba fi bniytek, Ta'tiha walla lala,
Jabu al hanna, jabu tmar, jabu lablaghi
Dafnuh fi reguiya bed 'iwa nqiya
Haznu 'alih al shurfa hatta lamkhazniya
Halit 'alium 'ash'uri, gad ahbel al jarara... »*

Certains conçoivent dans ce chant un deuil correspondant à la mort du carnaval, nous lui donnons un autre symbole celui de l'union par une demande en mariage comme cette demande pour la pluie pour fertiliser les champs. Tel est le sens primitif que nous accordons à ce chant – mis en scène, qui n'est autre qu'une prière adressée au culte de Cybèle suite à la longue chevelure des femmes (*Halit Alhum Ash'uri*) pour la réalisation d'un vœu qui ne peut être que celui de la Mère – Terre. La chevelure symbole de puissance contient tout le bien qu'attend l'humain de Dieu.

k) Les jouets

Les origines des jouets sont multiples. Du point de vue historique le jouet, objet des enfants, remonte à la plus haute antiquité comme le hochet, le chariot,

¹ Adorne – Deux récits de voyage – p.

la balançoire, la poupée, le yoyo, la balle, les cailloux, les osselets. Certains penseurs comme Rabecq et Maillard, dans « Histoire du jouet » rattachent le jouet à une origine familiale très ancienne. Les mères excédées par leurs travaux devaient trouver d'autres substituts que leur présence auprès de leurs enfants. Le substitut allait se porter sur des objets pour apaiser leurs enfants. Ces objets mis à leur disposition ont constitué de nombreux types de jouets préhistoriques tels les cailloux polis, les grelots d'une chèvre, les coquillages, les bâtonnets en bois en forme de croix en guise de poupées. De là, l'origine du jouet évoluera vers un acte principal et principal orienté vers une offrande aux enfants et se transformer en cadeau/récompense générant des facultés de créativité et activant tout effort de stimulation, un bénéfice immédiat du plaisir et de la joie. Il est que par définition le jouet rend heureux composante de l'univers de l'enfant. Une combinatoire, jeu/jouet est une manifestation de l'instinct social, du désir biologique de rencontrer ses semblables et donne sens au jouet, celui de son caractère collectif non pas pour rompre des instants et neutraliser les soucis mais pour évoluer vers d'autres aspects :

- Celui d'être associé au festif. Comment serait le vécu d'un enfant si la fête ne le divertissait pas? Ce divertissement ne repose t-il pas sur un enjeu celui de la notion de sociabilité du jeu? Le jouet par sa fonction première puisque réservé à l'enfant distingue deux mondes, celui des adultes et des enfants. Le jouet offert à l'enfant le divertit mais l'isole des adultes et le dissout au profit d'un esprit solitaire car l'enfant reste seul face à son jouet et lui enlève ce caractère festif du jeu collectif. Tel est l'objet de notre étude qui s'insère dans les jouets collectifs tels que :

Le jeu des osselets des enfants « *cheqlayeb* » du verbe « *sheqlaba* » signifiant retourner les choses sens dessus, dessous constituent un jouet. Il est jeu et jouet à la fois du sens dessous / dessus, un rite de jeu pour répondre aux rites sympathiques de la fête de « l'*Istisqa*' » par exemple qui doit annoncer suite à la provocation des pluies un retournement de situation pour remettre en ordre la nature qui par la sécheresse risque de perdre vie.

Le jeu de la toupie a une portée symbolique identique à tous les jeux qui répondent au magico-sympathique en rapport avec la circularité des positions

astrales définissant l'univers. Tout comme à Constantine et ce jouet très répandu dans tout le Maghreb est celui de la « *tcheqtchaqa* », une sorte d'instrument en bois que l'on fait tourner avec les doigts et qui fait énormément de bruit. Les rites liés au bruit et au tintamarre restent à développer dans un cadre bel et bien spécifiques aux traditions «*ashuriennes*», d'amusements, de festivités reproduites également pour la fête de la rupture du jeûne et de celle des sacrifices.

Au Moyen âge, ibères et berbères à cette époque faisaient du bruit avec la commercialisation des jouets bruyants.¹ C'est ainsi qu'Al Qirawani rapporte à travers ses récits des informations liées au commerce des jouets et des instruments de musique en tant que jouets pour les enfants à l'occasion de «*id 'Ashura*». Ce qui rapproche notre théorie de la fête liée aux jouets, est cette joie incontestable pour les enfants depuis l'Antiquité renforcée par ces « Ahadith » qui recadrent cette importance dans un des récits de notre prophète (saas) au moment de sa mort. Lorsqu'il qui était entré dans l'agonie, les enfants de la maison s'étaient mis à pleurer. On procéda alors à des distributions de jouets. De même pour les enfants de Husseyn pour apaiser le chagrin de leur père on les combla de jouets le jour de sa mort. Il est que cette distribution de jouets a été mentionnée pour des cérémonies de deuil ce qui nous permet de penser qu'il en est de même pour des rites festifs et joyeux. De quelle sorte de jouets s'agissait-il? Quelques notions sur l'origine des jouets nous ont tracé quelques pistes cependant nous restons encore en manque d'informations.

II. B - 2 : Jeux entre enjeux et herméneutisme du « entre en jeu »

Comment donner une interprétation au jeu, si ce n'est par un geste, une parole d'abord car avant tout le jeu est un signe, un symbole. Mais l'enjeu est terrible quand le jeu présente toujours deux camps adverses tout comme les frères ennemis avec Romus et Romulus, Pierre et Jean, Jacob et Essaï, Cahen et Abel... nous n'avons pas cessé de les citer tout au long de notre étude.

¹ Roger Caillois – Les jeux et les hommes.

Le jeu inclut des coups souvent physiques mais aussi au sens moral quand les paroles frappent le cœur ou les sentiments. Le jeu de ce point de vue serait donc une harmonie des contraires sans perdre de vue qu'il n'y aura ni gagnant ni perdant et voir dans le jeu que du gain tel serait philosophiquement parlant la vraie interprétation du jeu.

Cette interprétation est née du désir de limiter la sphère du jeu cerné dans un temps et un espace menant dira Caillois à la « corruption des jeux ». Si le jeu consiste à fournir à ces puissants instincts une satisfaction formelle, idéale, limitée, maintenue à l'écart de la vie courante qu'en advient-il donc quand toute convention est rejetée? Quand l'univers du jeu n'est plus étanche ? Quand il y a contamination avec le monde réel...? Chacune des rubriques fondamentales du jeu, répond alors à une perversion spécifique qui résulte de l'absence à la fois « de frein et de protection...» le principe du jeu est « corrompu...par la contagion de la réalité. » La « réalité » précisera Caillois d'une manière claire et précise est vue comme contagieuse, corruptrice, pervertissante, impure. C'est le domaine des «instincts puissants » auquel il faut mettre des « freins ». ¹ Toute cette réflexion de Roger Caillois nous a mis en situation de dialogue avec l'enjeu des jeux.

C'est la raison pour laquelle, nous avons choisi de poser le jeu/spectacle à travers le jeu des luttes et jeux de combats dans cette dernière partie « jeux entre enjeux et herméneutisme. Le premier enjeu est la violence. Certes, le jeu de lutes et de combats renvoie souvent à un jeu de simulacres. Et la violence n'est que métaphorique. Cependant aux dires de Saint Augustin qui nous fait le récit dans ses confessions des habitants de la ville de Cherchell l'antique Césarée, la violence dans les jeux est légitimée. Des combats de pierres entre les membres de la même famille ont laissé des traces de morts et de blessés.

Un autre exemple à propos des combats les jours de fête, nous le vivons avec ce passage d'Hérodote décrivant le jour de la fête d'Athéna célébrée par les Machyles, un peuple Lybien nomade installé sur le littoral ² :

¹ Roger Caillois – Les jeux et les hommes.

² Hérodote, l'enquête, Livre IV, n°180 ed. folio classique)

« les filles du pays réparties en deux camps se livrent bataille à coups de pierres et de bâtons ; c'est là disent – elles un rite ancien du culte qu'elles rendent à leur déesse, celle que nous appelons nous, Athéna. Les filles qui succombent à leurs blessures sont traitées de fausses vierges. Avant qu'on les envoie se battre, il y a une cérémonie : le peuple désigne la fille la plus belle qu'on promène sur un char parée d'un casque corinthien et d'une armure complète à la grecque tout autour du lac... ». La lauréate de ce concours de beauté en effet, représente la déesse vierge et guerrière. Ce récit est à rapprocher de la déesse égyptienne de Saïs, Neith, armée de l'arc et des flèches appelée « Celle de la Lybie » assimilée par les grecs à Athéna.

Un autre récit beaucoup plus proche celui des habitants de Fès rapporté par al Wazzan¹ au sujet des jeunes fassis qui à un moment déterminé de l'année, s'assemblent et s'opposent dans une lutte à d'autres d'un quartier différent, armés de gros bâtons, lut jusqu'à parfois que mort s'en suive. Généralement les fêtes du printemps au Maghreb central dans la région d'el Milia non loin de Jijel certains se livrent à de véritables combats de guerres entre les habitants dans une prairie appelée Tanefdour favorable à une végétation florale de narcisses. Ce jeu de combats consistait à placer les deux parties adverses séparées par une tranchée de fleurs de narcisses. Chaque camp tour à tour avançait vers l'autre en cueillant des narcisses sur la bande limite et chacun est reçu à coup de pierres laissant aussi des morts et des blessés. Ce même jeu de batailles se pratiquait par d'autres contrées au cours des fêtes de « *Ashura* ».

Le deuxième enjeu peut s'inscrire dans une approche politique, celle du jeu des combats de taureaux, dans le cadre du jeu spectacle. L'assistance est représentée par le pouvoir étatique qui renvoie des signes à son peuple par le biais de la tauromachie par exemple. Le rôle de ces combats fait office de législation romaine ou grecque stipulant la non obéissance au pouvoir et incombe des issues tragiques aux insoumis. La mise à mort de la bête malgré sa force est significative. Il fallait anéantir la résistance du peuple par ce biais-là. Et l'Espagne en est la référence la plus directe au Moyen âge. Aujourd'hui, le

¹ Vonderhyd – La Berbérie sous la dynastie des banu Aghlab.- p.124.

spectacle de la tauromachie a dévié de son sens originel. Le symbolisme n'étant pas muet, il parle à travers les signes.¹

Le troisième enjeu apparaît dans le spectacle de la « *forja* » qui au nom de la tradition musulmane relève du paganisme et des pratiques païennes et soulève un combat spirituel et métaphysique. Pour ne pas compromettre sa disparition la « *forja* » initiatrice du fondement de la lutte et de la révolte à travers ses manifestations est un jeu tragique pour le maintien des survivances. D'où une présence permanente du jeu de la ronde pour demeurer dans une logique symbolique circulaire qui est une mise en parallèle avec le jeu de la ronde et la symbolique de la circularité liée à la symbologie du cercle, figure géométrique en tant que symbole et non en tant que système symbolique la sphère représente le milieu parfait, le cercle représente l'espace clos. Le cercle est donc représenté par le jeu de la ronde, symbole de la Perfection que la « *forja* » anime de toutes ses forces dans l'imaginaire pour réhabiliter son aspect du sacré dans la réalité.

Ainsi l'enjeu du jeu serait cette situation intermédiaire entre la « réalité » et le sacré et le jeu aura une place moins importante et va donc perdre son efficacité magique en perdant le sens religieux primitif, retranché du mythe et il devient muet et ne peut rien dire alors qu'il peut signifier. Pour certains comme les ethnologues et les sociologues, il semblerait que le jeu joue avec le jeu du non-sens, de l'absurdité, de l'inutilité qui se réduira dans l'avenir à une perspective d'enjeu économique de taille. C'est tout à fait le sens de la société de consommation actuelle, brisant la sociabilité et le caractère festif collectif pour « Déjouer les jouets ».

Quant à notre approche anthropologique et philosophique, les jeux ont des liens avec tout l'univers et leur aspect cosmologique adhère à la remise en ordre de l'intérieur de soi, de l'individu, du cosmos et de son organisation d'où leur détermination à des institutions comme celui de l'institution festive demeurée institutionnalisée dans les civilisations traditionnelles extérieures au monde d'aujourd'hui.

¹ Voir même chapitre (6^{ème}), le passage, « les combats animaliers » p.219-221

Il demeure qu'en occident musulman médiéval les jeux ont cette fonction exceptionnelle dans la dynamique des fêtes et dans les structures sociales matérielles et spirituelles héritée des diverses cultures humaines babylonienne ou égyptienne qu'elles peuvent servir à caractériser. Le jeu a un lien avec le monde tout comme l'humain.

A cet effet nous avons choisi de clore d'une manière assez cérémoniale ce chapitre par un jeu-spectacle celui des cortèges dans les rues de Cordoue au Moyen âge à travers ce récit.¹

« On procédait à de remarquables cortèges dans la rue qui se déroulaient dans la matinée, en l'honneur du Sultan de Cordoue. La foule grouillant sur les terrasses (en espagnol, *azoteas*) était parées de ses plus beaux habits et les femmes faisaient apparaître leur riches vêtements en attendant le spectacle. Celui-ci s'annonçait par des bruits lointains de clairons au son aigu et de timbales. Tous ces bruits retentissaient pour annoncer l'arrivée du calife.

Ceux qui précédaient la marche du roi étaient des *kashaf*, qui montaient au Moyen-Âge des chevaux. Les Magistrats, officiers de police, les majordomes des hôpitaux, les percepteurs, les inspecteurs des bazars arrivaient après les « Kashaf ». A la suite de tout ces corps de chefs de corporations de toutes les diverses professions administratives, suivaient la garde du calife qui étaient des guerriers berbères montés sur des chevaux noirs ; leur moirons en acier cachés sous les plis de leur turban. Au milieu s'avancait un nombreux détachement d'officiers du palais. Puis apparaissait l'étendard du royaume qui annonçait l'approche du calife majestueux et richement vêtu à l'occasion de la fête. Son ample vêtement qui était entouré de broderie avec son nom qui était répété sur toute la robe par les entrelacements des fils de tissu car c'était là un des trois privilèges du pouvoir impérial.

Le calife et sa suite s'avançaient puis s'arrêtaient sur la place du « *musalla* » afin de réaliser le devoir d'Abraham. Des femmes l'accompagnaient jusqu'au « *musallâ* ». En Berbérie les femmes n'assistaient aucunement à ces cérémonies.

¹ Voir Gaudfroy Demongynes au sujet des cortèges médiévaux dans son introduction consacré à Ibn Fadl Allah.

Puis le Calife reprenait un autre chemin qu'à l'aller pour regagner son palais ou la mosquée afin de recevoir l'hommage de ses délégations.¹

¹ L. Viardot fait une longue description d'un important cortège au Moyen-âge tout en laissant entrevoir et apparaître certains aspects d'une vérité historique dans « Scènes des mœurs arabes d'Espagne » – p. 9 à p. 29.

Chapitre septième

'Id al fitr ou la genèse de la notion éthique des pratiques

I. Sens et définition de l'éthique musulmane

Il revient à chaque musulman de faire vivre les valeurs de son Islam en agissant en conformité avec les lois religieuses, en ancrant une culture d'intégrité, en faisant preuve de loyauté et d'honnêteté, en respectant les autres. A travers ses comportements quotidiens le musulman avec l'autre chacun doit agir avec bon sens et discernement.

Discerner les actes éthiques est une fonction de la finalité du mois de jeûne pour éviter les erreurs humaines et qui engage le musulman responsable de l'organisation de son groupe dans les voies de l'excellence. Pour cela l'éthique doit nous interroger. Qu'est ce que l'éthique ?

Notre démarche lui assignera un lien philosophique permettant au musulman de réfléchir sur les valeurs de son existence pour parfaire les conditions du bonheur et tout ce qui se rattache au bien et éviter le mal et enfin plaire à Dieu. Puisque la tradition rapporte que toutes les prescriptions divines et coraniques, les obligations et les devoirs, l'interdit et le prohibé sont une nécessité pour les hommes entre eux uniquement sauf, pour la prescription de Ramadhan, réservée aussi uniquement pour Dieu. Nous insistons encore sur cette formule déjà annoncée dans le chapitre de *'id Yanayer* et qui cadre tout à fait dans ce passage au sujet du Jeûne de Ramadhan soumis à un commandement d'Allah. « Tout ce que vous pratiquez dans vos croyances vous appartient et rien n'est à Moi, cependant Ramadhan est le seul don, que j'attends de vous ; faites-le pour Moi, pour Allah ». Cette demande plus qu'une injonction dépasse tout dimension y compris la notion de morale mais bien plus proche de l'éthique qui est une recherche d'idéal de conduite de l'existence de

l'homme qui s'attache aux valeurs et c'est là qu'apparaît son vrai sens en Islam. Contrairement à la morale qui relève du devoir et des obligations en tant qu'acte religieux l'éthique quelque peu s'y oppose car elle met en œuvre les sentiments et l'amour et relève d'un acte chargé d'énergie pour atteindre la contemplation du Beau au sens platonicien qui nourrit l'âme, contemplation du Bien, contemplation du Vrai « DIEU, ALLAH » « **Huwa al haq** ».

D'où l'importance de l'éthique particulièrement dans ce chapitre qui boucle nos travaux avec une perspective d'évolution pour l'avenir et servir d'exemplarité de son propre comportement et faire passer le message de l'éthique et le sens de la conformité aux règles de la tradition muhammadienne.

Rappelons que tradition a pour origine le verbe « tradere » en latin et qui signifie «transmettre» pour le maintien des relations humaines et harmonieuses, pour le respect de la diversité et de la vie privée de chacun. L'Islam, religion de l'horizontalité, le musulman n'a pas ce droit au nom de l'éthique musulmane d'intercéder, pour décider de condamner un acte qu'il juge ne pas lui correspondre. Aucun jugement ne lui appartient hormis Allah.

Au musulman donc de s'attacher à mettre en œuvre tous ses moyens par la pensée éthique, par la fidélité pour préserver les valeurs islamiques d'autant plus qu'aujourd'hui, au XXIème siècle, l'Islam veut relever le défi des grandes religions monothéistes et pour cela il se doit d'entretenir des dialogues avec l'Humanité entière. C'est dans ce cadre que les musulmans d'Occident de l'époque médiévale à ce jour puisque que l'Islam est intemporel, que la fête de *'id al fitr* a ses règles et constitue l'essence même de la fête dans laquelle diminue la liturgie pour qu'augmente les interdits contre ce qui constitue le désordre.

L'acte de fêter la rupture du jeûne est un événement où le musulman doit avoir une conscience **du comment** de cette Fête. Et, l'expression si expressive de « il faut fêter point barre » ne répond pas à la pratique de l'éthique de Ramadhan qui se fête le premier jour de *Shawwal*. L'illustration que nous développons à ce sujet, expose une série de manifestations à tous les niveaux où l'on voit sourdre de partout à travers le Maghreb et l'Espagne musulmane la joie contenue du jour de *'id al fitr*, une joie née d'un inconscient pour répondre

à cet acte de résonance religieuse pour une utilité immédiate de ce que l'acte de s'abstenir des interdits de Ramadhan peut réguler la vie des Hommes et commencer à consommer le jour de *'id al fitr* non seulement les nourritures terrestres mais à se préparer à une consommation vivifiante celle des nourritures spirituelles pré-requises déjà durant tout le mois de *Ramadhan*, la substance même de l'abstinence du boire et du manger et de la chair pour constituer le fondement même de ce socle des pratiques de l'éthique.

Ainsi avant d'entrer de pleins pieds dans la fête de *'id al fitr* célébrée le jour de la rupture du jeûne, l'évidence de la logique veut qu'il faudrait rappeler que cette fête est rattachée, associée à la fin du mois de jeûne, le mois de *Ramadhan*, mois qui se situe à la neuvième lunaison du calendrier lunaire musulman et constitue le quatrième pilier de l'Islam.

Cette fête pour sa célébration répond à une chronologie qui marque les étapes essentielles de ses mouvements ci-dessous développés.

II. Ramadhan, nouveauté ou continuité ?

II. A) Sens étymologique et sens historique

Tout d'abord, un regard furtif sur quelques aspects historiques de l'origine du mois de Ramadhan. Étymologiquement ce mois tire sa racine du verbe *Irtamadha* et qui signifie vivre une chaleur torride et caniculaire. Est-ce à dire que c'est un mois de jeûne qui en plus de l'abstinence de nourriture et de breuvage s'observe par le musulman en pleine période caniculaire? Définition appuyée par al Mas'udī avec le sens de chaleur brûlante qui se dégage du sol¹.

Ibn Quzman nous signale la période du mois de *ramadhan* à son époque (XII^{ème} siècle) pendant les chaleurs caniculaires en témoigne ce distique :

« *shad yaddak aylul* » Juin, tiens-toi bien »,

« *Anta mayyu walawal* » Toi, Mai ! tu n'as plus qu'à lancer tes youyous »².

Ce qui étonne c'est que le musulman prend le droit de biffer les strates civilisationnelles et donne l'exclusivité de ce mois de jeûne à l'islam

¹ *al Mas'udi, Murug al dhahab*. Les années et les mois chez les anciens arabes et les non- arabes p.488 et suivantes. Selon El Mas'ûdi, Ramadhan et aussi l'un des noms attribués à Dieu.

² E.I. Article *ramadhan* et « lisan al arab ».

uniquement alors que, l'anthropologue, l'ethnologue, l'ethnographe, l'historien voyageur Hérodote d'Halicarnasse¹, nous rappelle que d'autres hommes bien avant l'Islam pratiquaient le jeûne également durant les saisons les plus chaudes par adoration au Dieu Soleil et à la Lune. Ainsi historiquement le jeûne n'est pas une nouveauté et peut signifier que d'autres religions antérieures à l'Islam le pratiquaient sous des formes variées, et un verset coranique en fait mention :

« *kutiba 'alaykum al siyam kama kutiba 'ala alladina man qablikum* » (Oh croyants, le jeûne vous a été prescrit comme il l'a été à ceux qui vous ont précédé)².

Sa primordialité archétypique s'inscrit aussi selon les théologiens arabes dans une dimension monothéiste puisque Dieu envoya la révélation à Abraham, à Moïse et à Jésus.

Les sabéens de l'ancienne Mésopotamie, l'actuelle Irak auquel fut envoyé le prophète Abraham observaient un jeûne de 30 jours sans manger ni boire du lever au coucher du soleil en l'honneur du Soleil et de la Lune, Deux astres adorés par ces populations à des époques fort reculées. Par un procédé d'homologie, il est convenable de faire le lien avec le concept de Ramadhan en Islam. Cela signifie que le musulman en jeûnant du lever au coucher du soleil et durant un mois lunaire a perpétué ramadhan de ses ancêtres adorateurs du Soleil et du culte de la Lune.

Les Juifs aussi en souvenir de Moïse (qui monta le premier jour sur le Mont et en revint le deuxième jour) pratiquaient le jeûne chaque lundi et chaque jeudi, un héritage que les musulmans jusqu'à ce jour, ont conservé en mémoire au prophète de l'Islam qui privilégiait ces deux jours de la semaine pour jeûner.

¹ Ibn Quzman Zagal CxxxxVII- vers 9 p. 307. (Implicitement Mai est d'accueillir Juin correspondant au mois de ramadhan)

² Hérodote –L'enquête- Livre II- P.158. Nous rendons hommage à cet illustre anthropologue qui a assuré la véracité de ses propos en tant qu'homme de terrain jusqu'à révéler son antiracisme des Grecs, se considérant les meilleurs en dénigrant toute civilisation hormis la leur . Pourtant les occidentaux n'ont cessé de louer le génie grec durant des siècles et des siècles. Aujourd'hui la donne a changé et l'archéologie assume ce que l'humain n'a jamais assumé, la dénonciation du scandale grec, et l'usurpation des sciences et de la philosophie, celle des sémites, des arabes et des mésopotamiens. Voir Pierre Brémaud, « Le dossier Pythagore, Du chamanisme antique à la mécanique quantique ».éd. ellipses,Paris 2010.

Quant aux adeptes de Jésus, les premiers chrétiens, observaient le jeûne appelé Carême, terme d'origine araméenne *al karam* signifiant la générosité pendant une durée de trente-six jours réservés à l'abstinence et à la pénitence, en souvenir du Christ lors de son séjour dans le désert. Une différence d'un jeûne de six jours avec les musulmans que l'on retrouve aisément en Islam rattrapés en *nafila* appelé « *al nafqa* » avec ce sens de générosité également ou « *al sabra* » dans le dialecte maghrébin.

Ces similitudes retrouvées dans le judaïsme et dans le christianisme confirment le rapprochement de ces trois religions monothéistes à travers des pratiques similaires héritées du passé et l'exclusivité en Islam de considérer le jeûne comme l'un des quatre piliers de la foi musulmane dont le but primordial est de s'inscrire dans ce verset coranique « le jeûne vous a été prescrit afin que vous soyez pieux »¹.

..

Ce qui interroge aussi c'est que l'Islam à ses débuts a conservé la prescription du jeûne liée à trois aspects hérités d'un passé antique sans que le musulman ne lui apporte une quelconque explication historique:

- Le rituel caniculaire.
- L'adoption du calendrier lunaire pour l'abstinence alimentaire et sexuelle de l'apparition du nouveau croissant lunaire qui marque le 1^{er} jour à son dernier jour (culte de la lune).
- L'application du rythme solaire dans la journée parce que le jeûne s'accomplit du lever du soleil jusqu'à son coucher (*min tulu'al fajr ila gururb al shams*).

Respect des pratiques liées au calendrier lunaire et solaire et qui révèle le culte de la Lune et du Soleil enraciné, incarné dans l'homme.

Ce qui nous interpelle, c'est que le mois de *Ramadhan* fut choisi pour la révélation coranique une symbolique très appuyée de l'importance du sacré puisqu'il fut le mois du « tanzil » ou de la révélation (*le Nuzul al Qur'an*) afin de guider les Hommes et en direction des hommes (*irshadan li nnas*). Cette

¹ Sourate CXXXVIII, verset 307.

interpellation est de nous permettre de penser à un acte mimétique celui de Ramadhan dans son acception de puissance caniculaire mise en parallèle avec l'homme et de ses comportements inhumains et il lui incombe d'être cadré, guidé par une puissance divine à travers le *tanzil*.

Al Biruni ne cesse de rappeler dans son « Athar » l'importance de ce mois et son caractère sacré suite aux nombreux heureux événements mémorables survenus durant ce mois. A titre d'exemples, il cite la victoire de certaines batailles comme celle de « Badr » un 17 du mois de *Ramadhan* de l'an 624 une des premières victoires de l'Islam sur le paganisme de *quraysh*. Le 19 du même mois le prophète réussit une conquête pacifique de la Mekke. En 619, du mois de ramadhan la mort de Khadija, première épouse du prophète

En 661 le 10 du mois de ramadhan 26 mars 661 assassinat de « 'Ali ».

Ainsi, ce caractère chargé de sacralité, d'accueillir le mois de *Ramadhan* lié à la symbolique du « wahy » *nuzul al Qur'an* ne peut qu'exalter la finalité du dernier jour du mois de *sha'ban*. Hommage donc à *sha'ban* qui reste chez certains adeptes du jeûne une manière de le constituer religieusement avec le mois de *rajab* une période d'abstinence au même titre que le mois qui a vu naître en l'an II de l'Hégire (624 ère chrétienne) le jeûne de *ramadhan*. Toujours est-il est que nous ignorons à quelle date le mois du *nuzul* des versets coraniques attestent l'obligation conditionnelle de jeûner.

II. B) De Rajab à Sha'bane, De Sha'ban à Ramadhan

Ce sous-titre par le sens étymologique de ses mots d'origine shamito-arabo-araméenne résume tout le sens du jeûne en Islam, reflet d'une grande intelligibilité pour vivre la dimension du 1^{er} *Shawwal*. Intitulé signifiant littéralement « De l'exaltation à l'épuration de l'être et de l'épuration à sa purification »:les trois étapes essentielles pour comprendre la dimension du 1^{er} *Shawwal*.

Ainsi Rajab mois de l'exaltation de la foi musulmane invite le musulman à se préparer à accueillir le jour du 1^{er} de *Shawwal*. *Rajab* par son étymologie arabe donne le sens de vénération et d'émerveillement d'où le

dicton arabe « Vis rajaba, tu ne peux vivre que le Sublime » (*'ish rajaba, tara 'ajaba*). Pour ce faire, le croyant se prépare à vérifier sa foi et à l'accomplir à travers le jeûne du mois de *Rajab* via le mois de *Sha'ban* pour accéder à toute la signification de ce mois qui par son origine araméenne lui donne le sens « d'épuration ». En un sens, le musulman passe par cette phase d'épuration qui décline le sens profond d'une mise en condition par ce procédé d'épuration, préparant le croyant à vivre pleinement l'étape de la purification, sens inconditionnel de *Ramadhan* puisque lié au caniculaire, il ne peut que purifier par le feu ce qui est à l'origine du mal. Une manière de franchir l'étape du musulman à se débarrasser de ses impuretés de l'année écoulée. *Sha'ban* a cette dimension philosophique et métaphysique de nous préparer et nous guider vers la purification. État par excellence du musulman, épuré, purifié pour accueillir le jour de *'id al fitr*.

C'est la raison pour laquelle certains se conforment à une prescription volontaire celle de jeuner le mois de *Rajab* et le mois de *Sha'ban*.

En résumé les trois mois précèdent le 1^{er} *Shawwal* s'articulent autour de trois étapes, celle de l'exaltation, de l'épuration de l'être et enfin l'étape de la purification. Un trimestre avec *Rajab*, *sha'ban* et *Ramadhan* chargé de sens, de bon sens et d'intelligence pour accueillir *Shawwal*. Le musulman achevant ces trois étapes est dépoussiéré, lavé, nettoyé de tous les maux et de toutes les fautes commises auparavant.

Rappelons que le dernier jour du mois de *sha'ban*, la veille de *Ramadhan* revêt une fonction festive dans ce sens qu'elle célèbre l'accueil du mois sacré de *Ramadhan*.

Cette veillée exclusivement animée par les théologiens témoins oculaires du nouveau croissant lunaire confirment la date du début du jeûne. C'est à ce titre que ce poète du XII^{ème} siècle Ibn Quzman l'annonce dans ce triptyque d'une manière plaisante et grave à la fois :

« Ah ! J'ai quitté « *Sha'ban* » là-bas, il termine sa route
Il (*Sha'ban*) m'a bien causé après l'avoir bien fredonné
Croyez-moi, je ne mens pas, je l'ai vu de mes propres yeux. »

(sous entendant j'ai vu la nouvelle lune qui m'autorise à jeûner dès demain).¹

Ainsi la nuit même le Qadi local de Cordoue confirme l'apparition de la nouvelle lune afin d'autoriser les musulmans de jeûner le lendemain. Certes, la prise de décision revient au sultan ou au calife qui après avoir consulté les astronomes pour décider du jour fixé pour le jeûne.

Certains évitent de se conformer au pouvoir religieux ou politique afin de répondre à leur propre décision appliquant ce verset coranique «*man yushahidhu fal yasumhu*» (celui qui voit le croissant apparaître se doit de jeuner).

En principe le rôle du *mu'adin* est fort important et décisif. Choisi par la communauté parce que fort instruit en astronomie d'où sa fonction première, celle de fixer les heures de prière par rapport au cycle temporel des vingt-quatre heures du jour, il ne peut décider seul de l'apparition du croissant de Ramadhan.

Toutes ces références dans notre discours digressif a pour fonction de signifier que tout est prétexte. Le but essentiel de cette agitation autour de la naissance du mois de Ramadhan en quittant *sha'ban* est en rapport avec toute la communauté musulmane entière afin qu'elle soit en fait impliquée dans cette opération à allure festive et joyeuse. Dès le départ le concept de rassemblement est mis en place pour affronter ensemble l'individualisme de chacun et ouvrir les portes du recueillement et de l'union entre les musulmans. L'excitation est à son paroxysme identique à celle de l'apparition du croissant du 1^{er} de *Shawwal* au point d'être responsable parfois de drames et de tragédies.

En effet un événement en cette nuit du dernier jour du moi jeûne de l'année 1463 (867), à la grande mosquée de Tripoli fut assez tragique par la foule excitée par l'attente de la nouvelle lune. Une multitude de personnes se pressait dans l'escalier du minaret pour entendre le *mu'adin* qui avait le privilège et la tâche d'apercevoir le croissant avant tout le monde et ce fut la bousculade

¹ Sourate II, Verset 185.

causant de nombreux morts¹. A cette époque pour le Maghreb fatimide le concept est différent car il obéit aux principes du *shi'isme*, celui de donner à l'Imam une autorité qu'il lui revenait en fixant le début et la fin de Ramadhan abandonnant de ce fait les méthodes empiriques de l'observation². Contrairement aux malékites maghrébins qui privilégiaient le témoignage oculaire. Il est bon aussi de rappeler la démarche des juristes (*les qudat*) de Kairouan qui consacraient une étude minutieuse des différentes modalités des témoignages.³ En effet, cette dernière nuit de *sha'ban* décide de déplacements exceptionnels des musulmans vers les villes phares de l'occident musulman.

La sacralisation de ce mois était à son paroxysme au point que certains musulmans particulièrement au Maghreb s'organisaient durant ce mois à se déplacer vers les grandes cités et y avaient coutume de s'y rendre. Al-Qabisi (m.403/1012) et Abu Bakr Ben 'Abd al Rahman (m.432/1040 -1043)⁴ nous informe de ces déplacements en eux-mêmes festif malgré les longs trajets à accomplir pour affluer à Qasr al Tub, un monastère (*ribat*) de Monastir pour toute la période du jeûne.

De même Abu Ysuf ya'qub ben 'abd al Mu'min appelé aussi Ya'qub al Mansur le fondateur de la ville de Rabat nommée au départ Ribat al-Fath (le couvent de la victoire) s'y rendait pour tout le mois de Ramadhan⁵. Les zirides parcouraient également de longues distances pour rejoindre le monastère de Rabat. Tout cela ne peut que justifier la ferveur de la foi en ce mois plus que les autres moments.

III. La mosquée, une approche philosophique de l'éthique

¹ I.Quzman, al Cancionéro CXIX, p. 276

² Brunschvicg R. la Berbérie orientale sous les hafside.. P. 512 et suiv.t.II

³ Idris H.R. La Berbérie orientale sous les zirides, p. 706, tome 2.

⁴ Mazahari A, Vie quotidienne des musulmans au Moyen-Âge .

⁵ Considérés mois sacrés de l'année musulmane, *rajab*, *sha'ban* et *ramadhan*, beaucoup de musulmans jeûnent durant ces trois mois. Idris, dans « La berbérie ziride » Tome2, p.671, le signale avers les habitants de Kairouan qui se rendaient à Monastir pour passer ramadhan mais aussi les deux mois qui précèdent, coutume encore vivante dans nos sociétés maghrébines aujourd'hui mais sans en saisir le sens contenu dans l'étymologie shamito-arabe de ces trois mois d'abstinence successifs.

III. A) Une fonction esthétique et architecturale

Il existe deux types de mosquée. Les mosquées à grands espaces et architecture plus étudiée et mosquées à espaces plus restreints, mosquées qui correspondent aux petits bourgs et alentours, au caractère simple et modeste et sans aucune architecture ornementale aux sols revêtus de nattes en raffia, les « sajadat ».

D'autres mosquées dans les grandes cités répondent à une architecture luxueuse et vétuste et précieuse¹. Il s'agit d'un ensemble formé d'un grand patio centré autour d'un bassin, un jet d'eau, un puits ou une fontaine. Les salles d'études ou de prière ou de loisirs se présentaient richement tapissées et éclairées à Fès comme à Tlemcen, Cordoue, Grenade ou Kairouan. Lampes et lanternes, lustres en porcelaine, cristal et argent finement ciselés étaient souvent des dons comme les lustres de la ville de Malaga offerts par le gouverneur Tamim Ibn Bullughin, comme les « *qanadil* » ou « *thuriyyat* » de la mosquée de Tunis minutieusement et richement travaillés au point de faire chanter les poètes à ce sujet à travers ce distique de Abu Tammam Ghalib ibn Rabbah al Hajjam² :

« *Regarde ces lampes (sirag) étincelantes dans la nuit à travers le verre de cristal apparaissant brûlantes et vives.*

« *On dirait des langues de serpent à l'heure des chaleurs méridiennes qui ne cessent de s'agiter.*».

La salle de prière se réservait la présence d'un *mirhab*, une niche surmontée d'un toit richement décoré, minutieusement sculpté de mosaïque et de marbre de bois précieux³.

Il est arrivé que la construction des *mihabs* ne répondait pas à l'exactitude de la direction de la Mekke. La reconstruction pour une bonne réorientation n'était pas unanime et beaucoup de «mihabs» ont gardé leur orientation initiale même erronée. D'où de nombreuses interrogations nous ont interpellé :

¹ Brunot L. La mer dans les traditions, p.144.

² A. Mazahari - Vie quotidienne p. 15 et suivantes. Tout ornement en or ou en argent était contraire à l'Islam. Le *muzahraf* est blâmable (*makruh*). Une réaction qui nous paraît assez simpliste.

L'esthétique en Islam est une composante de l'éthique.

³ Pérès la poésie andalouse en Arabie classique au XI^{ème} siècle p. 325

- Cela n'était-il pas lié à une infrastructure matérielle faute de moyens et d'outils de l'époque¹ ?

- Les *fuqahas* eux-mêmes ont-ils approuvé cette erreur et n'ont-ils pas refusé à l'adopter, par signe de tolérance et d'ouverture à l'erreur ?

- L'ensemble de l'oratoire de Gafsa ne paraissait-il pas tourmenté par une *qibla* détournée de son orientation initiale par habitude et au respect de ses constructeurs?

- Les fidèles pour prier à la mosquée de Tunis, d'Abu Sa'id devaient-ils obéir au principe de l'intention réfléchie « *al niya* » quant au *mihrab* en direction opposée à la *Qibla* ?

- Pour les fidèles de la mosquée Sidi Braham de Tlemcen et d'autres, n'apparaît-il pas ici une importance de la foi et de la « *niya* », une intention réelle et sincère des tlemcénis dans leur jugement, que l'orientation du cœur et de l'esprit est plus importante que celle de la matière ?

Il est que ces interrogations restent insuffisantes et insatisfaisantes pour nous en tant que cherchant. Notre statut dans nos travaux ne revêt pas un statut de chercheur mais de cherchant et nous tenons à ce titre de regarder de plus près et qu'on ne voit qu'une réponse possible : la mauvaise orientation des *mihrab* ou la désorientation de l'origine initiale des *mihrab* répond à la limitation de l'activité des orientations des points cardinaux par rapport à la Mekke et ne peut provenir d'une des conditions erronées de nos bâtisseurs, constructeurs, architectes de nos mosquées qui se sont objectivement imposés la réception d'une signification spatiale scientifique, et nous tenons à saluer leur génie. Nos architectes maghrébins au Moyen âge ont pensé leur construction selon des critères scientifiques architecturaux et ce n'est pas au niveau de l'orientation vers la Mekke qu'ils vont déclarer leur incompétences ou leur incapacité à orienter l'indicateur de la Mekke « *Le mihrab* ». Ce lieu symbolique de *maqam al Imam* est aussi un modèle symbolique géométrique,

¹ Selon Mazahari, le mihrab est une innovation empruntée aux temps des bouddhistes et au temple du Feu – Vie quotidienne – p.16,17,18. A contrario notre vision est différente et implique une ouverture et une tolérance de l'islam aux autres croyances, une manière de glorifier 'Umar l'un des premiers fondateurs de l'empire musulman en Asie puisqu'il est le premier à être à l'origine des conquêtes arabes.

lourd de significations particulièrement en Islam conformément aux versets coraniques « *an atawalaw wahjhuhum min al malsjidi al aqsa ila al masjadi al haram* » offre ce symbolisme géométrique, un excellent exercice de décryptage et nous en ferons une interprétation exhaustive et exclusive. L'orientation du *mihrab* est mesurée scientifiquement analysée, pensée, pour une orientation religieuse appliquée, un modèle immanent et transcendant en complémentarité avec une orientation cardinale précise situant la Mekke géographiquement au Sud de nos espaces maghrébins et non pas à l'Orient et le verset le précise « *al masjid al haram* » et non pas à l'Orient d'où se précise la notion « *la sharqiya wa la gharbiya* » pour la question de l'a-spacialité en Islam comme pour l'a-temporalité.

Si nous procédons à la vérification de la position géographique de la Mekke sur un planisphère, il en résulte quelle est réellement située au sud de Tlemcen, Tunis ou Gafsa et le génie de nos architectes à cette époque l'ont perçu et ne pouvaient qu'appliquer la règle des quatre points cardinaux, du calcul des parallèles et des méridiens. Les *mihrab*¹ n'avaient donc pas à subir de modification, il définissait scientifiquement l'orientation de la *Qibla* en direction de la Mekke.

Suite à cette digression, nous retournons à toutes nos mosquées d'Occident qui revêtaient un éclat particulier de jouissance, autour de nombreux rites religieux et locaux, d'allumage, de parfums d'encens et autres, réservés au mois de *Ramadhan*.

Puis nous savons qu'étymologiquement le terme de mosquée tire son appellation de l'espagnol « *mezquita* », nom latinisé à partir de *masjid*, le lieu du *sujud*, lieu de la prosternation devant dieu, sclérosé dans une acception religieuse inégalée.

Or, la mosquée dans son langage en tant que *jami'* est porteuse d'acceptions multiples et plus que religieuse elle est sociale, économique, commerciale, culturelle, sociologique, politique, scientifique car lieu du savoir et de la connaissance car elle est avant tout cet organe qui rassemble les

¹ Nous avons conservé volontairement la forme singulière de *mihrab* en arabe à valeur de pluriel en français, (*Mihrab* et non *maharib*).

croyants tout comme l'entend l'étymologie grecque de la synagogue et de l'église, les lieux de prière sont des lieux de rassemblement.

III. B) La mosquée, le lieu de la Parole

- Avant tout la mosquée est l'espace consacré à la PAROLE DIVINE, psalmodie du Coran, *khatm*, et prière en langue versétique et pensée théologique.
- Symbole du temple de la *Kaaba*, elle est le lieu de la Parole avec l'orient, direction de La Mekke à travers la parole ritualique des prêches, des cinq prières et celles de toutes les fêtes. Substitut d'un lieu saint elle est la parole sacrée du musulman uniquement puisque les croyants non musulmans n'y accèdent pas.

En effet la mosquée médiévale en occident musulman n'est point ce sanctuaire/temple puisque l'unique sanctuaire est celui de la *Ka'ba* à la Mekke. La mosquée devient le substitut de la *Kaaba* en Péninsule ibérique et ailleurs.

- Lieu privilégié des poètes, des conteurs et des écrivains qui aimaient connaître leurs talents et leurs satires, et faire connaître leurs grandes œuvres aux lettrés de la ville. Lieu réputé pour échanger, commenter des nouvelles politiques ou autres venant de Fès et de Kairouan, de Tlemcen, de Cordoue et de Séville. Assumant sa fonction intellectuelle et sociale, la mosquée, parle au nom des accueillants pour souhaiter la bienvenue aux accueillis venant des contrées lointaines. Favorisant la parole engagée entre les commerçants, les hommes de lois, juristes et jurisconsultes pour l'application des lois dans le respect du consensus et des principes des *usul al fiqh*. La mosquée est ce Lieu où la parole ne ment pas. Espace sacralisé pour les musulmans, elle sacralise les moments de divertissement. En dehors des heures de prière dans les grandes salles et non la salle de prière, la pratique des jeux d'échec est autorisée avec d'autres activités de loisirs. Lieu de refuge, les voyageurs au même titre que les mendiants se trouvaient hébergés.

Elle est la PAROLE même en majuscules pour un moment de quête de médiation avec les croyants et avec DIEU. Inscrite dans une dialectique à

valeurs d'usage et à valeurs d'échange, la parole de « *al jami'* » fait fusionner plus que rassembler le groupe et son identité est totale par sa force dominante dans son essence étymologique de sa capacité à maintenir un ordre durant tout le mois de *Ramadhan* pour la fidélité des fidèles à se rendre en ce lieu quotidiennement. Les musulmans de Fès ou de Grenade, de *Wadi Ash* ou de *Béjaya* se reconnaissent comme tels parce qu'elle les fait exister, une philosophie de taille inspirée par le divin, la philosophie des «*Ikhwan al Safa'*».

La parole est à nous pour signifier que nous sommes les plaidoyers de la mosquée dans ce sens que sous couvert d'une forme d'accueil par la voie du divertissement parce que les nuits ramadanesques sont des moments à la fois festifs indissociables du recueillement mystique, considérant ce dernier comme élément constitutif de la fête elle-même. C'est ainsi que le croyant se plonge un temps donné dans cet environnement de divertissement mythique et mystique qui pénètre dans tous les cœurs les musulmans réunis dans la mosquée pour y contribuer et participer. La mosquée devient donc une réalité empirique pour proposer un univers où les comportements progressent en faveur des rites pratiques de l'éthique musulmane en dénonçant ce qui est contraire aux principes de l'éthique en Islam. Tout ce travail, en fait, permet de donner au musulman la parole de son engagement à se responsabiliser et ne pas se cacher derrière la fatalité, la passivité ou l'absence de jugement ou de l'inconscient.

Rappelons que l'Islam est une religion du mouvement et qui s'incline devant le progrès de l'humanité pour ses bienfaits d'où l'importance de sa dimension éthique.

Les activités nocturnes ramadanesques dans les mosquées prennent la parole pour dire cette dimension riche en symboles religieux pour rendre encore plus intense la maîtrise de soi et de ses passions. D'ailleurs, chaque nuit a sa caractéristique, accordant d'autres nuits particulières qui scandent une sacralisation tout au long de ce mois du jeûne et qui rythment les mouvements de ce mois riche en symbole historique également. Pas étonnant la portée universelle de *laylat al qadr*, la nuit de la destinée humaine, nuit exemplaire pour guider l'humanité toute entière qui est reçue et accueillie à la mosquée

jusqu'à l'aube. Un symbole, celui du lever du jour, le commencement de l'activité spirituelle et matérielle.¹

IV. La rhétorique de *'id al fitr*

Cette partie est un travail descriptif de la structure temporelle et spatiale de la fête de la rupture du jeûne. Nous donnons l'impression de décrire à travers nos sources des manifestations festives en bloc qui ne sont acceptables que si elles sont incluses dans des affirmations qui répondent à l'intitulé de ce chapitre c'est ce que nous avons tenté de faire en première partie avec la dimension philosophique de la mosquée.

L'esprit de la fête de *'id al fitr* est un esprit de la pensée. Selon les matériaux que nous allons utiliser plusieurs signifiés pour un seul signifiant. Pour cela nous nous sommes inspirés de la théorie du signe chez Saint Augustin² en usant du théologique et de l'exégétique pour comprendre le signe d'un jour de fête comme celui de *'id al fitr* qui annonce les règles du comportement futur du musulman purifié après ce long séjour d'abstinence, un signe d'abstinence du mal. D'abord une dichotomie semble s'imposer d'elle-même. Un mois de jeûne et de pénitence pour Dieu acte la foi du musulman ibérique et berbérique pour parfaire son éthique islamique vécu dans un esprit festif et la rupture avec ramadhan revêt aussi un caractère festif. Cette dichotomie est un signe de régulation du futur comportement du musulman pour une éthique pratique de l'Islam..

Ainsi, toutes les manifestations vécues ce jour-là en Occident musulman seront abordées sur un axe sémiotique, porteur de signes intentionnels et naturels, des signes qui deviendront herméneutiques qui trouveront leur place

¹ Brunchving – Berbérie Hafside p. 301 Tome II.

² La veille de *Laylat al Qadr* est propice au « *khatm al qur'an* » car elle revêt ce caractère sacré de la révélation. Les historiographes rappellent que cette nuit sacrée se situait à une date préislamique ? Elle se retrouve dans la cérémonie de la bar-mitza , *khatm al thawarat* bien plus marqué par un aspect plus festif, plus divertissant et moins solennel que le *khatm al qur'an* suite à des critères qui n'ont pas lieu d'être évoqués dans ce chapitre du *'id al fitr*. Fête similaire à celle des Azéris à Azd dans le Sud de l'Iran, une fête multimillénaire.(voir Zaratousthra)

dans *salat al'id, zakat al fitr*, les vœux et les joies et les réjouissances de la fin du mois de *Ramadhan*.

IV.A) Un acte de foi, la Zakat

Tout d'abord, il nous faut distinguer *Zakat al-fitr* de *Zakat 'ashura'*, une obligation religieuse qui se rapproche d'un symbole de partage, d'un acte de foi. *Zakat 'Ashura* a été longuement développée dans le Chapitre quatrième et le concept est différent. Celle qui nous concerne est plus symbolique que la portée méta-socio-antropo-philosophique de *'ashura*. Chargée d'un sens porteur d'éthique des valeurs du partage et de communion comme un rappel à l'ordre que les plus démunis ne se trouvent pas isolés et participer aux réjouissances de la rupture du jeûne sans la rupture des liens entre les humains.

S'acquitter de cette obligation religieuse, *zakat al fitr* instituée durant la dernière décade du mois du jeûne période propre à l'islam et à d'autres croyances, le musulman d'Occident l'accomplissait en part égale à chaque membre de sa famille grands et petits qui étaient à sa charge qui se distribuait à ceux qui étaient dans la nécessité et représentant l'équivalent de quatre *mud* de blé ou d'orge¹.

Les difficultés financières de certaines familles ne permettaient l'accomplissement de cette obligation que d'une manière fort symbolique et procédaient à un acte mimétique en remplaçant la valeur exigée des *mud* de blé en sable ou en terre. L'islam leur donnait la liberté une fois dans l'aisance d'observer ce rituel en versant à d'autres nécessiteux pour chaque année écoulée l'obole, ce don charitable² une pratique courante à Tlemcen.

Les cordouans animaient cette tradition obolique durant tout le mois de Ramadhan et souvent dès le premier jour. Al Razi confirme³ cette pratique instituée à travers le personnage d'Al Mustansir billah un certain 16 juin 872, un acte de piété et de bienfaisance pour aider les nécessiteux mais notre point de vue est de percevoir un acte qui reconnaît l'Autre. L'homme dans le besoin

¹ Tzevtan Todorov- Théories du symbole- p.55 et suiv.

² Un mud représentait l'équivalent d'un demi litre- E.I. article « *Zakat al – fitr* »

³ Bel –Tlemcen et ses environs-p.117

existe en tant qu'homme et c'est parce qu'il « est » que je dois le reconnaître comme tel. L'éthique exclut de ce fait le matérialisme et la matière.

Les kairouanis, les tlemcénis et les bėjawis, soumis aux exigences du rite malékite répondaient à la distribution de cette obole fixée à une date limite le premier jour de *Shawwal*. Ce qui est clair dans ces illustrations descriptives est que la coutume est demeurée intacte, depuis plus de douze siècles. C'est un signe d'une pratique imperturbable auquel le musulman y tient et perpétue.

VI. B) La veille du 1^{er} Shawwal ou la question du « re-naitre »

Cette veillée festive du dernier jour de *Ramadhan* conformément aux témoignages oculaires de la nouvelle lune de « *shawwal* » est identique à celle de *sha'ban*. Les tunisiens hafside se rencontraient traditionnellement dans un lieu particulier sous l'aile de la grande mosquée de Tunis en direction du nord sous le minaret pour observer l'apparition de la nouvelle lune dont la toponymie est fort révélatrice :

« L'aile du croissant ». Comme toutes les fêtes dans toutes les religions, et l'islam n'est pas une exception, espace et temps confondus la fête débute la veille. Ici pour la rupture du jeûne c'est après le coucher du Soleil, *ghurub al shams* que dans les rues un crieur public annonçait la fin du jeûne, une fois le croissant de lune de *Shawwal* guetté et aperçu. C'est ainsi qu'Abu al hassan Ibn Harun, un gouverneur de Santa Maria d'Algarve accueillait poétiquement la naissance du croissant de *Shawwal*¹. La signification de ces deux vers illustre l'aspect festif qui marque le début de la fête :

« Nuit festive, tu es de retour une autre fois et tes bienfaits dont je me souviens sont de retour en même temps».

« Tous se sont mis à observer ton aspect (le nouveau croissant) frêle comme un visage émacié et pâle »².

Cette nuit particulièrement festive s'accomplissait avec des rituels religieux à travers la récitation des *ahadith* spécifiques. Ibn Battuta se plaît à nous

¹ Emilio Garcio Gomez, *Anales palatinos del Calife de Cordoba, al-Hakam II-* p. 51

² Accentuer la définition du jeu de mots de *'id* en résonance avec *ya'ud* qui détermine cette définition terminologique de retour d'un moment que l'on revit à chaque célébration.

rapporter ces récitatifs de versets coraniques et sunniques pour manifester cette joie interne extériorisée et cette satisfaction intériorisée d'avoir accompli la quatrième obligation conditionnelle de l'Islam.¹ « Je me dirigeais vers Belesh dit-il l'actuelle ville de Velez en Espagne la nuit de la fête de la rupture du jeûne afin d'y réciter les *ahadiths* réservés spécialement à cette fête ».

Toutes les références poétiques, littéraires et historiques et religieuses inscrivent cette nuit qui a mis fin aux abstinences dans une sphère jubilatoire exprimée par les discussions, teintées de gaité, par les va et vient dans l'immensité des espaces des mosquées, un symbole d'intériorisation et d'extériorisation d'un moment particulier et d'une nuit particulière.

Cette nuit marque les instants des derniers préparatifs dans les familles avec les bains, les toilettes, et la pose exceptionnelle du henné, où tout est symbole d'un prophylactisme attestant d'une re-naissance, d'un moment nouveau et de nouvelles augures mettant fin à tous les aspects négatifs du passé afin de se corriger et devenir ce « être ». L'usage de procéder à la lecture du henné une fois retiré est un jeu visant une pratique magique pour déceler les défauts, les vices et les qualités des traces laissées par la couleur du henné.

IV. C) Shawwal, une motivation sémantique

Les voies du symbolisme lexical nous ramène à définir *shawwal* comme l'entend son étymologie araméenne qui signifie « le vœu », « le désir de.. ». Notre segment à interpréter est que *Shawwal* n'est qu'une suite logique d'un premier segment du mois de *Sha'ban* et son sens d'épuration, du moins de *Ramadhan* et son sens de purification. *Shawwal* est ce segment de faire le vœu de conserver les deux attributs des deux mois précédents dont il est tributaire.

Ainsi l'arrêt immédiat du jeûne par la consommation matinale de pâtisseries obéissait après s'être acquitté de *la salat al Subh* au rituel de la *Salat al 'id* à une symbolique de la douceur et le vœu de reprendre goût à une vie

¹ Pérès : la poésie andalouse au XI^e siècle en arabe classique. p. 26

débarassée de toute amertume, vœu énoncé à un moment solennel et gai celui de la *salat al-'id*.¹

❖ *Salat al id*, un moment de communion : l'invoqué / l'invoquant

Ce moment privilégié de la prière se distingue par de nombreuses caractéristiques en occident musulman :

- Réservé à la gente masculine, à l'homme, libre, pubère et sédentaire, *salat al'id* n'est pas une obligation inconditionnelle aux femmes, aux enfants, aux esclaves et aux voyageurs. Cela nous a interrogé pour signifier que cette prière ayant lieu à l'extérieur de chez soi, impliquerait que les femmes dont la présence est importante dans la maison pour les préparatifs et les réceptions, ne peuvent s'absenter pour les moments de prière. L'enfant a cette possibilité de ne pas être très matinal et l'esclave aidant aux différentes tâches ne peut s'y soustraire. Quant au voyageur, il est qu'il se déplace, qu'il est sur la route et ne peut accomplir ce rituel. Cela étant, il est d'usage de ne point catégoriser cette obligation destinée aux hommes uniquement.
- Une autre caractéristique de *la salat-al 'id* est son cadre temporel et spatial

En plus des cinq prières elle est commune aux deux fêtes canoniques et a lieu le matin après *salat al subh* et avant *salat al dhuhr*. Cet intervalle entre le lever du soleil et le zénith révèle un sens plus que religieux, un sens symbolique de cette prière qui s'inscrit dans le registre des prières antiques des prières antéislamiques développées par Hérodote et la religion mazdéenne assimilée à celle des idolâtres mekkois.

Annoncée par le rituel des mots de *salat al jama'a* elle répond à un rituel antique sans *adhan*, ni *iqama*, très proche des prières de l'éclipse (*Salat al kususuf* et *salat al khusuf*). Cependant il est à noter quelques similitudes avec *salat al jumu'a*, la prière du vendredi comportant la *khutba* (le prône) après la prière et plusieurs *takbirat (allahu akbar)*, suivi de versets coraniques comme le veut la *Sunna* conformément au choix des exhortations ayant trait à ce jour de fête. Rituel occidental malékite appliqué par toutes les dynasties, Idrissides,

¹ Ibn Battuta - *al Rihla* - p.23

hafsides hormis une variante pour les musulmans shi'ites qui prononcent les *takbirat* après la récitation des versets coraniques.

Il est que *salat al 'id* s'effectue dans un endroit spécifique, isolé, hors de la mosquée et à l'extérieur de la ville et en plein air. Le cérémonial consiste à se déplacer à pied ou à cheval jusqu'à ce lieu de prière appelé « *Msalla* »,¹ littéralement le lieu où l'on prie, lieu entouré de murs, de hauteur moyenne et entièrement découvert. Cette architecture se rapproche et ressemble à la *Kaaba* pour être plus précis le *msalla* n'est que le prototype de la *Kaaba* sans toiture à l'époque antéislamique avant qu'elle ne soit recouverte d'un toit tout à fait à l'image des anciens temples construits sans toit. La nécessité de laisser le temple ouvert lui confère une direction immédiate en lien avec le ciel. Dieu est censé être dans le ciel (Zeus et son origine dzios qui signifie en sanscrit « le ciel », notion déjà développé à ce propos dans les précédents chapitres.

Ce *msalla* non rejeté par les musulmans répond à la prescription d'un rituel qui sans caractère anti-religieux revêt un acte de prier dans le « *msalla* » comme un acte licite. Il est que ce *msalla* semble revêtir un sens symbolique par son isolement qui selon Mauss ne peut que signifier l'isolement, un signe parfait de la nature intime du rite magique.² Tout l'occident musulman Maghreb et Péninsule ibérique délaissait ce jour-là la mosquée en faveur du « *msalla* »³. A Tunis, *Abu zakariya*, en 1231 (627) un hafside, oncle paternel de Abu Nasr, gendre du Qa'id al Dhafir a construit le « *msalla al 'idayn* » (littéralement le temple des deux fêtes) avec tours et créneaux sur la place du « *murqad* » (la place aux chevaux)⁴. Quant à son *mirhab*, il est difficile de le distinguer aujourd'hui de même dans la région de *Nedroma*, non loin de Tlemcen, le *msalla* est un lieu de prières des deux fêtes à l'extérieur sans marque de pans de murs et sans *mirhab*. Les habitants nourris par le mimétisme

¹ Pour les repas de fête, friandises et pâtisseries, composants essentiels de la fête, voir chapitre 6^{ème}.

² Ibn Abi Dinar compare ce *msalâ* au *jâmi al sultan* (la Mosquée du sultan). Actuellement ce *msalla* correspond à l'endroit même où se trouve la caserne Saussier à Tunis. Abd al Basat - Deux récits de voyage inédits en Afrique du Nord p. 213.

³ Mauss - sociologue et Anthropologie p .15

⁴ Le fait d'aller à pied au *msala* exigeait plus de peine ce qui permettait d'accentuer d'avantage la piété et la soumission à Dieu donc rendait la *salat al-'id* plus bénéfique. Caractéristique essentielle en Islam, plus on se soumet aux difficultés plus on est récompensé.

sunnique pratiquaient l'usage de la « *anaza* », une manière de retrouver la *qibla* par l'utilisation d'une courte lance, ou un simple bâton planté au sol et vérifiait l'ombre de la direction de l'orient comme le pratiquait le prophète. En effet, la scène se passe en l'an 2 (624) à Médine, arrivés hors de la ville pour accomplir *salat al 'id* au *msalla*, Bilal portait devant lui une lance réputée car offerte par al Zubayr, reçu à son tour par al Najashi.

Le rappel de cette lance définit le symbole de la « *anaza* », un symbole d'autorité chez les anciens, de guide, pour les juges et les orateurs.

Les maghrébins à cette époque qui accomplissaient la prière, considéraient la «*anaza*» comme la désignation d'un mihrab extérieur. Considérant l'espace comme tout lieu de prière, l'utilisation de la *anaza* avait cette fonction de *qibla*.

Il est regrettable de signaler qu'aujourd'hui l'usage du *msalla* a été abandonné au profit de la mosquée puisque sa fonction aujourd'hui est réservée à la prière uniquement. Il est faiblement hypothétique de dire que l'abandon du *msalla* est lié aux conditions de pluviosité ou calamités du temps, le froid comme la chaleur. Il est bon de souligner ce paradoxe des musulmans aujourd'hui jugulés par le mimétisme mohammadien, sunnique d'une part et use de l'abandon de certaines pratiques du prophète d'autre part.

❖ Le *msalla*, une architecture symbolique

Ce *msalla* trouve son illustration dans de nombreuses villes du Maghreb au Moyen-âge les ruines de l'un des oratoires conservé hors de la ville de Tlemcen. Son enceinte en forme imprécise de carré long ou de rectangle court, aux murs peu élevés, sans toiture construit d'une *qibla* qui se reconnaît par un défoncement central dans le mur du côté sud en guise de mihrab indique la direction de la Mekke. Il est symbole de la *Kaâba* et rappelle les temples antiques. Le déplacement vers le *msalla* nécessitait un départ organisé ou individuel. L'allure parfois d'un cortège impliquait une forme d'insistance de l'importance et du caractère particulier du lieu de *salat al 'id*. Une référence historique liée à ce que rapporte un voyageur du nom de khalid al Balawi qui nous transporte à Constantine afin de participer à cette cérémonie princière de l'Emir de la ville qui se rendait en grande pompe au *msalla* accompagné de

musique scandant la marche par le rythme des tambours. Ce fait musical fait partie du cérémonial et révèle le caractère festif de *salat al 'id*. Entouré de ses fonctionnaires et de son armée symbole de sa puissance et de sa protection, de sa population et de ses notables qui de temps à autre tenaient la bride de son cheval afin de marquer la joie du partage, de l'égalité et la fraternité révélant une certaine complicité avec la foule.

Arrivé au *msalla*, il accomplissait avec tout ce monde *salat al 'id* qui une fois achevée, il recevait la « *bay'a* » de tous ses sujets.

Voici aussi comment notre Marco polo de l'époque, notre grand voyageur du IX^{ème} siècle, Ibn Battuta lors de son séjour à Tunis a vécu cette journée de fête de la rupture du jeûne célébrée au *msalla*.

« Je me rendis au *Msalla*. Les habitants réunis étaient nombreux pour assister à cette fête, tous pompeusement revêtus de leurs plus beaux habits. Le Sultan Abu yahya arriva à cheval accompagné de tous ses proches, de ses courtisans et des officiers de son empire. La prière fut récitée à la suite du sermon (*khotba*) et une fois terminée chacun s'en retourna dans sa demeure.

Un peu plus tard vers 1470 (874) à Tunis le souverain, comme le veut le protocole, à la tête d'un important cortège militaire a été envahi sur sa route au *msalla* par une foule tunisoise et des environs. ».

De même à Tripoli, en 1463 (867) 'abd al Basit signale au cours de son voyage que le jour de la fête de la rupture du jeûne le Qa'id Abu Nasr s'était rendu à cheval au *msalla* pour la célébration de la prière de *salat al'id* accompagné de ses fils et de ses cavaliers. Cette même célébration à des époques très différentes dans des lieux différents souligne bien que les siècles ont su conservé l'importance de la *salat al'id* effectuée dans le *Msalla*, de l'importance princière du cortège qui rend plus festif le cérémonial de *'id al fitr*.

Ce descriptif nous confirme la traditionnelle prière de la fête effectuée dans le *msalla* rapporté dans un contenu très proche du style journalistique nous apprend que le personnage qui régnait sur la ville à cette époque accomplissait dans un sens politique plus que religieux la célébration religieuse de *'id al fitr* et surtout nous rappelle la tradition classique incontournable de la tenue

vestimentaire appropriée à ce grand jour qui continue d'exister aujourd'hui. Nous remarquons que seul le trajet « aller » vers *le msalla* est pompeusement décrit, le trajet retour semble plutôt rappeler une des grandes recommandations léguées par les ancêtres et cela bien avant l'Islam et que Muhammad (*salla allahou alihi wa sallam*) a perpétué. Il s'agit de privilégier non pas un moyen de transport quelconque mais de se rendre à pieds au *msalla* et prendre particulièrement au retour un autre chemin qu'à l'aller.

Jabir ben 'Abdallah, un des compagnons du prophète atteste avoir vu Muhammad (*salla allahou alihi wa sallam*) se diriger au *msalla* et qui avait pris un chemin différent au retour. Cette pratique ne peut que signifier que certaines pratiques antérieures à l'islam héritées des rites primitifs de l'Arabie se sont greffées sur une tradition musulmane sans en comprendre le sens. Une manière pour l'Islam de nous signifier que le musulman est de s'ouvrir à d'autres pratiques existantes porteuses de sens, de s'ouvrir au passé, au primitif pour comprendre le présent et surtout aller dans le sens de l'humain. Ce rituel non islamique est devenu islamique appartient à l'éthique musulmane à tel point que l'Islam rejette toute rupture avec l'humain, qu'il y a interaction entre passé et présent substituant l'intentionnalité qui assure l'unité des musulmans et des non musulmans puisque les pratiquants de ce rite étaient des croyants (*mu'minun*) comme le signale le texte coranique qui insiste sur l'éthique du croyant sous-entendu des autres croyances également. Le *mu'min* n'est pas forcément le musulman. Cette approche relève de la pratique de l'éthique musulmane.

L'anthropologie intervient pour définir ce trajet différent à l'aller et au retour du *msalla* pour expliquer qu'il s'agit d'un rite provenant des croyances primitives, essentiellement attribué à la croyance de l'expulsion du mal qui à travers le déplacement au *msalla* le musulman scande des formules de « *takbir* » afin de réaliser le vœu de *shawwal* celui de se protéger du mal et bénéficier des bienfaits du sens contenu dans la symbolique de la fête : Le re-naitre .

Nous voulons donner aussi un autre sens au *takbir* proche du pardon. Dieu est grand non seulement parce qu'il est dieu mais parce qu'il pardonne à ses êtres. Le *takbir* est une sorte de remerciement à Dieu par sa grandeur de «

rahman, rahim » on introduit le « *takbir* » Dieu est grand par sa miséricorde et donc ce jour de fête est aussi un jour de pardon d'où il tire son nom aussi de « 'id al ghufrân » à travers le sens de « *takbir* » sens développé dans le chapitre premier. La raison donc de ce changement de route au retour du *msalla* permettait de signifier aux musulmans une symbolique liée au sens magique de cette pratique celle de se débarrasser de toutes les forces du mal et pas question de ramener avec soi au retour, les maléfices, le mal mais retourner purifié, renaissant avec une nouvelle vie apte à privilégier le bien et procéder à la réparation du mal dans le futur. Soulagé de ce mal par ce moyen magique en l'abandonnant dans ce lieu, une sorte de réceptacle de son mal et surtout d'éviter de ne point procéder à nouveau au mal et ne travailler que la notion de bien. Il y a aussi que le projet initial de ce chemin vers le *msalla* laisse transparaître l'imperfection de l'homme qu'il doit laisser au retour pour s'acheminer vers une nouvelle responsabilisation de l'être.

Cette même symbolique se retrouve dans la dotation de vêtements neufs le jour des fêtes. On délaisse les vieux habits pour retrouver une autre manière de se débarrasser du mal. Et c'est dans cet habit qu'il fera ses visites à ses proches, amis et parents utilisant la formule de vœux pour être pardonné du passé en formulant la phrase : *Que votre fête soit bénie que Dieu nous pardonne et à chacun de nous accorde son pardon.*

IV. D) Une interprétation opérationnelle de 1^{er} Shawwal

Qu'est-ce à dire ? Que la théologie sert la raison et que la raison sert la théologie en ce jour de *Shawwal* à travers son aspect philologique. Nous pensons avec les mots et les mots dans le système religieux comme défini dans notre étude rend à *Shawwal* et à son étymologie, le sens de vœu. Cette signification, les poètes ne vont pas la négliger et constituera une manière de présenter les vœux à ceux qui gouvernent la Cité. Voici comment les souverains, les roitelets, les gouverneurs du Maghreb ou de la Péninsule ibérique reçoivent au IX^{ème} siècle leurs vœux suite à un texte extrait de al-Razi le jour de la fête de la rupture du jeûne. En effet il s'agit d'une cérémonie

majestueuse, pompeuse et remarquablement bien organisée en l'honneur du calife al Mustansir Billah qui reçut les vœux de son entourage et les hommages de ses sujets¹.

« La nouvelle lune de *Shawwal* de l'année 360 n'a pas apparue cette nuit du 27 juillet dans la vallée cordouane et d'autres contrées aux alentours. Certains ont donc rompu le jeûne le jeudi 7 de *tamuz* alors que les habitants de la ville de Cordoue l'ont rompu le 28 de Tamuz.

Le calife al Mustansir Billah une fois la prière de la fête achevée s'installa pour recevoir les vœux de son armée ; Il était assis devant le *mihrab* du salon oriental du palais d'al Zahra qui donnait sur la terrasse supérieure et qui faisait face à un superbe jardin. C'était l'endroit exceptionnel à l'occasion des réceptions solennelles que commémorait le calife. »

Durant cette fête solennelle les orateurs et les poètes étaient présents, discutant des sujets qu'ils avaient éminemment improvisés et récitant respectivement leurs poèmes. Ce fut parmi les poètes les plus anciens que l'un d'eux eut l'honneur de se lever. Il s'agit de Tahir Ibn Muhammad al Baghdadi qui se mit à chanter :

- « *A en croire Dieu, ce roi était le meilleur de toutes les créatures et le meilleur dans les rangs de la gloire.*

- *(Dieu) le fit possesseur d'une majesté si haute (bien plus) que celle de la face du Soleil dont il est le descendant ».*

Al Mustansir billah reçut de nombreux vers de la part d'autres poètes.

« *Que Dieu bénisse tes fêtes et qu'il puisse t'accorder (d'autres années) pour célébrer d'autres fêtes encore semblables à celles-là.* »

« *Que Dieu multiplie tes récompenses accentuées par ton jeûne (siyyam) accompli d'une manière pleine de zèle.* »²

Face à ces deux distiques que peut-on souligner ?

Ainsi dans le premier distique le poète adresse un poème éllégiaque au calife (éloge à sa magnificence) et au second distique il s'agit d'un pur *du'a* . Cet appel à Dieu fait écho à cette idée du pouvoir divin attribué à un calife comme al Mustansir Billah. Il est intouchable. Dieu lui a donné tous ses

¹ Doutté – Magie et Religion- p.581

² Emilio Garcia Gomez – Anales palatinos – p.51

bienfaits et on n'a pas le droit de lui soustraire des qualités que le divin lui a concédé.

Composer des vers à un calife, à un sultan, à un prince, ou à un souverain à l'occasion de la fête de la rupture du jeûne était au Moyen âge une des marques des plus honorables, car les louanges chantées et dédiées par les poètes étaient fort appréciées lors des fêtes, d'où l'abondance de ce genre assez lyrique et poétique.

Un autre exemple à Tlemcen en 1465 du mois de Mai, le jour de la fête de la rupture du jeûne 'Abd al Basit à la demande de 'Abd al Rahman al Najjar, le Sahib al azjal de la ville de Tlemcen occupant les fonctions de directeur des affaires du royaume de Tlemcen pour le compte de son souverain Muhammad ben Tabith avait rédigé quelques vers faisant des louanges au palais de Tlemcen (al Mashwar)¹ en présence de l'ambassadeur du souverain de Tunis. En voici quelques vers :

*-« Je veux dire le Roi dont les vertus sont renommées
La famille des Zayyan compte des monarques illustres
Ils sont tous rois et fils de rois et si l'on disait le contraire
un tel propos serait réprouvé. »*

Ibn al Ghayab a également dédié des vers à Ibn al Hakim al Rundi; de même Ibn Zamarak a exalté Muhammad IV dans ses vers conçu en 66 poésies en l'honneur du 'id al fitr à de nombreux souverains dont l'une des plus connues est dédiée à l'illustre sultan Al Ghani Billah. Mais voici comment Ibn Quzman d'une manière brève et pleine de sens nous fait part dans ses vers sa joie de rompre le jeûne, joie commune à tous les musulmans d'Occident :

*« De ces tente jours de jeûne j'ai gardé quelque chose de précieux
Dont j'userai fort bien le jour de Shawwal
Dès le matin de la fête avec la grâce de Dieu et sans faute
Je mangerai et boirai à ma guise*

¹ Emilio Garcia Gomez – Anales palatinos – p.53
Palais édifié au XIIIème siècle sous le règne de Yaghmurasen B. Zayyan qui occupa le trône de Tlemcen en ces temps-là.

Et ceci jusqu'à la fin du jour »¹
« Waffart fi hi thalathin yawm shay' min dhaha
In nartakab fi Shawwal ma nartakab
Min ghudwat al'id bi hamdi Allah bila kadhab
Nakul wa nashrab ma yalzam hata yatam »²

Il est clair que ces illustrations échantillonnaires des manifestations festives célébrées et vécues en Occident musulman médiéval ont pleinement donné un air festif à notre développement de ce 1^{er} *Shawwal*. Mais comment les interpréter sans le recours à cette signification inscrite dans l'intitulé de notre chapitre. Une interprétation opérationnelle du terme "*Shawwal*" nous a orienté vers cette fonction essentielle de *'id al fitr*.

Nous nous sommes déterminés à prendre en compte tout le sens de *Shawwal* dans son acception première "le vœu". Cette journée festive visible par ses rites de jeux, de cadeaux, de nourritures, de vêtements neufs, de prière spécifique à *salat al-id* s'est portée sur une autre visibilité, celle de l'incontournable substance des échanges de vœux entre les individus. Cet élan festif à travers les vœux nous semble activer un principe, celui de la perfectibilité auquel le concept d'obligation de jeûner lui est subordonné. Comment ne pas rattacher les vœux à une fonction qui opère vers une autre orientation. Ramener le musulman à se diriger vers le bien puisqu'à présent il est "épuré" et "purifié" et son optimisme est déterminant en se rattachant à cette conception.

Lorsque les poètes offrent des vers à leur gouverneur ou à leur roi comme 'Abd al Rahman al Najjar, pour son souverain Muhammad ben Tabith du royaume de Tlemcen au Mashwar, c'est une opération esthétique du votif et non pas une singulière décoration faisant partie du cérémoniel. Sa faculté est opérationnellement implicite, celle de prier le Roi à faire le vœu d'établir entre

¹ Palais édifié au XIII^{ème} siècle sous le règne de Yaghmurasen B. Zayyan qui occupa le trône de Tlemcen en ces temps-là.

² Ibn Quzman- al Cancionero –LX-p.141. d'autres *azjal* festifs à l'occasion de *'id al fitr* comme ceux de CXCI –p.218, CXXXII-p.307, CXIII-p.258. ont mémorisé tous ces rituels médiévaux qui relèvent de pratiques occidentales berbéro musulmanes bien loin de ceux des Ibères, un vecteur important pour signaler le transfert de nos coutumes maghrébines en Espagne musulmane.

lui et ceux qu'il gouverne en vertu de la perfection de Dieu, de parfaire à son tour cette idée de perfection (*le Roi dont les vertus sont renommées* dit le poème) pour une conduite de vie qui n'est autre qu'une révélation positive de nos devoirs, une prescription immédiate et inconditionnelle, prise en charge par les prêches et les *du'at tarawih* de *Ramadhan* pendant un mois pour se substituer le jour des vœux à un « impératif catégorique » qui ne sera plus un « impératif hypothétique ».¹

Autant pour *'id al adha* nous sommes dans la grande définition du « pardon » autant dans celle de *'id al fitr* nous opérons avec l'idée de se parfaire pour une meilleure pratique de l'éthique islamique. C'est là toute la conception du 1^{er} de *Shawwal* pour ramener l'éthique à ce qu'il y a de plus beau et de sublime de la dignité humaine se rapprochant ainsi à partir du religieux, au philosophique, à l'anthropologique et au motif universel d'action.

La foi en islam est une foi qui raisonne et renforce la foi morale par cette dialectique transcendantale animée par ce vécu de *'id al fitr* pour une prise de conscience du rôle accompli dans la pratique de l'éthique pour une vie au sens matériel et spirituel. L'anthropologie pratique à ce niveau est dépassée par rapport à sa connaissance empirique de la nature humaine parce que le rôle de *Shawwal* est de faire raisonner sur le « comment » de cette fête qui dépasse toute inclination à manifester un acte de joie « point barre » et éloigné de toute conception d'agir par devoir mais de le dépasser et agir par nature humaine.

Les vœux de *Shawwal* exaucés par Dieu pour le musulman, épuré et purifié introduisent ainsi une idée de l'éthique, caractère essentiel de la vie religieuse musulmane, caractère de pureté pétrie durant tout un mois d'abstinence, pour que la dignité humaine, pensée et raisonnée devienne une loi suprême inconditionnée d'un rite de la pratique éthique islamique.

¹ Mis à part la poésie consacrée à l'occasion du *'id al fitr* on offrait au souverain à cette circonstance de riches présents. En Tunisie hafside le prince Abu Zayd 'Abd al Rahman avait reçu des chevaux en guise de vassalité (*khuyul al qada*). (H.R. Idris, la Berbérie hafside.)

C O N C L U S I O N

Au-delà des fêtes, dans une conception de méthodologie archéologique sans se référer à des écoles précises, intégrant dans notre démarche les procédés traditionnels chaque fois qu'ils opèrent dans le sens de la nécessité, nous avons évité de transposer telle et telle considération théorique vu les nombreuses strates des analyses cognitives basées sur une alternance de

couches de sédimentations anthropologiques, théologiques, philosophiques, sociologiques, historiques et ontologiques.

La raison essentielle de cette procédure est de soulever des questionnements au niveau des postulats et des catégories organisateurs de toute activité cognitive dans les sociétés du Livre, Coran, Avesta, Thora, Evangile, Véda et autres...

Notre vison est de montrer que certaines lectures atteignent une telle profondeur de la pensée qu'il est important de sortir d'un certain archaïsme fondateur de préjugés et freinant la manière de remodeler les postulats, de déplacer les frontières de ce qui est sacralisé ou a-sacralisé afin d'orienter la pensée vers d'autres modes d'intelligibilité et une prise de conscience des grands mouvements épistémiques afin d'activer la quête, la conquête et la reconquête des vraies questions. Ainsi les illustrations qui comme les fêtes ont donné lieu à de riches investigations au service de la pensée arabo-islamique actuelle en se basant sur des approches comparatives occidentales nous semble importantes voir nécessaires pour les sensibilités, les intelligences et la pensée contemporaine avides d'une éviction des représentations des modes de pensée du passé et en même temps, redécouvrir d'autres performances de ceux qui dans le passé ont posé le problème de la compétence de la rationalité et du rationalisme tels que Ibn Tufayl, Farabi, Ibn Rushd, Biruni et toutes les grandes figures de la pensée philosophique et anthropologique arabe.

Nos illustrations ont donc permis de mettre en évidence l'importance de l'enjeu de la recherche au niveau des concepts et des idées proches des théologies traditionnelles, juive, chrétienne et musulmane à exprimer les intentions authentiques du texte coranique reposant sur l'herméneutisme nous permettant de nous assigner à dire pour toutes les sociétés du Livre les implications pratiques du sens de la fête en tant que purification de l'être et l'accession au « Re-N'être ». C'est ainsi que les liens, les relations à l'Autre, la fête en tant que communication sont abordés. D'une part, elles permettent la communication démocratique avec toutes les classes sociales de la communauté musulmane du petit au plus grand. D'autre part, elles sont porteuses d'un prestige susceptible de compenser la faible estime de soi dont

fait généralement preuve le croyant. Finalement, les fêtes réhabilitent un certain univers sacré, ce qui devrait favoriser le respect mutuel des différences à travers l'héritage des autres croyances judaïque, chrétienne, mazdéenne héritées à leur tour des Sumer et des Assur, premières civilisations puisque paradoxalement elles tirent toutes leur fondement d'une origine religieuse.

Si toutefois nous avons usé dans notre travail de l'outil heuristique ce n'est que dans le but d'étudier les procédés de recherche pour en formuler les règles, nécessaires à une réflexion méthodologique sur notre activité intellectuelle uniquement sans avoir l'ambition de trouver des voies objectives de solution à tel ou tel objet de recherches. Cependant, nous ne pouvons nous abstenir à une mise en garde de la substitution des fêtes à une « vacance » que la modernité et la surmodernité d'un Occident occidental a délaissé au profit d'un mode nouveau de rupture avec le quotidien, une pratique individualiste éloignée de toute individuation pour que nos fêtes n'en soient pas contaminées par le désir mimétique occidental de nos sociétés musulmanes.

A) Une vision négationniste au regard du mimétisme occidental

Le musulman ibérique et maghrébin dans son contexte festif a nourri la mission d'une trans-mission, celle de ne pas rompre la concorde qui donne un sens à la culture, à l'histoire, à la sensibilité de l'humain car elle est providentielle évacuant discorde et antagonisme même si aujourd'hui la discorde convient mieux au développement de l'humanité. Notre appui temporel lié à l'époque médiévale est un message, celui d'éviter les risques de l'anéantissement et de l'oubli de notre véritable destination, de crainte que les fêtes ne disparaissent dans trop de bonheur de la matérialité mais que le moyen âge rende la fête à la pure nature et ne pas partager les illusions de notre siècle et son insociable sociabilité mais qui doit plutôt contraindre les hommes à développer leurs dispositions naturelles. Pour cela la fête, facteur de rassemblement s'y prête. La fête plus qu'une culture est une nature et, sans cesse repose sur la valeur sociale de l'homme. Or, l'insociabilité comme la définit Kant menace sans cesse de dissoudre la société, ce qui est contraire aux préceptes de l'Islam. D'où le risque du mimétisme occidental qui par son

système de contrainte renverse le rôle et la fonction de la fête et son effet bénéfique sur le musulman.

B) La dissolution de la fête dans la modernité : L'hyperfestif

Pourquoi le regard de l'homme dans la modernité d'aujourd'hui est-il différent ? Parce que la fête ne l'interpelle plus et son regard est terne. Notre illustration ne peut que le confirmer.

La fête archaïque était le modèle par excellence de l'insertion de l'homme traditionnel, grâce au jeu et au symbole, dans une continuité spatio-temporelle sacrée. Son scénario témoignait de son aptitude à satisfaire les exigences contradictoires d'un ordre répressif du quotidien et d'une subversion dionysiaque, inscrite dans les puissances du corps et de l'imaginaire.

On remarque souvent que le sens traditionnel de la Fête s'est perdu dans nos sociétés modernes; les fêtes religieuses et patriotiques sont écartées du calendrier, quand elles ne sont pas réduites à autant de jours fériés et chômés.

Paradoxalement, la multiplication des festivals et festivités de toute sorte envahit l'ensemble de ces mêmes sociétés et contribue souvent à rééquilibrer les fiscalités des villes et des villages qui organisent et exploitent les fêtes dites populaires. On pourrait remarquer que plusieurs de ces manifestations de masse se réduisent trop souvent à des spectacles d'artistes professionnels, devant des foules dont la participation se limite à la consommation des produits vendus sur place.

Où est passé l'essentiel de la Fête ? Où est passé son sens reposant avant tout sur l'évocation par la mémoire de faits passés ayant contribué à définir la collectivité d'appartenance? Fête-t-on encore quand on a oublié ce qu'on fête? Plus que le boire et le manger, la fête ne doit-elle pas nourrir la mémoire et veiller à protéger les dates fixées par la coutume. Sans finalité clairement formulée, la fête se dissout rapidement dans la consommation passive d'un plaisir trop court qui ne vaut pas le prix du congé et encore moins la fatigue du lendemain après la fête.

«La nostalgie contemporaine de la fête ne se réduit pas à un phénomène sociologique de crise d'une société industrielle, c'est aussi l'indice de la

permanence d'un pouvoir extatique et festif chez l'homme » rappellent les spécialistes de la fête.

Mais, sous la pression du judéo-christianisme, l'occultation de la symbolique du corps, la désacralisation du cosmos, la valorisation d'un temps linéaire, la mutation des structures socio-politiques ont entraîné une décadence, une désinstitution de la fête. La festivité sécularisée devient le terrain expérimental de re-sacralisations, souvent masquées, du temps et de la société, ou de pratiques utopiques.

Aujourd'hui, les résidus du folklore, l'esthétisme du spectacle, l'idéologie des fêtes civiques et révolutionnaires, le « paludisme » de la société d'abondance, sont autant de formes éclatées d'une quête faustienne, d'une ivresse de l'immanence, qui apparaissent de plus en plus comme des symptômes d'une paradoxale asthénie de l'imaginaire, voire d'une dramatique névrose ludique».

La fête en Occident c'est le « Club Méditerranée », une substitution de la fête à «Vacances ». Rappelons qu'Anthony Burgess ce romancier anglais rappelle que prendre des vacances est devenu une bien triste affaire. Partir, revenir de vacances est la plus triste affaire de toutes.

Une hérésie à laquelle la modernité s'inscrit. Elle apparaît comme une libération temporaire dans une période ensoleillée. Cette réflexion doit mener un combat pour protéger l'occident musulman par mimétisme et désir mimétique à faire des vacances un succédané de la fête de *'Ashura* ou de la fête de *Yanayer*.

C) Substitution de la fête en hyper-fête

Hyperfestivité, « paludisme » sont des formes d'aboutissement à la promesse d'une nouvelle déception selon Guy Debord, dans la Société du spectacle où il évoque le sens de la fête des temps modernes.

«Cette époque qui se montre à elle-même son temps comme étant essentiellement le retour précipité de multiples festivités, est également une époque sans fête. Quand ses pseudo fêtes vulgarisées, parodies du dialogue et

du don, incitent à un surplus de dépense économique, elles ne ramènent que la déception toujours compensée par la promesse d'une déception nouvelle.»

La fête accessible à tous n'est pas l'objet d'un choix ni d'un droit. Elle a sa place, incontournable dans le temps et dans l'espace. Elle n'est pas non plus l'objet d'un droit. C'est un bienfait de la nature contraire au droit où l'âme en fête.

Nos fêtes sont purement et exclusivement humaines. En apparence, mais d'où vient ce souci de la perfection, qui est un triomphe contre l'entropie, contre le désordre du moment? Et la fête serait-elle complète si les convives avaient le sentiment que tout leur est dû? Même nos fêtes les plus naturelles portent la marque du surnaturel, sous la forme d'une perfection gratuite et de l'émerveillement reconnaissant devant cette perfection. Le souci vivant de la perfection est-il, dans le contexte mécaniste actuel, une transgression de l'ordre établi comparable à celui des fêtes traditionnelles, un retour vers l'archétype, à partir du prototype?

Les fêtes et leurs rites, traditionnellement caractérisées par leur relation à la transcendance, ont disparu du paysage occidental. A contrario certains pensent qu'elles se diluent dans la quotidienneté, et d'autres estiment que la modernité nous inscrit dans une hyperfestivité envahissante dans le quotidien que certains spécialistes de la fête ont nommé : L'hyperfête dont voici quelques réflexions de Jean Proulx à partir de J. Dumazedier et d'H. Lefebvre: «La fête se dilue dans la vie quotidienne. L'homme d'aujourd'hui semble envahi par le mouvement insignifiant de la quotidienneté. Il ne vit plus que des débris de la fête. Au lieu de la plénitude de la fête, il rencontre souvent le vide de l'ennui. La nostalgie du style accompagne celle de fête. Car le style (comme la fête) peut réunir et organiser (forme) les éléments du quotidien (matière) et leur donner un sens. Le style et la fête apparaissent ainsi comme le langage propre à l'homme. Notre vie quotidienne se caractérise par la nostalgie du style, par son absence et sa poursuite obstinée. Elle n'a pas de style. Il y a dégénérescence simultanée du style et de la fête dans la société où le quotidien s'établit. Le style conférerait un sens aux moindres objets, aux actes, aux gestes: un sens sensible et non pas abstrait, saisi directement dans un symbolisme.»

Pour Philippe Murray il entend par Hyperfeste ce qui peut être appelée dans notre cette civilisation, la festivisation globalisée.

« Cette festivisation intensive n'a plus que de lointains rapports avec le festif d'autrefois, et même avec la déjà vieille « civilisation des loisirs ». Le festif « classique » et localisé (les kermesses de jadis, le carnaval, etc.), comme le festif domestique assuré plus récemment par la télévision, sont désormais noyés dans le festif total, ou hyperfestif, dont l'activité infatigable modifie et transforme sans cesse les comportements et l'environnement. Dans le monde hyperfestif, la fête n'est plus en opposition, ou en contradiction, avec la vie quotidienne; elle devient le quotidien même, tout le quotidien et rien que le quotidien. Elle ne peut plus en être distinguée (et tout le travail des vivants, à partir de là, consiste à entretenir indéfiniment une illusion de distinction). Les fêtes de plus en plus gigantesques de l'ère hyperfestive, la Gay Pride, la Fête de la musique, la Love Parade de Berlin, ne sont que des symptômes de cette vaste évolution.»¹

D) La fête , tout n'est que luxe , plaisir et beauté.....

La fête est le luxe de la consommation d'une période donnée de l'année. Le luxe lié à la magnificence et à la fête s'intègre dans les besoins indispensables de l'être. Sa valeur d'investissement rejaillit sur tout ce qui est annexe. Acheter des vêtements neufs pour les deux grandes fêtes, rupture du jeûne et sacrifice est avant tout un signe, celui de rejoindre un univers mental plus que matériel créant ainsi une osmose du matériel et du mental à tel point que l'un dépend de l'autre pour se compléter.

Le luxe de la fête présente cette caractéristique d'être un élément moteur de l'économie non réservé à une fraction de la société mais à toute la masse. Les musulmans pauvres comme riches vivent le luxe sans hiérarchie sociale durant les fêtes notamment religieuses même si par définition le luxe n'est pas une accessibilité à tous. Né d'une inégalité dira Rousseau l'égalité le fera disparaître. D'où en Islam les recommandations de *la Zakat* et des dons en ce jour de fête sont d'une extrême rigueur. Flaubert a lui même vanté le luxe chez

¹ Philippe Muray, *Après l'histoire*, Paris, Les Belles Lettres, 1999, p. 10-11

le arabes les plus pauvres où le beau est plus utile que le bon. Là est le vrai luxe et les arabes savent le vivre, le reste n'est que « faux luxe » qui vire au laid.

Le luxe en islam est plus dans l'être que dans le paraître en période festive et toute la beauté de la fête est dans ce LUXE, ce vrai luxe pour rejoindre cette pensée de Flaubert qui insiste à propos du luxe, que les Arabes, il entend par là les musulmans sont les mieux à savoir vivre et comprendre le luxe dans sa définition la plus stricte et la plus philosophique car elle est dans l'être et dans son essence.

L'islam peut être considéré comme une culture et une civilisation en occident musulman car la culture est liée elle même à l'expérience du Sacré ou du « numineux » celle du « tout autre » du « Tout différent ».

La communauté musulmane ne peut vivre sans fêtes. La fonction de la fête est sociale car elle est un moment essentiel de la vie. La fête, ce moment de vie intense, les musulmans d'occident la vivent avec une telle prise de conscience de sa cohérence en rompant avec le tissu d'activités diverses pour provoquer une rupture de la monotonie du travail quotidien. Toute la communauté musulmane jouit d'un luxe celui de célébrer le plaisir de se retrouver le jour des fêtes et les moments festifs partagés suscitent, légalisent une sorte de fusion et d'effusion.

La fête marque ce rapprochement avec Dieu et les musulmans se parlent, se pardonnent se rencontrent et se rassemblent.

Dans notre étude Mnémosis est entendu dans un sens très élargi. Mémoire non pas en tant que propriété de l'intelligence mais propriété sur le support des fêtes sur lequel s'inscrivent les chaînes d'acte du *'id al adha*, de *'ashura*, de *yanayer* ou de la *'ansra* considéré comme une « mémoire spécifique » pour définir la fixation des comportements des musulmans du Maghreb et de la péninsule ibérique d'une « mémoire ethnique » qui assure la reproduction des comportements dans les sociétés humaines il y a des millénaires de cela au même titre d'une « mémoire artificielle » et dans sa forme la plus récente qui assure sans recours à l'instinct et la reproductions d'actes mécaniques. Ceci afin de ne point négliger les aspects opératoires des rites et des fêtes et des

cérémonies qui constituent une part fondamentale de la personnalité collective pour la formation de l'individu dans son individuation pour que l'Univers ne soit qu'un défaut dans la pureté du non-être et qu'aucune mort du être n'abolira pour lui la douleur de naître son inextinguible re-n'être perdurant dans le non-être.

BIBLIOGRAPHIE

- *Al Qur'an al karim – Traduction des versets Cheikh Si Hamza Boubakeur « LeCoran », Ed. Fayard, Nouvelle édition revue, corrigée et augmentée. 1979.
- Abd al Basit et Adorne - Deux récits de voyages inédits en Afrique du Nord au X Vème siècle. Publications de l'institut des études orientales de la faculté d'Alger (VII) par R. Brunschvig - Paris - 1936.
- Abu al Khayr al Ishbili – EI 2- Nouvelle édition. F° 67 v°
- Adam André - quelques réflexions sur la sociologie musulmane AOMMI 1973. 105. N°13- 14.
- Adim samir - l'économie du Maghreb Paris ed. de minuit 1962.
- Ahshtor Eliyahu - Histoire des prix et des salaires dans l'orient médiéval - Paris 1963 - Annales 1965 - ES. CN° 20 (664 - 670).
- Aïvanhov Omraam Mikhaël - Intellect humain et Intelligence Cosmique - Oeuvres Complètes, Tome 6: L'Harmonie, Éditions Prosveta .

- Al - Muqaddasî - Description de l'occident musulman au X^e siècle et trad. Par ch. Pellat
- Al Azdi Ali - (abi-Muhammad abd- allah sira hammed fi garnata - resista del instituto egipico de estudios islamicos 1954- 2- 159 - 173.
- Al Himyari - La péninsule ibérique au Moyen-Âge d'après el kitab al wardal mictar ». Le texte arabe des notices relatives à l'Espagne ou au Portugal et au sud-ouest de la France et traduit par Levy Provençal, Leyd 1938. (Rawd)
- Al Idrisi – Description de l'Afrique et de l'Espagne- Leyde Brill- 1866.
- Al Jahidh – Kitab al hayawan –Le caire – 1905.
- Al Maqari - Azhar al riyad fi akhbar al qadi i'yad . Le Caire, 1939.
- Al Maqari - Nafh al tib fi gusn ahl al Andalus al ratib. Beyrouth, 1961.
- Al Qastali Ahmed « Tuhafat al mugtarib bilad el Maghrib liman lahu min el ikhwan fi karamat alsaylabi Marwan » ed ; Fernando de la Grania - Institut des études Islamiques - Madrid 1974
- Al-Mas'udi - Murug al dhahab par Barbier de Meynard et Pavet de Courtelle, Paris 1861, 74^{ème} édition, Charles Pellat.
- Al Suyyuti- Al Muzhir – tome II- Dar al kutub al 'arabiya.
- Al Wazzan - Description de l'Afrique. Paris, 1896 - 1898.
- Alleau René - « la science des symboles » Paris Payot 1982
- André J. - L'alimentation et la cuisine à Rome – Paris – 1961.
- Anzieu Didier - le groupe et l'inconscient. L'imaginaire groupal - (ed. Dunod)
- Argoud Gilbert - L'alimentation en eau des villes grecques - Travaux de la maison de l'Ouest n°2 L'homme et l'eau en Méditerranée. Presses universitaires de Lyon 1987 (69 – 82)
- Arié Rachel - Histoire de España. España musulmana (XVIII-XV) Barcelona Labor 1982. « Notas sobre et habitat urbano y rural en la España musulmana cuardernos de la bibliotéco españolé de Tutuan - Tetouan 1980 .
- Aristote - L'histoire des animaux - Livre III.
- Arkoun Mohamed - L'étrange et le merveilleux dans l'Islam médiéval Paris 1978 colloque 227

- Arkoun Mohamed - Mode de la pensée arabe en occident musulman . in acte des cultures de la Méditerranée occidentale.
- Ashkenazi T - La tribu arabe - (1946- 1949) - Des éléments anthropos N° 41-44 (657 -672)
- Atim Samir - Economie du Maghreb- Ed. Paris – Ed. de Minuit – 1962.
- Auge Marc - qui est l'autre ? Un itinéraire anthropologique l'homme 19 (7.25)
- Auranches O. - Premières maisons - Premiers villages - La Recherche- Juillet-Août 1982.
- Auzias Jean Marie : L'Anthropologie contemporaine - Expériences et systèmes -Paris - P.U.F - 1976. P.L.A. 167.736/124
- Bailly Antoine - La protection de l'espace urbain - Les concepts, les méthodes d'étude, leur civilisation dans la recherche géographique. 2 Volumes - 1977. C : T. 20/300/1977/22/1,2
- Balandine Georges - Anthropologie politique - P.U.F 1969
- Balloul Honnel - L'homme préhistorique et la Méditerranée occidentale. Roman 1967 - N°3 (55 – 67).
- Balout Lionel - L'homme préhistorique et la méditerranée occidentale - R.O.M.M. 1967 – 1° -S – n° 3 (9 – 29)
- Barbour Nevill - L'influence de la géographie et de la puissance navale sur le destin de l'Espagne musulmane et du Maroc - R.O.M.M. 1970. N° spécial - (44-45).
- Baroja Julio Caro - Le Carnaval, Analyse, Histoire culturelle, Ilec. Madrid 1965. Trad, 1979.
- Bastide Roger - Anthropologie appliquée 1971.
- Bayard J. P - Histoire des légendes PUF PARIS 1955.
- Bel Alfred -La fête des sacrifices en Berbérie (quelques rites pour obtenir la pluie en temps de sécheresse chez les musulmans Maghrébins , dans recueil de mémoires et de texte publiés en l'honneur du XIVE congrès par le professeur de l'école supérieure des lettres et des medersas, Alger, 1905, pp.49 à 98).
- Bel Alfred - Tlemcen et ses environs - 2^{ème} édition, Toulouse, A.Thiriat et compagnie.

- Bel Alfred - La religion musulmane en Berbérie - Paris- Paul Gauthner - Tome 1 , 1938.
- Benchennab Saadeddine - Massyli = Massila ? Revue d'histoire et de civilisation du Maghreb - 1968 N°5 (12 - 15)
- Ben Hadouga Abd al hamid - Rih al janub – Sned, 1984.
- Berger Marc - Les Arabes. Histoire et civilisation des arabes et du monde musulman des origines à la chute du royaume de Grenade- Paris, 1978
- Bernoux Philippe - Sociologie des organisations –Point-1968
- Billard R - L'agriculture dans l'antiquité d'après les Géorgiques de Virgile. Paris De Boccard - 1928
- Blachère Régis - Le vizir poète Ibn Zamrak et son œuvre Extrait des annales de l'Institut d'études orientales , tome 2, 1936 .
- Bolens Lucie - « Les méthodes culturales au Moyen-Âge d'après les traités d'agronomie Andalousse : tradition et techniques Ed. Médecine
- Bolens lucie – Agronomes andalous du Moyen Âge- Librairie Doz-Genève - Paris 1981
- Bonte Pierre - « Donneurs de femmes ou Preneurs d'hommes ? ». Les Awlad Qaylam, tribu de l'Adrar montanien. L'homme 1954-79.
- Boudjedra Rachid - La pluie – Sned - 2000
- Boukhari
- Boulifa Ali - Textes berbères, Recueil de poésies kabyles, Alger,1904.
- Breal M. J - Essai de sémantique – Sciences des significations – Hachette
- Brémaud Pierre - Le dossier Pythagore – Ellypses -2010
- Brisebarre Anne-Marie et Liliane Kuczynski - La Tabaski au Sénégal. Une fête musulmane en milieu urbain, Hommes et sociétés, Karthala editions, 2009, 466 p.
- Brosse Jacques - mythologie des arbres- (398 – 3 – Bio°
- Brunel P - Le mythe et la structure du texte – Revue des langues vivantes 1977
- Brunhes J. L'irrigation dans la Péninsule Ibérique et dans l'Afrique du Nord – Paris 1902

- Bruno Louis - la mer dans les traditions et les industries indigènes à Rabat et à Salè . Paris,1931.
- Brunschvig Robert - La Berbérie orientale sous les Hafside des origines à la fin du XVème siècle. Paris, 1940-1947. Publications de l'Institut d'Etudes orientales, Alger.
- Bureau Informatique CNRS - Histoire et sciences de la littérature- C : R. 5650 Cahiers d'histoire P.I. 27 B.U
- Caillois Roger - Les Jeux et les hommes : le masque et le vertige (1958)
- Camps Gabriel - les civilisations préhistoriques de l'Afrique du nord et du Sahara- Paris Dour - 1974 ; 7.9.0498 - Manuel de recherche préhistorique Paris Doin 1981
- Camps Gabriel - Monuments et rites funéraires – prote historiques aux origines de la Berbérie - ed. Les délégations algériennes sous la direction des beaux-arts – Paris – Arts et métiers graphiques 1961 – T 20/ 105/ 1961 – De la préhistoire à la recherche du paradis perdu - Paris librairie académique - Perrin - 1983 - 7.12.176 -
- Capelle Anne : La pluie R. CAP
- Cartier M. - Economie, société et civilisation - articles dans Annales Histoire et urbanisation (Juillet – Août – 1970) - CNRS E.H.E.S.S. Pi. 24.
- Cartier M.: Histoire et urbanisation (Juillet - Août - 1970) - CNRS E.H.E.S.S.S. Pi. 24. Annales - Economie, société et civilisation - articles de
- Castells Robert - La fête de 'Ashura à Rabat, tome 1, Archives berbères, 1915-1916.
- Caton. G - De l'agriculture – traduit et commenté par Raoul Goujard- Paris – Les belles lettres- 1975
- Cauvin Jaques - La question du matriarcat préhistorique et le rôle de la femme dans la préhistoire . T. M. O N° 10. La femme dans le monde Méditerranéen.
- Chamla Marie-Claude - Les hommes épipaléolithiques – C : V. 6001 OU V. 6002
- Chamla Marie-Claude - l'anthropologie biologique p.s 1023
- Charney Jean Paul - Sociologie religieuse de l' Islam, Paris, Sindbad , 1977

- Cheldhod Joseph - Ibn Battuta ethnologue : ROMNN 1978.105.N°25 (5-24)
- Cheldhod Joseph - Le sacrifice chez les arabes. Ethnologie du monde arabe et islamologie - L'homme 9. N°9 (24 – 40)
- Chénoufi Ali - Un traité de Hisba , à travers « tuhfat al dhakn fi hifdh al sha'air wa taghir al manakir » de muhammad al Uqbani al Tilimsani .Bulletin des études orientales tome XIX, 1965-1966, Institut de Damas.
- Claverie Elisabeth - Le sol du troupeau interdit social » Revue Production pastoral et société (R.P.P.S) - Bulletin de l'équipe écologie et anthropologie des sociétés pastorales automnes 1983- N°13 (5 – 10) CNRS : l'anthropologie en France avril 1977 – N° 573 côte : 167 – 120 / 58
- Columelle : De l'agriculture ; livre X - Société d'édition - les belles lettres - Paris 1969 - De l'horticulture – livre X (traduit et commenté par E de Saint-Denis
- Comte-Sponville André - Vivement l'après-réveillon, Psychologies Magazine, décembre 2000.
- Desparmet Jean - Coutumes, institutions, croyances des Musulmans de l'Algérie. 2^{ème} édition, Tome 1. Alger,1948.
- Destaing - La variante Bou Inni au sujet de Yanayar.
- Doutté Edmond - Magie et religion de l'Afrique du Nord,
- Dozy - Revue Africaine, 1905, n°256, Le calendrier de Cordoue. Meides, édition Charles Pellat.
- Duby Georges - L'économie rurale - Tome I - Tome II - Paris Aubier - 1962 - C : 166 - 565/ 10.
- Dufourcq Norbert - Les hommes - Les instruments - Les œuvres - T° 12 -780 bis.
- Dumézil. G - La religion romaine archaïque.
- Durand G - Les structures anthropologique de l'image - Dunod – 1984.
- Duvignaud Jean, Le don du rien : Essai d'anthropologie de la fête, Stock, 1977.
- Duvignaud Jean - Fêtes et civilisations, Actes Sud, 1991.
- Fabre Daniel - Carnaval ou La fête à l'envers, Paris, Gallimard, coll. Découvertes, 1992.

- Fahd Tewfiq - Le calendrier des travaux agricoles d'après Al filaha anabatiya in orientalia hispanica et Hygiène Genève – 1974
- Fallassi, Alessandro - Definition and Morphology, University of Mexico, 1987.
- Frazer J.G. - Mythes sur l'origine du feu - Traduction Michel Drucker 1931 - Paris - Payot - 1967
- Friedman G - Le loisir et la civilisation technique, Revue internationale des sciences sociales. Volume XII, n°4,1960.
- Foustoq Walid - La pensée rationnelle et mystique chez Ibn Tufayl, thèse de Doctorat d'État, Université de Paris I - Panthéon-Sorbonne, 1981
- Foucault Michel – Les hétérotopies- Le corps utopique Ed. Ligne , Paris , Juin 2009
- Gagé Jean - Les classes sociales dans l'empire romain.
- Garcia Gomez Emilio - Annales Palatins des calife de Cordoba al Hakam II (por 'Isa Ibn Ahmad al Razi, 360/364- 971/975 JC) Societal de Estudios y publicaciones, Madrid, 1967.
- Gaudefroy Demombynes - Fête de 'Ashura à Tunis, Revue des traditions, 18^{ème}, tome XVIII,1903.
- Germain Gérard - Le culte du bélier en Afrique du Nord, tome 1, 2^{ème} trimestre Hespéris, 1948.
- Ghirshman Roman - L'Iran des origines à l'islam - Albin Michel,1976.
- Grigorieff - Les mythologies du monde entier - 290 - Gri
- Grossier B. P - Agriculture et religion dans l'empire Angkorien - Etudes rurales.
- Grémilly (de) Arnaud - Le coq, Flammarion - 1958.
- Gsell S - Histoire ancienne de l'Afrique du Nord- Paris ,Hachette tome I, 1913, cf. IV et VI - 1928
- H. Golbot - les ganats Paris Larousse 1980
- Hall E. T - Au-delà de la culture - Points et Hygiène Genève - 1974
- Heers Jacques - Fêtes des fous et carnaval, Paris, Hachette, coll. Pluriel, 1983.
- Herber Jean - Poupées marocaines, archives berbères. Fascicule : 1^{er}, 1918.

- Herlanger (D') Rodolphe - Au sujet de la musique arabe, tome V. Paris, 1949.
- Hislop Alexandre - Les deux Babylones.
- Hubert H. M. Mauss - Essai sur la nature et les fonctions du sacrifice-in Mauss œuvres I, les fonctions sociales du Sacré. Paris-Edition de minuit-1968.
- Ibn Abi Dinar -Survivances d'une fête de printemps signalée au XIème siècle (XVII J.C.) - Revue tunisienne, 1934.
- Ibn al Abassal- Kitab al Filaha- édi. Colin Filaha, Muslim West n°201. Chapitre 1^{er} sur l'eau.
- Ibn al Abassal- Kitab al Filaha- Commentaires, Chap. 4^{ème} sur le durcissement des couches superficielles du sol –Trad. Castillane –al Andalus XIII, 1948
- Ibn al 'Awwam – kitab al filaha – Paris 1968
- Ibn Battuta - Les voyages d'Ibn Battuta, Tome I, texte arabe traduit par Defremery C. et B.R. Sanguinetti. Anthropos. Paris, 1968.
- Ibn Haqan - Matmah al anfus wa masrah al ta'anus fi milah ahl al-andalus. Ed. Muassat al rissala – Beyrouth, 1983
- Ibn Khaqan al Fath - Qala'id al 'iqyan. Bulaq, 1983.
- Ibn al Hajjaj – al muqni' fi al filaha – éd. S.Jarrar et Abu al Safiya- Ammen-Majama' al Lugha al'arabiya- 1982
- Ibn Khaldun - al Muqaddima - Collection Unesco- Beyrouth-1967
- Ibn al Rushd - Kitab al nafs – De Libéra –L'intelligence et la pensée – Paris - 1998
- Ibn Quzman - Diwan, Al Cancionero, teste arabe publié en photocopie par D. de Gunzbug. Fasicule I, Berlin, 1896.
- Ibn Sa'id al Maghribi – Kitab al Jughrafiya –Alger – 1970
- Ibn Tufayl – Hayu ibn Yaqdhan – Tr.Riad Kocache. London: Octagon, 1982.
- Ibn al Wafid – Majmu' fi al filaha,
- Idris Henri Roger - La Berbèrie orientale sous les zirides (Xème-XIIème siècle). Paris, 1962.
- Jacques Heers - Fêtes des fous et carnaval, Paris, Hachette, coll. Pluriel, 1983.
- Jaussen - Coutumes des Arabes au pays du Moab, Paris, Adrien Maisonneuve,1948.

- Jourdain Stéphan – L’irrévérence de l’éveil- Ed. Accarias L’originel- 1994
- Jourdain Stéphan - Voyage au centre de soi - Ed. Accarias L’originel- 1994
- Kant E - Fondements de la métaphysique des mœurs - Delagrave -1966
- Kristeva Julie - Semiotiké, recherche pour une sémanalyse (Points)
- Kurban Bayramı - Fête du Sacrifice - sourate 22
- Laoust Henri -L’Islam algérien en l’an 1900. Alger, 1900.
- Laoust Henri - Noms et cérémonies des feux de joies chez les berbères du Haut et Anti Atlas- p.327 – 420-Hespéris - 1921
- Laplante, Laurent - Réflexion sur une fête nationale, dixit Laurent Laplante, 26 juin 2000.
- Leigh Eric Schmidt - Consumer Rites: The Buying and Selling of American Holidays, Princeton University Press, 1995.
- Letourneau Henri - La vie quotidienne à Fès. Hautes études marocaines. Casablanca 1965, Tome XLV2.
- Lévi-Provençal Evariste - Séville musulmane au début du XIIème siècle . Traité d’Ibn ‘Abdun - Islam d’hier et d’aujourd’hui, Paris - 1947.
- Lévy-Provençal - L’Espagne musulmane au Xème siècle . Paris ,1932.
- Lévy-Provençal - Pratiques agricoles et Fêtes saisonnières des tribus Djeballah de la vallée moyenne de l’Ouarghah. Archives berbères, fascicule I, 1918.
- Lewicki Tadeuze - Survivances chez les berbères médiévaux d’ère musulmane des cultes anciens et des croyances païennes. Folia orientalia, West african food, in the middle age.
- Lewicki Tadeuze - Le culte du bélier dans la Tunisie musulmane. Extrait de la revue des études islamiques, année 1935, cahier II, Paris 1936.
- Longas Pédro - Vida religiosa de los moriscos. Madrid 1915.
- Marçais Philippe - Textes de Djidjeli, Paris, Librairie d’Amérique et d’Orient, n°XVI.
- Marçais William - Les Arabes en Berbérie, Paris, Constantine, 1913.
- Marçais William - Les Hafside d’après un livre récent extraite de la revue africaine, Tome XCIII, Ier et 2^{ème} trimestre, Alger, 1949.

- Marçais William - Textes arabes de Tanger, Paris, Leroux, 1911. Marrakech, Comité du Maroc, Fascicule 1. Paris, 1905.
- Marçais William -Textes arabes de Takrouna, Tome I, Paris, 1925.
- Marceau Gast et Jean Adrian - Alimentation de la population de l'Ahaggar - Etude ethnographique - Mils et Sorghoen ahaggar étude ethnologique et nutritionnelle Paris - arts et métiers - 1965
- Mary Paul - L'année liturgique musulmane à Tunis. Revue des études islamiques, 1935.
- Mauss Marcel - Sociologie et Anthropologie, 7^{ème} édition, 1^{er} trimestre, 1980.
- Mazahéri Aly - La vie quotidienne des musulmans au Moyen Age.
- Mercier Henri - Chaouias de l'Aurès. Archives berbères , Paris, 1896.
- Meunié Jacques - Cultes des saints et fêtes rituelles dans le Moyen-Dra et la région de Tazarine, Hespèris, 1951 - 3^{ème} et 4^{ème} trimestre.
- Middleton John - Anthropologie religieuse - Les dieux et les rites - Paris - Larousse 1979.
- Mircea Eliade - le sacré et le profane Paris Gallimard 1965 - Aspect du mythe de Paris 1963
- Mircea Eliade - Le mythe de l'éternel retour Editions Gallimard / Idées - 1969
- Mircea Eliade - Traité d'histoire des religions, Paris, Payot, 1974 p.374, 375
- Monchicourt - La fête de 'ashura, mœurs indigènes. Revue tunisienne - 1910.
- Montchicourt - Les rogations pour la pluie. Revue tunisienne, tome22, 1915.
- Morelli Anne - La réinterprétation chrétienne des fêtes antérieures au christianisme, Religiologiques, n°8 (format PDF).
- Mu'nis Hussayn – Fajr al Andalus – Le caire 1959.
- Nietzsche F. – Par delà bien et mal – Ed. Folio essais - 1987
- Olivier Annie - La fête (textes choisis et analysés) Cideb, 1998.
- Pellat Carles - La poésie andalouse en arabe classique au XI^o siècle. Paris, 1953.
- Pelt, Jean-Marie - Variations sur les fêtes et saisons, Paris, Fayard, 2000.
- Philippe Pérot - Le Luxe, le Seuil, 1995

- Pieper Joseph - In Tune With the World of Festivity. Trad de Winston Richard et Clara. St. Augustine's Press, 128 p.
- Pier Giovanni d'Ayala et Martine Boiteux - Carnavals et mascarades, Paris, Bordas, 1988.
- Pigaudeau Odette - Arts et coutumes des Maures. Chap II, Hespèris, 1970.
- Pline – Histoire naturelle - Livre XXV- Les belles lettres - 2003
- Proulx Jean, Le jeu, le rite , la fête, Revue Critère, n°3, janvier 1971
- Querleux - Excitation de la pluie. Archives berbères, 1915, fascicule 2.
- Reed Ch - Origin's of agriculture – La Haye – Mouton – 1977. Réédition au Tétraèdre, de Jean Duvignaud David Le Breton (Avant-propos), Alain Caillé (Préface) - 215 pages - 2007.
- Renault H - Les survivances des cultes de Cybèle, Vénus et Bacchus. Revue tunisienne, 1917.
- Revue - Images et symboles - Mythes rêves et mystères - Paris 1957
- Revue - La fête, cette hantise, Revue Autrement, ed. Autrement 1976 et 1984.
- Ricoeur Paul - Les symboles dans le confit des herméneutiques : épistémologie des interprétations dans cahiers internationaux de « symbolisme », n°1 , 1962p, 159
- Robert Achille – Fêtes religieuses et pratiques musulmanes. Constantine, 1920.
- Robert Redeker - Fonder l'anthropologie philosophique. Catalogue GF Philosophie 2008 Flammarion
- Roger Caillois, Les Jeux et les hommes : le masque et le vertige (1958)
- Sanchez-Albornoz (Cl) – Espagne préislamique et Espagne musulmane – Revue historique. T.CCXXXVII- Avril-Juin 1967
- Schmidt, Leigh Eric - Consumer Rites: The Buying and Selling of American Holidays, Princeton University Press, 1995
- Sider Gérald - Cultures et classe en Anthropologie et histoire à travers l'occident musulman au XI - XII - XIII siècle (1986)
- Sand Shlomo – Comment le peuple juif fut inventé ? Ed. Champs essais-Paris-2010

- Talbi M - Quelques données sur la vie en Occident musulman. Traité de hisba du XVème siècle, Arabica, tome 1^{er}, 1954.
- Tournier, Maurice Louis - L'imaginaire et la symbolique dans la Chine ancienne .
- Tzvetan Todorov - Théories du symbole - Du Seuil-1977
- Van Genner A - La formation des légendes (Flammarion 1912)
- Vonderhyden - La berbèrie orientale sous la dynastie des Banu Aghlab. Paris , 1927.
- Westermarck - Cérémonies du mariage au Maroc. Traduction - Arin,Paris, 1921.
- Wunenberger J. Jacques - La fête ? le jeu et le sacré, présentation, Paris Ed. Universitaires- 1977
- Zafrani Haïm - La poésie juive en Occident musulman, Paris 1900 .
- Zempléni A - Sous le masque de l'animal - Essais sur le sacrifice en Afrique - 1928.

ينفتح عملنا في صفحته الأولى على مسألة مقاربتنا المنهجية في الأنثروبولوجيا الفلسفية فالمساءلة تُنبط من التخمين في محاولة الجمع بين الأنثروبولوجيا والفلسفة، قصد استيعاب معنى الأعياد المسلمة الخاصة بالقرون الوسطى في الغرب الإسلامي وتفاهم وظيفته في الدعوة للسفر عبر طقوس ترتبط بالأعياد الشرعية في الإسلام، خلال القرون الوسطى، وبشبه الجزيرة الإيبيرية والمغرب

غير أن هذه الرحلة، وفوق صياغتها التاريخية والاجتماعية، يمكن تحليلها أيضًا على المستوى الأكثر إبتدالاً للممارسات اليومية. فالواقع أن هذه الأخيرة تتبدى شديدة الارتباط بالنموذج البدائي للأعياد القديمة الذي يشخص الشعيرة ويوضحها بإدراج تفسيرات تخضع للذاتية تارة ولموضوعية المنطق الصارم القائم على النظريات الأنثروبولوجية والاجتماعية بل وحتى الفلسفية والتحليلية النفسية منها، تارة أخرى قد اغتدى هذان الأخران من التفكير المعرفي الناجم عن الملاحظات التي رصدها أدباؤنا العرب والإخباريون والرحالة. فمن وراء اللحظات الاحتفالية التي أقرها الدين الإسلامي والتي برزها الموروث السنّي يرتسم عالم الحوافل بالأعياد الموسمية وكذا الأعياد المعروفة بالذنيوية المتصلة بالوثنية القديمة المطعمة بالنموذج الإسلامي وقد احتوتها ممارسات أجازها فقهاء الإسلام فأضحت شائعة حتى الآن. إن تغدو الأعياد الموسمية المقترضة سوى تحول آخر لن يجاوز مستوى المظاهر لأن نظام التفاعل مع الأعياد الدينية المسلمة ما فتى على حاله. المستقطب للأعياد المنحدرة من الديانات المسيحية والمزدية فسئبت أن مؤسساتنا الإسلامية تسعى استداراً لتكريس نوع من العالمية ومن الانفتاح الهادف إلى حماية الشعائر الموروثة عن أسلافنا، دون منعه من حرية تسجيلها ضمن الطقوس الشعبية. ويمكن تفسير هذا من الناحية التاريخية، بنشأة المفهوم الأخلاقي للممارسات الخاضعة لمواضيع الخصوبة وبقاء الإنسان في وجه التهديدات وحبال مخاطر الكوارث الطبيعية، مثل الجفاف، وأحياناً في سياق من الوقاية والحماية، وهذا بُعد رمزي من أبعاد الشعائر الزراعية الموروثة عن طقوس "ينابر" أو "العنصرة" "مهرجان". وقد تنامت هذه الرمزية مقترنة بالشعور بالذنب الذي سيؤسس لظهور محكمة داخلية ستقضي في عدم ممارسة الشعائر البدائية بوقف الشعور بالذنب مما يمكن أن ينال من خير المجتمع. ويقال مفهوم العزلة من إيقاع فكرة الفرد بوصفه تعبيراً ظرفياً عن مكان زمان مؤلف لنظام اجتماعي معلوم وضعته دورية الأعياد. فالواقع، في كثير من الحالات، أن مزاوله الأعياد الذنيوية التي يُعتقد أنها لازمة لمنع حدوث الشر قد تُنتج آثاراً معاكسة. ذلك أن حجة العزلة تتخطى (أكثر من كونها ثلغية) النموذج القديم لأنها تُسدي معنى كلياً ليسير عملية التبديلات الاصطلاحية التي تميز تطوّر اللغتين الأنثروبولوجية والتحليلية النفسية. تظاهرة التي تُسمي بهذا رهاناً ما يُنظم وظيفية الأعياد اعتباراً من المقارنة المكانية أو الزمانية.

إعادة تأهيل التعبير الذاتي للطابع الاحتفالي الذي يعاشه سكان إيبيريا أو المغرب من خلال منح مختلف أشكال ممارسة الشعيرة معنى له قيمة المعرفة. لهذا السبب على جدل يستهدف تلقين فريق اختبائي أصول صياغة الشعائر وانتهاج طرائقها. من الوجهة النظرية، تبدو الاحتفالية هنا منشغلة بإيثار الإبقاء على الممارسات اليومية التي تساعد على احتواء المجموعة استدلالياً واجتماعياً من أجل الكشف عن واحدة من محاط طقوس القرابين.

الموسوم "يُقَلدُ ويُقَلد"، تقضي محاكاة الفعل إلى التطهير الذي يُقضي الشر بالمهاياة مع دنيا التوافق بين المواسم. فتتكشف الفكرة الهاجسية عن تأويل جديد في ضوء نظرية الاستبعاد، محمّل بعمق رمزي يفسر وفرة المراجع الدينية في الإفادات أو في غيرها من التعبيرات. علاوة على ذلك، فإن إعادة التأويل التسويغي تتناول قصصاً صيغت لتكون موضع تقدير وتحليل إذ يعمل مؤلفوها (كمحللين نافذي البصيرة) على تقريب الفرد من معتقداته الموروثة عن وثنية قديمة مطعمة بالممارسات الدينية الإسلامية.

وبعد فحص المقام الذي يحتله المقدس في الاحتفال الذنيوي، يجري انعكاساً لتقدير مكانة الدين من المقدس. ويتساءل المرء عما إذا كانت النصوص الدينية المحضة تحتوي على بعض الإشارات إلى ما يدل اليوم على النظريات الحديثة. كيف كان الأقدمون ينظرون إلى الاحتفال بالعيد الذي شرعه الإسلام ونظراً له؟ ما الذي جعل هؤلاء يستشعرون فيه إحياءً بفكر علمي؟ نجد حينها أن الأعياد الإسلامية تتبع دوماً من أصول دينية وأنها تقوم على ازدواجية اللغة التناقضية بين المقدس والمدنس. ومع ذلك، كما ورد في الأحاديث النبوية، يُلوح لنا أنه من

الضروري تسجيلُ بعض الارتداد الأنثروبولوجي الفلسفي كي نستطيع تثنمين سلوكٍ ما أو تخمين كلام ناتج عن تطوّر زمنيّ كثيرًا ما يكون حادّ الثبرة.

وفي الختام، يتعلّق الأمرُ بإبراز المفاعيل الإجرائيّة التي تُنجزُ عن معنى العيد بوصفه تطهيرًا للكائن وارتقاءً إلى "عود اللأ كائن". وعلى هذا النحو يتم بحثُ الارتباطات والعلاقات بالآخر وكذا الأعياد باعتبارها وسائل اتصال. فهي، من جهة، تسمح بالتواصل الديمقراطي مع كافة فئات المجتمع المسلم صغيره وكبيره. وهي، من جهة أخرى، وأسفة لهيئة يمكن أن تعوّض عن زهادة الثقة التي دأب المؤمن على تخويلها لنفسه. وأخيرًا فلا شك في أن الأعياد تردّ بعض الاعتبارات لعالم المقدّس، الشيء الذي يشجّع على تعزيز احترام الآخر المحتلّف وتقليص التباينات من خلال تراث المعتقدات الأخرى، اليهودية والمسيحية والمزدية المتوارثة بدورها عن سُومر وأشور وعن غيرها من الحضارات المبكرة إذ من المفارقات أنها تستمدّ جميعًا أسسها من أصول دينية. ويتعلّق استنتاجنا تباغًا بالتحذير من استبدال الأعياد بالعلطل التي سننتها الحدائّة والحدائّة المفرطة في الغرب الغربي لصالح نمط جديد من القطيعة مع الحياة اليومية، وهي بذلك سلوكٌ فرديّ بعيدٌ كلّ البعد عن الفردانيّة.

الالفاظ الاساسية:انثروبولوجيا،فلسفة،طقوس،شعبيرة،اسطورة اعياد احتفالات يناير مهرجان عشورا عنصره والقربان تطهيرتضحية

Notre travail ouvre sa première page sur la question méthodologique. L'approche anthropologique a pour finalité de définir la nature de la fête afin d'approcher les lois universelles de l'esprit humain et l'approche philosophique est de critiquer l'ordre inscrit par la fête médiévale en occident musulman ou de le légitimer en réfléchissant sur le sujet de l'homme et de sa conscience d'homme mais aussi pour s'ouvrir sur l'objectivité en un mot sur l'universel et le monde des civilisations. L'homme social et l'homme naturel est pourtant à la fois une vérité philosophique et une réalité anthropologique. L'invitation à voyager à travers des rites liés au rite d'Abraham et à son essence va au-delà de sa formulation historique et sociale, analysé au niveau prosaïque des pratiques quotidiennes. Rites tributaires du modèle antique primitif des origines de la fête qui diagnostique objectivement un rituel en insérant des interprétations liées tantôt à la subjectivité tantôt à l'objectivité d'une rationalité stricte bénéficiaire de diverses théories nourries d'une pensée épistémologique à partir d'observations relatées par nos littérateurs arabes, chroniqueurs et voyageurs.

Derrière l'étude des moments festifs institués par la religion musulmane légitimés par un héritage sunnique se profile un monde des célébrations des fêtes saisonnières, non canonisées qui relèvent du paganisme ancien en se greffant sur un modèle musulman et de s'inclure dans des pratiques rendues licites par les théologiens du monde musulman. Certaines subiront la magie de la métamorphose comme 'id 'ashura ne se situant qu'au niveau des apparences parce que l'ordre de l'interaction avec les fêtes religieuses musulmanes est resté inchangé. La polarisation des fêtes fera ressortir que nos institutions musulmanes légalisent un universalisme et une ouverture à la protection de nos rites hérités de nos ancêtres sans les priver arbitrairement de cette liberté de les inscrire dans un culte populaire comme le principe d'une genèse de la notion éthique des pratiques islamiques à partir de la célébration de 'id al fitr. Si la dynamique du principe de prévention et de protection active la dimension symbolique des rites agraires hérités du rituel de Yanayer ou de la 'Ansra ou de Mihrajan qui s'est développée corrélativement au sentiment de culpabilité fondant l'émergence d'un tribunal intérieur qui jugera de la non pratique des rites primitifs afin de se déculpabiliser de tout ce qui peut altérer le bien de la communauté. Le concept de réclusion relativise la notion d'individu en tant qu'expression circonstancielle d'un espace-temps constitutif d'un certain ordre social institué par la périodicité des fêtes.

Réhabiliter l'expression subjective du caractère festif vécu par l'habitant de l'Ibérie ou du Maghreb en conférant à divers modes d'exercices du rituel un sens ayant valeur de connaissance pour extérioriser une des étapes du rituel. Le mimétisme d'un acte

voilà qui rend cathartique pour exclure le mal ,en s' adaptant au monde de la synchronie des saisons. La réinterprétation herméneutique porte sur des récits réalisés en vue d'être appréciés et analysés, rapprochant l'individu à ses croyances héritées d'un paganisme ancien et greffé sur les pratiques religieuses musulmanes. Comment donc les anciens voyaient-ils la célébration de la fête que l'Islam a canonisé et que nous avons théorisé? De quoi le pressentaient-ils révélateur d'une théorie scientifique ? Nous découvrons alors que les fêtes musulmanes de tout temps sont d'origine religieuse et qu'elles sont fondées sur le double langage contradictoire du non canonisé et du sacré. Un recul anthropologique philosophique s'avère nécessaire à l'appréciation d'un comportement ou d'un propos relevant surtout de la diachronie et étant souvent invectivant. Porteuses d'un prestige susceptible de compenser la faible estime de soi dont fait généralement preuve le croyant, les fêtes réhabilitent un certain univers sacré, ce qui devrait favoriser le respect mutuel des différences à travers l'héritage des autres croyances judaïques, christiques, mazdéiques héritées à leur tour des Sumer et des Aser et des premières civilisations puisque paradoxalement elles tirent toutes leur fondement d'une origine religieuse que l'Islam respecte d'où une mise en garde de la substitution des fêtes à une vacance que la modernité et la surmodernité d'un Occident occidental a délaissé au profit d'un mode nouveau de rupture avec le quotidien, une pratique individualiste éloignée de toute individuation.

Mots clés : Anthropologie, philosophie, rite,mythe, cérémoniel, festivité,mihrajan, Ansra, Ashura, purification, sacrifice

Abstract: This present work will be opened on a methodological and a philosophical anthropology in order to bring interrogations about the couple anthropology/philosophy. But these interrogations reflect the aim of associating Anthropology and philosophy to define the sense and the function of medieval Muslim celebrations in Muslim occident. The first part of this work is introduced as an invitation to travelling through rites associated to three big canonic celebrations of medieval Islam in Iberia peninsula and in Maghreb. Fundamentally, these practices seem to be tributary of primitive antic model of the origin of celebrations that diagnostics ritual in an objective way by inserting interpretations which could be sometimes linked to subjectivity and sometimes to objectivity of a strict rationality. This rationality takes advantage from anthropological, sociological theories and even philosophical and psychological ones. It leads to a theoretical impasse with practical consequences very real dealing with a relationship between medieval Islam and modernity nourished by an epistemological thought from related observations by our Arabic litterateurs, chronic and travelers. Behind the analysis of instituted partial moment thanks to sunnical inheritance as treated at the first chapter, there is a world of celebration of seasonal and parties called "secular" which are pertaining to an ancient paganism fixed on a Muslim model. These secular celebrations belong to rightful dominating practices instituted by theologians is of the Muslim world. Therefore the supposed seasonal celebrations seem to be just a metamorphose only located at level of appearance because the order of interaction with Muslim religious celebrations remain unchanged. The third chapter devoted to the polarization of celebrations extracted from Christian and mazdean will show that our institution is taking into account universalism. These is explained historically as it's mentioned at the forth chapter, by the genesis of the ethic concept of practices obeying to the topic of fertility and the human survival against threat and the danger of natural calamities, as drought and sometimes in a protective context a symbolic dimension of agrarian rites received in inheritance from *yanayer* ritual or from *asura* from Maghreb or from *Mihrajan* of Iberians which has been developed correctively from a guilty feeling based on the emergence of an

internal court by judging the non practical of primitive rites in order to stop feeling guilty from everything that can affect the good of the community. The concept of reclusion put the notion of individual into perspective as a circumstantial expression about a time space constituted by the periodicity of celebrations. But this explanation, from the confession of the dominant prevailing model, within oneself is often deceptive. Indeed, in many case the “seculars” practices considered to be necessary for bad prevention and can cause the contrary effect. The theory of reclusion transcends rather than invalidate the former model because it conceptualizes the very process of terminological and psychoanalytical. Its nature is rather transcendental then analytical, and the reclusion allows a determinative triangulation of rite of god and man which associate the whole society with the exercise and the comprehension of sacrificial reclusion phenomenon and then become a stake to the rhythm of celebration’s practicality from spatial or temporal comparatism. The second part try to rehabilitate the subjective expression of the celebrating characters lived by the Iberian inhabitants or by Maghreb by conferring a knowledge value. That’s why it’s opening with a discussion initiating experimental group participation to the formulation and the practice of the ritual approach. Ceremony is introduced here to be style conscious of encouraging conservation in relation to daily practices which are involved in the group’s inclusion social and discursive. The thoughts turned out differently as a psychotic turn out to be reinterpreted in the light of the theory of exclusion full off a symbolic profundity explaining the abundance of religious references according to witnesses or others expressions. Moreover the hermeneutic reinterperatation is dealing with tales with a view to be appreciated and analyzed. the connection between individual and his faith from paganism.

Key’swords:anthropology,philosophy,ritual,myth,rite, ceremony,mihrajan,ansra,’ashura,sacrifice, purification.

S O M M A I R E

Remerciements.....	p. 1
INTRODUCTION.....	p. 3
A) Évolution et fonctionnement de l'approche méthodologique.....	p. 4
B) Définitions connexes de la fête.....	p. 9
<i>1 - Les origines de la Fête.....</i>	<i>p.11</i>
<i>2- Le sens de la fête : Pour quelle sémantique?.....</i>	<i>p.12</i>

PREMIERE PARTIE

<i>Une invitation à voyager dans les rites.....</i>	<i>p.16</i>
Prélude.....	p. 17
A) <i>Ritualisme et ritualique.....</i>	<i>p. 18</i>
B) <i>Les rites.....</i>	<i>p. 18</i>
C) <i>Le rite, un raisonnement discursif ?.....</i>	<i>p. 21</i>
D) <i>Le rite, un mythe confisqué ?.....</i>	<i>p. 22</i>

CHAPITRE PREMIER

Étude des moments festifs légitimés par un héritage sunnique.....	p.25
I. Du mythe au rite : De Phyxox à Zeus, De Zeus à Abraham.....	p. 26
II. La valeur expiatoire du sacrifice.....	p. 35
II. A) <i>Le « Sacrifice » étymologie et histoire.....</i>	<i>p. 36</i>
II. B) <i>La fête un temps de dialogue avec le cosmos.....</i>	<i>p. 38</i>
II. C) <i>L'approche historico-religieuse du 'Id Al Adha.....</i>	<i>p. 41</i>
II. D) <i>La stratégie du sens de « Al-Dahiya ».....</i>	<i>p. 41</i>
III. Le bestiaire, une divinité animalière archaïque.....	p. 43
III. A) <i>Le bélier.....</i>	<i>p. 44</i>
III.B) <i>Le bestiaire ou le comble de l'excitation.....</i>	<i>p. 47</i>
III.C) <i>Al-Dahiya, une voie royale compensatrice.....</i>	<i>p. 49</i>

IV. Offrande à Mars à une sacralisation perpétuelle des rites	
de purification.....	p. 50
IV. A) <i>La purification, un acte votif.....</i>	<i>p. 55</i>
IV. B) <i>Al-Dahiya, nature ou culture, un sacrifice légitimé.....</i>	<i>p. 58</i>
V. Les prémisses sacrificielles.....	p. 61
V. A) <i>Le Pèlerinage, Al-Hajj.....</i>	<i>p. 61</i>
V. B) <i>Le paradoxe du jour de 'Arafa.....</i>	<i>p. 63</i>
V. B) - 1 : <i>Rencontre avec Jabal 'Arafa.....</i>	<i>p. 63</i>
V. B) - 2 : <i>Arafa, une cérémonie de solennité et d'austérité.....</i>	<i>p. 64</i>
V. B) - 3 : <i>Arafa, un symbole de cérémonie festive.....</i>	<i>p. 66</i>
V. B) - 4 <i>Le rituel du souvenir par la visite des tombeaux.....</i>	<i>p. 67</i>
V. B) - 5 : <i>Le rituel du jour de 'id al Adha.....</i>	<i>p. 68</i>
a) <i>Rites, mythes et traditions.....</i>	<i>p. 68</i>
b) <i>Al-Dahiya, une fonction régulatrice du comportement.....</i>	<i>p. 72</i>
V. B) - 6 : <i>La symbolique de la souffrance, un acte de substitution....</i>	<i>p. 74</i>
VI. Du sacré au ferial, au découpage temporel de l'animal.....	p. 75
VI. A) <i>Les réjouissances de la fête, un rite purificateur.....</i>	<i>p. 75</i>
VI. B) <i>L'herméneutisme, un rite divinatoire.....</i>	<i>p. 78</i>
VI. B) - 1- <i>Les caractéristiques divinatoires du foie, l'hépatoscopie..</i>	<i>p. 79</i>
VI. B) - 2- <i>L'omoplatoscopie, une interprétation des signes sacrés.....</i>	<i>p. 82</i>
VI. C) <i>La relation de substitution, une démarche synecdotique.....</i>	<i>p. 83</i>
VI. D) <i>Le sens adamique de la fête des Sacrifices.....</i>	<i>p. 84</i>

CHAPITRE DEUXIEME

Une réappropriation des rites comme ouverture vers l'Autre, La fête de l'Istisqa'	p. 91
I. L'histoire christique de la fête des rogations.....	p. 92
II. L'héritage islamique.....	p. 94
II. A) <i>Au niveau historique</i>	<i>p. 94</i>
II. B) <i>au niveau climatologique.....</i>	<i>p. 98</i>
III. La sécheresse, un vecteur purgatoire.....	p. 102
III. A) <i>La sécheresse, pouvoir magique des mauvais esprits.....</i>	<i>p. 104</i>

III. B) <i>La Ghunja, un rite paganiste</i>	p. 105
III. C) <i>La Ghunja, une divinité</i>	p. 107
III. D) <i>La Ghunja un rite discursif, un symbole?</i>	p. 109
III. E) <i>La Ghunja, un cortège magique</i>	p. 108
III. F) <i>Les rites animaliers</i>	p. 112
III. G) <i>La symbolique des jeux</i>	p. 115
IV. Les rites légitimés par la Sunna	p. 117
IV. A) <i>La prière de l'istisqa'</i>	p. 118
IV. B) <i>Les mécanismes du rituel, La notion de «Tsidiq »</i>	p. 118
IV. C) <i>Le rôle des non-musulmans, une laïcisation des pratiques musulmanes</i>	p. 121
IV. D) <i>Du « Msala » au cimetière, un parcours prophylactique</i>	p. 123

CHAPITRE TROISIEME

Polarisation des fêtes issues des croyances anciennes, religions païenne, mazdénne, judaïque et chrétienne.....p.125

I. 'Idu Mihrajân ibérique et 'idu Ansra berbérique	p. 125
II. Origine et histoire extra ibérique et berbérique	p. 126
III. Mihrajan/ 'Ansra une symbolique festive	p. 126
IV. 'Ansra une portée philosophique	p. 132
V. Comprendre le solstice	p. 133
V. A) <i>Au niveau astronomique</i>	p. 133
V. B) <i>Au niveau mystérique</i>	p. 135
V. C) <i>Au niveau alchimique : feu, essence et sens</i>	p. 140

DEUXIEME PARTIE

Une profondeur symbolique, une valeur de connaissance

Prélude	p. 149
----------------------	---------------

CHAPITRE QUATRIEME

Les métamorphoses de 'id 'ashura - Mimétisme d'un acte ? Une synchronisation avec les saisons.....	p. 152
I. Sacralisation et Symbolisation : la question du souvenir.....	p. 152
II. Coutumes et usages de 'id 'Ashura.....	p. 156
II. A) <i>Le jeûne.....</i>	<i>p. 156</i>
II. B) <i>La « Zakat » : un don, une dette ou une dîme.....</i>	<i>p. 157</i>
II. C) <i>'Ashura, une fonction économique et divertissante.....</i>	<i>p. 158</i>
II. D) <i>'Ashura chez les gallinacées.....</i>	<i>p. 159</i>
II. E) <i>'Ashura et les croyances anciennes.....</i>	<i>p. 161</i>
II. F) <i>Salat 'Ashura, un acte de foi</i>	<i>p. 161</i>
II. G) <i>'Ashura, un principe de tolérance.....</i>	<i>p. 162</i>
III. 'id 'Ashura, mimétisme d'un acte judaïque?.....	p. 162
IV. Zakat, le don du rien ou la logique anagogique du don.....	p. 167
V. id 'Ashura, réconciliation et synchronisation avec les saisons.....	p.171
V. A) <i>Les saisons, l'astrologique et la compréhension liturgique.....</i>	<i>p. 170</i>
V. B) <i>Un rite islamique en mutation avec les saisons.....</i>	<i>p. 177</i>
VI. Plasticité des rites ambulatoires de 'Ashura	p. 179
Le paradoxe de la « Zakat ».....	p. 179

CHAPITRE CINQUIEME

Vers un sens philosophique de Yanayer entre catharsis, intérieur de Soi et prévention du Mal.....	p. 184
I. Fixation de 'Id Yanayer.....	p. 185
II. Cérémoniaux et festivités.....	p. 188
II. A) <i>Les spécifités de la table.....</i>	<i>p. 189</i>
II. B) <i>Les jeux, vœux et spectacles.....</i>	<i>p. 193</i>
III. Yanayer, une fête paradoxale.....	p. 195

III. A) Rupture d'un ordre et démesure d'un désordre.....	p. 195
III. B) Le masque comme objet de métamorphose.....	p. 198
III. C) La fonction de Bujlud, un moi face à Moi.....	p. 200
IV. Yanayer, une manœuvre pour retrouver son Soi.....	p. 204
IV. A) Yanayer entre théâtre et philosophie.....	p. 207
IV. B) Une philosophie à l'épreuve de Yanayer.....	p. 210
IV. C) De l'anthropologie à la psychanalyse.....	p. 215

CHAPITRE SIXIEME

La Fonction substantielle des éléments constitutifs de la fête : Les repas - Les jeux.....	p. 218
---	---------------

A – LES REPAS

I. Les repas festifs, une philosophie du « ventre ».....	p. 218
I. A) Une archéologie philosophique hédonique.....	p. 219
II. B) Un symbole antique, le pain.....	p. 227
II. C) Une nourriture édénique, le fruit.....	p. 229
II. D) Pâtisseries et friandises ou la « raison gourmande ».....	p. 231
II. E) Les boissons, un acolyte de la fête.....	p. 233

B - LES JEUX

II. Les jeux, un instinct festif.....	p. 240
II. A) Jouer pour moi-même, une philosophie du « Je ».....	p. 240
II. B) Jeux en fête.....	p. 245
1-Les survivances des jeux antiques.....	p. 245
2-Jeux entre enjeux et herméneutisme.....	p. 254

CHAPITRE SEPTIEME

'Id al fitr, genèse de la notion éthique des pratiques.....	p.259
--	--------------

I. Sens et définition de l'éthique musulmane.....	p. 260
II. Ramadhan, nouveauté ou continuité ?.....	p. 261
II. A) <i>Sens étymologique et sens historique.....</i>	<i>p. 261</i>
II. B) <i>De Rajab à Sha 'ban, de Sha 'ban à Ramadhan.....</i>	<i>p. 264</i>
III. La mosquée, une vision islamique de l'éthique.....	p. 267
III. A) <i>Une fonction esthétique et architecturale.....</i>	<i>p. 267</i>
III. B) <i>La mosquée, le lieu de la Parole.....</i>	<i>p. 270</i>
IV. La rhétorique de 'id al fitr.....	p. 272
IV. A) <i>Un acte de foi, la Zakat.....</i>	<i>p. 273</i>
IV. B) <i>La veille de Shawwal, une Re-naïance.....</i>	<i>p. 274</i>
IV. C) <i>Shawwal, une motivation sémantique.....</i>	<i>p. 275</i>
IV. D) <i>Une interprétation opérationnelle du 1^{er} Shawwal.....</i>	<i>p. 281</i>
 CONCLUSION.....	 p. 286
A) <i>Une vision négationniste au regard du mimétisme occidental....</i>	<i>p. 287</i>
B) <i>La dissolution de la fête dans la modernité : L'hyperfestif.....</i>	<i>p. 288</i>
C) <i>La substitution de la fête en hyperfête.....</i>	<i>p. 290</i>
D) <i>La fête, tout n'est que luxe, plaisir et beauté.....</i>	<i>p. 291</i>
 BIBLIOGRAPHIE.....	 p. 294
 Sommaire	 p.305
Résumé en langue arabe.....	p.313
Résumé en langue française	p. 314
Résumé en langue anglaise	p.315

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة تلمسان
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم التاريخ وعلم الآثار



الأعياد القروسيطية في الغرب الإسلامي
مقاربة أنثروبولوجية

الملخص

من إعداد
رشيدة قلفاطر سلطان

بإشراف
الأستاذ الدكتور محمد سعدي
من جامعة تلمسان

السنة الجامعية: 2012 2013

* الأعياد والاحتفالات القروسطية في الغرب
الإسلامي *
* مقارنة انثروبولوجية *

من اعداد رشيدة رسطان

الملخص

إن إجراء دراسة للأعياد خلال القرون الوسطى يحتويها فضاء غرب/إسلامي، أي فضاءً يجمع بين الجزيرة الإيبيرية (أرض الإيبيريين، إسبانيا والبرتغال) وبين بلاد المغرب (الحيز البربري لأهل شمال أفريقيا) والذي بلغ عدد ساكنته وقتئذ من 3 إلى 4 ملايين نسمة في القرن العاشر ومن 6 إلى 8 ملايين نسمة بين القرنين 14 و15 يقتضي قبل كل شيء أن نخمن مفهوم العيد من حيث أبعاده المختلفة.

وتجدر الإشارة إلى أننا نعارض عمدًا إناطة عملنا هذا باستقدام ما تعلق، من جهة، بالجغرافية الطبيعية والبشرية الخاصة بذاك الفضاء الغرب/إسلامي خلال العصر الوسيط، وما ارتبط من جهة أخرى بتاريخه الثقافي والفكري والحضاري والاقتصادي، وكذا بصراعاته الداخلية وبأمرائه وملوكه وبفترات عظمته وانحطاطه، معتقدين جازمين أن هذا لا يتفق وموضوعنا. سنترك هذه الجوانب لمتطلبات يتضمّنهما المسعى الاستقرائي الذي يشدّ ظاهرة التفسيرات والإيضاحات اللازمة لمعقولية دراستنا وتماسكها. فالولوج فوراً في موضوعنا من شأنه أن يقينا شرّ الحشو كما

يُلزِمنا، إلى جانب ذلك، حُرمةَ روح الفكر المعاصر، الفكر العقلاني الصارم الذي تفرضه الوضعية الراهنة.

ويبدو أن هذه الأعياد قد خضعت سابقا لتصنيف ديني واجتماعي وثقافي، مثلما ذكره الشيخ البشير الإبراهيمي في جريدة البصائر (2 مفهوم العيد) الشيء الذي يدفعنا إلى تعيين إجراء يتّجه صوب مقاربة علمية شبيهة بالأنثروبولوجية. كما أن هناك مشهد العيد الذي يهدّب المكان والزمان، على غرار تلك المشاهد التي تشكّل الطبيعة، فيقرّبنا من المسعى الطفيلي (ابن طفيل) والروسوي (روسو) الملامس للنهج الفلسفي.

1 تطور المقاربة المنهجية وسيرها

فمن البديهي بداية أن نتساءل عن الإجراء الذي يجوز توخّيه في دراستنا قصد استيفاء المَطْمَحَيْن، الأنثروبولوجي والفلسفي، و الكشف عن أعياد القرون الوسطى والإفاضة في الحديث عن النظريات التي قد تسلط الضوء على الطقوس ومراسيم الاحتفالات المقامة من حول العناصر المكوّنة للعيد، وبالتالي التوصل إلى بعض تعريفات العيد وإلى إدراك وظائفه الشافية والنفسانية والسوسولوجية والاقتصادية والميتافيزيقية والدينية، وكذا إلى تحديد دوره التطوري المميّز لسكان المغرب العربي وشبه الجزيرة الإيبيرية، ومن ثمة وعي ما للأعياد من شهادة على جوهر الإنسان ووجوده؟

لا شك في أن المبادرة الفكرية لنهجنا الأنثروبولوجي الفلسفي ولدت من رحم بضع أسئلة بسيطة، مثل: ماذا نفعل عندما نصف عيدا؟ ومن أين يجيء الشعور بأن العيد الذي كان في البدء دينيًا هو عمل الإنسان الذي يبغى التقرب إلى الله؟ وهل بإمكان الأنثروبولوجيا أن تسهم في صياغة الأجوبة عن هذه التساؤلات عندما يكون كل ما يمكن التعبير عنه عالقًا بفكرة الله؟

ألن يكون العلم الذي يعدّ استيقاظًا من سبات، إنما استيقاظًا عسيرا ومشبوها متعارضا مع اللاهوتيين المسلمين حتى ولو

كنا نقف أمام ما عبّر عنه (لاكان)، بـ "الله للقراءة"؟ فالإسلام، بفضل أولى الآيات القرآنية التي نزلت عن الوحي (عام 610)، وهي "اقرأ باسم ربك الذي خلق"، العلق (169)، كان سابقاً بكثير على مفهوم "الله للقراءة" الذي أورده (لاكان)، ويمكننا أن نفاخر في هذا الباب بأن الإسلام دين طليعي. إسلام يقرّ أن العلم والدين يتوافقان بشكل جيد لا يمكن دحضه، وهو الأمر الذي يدعم بحثنا في استساغة نهج الأنثروبولوجيا الفلسفية، تأكيداً للآية الكريمة: "... الذي علّم بالقلم، علّم الإنسان ما لم يعلم" الموصولة بالمعرفة وبالإنسان، بل بكل ما هو موجود. فقد ارتسم فكر ابن رشد كله حول هذه الآية، من أجل إخصاب العقل العلمي الذي سيرته الفكر الغربي مع النهضة لتحقيق مسيرته التطورية (3).

غير أن هناك تساؤلاً آخر يستجوبنا ويلجّ بنا في التماس الحقيقة، وذلك لما تتميز به الفلسفة من قوة وحصافة، ولو أن زوج الفلسفة/الأنثروبولوجيا الذي أثراه منها لبحثنا قد يطرح مشكلة الغموض. فكيف يمكن الجمع ما بين هذين المجالين (الأنثروبولوجيا والفلسفة) في محاولة دراسة أعياد العصر الوسيط في الغرب الإسلامي؟

من المؤكّد أن هذا الغموض ينشأ من التصدي لتعريف المادتين مجتمعتين. لماذا؟ لا شك في أن السبب يكمن في أنه يؤخذ على الفلسفة انكفاؤها على نفسها واستحلالها صدّ العلوم الإنسانية بحجّة افتقادها لطرائق تحليلية ولوصف يأخذ في الاعتبار كلاً من "وعي الذات" و"الموضوع".

فالفكر السارترى القائل بالوجودية والذي يجزم أن الإنسان وُجِدَ أولاً ثم برز إلى العالم قبل أن ينتهي إلى تحديد نفسه وفقاً لمبدئ "الوجود يسبق الجوهر" يبدو بلا مرأى متناقضاً مع نفسه إذ أن الظواهرية (كعلم قائم بذاته) تستعين دوماً بالعلوم الإنسانية. والحالة هذه فإن الظواهرية التي نشأت على أيدي (هوسرل) و(هايدغر) تبقى موسومة بالرغبة في "العودة إلى الأشياء ذاتها"

كما نلتهمسه من تعليمية مفهوم العيد، أي العودة إلى الظواهر بدلا من الأنطولوجيا العفوية التي تميّز العلم والفلاسفة. نذكر بهذا الصدد أن الإسلام يركّز على مسألة "الكينونة" وليس على ذاتية "الظهور" التي تلتزمها الظواهرية.

وأما فيما تعلق بوصف العالم المعيش الذي يدركه الشخص الإنسان من خلال الأعياد وليس عن طريق حكم المعرفة فإن الظواهرية تُولي اعتبارا خاصا للمعرفة المحصّلة عن طريق الأنثروبولوجيا؛ وفي هذا الصدد لا يمكننا تجاهل المراجع المحال إليها في كتاب "من موصل إلى كلود ليفي ستروس" (3).

سنستوقف هنا فكرة (كلود ليفي ستروس) القائلة بأن الإنسان المعاصر لا يهتم إلا بنفسه وأنه لا ينتشي إلا عند تأمل ذاته (الأنثروبولوجيا). الملاحظة نفسها تقال عن الأعياد المسلمة المهذّدة بالبدائل الاحتفالية وبالعصرنة والمعرّضة لخيال القصص من ذوات الفحوى المرير كما سنتطرق له آخر هذا العمل. فبينما تتشرب الأنثروبولوجيا بالمعرفة العلمية، آخذة بالأسباب الإنسانية الحقيقية، معترفة بالعمق التاريخي ومُبجّلة البُعد الإثنوغرافي، متفتّحة على عالم الثقافات والحضارات بعيدا عن أي شكل من أشكال "فلسفة الموضوع" أو "فلسفة وعي الذات" تأبى الفلسفة إلا أن تظفر بمعاودتها لـ "الآخر" وتؤكد أن الموضوع مُنطلق كل شيء وأنه لا يجوز لغير الموضوع أن يمتلك هذا الحق الحصري؛ أكيدا أنه سينجرّ عن هذه الحصريّة اختزال التفكير الفلسفي في حين نرى التفكير الأنثروبولوجي لا يجيز استبعاد البيانات العلمية المرتبطة بالإنسان وظروف حياته بالنظر إلى الطبيعة والثقافة من جهة، وإلى إنسانيته وحيوانيته من جهة أخرى. وإذن، كيف يمكن الجمع بين الأنثروبولوجيا والفلسفة وهما تتعارضان؟ ومن هنا فإن تساؤلنا يستمر نحو محاولة الوقوف على علاقة بينهما تتمثل في التواصل أو التكامل.

ففي المنظور الذي رسمناه لدراسة أعياد العصر الوسيط، لن تبرح الأنثروبولوجيا والفلسفة أن تكونا متلازمتين، متواليتين مترابطتين بقصد دمج الفكر الإنساني وتطويره دونما عامل تمييز: فطري/ مكتسب، حيوانية / إنسانية، الموهوب / المبني، المفهوم / المفسر، وكلها ضرورية لإدراك معنى الأعياد.

تهدف المقاربة الأنثروبولوجية إلى تعريف طبيعة العيد كي ندرك القوانين الكليّة للعقل البشريّ. فأما المقاربة الفلسفيّة فتقف عند نقد نظام العيد والإقرار به شرعياً بالرجوع إلى الموضوع ووعي صاحبه، ولكن أيضاً من أجل الانفتاح على الموضوعية أي باختصار على العالمية وعالم الحضارات والتطلع إلى الإنسان الاجتماعي والإنسان الطبيعي (لا الإنسان المتوحش) حتى نعقد الرأي في النهاية على أن الإنسان في وضعه الطبيعي هو في الوقت نفسه حقيقة فلسفية وواقع أنثروبولوجي. ويميل اعتقادنا بهذا الصدد إلى أنها درجة ميسرة إلى إدراك أن الإنسان كائن فطريّ بقدر ما هو فرد اجتماعيّ يقُدس أوقاته الاحتفالية التي يدلل بها على عبادته للاله الواحد، وهو الله، حتى ولو بقي في دينه بعض الرواسب من الشعائر التي ورثها عن الوثنية «paganus» التي تعني «paysan»، ذات الدلالة السالبة إذ إنها تقابل الحضري والتي تبدو في نقيض الحاضرة والتحضر، بيد أنها رافدة للمعتقدات الوثنية المختلفة عن اليهودية والمسيحية والإسلام.

وبناء عليه، إذا كانت الأنثروبولوجيا تعرّف من خلال المساءلة التالية: "من هو الإنسان؟"، فهي فلسفية عندما تحاول الإجابة عنه من حيث جوهره، ذلك الجوهر الذي يبقى علامة مُعيّنة للهويّة وأساساً للفلسفة عموماً، خلافاً لموقف الفلاسفة الأفلاطونيين من الموضوع نفسه.

ينفسح الفكر مُبتدأً بالنظر إلى جوهر الإنسان، دونما تجربة أو اختبار سابقين. والحالة هذه، وفيما يتعلق بمسألة الأعياد، فإننا على العكس مضطرون لتفحص كل معارفنا التجريبية المحصّلة

عن الإنسان، البعيدة عن أيّ معرفة فلسفية، بينما نجد الإجراء الفلسفي يرفض كل تجريبية تخصّ الإنسان. والظاهر أن الرهان مهول. بيد أنه ليس أفضل من ولوج مبحث الأعياد، لا من حيث أن هذا الأخير يرتقي بنا إلى الوضع البدائي للإنسان وحالته الطبيعية، وإنما من حيث أنه يشكل نقطة الفصل لفهم أصل الإنسان من غير أن نستند إلى ما يصنع تاريخه وهذا من أجل أن نقف على العنصر البشريّ في وضعه البدائيّ.

إنه بلا ريب السبب الذي أبقى الأنثروبولوجية غير مستكفية ما لم تكن مدعمة بمسعى حجّاجيّ بعيد كلياً عن أيّ نهج استنباطي يحرر الأصول من التجريبية ويفسّر الروابط والانعطافات التي ستأسس من حول معرفة جوهر الإنسان لا التجريبية. هذا الذي تسعى إلى تحقيقه مقاربتنا الأنثروبولوجية الفلسفية لكي نتعرّف على المسلم الأصيل، الحق، المتجرّد من غبار أخطائه، المعفى من أهوائه والمتحكّم في قوة إنسانيته. وهو ما يصبو إليه فحوى العيد كأوبة ("عودة الإنسان إلى أصله الفطري الإنساني")، رجعة إلى طبيعته المميّزة أي الإنسان الطيّب، العادل، المتكافل وغير الفاسد في مسعاه إلى الله.

ولا شك في أن وظيفة الأعياد الإسلامية تستجيب تماماً لمعرفة الإنسان في وضعه الطبيعي الذي تنطق دلالاته المباشرة بجوهره إلى حدّ الخلط بين الطبيعة الإنسانية والإنسان الطبيعي من أجل أن يحقق المسلم منزلة الإتقان ويميّز ما بين "الشخص والشخص".

هكذا أضحي في وسعنا القول إن المعرفة الفلسفية للإنسان هي الأنثروبولوجية الفلسفية. فهي مثل "الألف الياء"، رمز لكلية الفكر من حيث أنها تجمع كل ما يصنع من جلال الطبيعة، ما يبعث على التأمل في طبيعة الفكر ومحاولة الإجابة على كل ما يستنتقنا حول موضوع أعيادنا الوسيطية في الغرب الإسلامي: من أين جاءت؟ ما هي غايتها؟ وما هو مغزاها؟

(2) دلالات مرتبطة بالأعياد

نتبيّن في المشهد الاحتفالي الإيبيري والبربراي نموذجين من الأعياد. فأما الأوّل فله صلات قطعية بالتقويم الديني القمري وأما الثاني فله علاقة بالفترة الوثنية وهما مختلفان في الأشكال والتجليات وكذا في المحفزات الاجتماعية والدينية والاقتصادية. من جهة أخرى، فإننا نلّفي أن أحدهما يقوم على التعميم بيد أن الثاني ينطوي على التجزيء. لكن، بالرغم من هذه التباينات وتلك الأنماط المتنوعة، فإن النوعين كليهما يقدمان عنصر التجانس الذي يجمع المعالم والخصائص المشتركة بين الأعياد الدينية وبين ما ينعت بالأعياد "الديوية" (والحق أنه لا معنى لمثل هذا النعت من حيث تصوّرنا للمقدّس سواء بالنظر إلى وظائف العيد أم بالنظر إلى غايته أو مغزاه). إن طموحات المسلمين في المغرب الإسلامي متشابهة سواء تعلق الأمر بالأعياد الدينية أم بالأعياد الدنيوية وإن المبادئ السحرية الدينية فيها متمازجة لأن كليهما أخذ موروثه عن الشعائر والطقوس الشعبية. فالإشكالية التي نتطّرحها في هذه المحاولة تتمثل في السؤال التالي: "كيف نعرّف عيداً دينياً يحتفل به عبر طقوس منحدرّة عن الوثنية القديمة وكيف نعرّف عيداً دنيوياً يراد به الاحتفال بعبادة الآلهة؟"

لا مرآءَ في أن العيد الدنيوي يستوعب شيئاً من الدين كما أن في العيد الديني شيئاً من الدنيوية. فالاثنتان يختلطان ليكمّل أحدهما الآخر إذ لا يمكن للعيد الديني أن يتم دون شعائر دنيوية كما أن العيد الدنيوي يتغذى من التديّن الإسلامي. غير أن هذا الإثبات لا يعني قطعاً أن الطريقة التجميعية التي تعتمدها السنّة حتمية مطلقاً لإجازة الممارسات المناهية لقيمنا الإسلامية.

وبالتالي، فاعتقادنا أنه لا يمكن الاحتفال بعيد ديني في غياب طقسية "دنيوية" كما أن العيد "الدنيوي" لا يتغذى بالتديّن الإسلامي. فكيف نستطيع إدراك طقسية الأعياد وهي دينية في

جوهرها ؟ وما هو المعيار الديني الذي يعتمده المذهب السني لإقرار شرعية هذا المراس أو ذاك؟

والحال هذه فإننا سنتحاشى، بل سنقصي، استعمال لفظة "دنيوي" بمعناها المناقض للـ"مقدس". ذلك أننا مضطرون لملازمة سياق إسلامي بشكل خاص وابتدال عبارة "اللاطوبأوي" لتعيين ما لم تقره الشريعة الإسلامية، كما أننا نحسب أن كل دنيوي متولد من المقدس والدنيوي. والحق أن هذا التمييز وذلك التضاد بين الدنيوي والمقدس (دنيوي/مقدس) يأتي على عكس ما نحن مقبلون على بسطه خلال عملنا الحاضر، مراعاةً للمعتقدات السابقة على الإسلام، من جهة، ولأنه يرهن عظمة الإسلام وشموليته من جهة أخرى.

فالإسلام من حيث الاشتقاق والعرف لا يفلت من مفهوم "السلام" (5)، السلام بين المعتقدات، السلام بين الثقافات والسلام بين بني البشر الذين يجتمعون، رغم تنوعهم، في "الطبيعة البشرية".
من أوفى من ابن رشد لإثبات نظرتنا هاته في قوله: "إذا كان للقانون الرباني مؤدّي علني (الظاهر) ومغزى سرّي (الباطن) فبسبب الاختلاف الموجود في طبيعة الإنسان". ومن ثمة فإننا نجد أن كلا العيدين المقدس مثل اللاطوبأوي كفيل بتقلد الحدود نفسها، تلك التي حاول الكثير مقاربتها. على أن تعريف "العيد" شيء ليس باليسير إذ كل حدّ يكتسي خاصية معينة.

1. أصول العيد

من الممكن العودة إلى خط سير اعتمده كثير من الفلاسفة، وهو ذاك الذي سلكه (ديونيزوس) و(أبولون) والذي سيلتحق فيما بعد بروية (ميرسيا إيليا) حول "النظام" و"السديم" للتعريف بالعيد. يحدّد (أفلاطون) معنى العيد على النحو التالي: "أما الآلهة، وقد أخذتهم الرأفة بالحالة الجاهدة التي يتميز بها العنصر البشري، فقد أسسوا لهذا الأخير، حتى يستريح من كده، تناوب الأعياد على شرفهم وأمدوه بعرائس تصاحبه في احتفالاته وكان (أبولون) على

رأس الجوقة و(ديونيزوس)، لتحفظ لها الآلهة الاستقامة والسلوك أثناء الأعياد الجارية بصحبتهم" (6). فقراءاتنا الأفلاطونية، فيما يختص بأصل العيد، تخبرنا بما يعانیه الجسم البشري من اضطرابات متمثلة في (ديونيزوس) الموصول بالسديم. فأما النظام فيتمثل ببساطة في العقل ويبقى مرتبطاً برمزية (أبولون).
تلكما هما الخاصيتان الرئيسيتان اللتان ترتبطان بالعيد في أصوله. فالعيد إذن هو مجموع الحفلات العامة المراد بها الاحتفال دورياً بنوع من الإخلال بالنظام الذي لا يعدو أن يكون في الحقيقة سوى شكل من أشكال اختراق المنهاج المعهود قصد تحيين الرضى عنه في وعي الجماعة. وهو الدور الرمزي الذي لعبه (ديونيزوس) و(أبولون) في استعادة التطبيق العملي بالنسبة للأسطورة التي تعطيه معناه.

إن بعض المفكرين، من أمثال (ميرسيا إيليا)، يفسرون أصل العيد بنوع من التحديث للحقب الأولى التي مرّ بها الكون، ابتداءً من خلقه، وبصيغ مختلفة. إنها الأزمنة الأسطورية حيث كان التاريخ مناطاً بالأسلاف السماويين، الأزمنة الأولى التي كانت تعلن البدء، مُنطلق التاريخ الطبيعي. لقد كانت هذه الأزمنة الأسطورية، أكثر ما كانت، مرحلة ابتدائية لا يُفسرُ شيء خلالها لأن شيئاً لم يكن ثابتاً. كانت موصولة بمكان مثالي تحدث فيه تحولات بلا نظام ولا قانون، تجعل من الكون جسماً مائعاً يتطابق ومرونة الطبيعة. (باختين) يردنا إلى رسالته التي يزعم من خلالها أن جوهر العيد هو العنصر الفريد الذي يعول عليه الشعب. ويذكرنا الأنثروبولوجيون بأن البشرية الأولى حولت الإنسان من خلال وضع مساطر قانونية والتأسيس لحضارة باعتماد شعائر طقسية وقوانين عملت على حصرها ضمن نسق ممتنع انبثق عنه ضربٌ من الجمود قائمٌ على الممنوعات التي كانت وظيفتها الحرص على عدم الإخلال بنظام الكون. ومن ثمة نشأ ذاك اللبس الذي مفاده أن السديم يترتب على نبذ النظام وعدم استتباب

الأمر. حينئذ، ولأجل وسم قدر الإنسان التوافق إلى العيش الرغد والإسراف، مثلما قيل إنه كان عليه في العصور الأسطورية، لم يكن بدّ من ترسيخ أعيادٍ للانشغال عن الهموم اليومية وشجون العمل والخاصة. فالاحتفال بالعيد يجعل الزمان في استرسال دائم.

2. معنى العيد: لأيّ دلالة؟

إذا جاز لنا أن نستند إلى "عيون البصائر" للشيخ البشير الإبراهيمي (معاني العيد، ص 543) وجدنا أن مداليل العيد كثيرة بقدر ما هي متنوّعة وأن لها أبعادا دينية إنسانية نفسية زمنية واجتماعية.

ف"العقد الاجتماعي" الذي جاء به (روسو) يوحي بأن الأعياد وُجدت من مزاج عفوي خاص وبمناسبة اتحادٍ للضمان فريد. وقد يرى بعضهم في الأعياد نوعا من المهابة والوقار، معتقدين أنها الميزة الأساسية للاحتفالات. بيد أن غيرهم يظن أنها تُوجد الحل الأفضل للتكافل والتبادل بين بني البشر. وكثير منهم يلتبس فيها نهضة منتظمة لتحيين حياة بذخ تعكس الوفرة والحرية. وتبدو الأعياد في أعين بعضهم بأصول بعيدة قديمة جدا وظيفتها الرئيسية تحقيق أسطورة الحياة وقد تحرّرت من الواجبات والمشاكل والأهوال اليومية.

قطعاً فإن كل هذه المفاهيم تجتمع في الأعياد الإسلامية بالمغرب العربي وهي جزء من الظواهر الاجتماعية أو الدينية، لها قوانينها ومساطرها بل إن لها منطقتها الخاص الذي نلمسه بسهولة في مجموع الاحتفالات وهي كثيرة. ولقد كانت، في العصر الوسيط، تجسّم قيما كبيرة من خلال ما كانت تثيره من تجمّعات تعلّم نسيان الضغائن الحمقى وتلقن مبادئ التسامح بين أفراد المجتمع وتنشر الألفة فيما بينهم، وكلها ميزات أساسية في الإسلام. كانت فرصا لكسر المزاحمات وقلق مجرى الوقت عند المجتمع الحيّ من أجل تأسيس شكل جديد للتماثلات والتواصلات بين الأشخاص حتى

إنها كانت تبرز حالات الضعف والوهن التي تنتاب نظام اليوم الواحد. ومن ثمة فإنها كانت تتبدى في صورة ظواهر وقتية لا تدوم غير بضعة أيام وربما يوما واحدا لتعود الحياة من جديد إلى وتيرتها المعتادة.

على أننا لا نغفل الأهم وهو التمييز في الأعياد الإسلامية بين الوظائف وبين دلالاتها ضمن الحياة اليومية. أما الأعياد اللأطوبابوية، فالبازغ أنها لم تكن في تلك الحقب سوى طريق إلى تحديث الوجود بشكل دوري وقد كان في العصور السابقة (الوسطى والقديمة) معيشا على الأرجح من قبل الآلهة، بينما يختلف الأمر في الأعياد الدينية إذ يتحد المرء بادئا مع الله ثم يكون الاحتفال الذي سرعان ما يتغير إلى عنصر تسلية يجري في نطاق زمني محدود؛ أي أنها هنيهة هامة في حياة المجتمع، هنيهة لقاء واحتشاد تسجل من جديد في حيّز مكاني لتتقلب إلى فرصة لهو وسلوة (6). فالعيد بهذا المنظور مكان للتسلية.

ومن دلالات العيد أيضا أن الإنسان يرى فيه شهوة دنيا الاحتفالات ويسعد في الوقت نفسه بالرجوع إلى النظام. ولا أدلّ على هذا من ذاك الاستتجاد البين بأساطيرنا القديمة المَطعمَة لعيدي الأضحى والفطر، بما تحمله من أهلية تنظيم المراسيم وضبطها كوسيلة بين النظام والسديم. فهل هي حقيقة عالم خيالي يسوده غياب المثالة، يتبدل إلى عالم منظم مرتب؟

هو ذا أصل العيد في محتواه الاشتقاقي اللغوي؛ فلفظة "عيد" ومصدرها "العودة" يعنيان الإياب إلى تحديث مرحلة خلاقة للعالم. والعودة إلى العودة متمثلة بصورة رائعة في مفهوم العيد في الإسلام، لم يحدث أن صيغت بهذا الحذق في لغة أخرى، ممّا يدل بلا أدنى ريب على دقة اللغة العربية وقدرتها الاستدلالية. رسم دون إفراط لإبلاغنا هذا المفهوم لمنطوق "العيد" بصفته عودة إلى الذات، عودة إلى الآخر، عودة إلى الطبيعة، عودة إلى

الله، عودة إلى معتقداتنا وتقاليدنا وهويتنا الإسلامية، عودة إلى الحلم والتسامح، إلى الاتحاد، إلى التجمع، عودة إلى (كرونوس)، ذلك الزمن المثبت بالتقويم الطقسي الإسلامي والتقويم الغريغوري، عودة إلى الوعي بالذات، عودة إلى القيم، إلى التاريخ، إلى الحضارة، عودة إلى النظام، عودة إلى أسطورة العود الأبدي الذي وضعه العيد.
كل هذه الرجعات "إلى..." ستكون موضع بحث مدقق ضمن عملنا (7).

هكذا تبدو أعيادنا خاضعة بتمامها للنطاقين الزمني والمكاني سيّما وأنها تستلزم ضبط تواريخ ثابتة وأماكن وثيقة أين يجتمع المهيب بالمقدس في الدين والدنيوي على حد سواء. وبحكم أن هذه الأعياد واقعة في مراحل من الزمن راسخة، فلكل منها طريقته الخاصة؛ فيه تعكس العديد من النشاطات والتظاهرات الثقافية المتنوعة مثل: المطافيات والمآكل والصلوات والابتهالات والموسيقى والألعاب والرقص... فالعيد يأخذ ساعتها أنساقه الخاصة التي تتميز عن غيرها، إن في جو حميمي يجمع بين أفراد الأسرة الواحدة أو باجتماع الناس حول عدد من الملاهي كالمواكب والعروض وما شابهها.

كانت أعياد الغرب الإسلامي، خلال العصر الوسيط، أياما غير عادية يستعذبها الإيبيريون والمغاربة لما تأتيهم به من المتع والملذات. هذا الذي يجعلنا نوضّح أن الحديث عن الأعياد لم يكن ليتمّ دون التوجه العلمي ودون الولوج في مضامين الظواهر وأصالتها.

وعليه، وفقاً لميزته العفوية، من الميسور أن ندلف إلى عيد القرون الوسطى لاستخبار كل عناصره، الوظيفية وغيرها، مشحونة أحيانا بمفاهيم وتأويلات تعرضها علينا النظريات القديمة والحديثة

والنظريات النابعة من المقارنات المختلفة وكل ما يمكن أن يصدر عن العبادات القديمة والأعراف السلفية.

فكيف بنا، إذن، لا نداني الأنثروبولوجيا حينما ينزع الناس إلى المحافظة على النظام والاستقرار، خاضعين في ذلك لأجل حماية أنفسهم لمحجورات عبر شعائر تكفر عنهم سيئاتهم والاختلالات التي تصيب المجتمع؟ وكيف لا نعد إلى المقاربة الفلسفية عندما تكون للمحضورات تلك القيمة الحامية لنظام العالم وهي لا تعدو أن تكون قيمة أخرى ناجعة ومخلصة وناظمة لحياة الإنسان، قيمة يُمن ويُسّر تضمن الطبيعة وتقي الإنسان في جوهره، من أجل عودته إلى الجوهر بصفته موضوعا ووعيا بالذات في أبعادها الفلسفية والإنسانية والطبيعية(8).

من هذا المنظور، انتظم القسم الأول من بحثنا حول دعوة إلى السفر عبر الطقوس. فقد عرفت هذه الأخيرة نوعا من معاودة الاهتمام جعل الانتصارية العقلانية تنفتح على سلسلة من التساؤلات عن الهياكل الرُتبِيَّة الخاصة بالأعياد البدائية.

يبدأ تفسير الشعائر استكشافه العلمي مقترحًا نماذج جديدة لشرح العلاقة بين الطقوس والرموز، الطقوس والخرافة التي تؤثر أحيانا في المزاج التحريكي، القادر على هز المشاعر من خلال توفير الكلام حين يتيه العقل في التأملات الاجتماعية والنفسية والفلسفية والأنثروبولوجية. المفارقة هنا هي أنه من الصعب أن نعيّن بضبط وتمعن عرفا غالبا ما يكون مرتبطا بالواجهة الدينية والولاء وكذا بالجانب التسوّري للأقول والضمني. وأما إذا استهجنّا فما من ريب أننا نربطه بذاك المزاج اللامعقول الذي يغفله التأمل والوعي الجماعي والمجتمع بسبب استعفاء صاحبه من هويته. فالتفكير في السفر عبر الطقوس هو وسيلة لإجراء عمل تجميعي بين النظري والتطبيقي للتأكيد على جوهر العيد الذي لا وجود له في غياب هذه الطقوس، أو بعبارة أخرى للتأكيد فقط على ذات الإنسان المعترف

به في العالم لأنه يندرج ضمن نطاق اجتماعي وسياسي بالمعنى الفلسفي الأفلاطوني والفرابي. (9) فإذا كان الفكر الغربي وارث العقل من حيث أنه تخيلٌ مؤسسٌ للحدّات، فالإسلام، محرر العلم، يدعونا لعيش الشعيرة وتخمينها بحكم أنه تنبّه إلى خصوبتها فتقبّلها مثلما تقبل جلاء علاقتها بالأعياد نتيجة الوعي الذاتي واحترام الآخر؛ هذا مطمح نظر بعيد تميّزت به الفلسفة الإسلامية.

إنّ السّفر عبر الشّعائر طريقٌ إلى تطقيس الواقع من خلال الأعياد بهدف التقرب إلى الخالق، بعيدا عن كل شقاق في الذم يورث التصلبات العقديّة. والإسلام، عكس الفكر الغربي، يرفض الحزميّة من أجل فتح آفاق كوننا الاحتفالي الذي يسود طبيعته ووظائفه وقدراته كما تنص على ذلك افتراضات الطقسية.

فالمجتمع المسلم، في إسبانيا والمغرب، يخلق تمثّلات جماعيّة والإسلام لا يرى في الاستغنام الديني سوى نوع من الشّعائر التي تعزّز المصالح الاجتماعيّة والأخلاقيّة. فالسببية الضمنية القائمة بين هذه وتلك تذكّر بأن العيد احتفاليٌّ في جوهره وبأن كل شعيرة من أصلٍ احتفالي. وبالتالي فالمجتمع لا يبقى إلا من خلال شعائره. من ذلك أن المسلمين يتواصلون فيما بينهم عبر هذه الطقسية الإسلامية الخاصة بالأعياد (مثل عاشوراء وغيرها) بفضل الدلائل الاجتماعيّة التي تفرض نفسها (طقوس التّنع والتنكر في بجاية والجنوب الجزائري احتفاء بـ"ليلة الهلع" ذات التطلع التّهتكّي البليغ). من ذلك أيضا أن طقوس النّضح أو طقوس النّار شكل من أشكال النّقافة التي تستجيب للإجماع كي تكون عملائيّة عبر ممارسات خاضعة لمعجم رمزي موضوع قصد التعبير عن فعاليّة هذا العيد أو ذاك المهرجان (مثل مهرجانات الاستسقاء أو يناير أو العنصرة). هذا كلّه يجعلنا نرمق في الشعيرة بعدا كونيّا من حيث أنها تربطنا بنشأة الكون (الماء والأرض والنار) لأجل تقديسه. (10)

نعقد مما سبق أن الأنثروبولوجية الفلسفية تشير إلى أن نشأة الشعيرة متواجدة في قلب النشاط الشبه الواعي عند الشخص اليقظ وأنها تبحث عن جذورها لتعطي معنى لا يطرحه الإنسان لكنه يحاول أن يستنتقه ليدرك فحواه. هذا الذي يمكننا من قراءة شعيرة إبراهيم وفك رموزها بالرجوع إلى غيرها من طقوس التضحية البشرية في الأقاليم البدائية بالمغرب. (11)

فهل تكون الشعيرة نوعا من المنطق الاستدلالي؟

يندرج الفهم الفلسفي للشعيرة ضمن مجرّة بحوث الأنثروبولوجية اللسانية التي ترى في الطقوس فيضا كونيا للعقل البشري الخلاق. فالطقس بما أنه لا يستجيب لنظام الظاهرة ولا لنظام المعقول فإنه لن يستجيب مبدئيا للمنطقي لأن المنطق عاجز عن تحديده. وعليه فكل ما يبدو مدمجا في وضوح المعنى لن يتمثل إلا من خلال الوعي البشري. فالأعياد هي الأخرى مجموعات من الطقوس الرامزة إلى معاني ودلالات شاحنة للتمثلات جميعها. هي بُعد مبتكر للتمثل تتميز وظيفته الطقسية على المستويين التصوري والتجريدي من حيث أنها تحاول تفسير الأسس التي يقوم عليها الإنسان والمجتمع؛ الشيء الذي يستوجب تمييز الطقس عن الخرافة والرمز لأنه في هذا الطور بمثابة السلوك القديم للوعي البشري. فالعيد إذن وحدة من الدلالات التعبيرية برسم منظوري ميتافيزيقي ديني.

فهل الشعيرة تخيل مُصَادِر؟ وهل هي الوجه الاحتفالي للأسطورة؟ يمكن القول بادئ ذي بدء وبالاستناد إلى تعريف (أفلاطون) للأسطورة إنها بزغت مع المنطقية العقلية، أساس الفلسفة المبدئي، وهذا يبدو متعارضا مع الطقس الذي تُبنى مبادئه على قاعدة. فقد اشتقت لفظة *mythe* (الأسطورة) من الكلمة الإغريقية *muthos* التي تعني "ما يُقَصّ ويذكر ويُورَث"، إذ أن الأسطورة، بالمعنى الأفلاطوني، تخدم التربية (كأسطورة المغارة وأسطورة الحب)

وبالتالي وجب عليها الإفصاح بأنها تدعن لبرهنة متشددة علميا حتى يستسيغ تزاوجها مع العقل. فهي متكافلة مع مجتمعها في كل فترة من الفترات، تأخذ نسغها من الدين والأحداث اليومية وتسكن الإنسان وتحفظه في كل أن. فبينما يتمثل الطقس بالنظام، تتراءى الأسطورة بعيدة عنه ملازمة لنوع من الاضطراب يخضع بلا ريب لمنطقية العلاقات بين البشر، تعود بنا إلى مرحلة زمنية معينة كي تنقل إلينا مواضيع مرتبطة بأصل الإنسان، بالموت، بالنسابة، بالمواسيم، بتنظيم المجتمع وبالعلاقات القائمة بين أفراده وكذا بسير النجوم والكواكب. فالأسطورة تسعى إلى شرح الظواهر وإيجاد مدلول اجتماعي أكثر منه ديني على عكس العيد الذي يقوم على جوهر ديني.

هذا التفرع الثنائي، طقس/أسطورة (نظام لهذا وسديم للآخر)، هو المبدأ ذاته الذي يجهز لِحركية المعنى المناط بالعيد، الديونيزي تارة والأفلاطوني تارة أخرى. فكيف يمكن استعادة النظام للسديم، وبالتبادل وبالنظر لرأي الفقهاء المسلمين المتورطين في الأطروحات ذوات الاتجاه الفريد حيث يجتمع النظام بالاضطراب للإخلال بتوازن سير حياة المؤمنين اليومية؟ كيف يمكن إقرار شرعية العيد (المشتق من عاد/ يعود) من أجل الرجوع إلى النظام وإلى الطبيعة البشرية؟

هل يمكن اعتبار العيد أداةً وظيفتها دفعُ العواطف وبناءُ التمثلاتِ وصيانةُ الذاكرة التي تركها البدائيُّ فينا؟ وهل العيد ذلك النسق الجماعي الذي يفرض طقوسه وممارساته من أجل التأسيس لدورانية أسطورة العودة الأبدية بما يؤكده الاصطلاح العربي "عيد"، التعريفُ الأصحُّ والأصدق الذي سبق بكثير ما جاء به (ميرسيا إيليا) وغيره من الأنثروبولوجيين. فلفظة "عيد" هي نفسها دالٌّ ومدلول بما تحمله من معنى. هي دالٌّ لأنها تردُّ من حيث صيغتها الصوتية إلى إحساس معين. وهي مدلول لأنها تقف عند مفهوم مستحضر مصرَّح به يُستشَفُّ بجلاء. فالمفهوم عينه

يظهر من خلال الظاهرة (الذال) والمعقول (المدلول) الذين يقابلهما (كانط) أتي يبرز تناقض معنى الـ "عيد". عندئذ ما عسانا نقول عن تلكم الظواهر التي تشكّل العالم حسب ما نلمسه منه. وما عسانا نقول عن تلك "النومينات" التي تفشي أسرار عالم وجوده مستقل عن تجربتنا: الشيء بذاته.

لا شك في أن هذا التصور أفلاطوني النزعة، يعرّض لأسطورة المغارة التي أوردتها (أفلاطون) ضمن حوار (فيدون) الذي يروي فيه وفاة سقراط وكلماته الأخيرة؛ غير أنه سيني الإدراك أيضا إذ إن ابن سينا بسطه بفكره الميسور من خلال "المحاكاة" (13) والـ "المميزيس" (التقليد) حيث تبدو الظاهرة السبب الصدفي الذي يبعث على التذكر. تشبيها بذلك، من السهل اليسير أن نعتبر وجهتي (باركلاي) و(هيوم) التجريبيتين متعارضتين، الشيء الذي أعطى الدفع لـ(هوسارل) كي ينشئ نظريته الماثورة عن التجريبية ويتيح له التأسيس لـ"الظواهرية". وهناك غيره من أمثال (بوهر) الذين لجؤوا إلى مفهوم الظاهرة لإبراز أهمية المراقب الراصد. هذا الإدراك، من شأنه أن يشجّع سيرنا في النهج الأنثروبولوجي والفلسفي الذي توخيناها. فالتصوير مطبق على فن السفر بصفة طقسية من حيث صياغتها التاريخية والاجتماعية وبتحليل بليغ في مستوى الممارسات اليومية عبر الأعياد الشرعية الثلاثة الكبرى المحتفل بها إسلاميا في شبه الجزيرة الإيبيرية والمغرب (ونعني بها: عيد القربان و عيد الفطر و عيد عاشوراء).

تتجلى هذه الأعياد الثلاثة، بشكل أساسي وبشدة، رافدة للنموذج القديم البدائي عن أصول العيد الذي يشخص الشعائر بموضوعية مُدمجًا فيها تأويلات موصولة تارة بالذاتية وتارة أخرى بمنطقية جازمة تتغذى من النظريات الأنثروبولوجية والاجتماعية وحتى الفلسفية والنفسانية المعتمدة طوال بحثنا. فأما المأزق النظري الذي قد ينجم عن المحصّلات العمليّة المحسوسة والقاصدة إلى إيصال إسلام العصور الوسطى بالحدّثة، فسنعمل على تجاوزه باللجوء

إلى الفكر المعرفي ابتداءً من رصد الملاحظات التي أجراها أدباؤنا العرب والإخباريون والرحالة مع مراعاة بعض الوقفات عند ابن بطوطة وابن زمرك والمقري وابن قزمان وغيرهم...

وفي الختام، يتعلّق الأمرُ بإبراز المفاعيل الإجرائية التي تُنَجِّرُ عن معنى العيد بوصفه تطهيراً للكائن وارتقاءً إلى "عَوْدِ اللّاءِ كَائِنٍ". وعلى هذا النحو يتم بحثُ الارتباطات والعلاقات بالآخر وكذا الأعياد باعتبارها وسائلَ اتّصالٍ. فهي، من جهة، تسمح بالتواصل الديمقراطي مع كافة فئات المجتمع المسلم صغيره وكبيره. وهي، من جهة أخرى، وأسقةٌ لِهَيْبَةٍ يمكن أن تعوّض عن زهادة الثقة التي دأب المؤمن على تخويلها لنفسه. وأخيراً فلا شك في أن الأعياد تردّ بعض الاعتبار لعالم المقدّس، الشيء الذي يشجّع على تعزيز احترام الآخر المختلّف وتقليص التباينات من خلال تراث المعتقدات الأخرى، اليهودية والمسيحية والمزديّة المتوارثة بدورها عن سُومرٍ وأشورٍ وعن غيرها من الحضارات المبكرة إذ من المفارقات أنها تستمدّ جميعاً أسسها من أصول دينية.

ويتعلّق استنتاجنا تَباعاً بالتحذير من استبدال الأعياد بالعطل التي سنّتها الحدّاثَة والحدّاثَة المفرطة في الغرب الغربي لصالح نمط جديد من القطيعة مع الحياة اليومية، وهي بذلك سلوكٌ فرديّ بعيدٌ كلّ البعد عن الفردانية.

لقد حاولنا، فيما وراء مسألة الأعياد وعبر تصوّر منهجية أثرية تتجاوز الرجوع إلى مدارس معيّنة وتدمج في المسعى جلّ الإجراءات التقليدية المتوافقة مع الحاجة الآنية، أن نتجنّب استبدال هذه النظرية بتلك لتعدّد ضروب التحليل المعرفي المؤسس على تناوب طبقات الترسبات الأنثروبولوجية واللاهوتية والفلسفية والسوسيولوجية والتاريخية الخاصة بالكائن.

فأما السبب الرئيسي لهذا الإجراء فيتمثل في إثارة تساؤلات على مستوى المسلّمات والفئات المنظّمة لأيّ نشاط معرفيّ لأهل

الكتاب والقرآن والأفستا، والتوراة والإنجيل والفيدا وغيرها ... وكانت رؤيتنا خلال ذلك أن نبين أن بعض القراءات قد تصل إلى عمق في الفكر يوجب الخروج من الأساليب العتيقة المؤسسة للأحكام المسبقة والكابحة لمحاولات مراجعة المسلمات وإعادة تشكيلها، وزحزخة حدود ما يُعتقد أنه مقدس أو يجب تقديسه بهدف توجيه التفكير نحو صيغ أخرى للمعقولة وإدراك الحركات المعرفية الكبرى لأجل تنشيط البحث عن القضايا الحقيقية واكتشافها والهيمنة عليها. من ثمة، فقد بدت لنا نماذج الأعياد التي احتذينا بها والتي كانت موضع تحقيقات أثرت الفكر العربي الإسلامي المعاصر باعتمادها مقاربات تشبيهية غربية هامة لا بل ملزمة لحساسيات الفكر المعاصر ولإدراكاته المختلفة الحريصة على إقصاء تمثيلات التفكير المرتبطة بالماضي وفي الوقت نفسه على إعادة اكتشاف تجليات أخرى لأولئك الذين أثاروا قديما قضية كفاية المعقولة والعقلانية من أمثال ابن طفيل والفارابي وابن رشد والبيروني وكل رموز الفكر الفلسفي والأنثروبولوجي العربي الإسلامي. فأجازت لنا بيان أهمية رهان البحث في مستوى المفاهيم والتصورات القريبة من اللاهوت التقليدي، اليهودي والمسيحي والإسلامي وكذا التعبير عن مقاصد النص القرآني الحقيقية المؤسسة على التفسير الديني يسمح لنا بالقول، بالنسبة لأهل الكتاب، إن العلاقات التضمينية لمؤدى العيد موصول بتطهير الكائن والارتقاء به إلى "ما بعد الوجود". ومن هناك تعرض لنا مسألة الصلات والعلاقات بالآخرين والأعياد. فهي، من جهة، تتيح الاتصال الديمقراطي مع جميع فئات المجتمع الإسلامي صغيره وكبيره؛ وهي، من جهة أخرى، تحمل هيبه من شأنها أن تعوّض عن تدني احترام الذات الذي يظهره المؤمن على العموم. في النهاية، فإن الأعياد تسعى لإعادة تأهيل ذلك الكون المقدس، بشكل سيبعث لا محالة على إنماء الاحترام المتبادل للاختلافات عن طريق تراث المعتقدات الأخرى، اليهودية

والمسيحية والمزدية الموروثة بدورها عن سومر وأشور والحضارات السابقة إذ من غريب المفارقات أنها تستمد جميعها قواعدها من أصول دينية.

وإذا كنّا، في خلال عملنا، قد استخدمنا أداة الاستكشاف فلم يكن ذلك سوى بهدف دراسة الإجراءات البحثية كي نضع منها القواعد اللازمة لتفكير منهجي في نشاطنا العقلي، دون طموح إلى إيجاد سبل غير ذاتية من شأنها أن تجد الحلول لهذا الإشكال أو ذاك. غير أننا لن نمسك عن التحذير من استبدال الأعياد بـ"العطل" التي تخلت عنها العصرنة والعصرنة المفرطة التي يتحلّى بها الغرب الغربي لصالح أسلوب جديد في كسر الرتابة اليومية، في ممارسات أنانية بعيدة عن أي فردانية، كي لا تتلوث أعيادنا بشهوة التكيف الغربي التي تراوض مجتمعاتنا المسلمة.

1) رؤية تنكّرية بالقياس إلى التمثّل الغربي

لقد غدّى المسلم الأيبيري والمغربي، ضمن سياقه الاحتفالي، مهمة الانتقال، مهمة عدم كسر الوفاق الذي يعطي معنى للثقافة وللتاريخ وكذا لإحساسية الإنسان التي مردّها إلى العناية الإلهية، مُقْصِيًا في الأثناء أسباب الشقاق والتنافر حتى ولو بدا لنا اليوم أن الخلاف أكثر ملاءمة للتنمية البشرية. إن استنادنا الزمني إلى فترة العصور الوسطى لهو رسالة، رسالة توصي باجتناّب مخاطر الدمار ونسيان غايتنا الصحيحة خوفا من أن تتوارى الأعياد وراء غبطة المادّية الزائدة في حين كان العصر الوسيط يصلها بالطبيعة النقية، كما توصي بعدم الاشتراك في أوهام عصرنا وانطوائية معاشرته بدلا من الالتزام بإنماء مؤهلاتنا الطبيعية؛ ولا أصلح لذلك من العيد كعامل للتجميع. فالعيد، أكثر من كونه ثقافة، طبيعة تستند باستمرار إلى القيمة الاجتماعية للإنسان. غير أن اللامعاشرة كما يحددها (كانط) تهدّد دوما بحلّ المجتمع، وهو ما يتعارض مع تعاليم الإسلام. ومن هذا بالذات يأتي خطر التشبه

الغربي الذي يقرب، بما له من ضغوط، دور العيد ووظيفته ومفعوله الميمون على المسلم بحيث نحن نشهد اليوم ذوبان العيد في الحداثة: من ذلك الاحتفال المفرط ببنيذورم يوم الانتهاء من الصيام من قبل العديد من الأسر التلمسانية. وإذن، لماذا تغير نظر الإنسان وسط حداثة اليوم؟ لأن العيد لا يستجوبه وإبصاره فاقد الحياة.

2) العيد، كل ما فيه ترف وملذة وجمال...

العيد هو بذخ استهلاك السلع الكمالية لفترة معينة من السنة. فيه يرتبط البذخ بالأبهة ليتحددا مع الاحتياجات الأساسية للبشر. ف شراء ملابس جديدة للاحتفال بالعيدين الرئيسيين والانقطاع عن الصوم والتضحية هي في المقام الأول علامة للاتصال بعالم العقل بعيدا عن الماديات وهو في الوقت ذاته علامة على خلق نوع من التناضح بين الكون المادي والآخر الروحي إلى حد أن الواحد يتعلق بالآخر ليكمله.

لقد نوّه الفرنسي (فلوبير) نفسه بترف العرب، حتى أفقرهم، وأثبت أن الجمال لديهم أكثر فائدة من النافع. فهذا هو الترف الحقيقي وللعرب معرفة به، وأما ما دونه فلا يعدو أن يكون زيفا سرعان ما يتحول إلى قبيح.

فالترف في الإسلام، أيام العيد، يتواجد في الكيان أكثر ما يتواجد في المظهر وإن بهاء الاحتفالية يتواجد في الرفاهية التي يبيديها المحتفلون، مما يتفق وملاحظة (فلوبير) عن أن العرب أعرف من غيرهم بالبذخ في عيشه وفي إدراك مغزاه الفلسفي الدقيق وأنه يتصل بجوهر الإنسان.

فالإسلام يمكن اعتباره، في الغرب الإسلامي، ثقافة وحضارة لأن الثقافة نفسها مرتبطة تجربة المقدس أو تجربة الإنسان في علاقته بالمقدس أي مع "الآخر الكلي"، مع "الآخر المختلف كلياً". فالمجتمع الإسلامي لا يمكن أن يعيش دون أعياد لأن لهذه وظيفة اجتماعية ولأن الأفراد كلهم يتمتعون بفرصة الاحتفال ولذة اللقاء

والتجمع يوم العيد، بحيث تصبح هذه الهنديات الاحتفالية مبعثاً على نوع من الذوبان والإفاضة. ففي العيد يتقرب المسلم إلى الله ويقترب من المسلمين ويتحدثون ويتغافرون.

أما بعد، فإننا نأخذ في دراستنا الراهنة بكافة أوجه مفهوم الـ"منيموزيس" (الذاكرة)، لا من حيث أنها خاصية من الذكاء ولكن من حيث أنها ملكة تستند إليها الأعياد التي تقوم على رسف من أفعال عيد الأضحى وعاشوراء ويناير أو العنصرة. ويمكن اعتبار هذه الأخيرة بمثابة "ذاكرة نوعية" تسمح بفهم مدى ترسيخ سلوك المسلمين في المغرب وشبه الجزيرة الإيبيرية، وبمثابة "ذاكرة عرقية" تضمن سلوك الاستنساخ في المجتمعات البشرية لآلاف السنين، وكذا بمثابة "ذاكرة اصطناعية" تكفل استعادة أفعال آية دون اللجوء إلى الغريزة، حتى لا تُهمل الجوانب التشغيلية من الطقوس والاحتفاليات التي هي جزء أساسي من الشخصية الجماعية لتشكيل الفرد في تميزه إذ الكون ما هو إلا شائبة في نقاء اللا وجود ولأن أي موت للـ"الكائن" لن يستطيع إلغاء الأم الـ"ولادة" الجامحة ما دام "ما بعد الوجود" يجري في الـ"لاوجود".

Notre travail ouvre sa première page sur la question méthodologique. L'approche anthropologique a pour finalité de définir la nature de la fête afin d'approcher les lois universelles de l'esprit humain et l'approche philosophique est de critiquer l'ordre inscrit par la fête médiévale en occident musulman ou de le légitimer en réfléchissant sur le sujet de l'homme et de sa conscience d'homme mais aussi pour s'ouvrir sur l'objectivité en un mot sur l'universel et le monde des civilisations. L'homme social et l'homme naturel est pourtant à la fois une vérité philosophique et une réalité anthropologique. L'invitation à voyager à travers des rites liés au rite d'Abraham et à son essence va au-delà de sa formulation historique et sociale, analysé au niveau prosaïque des pratiques quotidiennes. Rites tributaires du modèle antique primitif des origines de la fête qui diagnostique objectivement un rituel en insérant des interprétations liées tantôt à la subjectivité tantôt à l'objectivité d'une rationalité stricte bénéficiaire de théories anthropologiques, sociologiques voire philosophiques et psychanalytiques nourries d'une pensée épistémologique à partir d'observations relatées par nos littérateurs arabes, chroniqueurs et voyageurs. Derrière l'étude des moments festifs institués par la religion musulmane légitimés par un héritage sunnique se profile un monde des célébrations des fêtes saisonnières, non canonisées qui relèvent du paganisme ancien en se greffant sur un modèle musulman et de s'inclure dans des pratiques rendues licites par les théologiens du monde musulman. Certaines subissent la magie de la métamorphose comme *'id 'ashura* ne se situant qu'au niveau des apparences parce que l'ordre de l'interaction avec les fêtes religieuses musulmanes est resté inchangé. La polarisation des fêtes issues des autres croyances fera ressortir que nos institutions musulmanes légalisent un universalisme et une ouverture à la protection de nos rites hérités de nos ancêtres sans les priver arbitrairement de cette liberté de les inscrire dans un culte populaire. Ceci s'explique historiquement, comme le suggère le principe d'une genèse de la notion éthique des pratiques islamiques à partir de la célébration de *'id al fitr*. Si la dynamique du principe de prévention et de protection active la dimension symbolique des rites agraires hérités du rituel de *Yanayer* ou de la *'Ansra* ou de *Mihrajan* qui s'est développée corrélativement au sentiment de culpabilité fondant l'émergence d'un tribunal intérieur qui jugera de la non pratique des rites primitifs afin de se déculpabiliser de tout ce qui peut altérer le bien de la communauté. Le concept de réclusion relativise la notion d'individu en tant qu'expression circonstancielle d'un espace-temps constitutif d'un certain ordre social institué par la périodicité des fêtes.

Réhabiliter l'expression subjective du caractère festif vécu par l'habitant de l'Ibérie ou du Maghreb en conférant à divers modes d'exercices du rituel un sens ayant valeur de connaissance pour extérioriser une des étapes du rituel. Le mimétisme d'un acte voilé qui rend cathartique pour exclure le mal, en s'adaptant au monde de la synchronie des saisons. La réinterprétation herméneutique porte sur des récits réalisés en vue d'être appréciés et analysés, rapprochant l'individu à ses croyances héritées d'un paganisme ancien et greffé sur les pratiques religieuses musulmanes. Comment donc les anciens voyaient-ils la célébration de la fête que l'Islam a canonisé et que nous avons théorisé? De quoi le présentaient-ils révélateur d'une théorie scientifique? Nous découvrons alors que les fêtes musulmanes de tout temps sont d'origine religieuse et qu'elles sont fondées sur le double langage contradictoire du non canonisé et du sacré. Or, tel qu'affirmées dans les traditions prophétiques il se trouve qu'un recul anthropologique philosophique s'avère nécessaire à l'appréciation d'un comportement ou d'un propos relevant surtout de la diachronie et étant souvent investissant.

Porteuses d'un prestige susceptible de compenser la faible estime de soi dont fait généralement preuve le croyant, les fêtes réhabilitent un certain univers sacré, ce qui devrait favoriser le respect mutuel des différences à travers l'héritage des autres croyances judaïques, chrétiennes, mazdéennes héritées à leur tour des Sumériens et des Assyriens et des premières civilisations puisque paradoxalement elles tirent toutes leur fondement d'une origine religieuse que l'Islam respecte d'où une mise en garde de la substitution des fêtes à une vacance que la modernité et la surmodernité d'un Occident occidental a délaissé au profit d'un mode nouveau de rupture avec le quotidien, une pratique individualiste éloignée de toute individuation.

Mots clés : anthropologie-philosophie-rite-univers-croyances antiques-mythe-cérémonie-islam-sémitique-pratiques religieuses-religion cérémonie – fête.

ينفتح عملنا في صفحته الأولى على مسألة مقاربتنا المنهجية في الأنثروبولوجيا الفلسفية فالمساءلة تثبُط من التخمين في محاولة الجمع بين الأنثروبولوجيا والفلسفة، قصد استيعاب معنى الأعياد المسلمة الخاصة بالقرون الوسطى في الغرب الإسلامي وتقاهم وظيفته في الدعوة للسفر عبر طقوس ترتبط بالأعياد الشريفة في الإسلام، خلال القرون الوسطى، ويشبه الجزيرة الأيبيرية والمغرب.

غير أن هذه الرحلة، وفوق صياغتها التاريخية والاجتماعية، يمكن تحليلها أيضاً على المستوى الأكثر ابتداءً للممارسات اليومية. فالواقع أن هذه الأخيرة تتبدى شديدة الارتباط بالنموذج البدائي للأعياد القديمة الذي يشخص الشعيرة ويوضحها بإدراج تفسيرات تخضع للذاتية تارة ولموضوعية المنطق الصارم القائم على النظريات الأنثروبولوجية والاجتماعية بل وحتى الفلسفية والتحليلية النفسية منها، تارة أخرى اعتدى هذان الأخيران من التفكير المعرفي الناتج عن الملاحظات التي رصدها أدباؤنا العرب والإخباريون والرحالة. فمن وراء اللحظات الاحتفالية التي أقرها الدين الإسلامي والتي يزرها الموروث السني يرتسم عالم الحوافل بالأعياد الموسمية وكذا الأعياد المعروفة بالذنبوية المتصلة بالوثنية القديمة المطعمة بالنموذج الإسلامي وقد احتوتها ممارسات أجازها فقهاء الإسلام فأضحت شائعة حتى الآن. إن تغدو الأعياد الموسمية المفترضة سوى تحول آخر لن يجاوز مستوى المظاهر لأن نظام التفاعل مع الأعياد الدينية المسلمة ما فتى على حاله. المستقطب للأعياد المنحدرة من الديانات المسيحية والمزدية فسبئبت أن مؤسساتنا الإسلامية تسعى استداراً لتكريس نوع من العالمية ومن الانفتاح الهادف إلى حماية الشعائر الموروثة عن أسلافنا، دون منغها من حرية تسجيلها ضمن الطقوس الشعبية. ويمكن تفسير هذا من الناحية التاريخية، بنشأة المفهوم الأخلاقي للممارسات الخاضعة لمواضع الخصوصية وبقاء الإنسان في وجه التهديدات وحيال مخاطر الكوارث الطبيعية، مثل الجفاف، وأحياناً في سياق من الوقاية والحماية، وهذا بُعد رمزي من أبعاد الشعائر الزراعية الموروثة عن طقوس "يناير" أو "العصرة" "مهرجان". وقد تنامت هذه الرمزية مقترنة بالشعور بالذنب الذي سيؤسس لظهور محكمة داخلية ستقضي في عدم ممارسة الشعائر البدائية بوقف الشعور بالذنب مما يمكن أن ينال من خير المجتمع. ويقال مفهوم العزلة من إيقاع فكرة الفرد بوصفه تعبيراً ظرفياً عن مكان زمان مؤلف لنظام اجتماعي معلوم وضعته دورية الأعياد. فالواقع، في كثير من الحالات، أن مزاولة الأعياد الدنيوية التي يُعتقد أنها لازمة لمنع حدوث الشر قد تنتج أثراً معاكسة. ذلك أن حجة العزلة تتخطى (أكثر من كونها تلغى) النموذج القديم لأنها تُسدي معنى كلياً لسائر عملية التبدلات الاصطلاحية التي تميز تطور العنق الأنثروبولوجية والتحليلية النفسية. تظاهرة التي تُسمى بهذا رهاناً ما يُنظم وظيفية الأعياد اعتباراً من المقارنة المكانية أو الزمانية.

إعادة تأهيل التعبير الذاتي للطابع الاحتفالي الذي يعايشه سكان إيبيريا أو المغرب من خلال منح مختلف أشكال ممارسة الشعيرة معنى له قيمة المعرفة. لهذا السبب على جدل يستهدف تلقين فريق اختياري أصول صياغة الشعائر وانتهاج طرائقها. من الوجهة النظرية، تبدو الاحتفالية هنا منشغلة بإثارة الإبقاء على الممارسات اليومية التي تساعد على احتواء المجموعة استدلاليًا واجتماعيًا من أجل الكشف عن واحدة من محاط طقوس الفرائين.

الموسم "يُقدّم ويُقدّم"، تقضي محاكاة الفعل إلى التطهير الذي يُقضي الشر بالمهاياة مع دنيا التوافق بين المواسم.

فتكتشف الفكرة الهاجسية عن تأويل جديد في ضوء نظرية الاستيعاد، محمّل بعمق رمزي يفسر وفرة المراجع الدينية في الإفادات أو في غيرها من التعبيرات. علاوة على ذلك، فإن إعادة التأويل التسويقي تتناول قصصاً صيغت لتكون موضع تقدير وتحليل إذ يعمل مؤلفوها (كمحللين نافذ البصيرة) على تقريب الفرد من معتقداته الموروثة عن وثنية قديمة مطعمة بالممارسات الدينية الإسلامية.

وبعد فحص المقام الذي يحتله المقدس في الاحتفال الدنيوي، يجري انعكاساً لتقدير مكانة الدين من المقدس. ويتساءل المرء عما إذا كانت النصوص الدينية المحضة تحتوي على بعض الإشارات إلى ما يدل اليوم على النظريات الحديثة. كيف كان الأقدمون ينظرون إلى الاحتفال بالعيد الذي شرعه الإسلام ونظراً له؟ ما الذي جعل هؤلاء يستشعرون فيه إبداعاً بفكر علمي؟ نجد حينها أن الأعياد الإسلامية تنبع دوماً من أصول دينية وأنها تقوم على ازدواجية اللغة التناقضية بين المقدس والمدنس. ومع ذلك، كما ورد في الأحاديث النبوية، يُلوح لنا أنه من الضروري تسجيل بعض الارتداد الأنثروبولوجي الفلسفي كي نستطيع تبيين سلوك ما أو تخمين كلام ناتج عن تطور زمني كثيراً ما يكون حاد الثبرة.

وفي الختام، يتعلّق الأمر بإبراز المفاعيل الإجرائية التي تُجرى عن معنى العيد بوصفه تطهيراً للكائن وارتقاءً إلى "عَوْدَ الأَكافين". وعلى هذا النحو يتم بحث الارتباطات والعلاقات بالأخر وكذا الأعياد باعتبارها وسائل اتصال. فهي، من جهة، تسمح بالتواصل الديمقراطي مع كافة فئات المجتمع المسلم صغيره وكبيره. وهي، من جهة أخرى، وأسفة لهيئة يمكن أن تعوِّض عن زهدة الثقة التي دأب المؤمن على تحويلها لنفسه. وأخيراً فلا شك في أن الأعياد تردّ بعض الاعتبار لعالم المقدس، الشيء الذي يشجع على تعزيز احترام الأخر المختلف وتقليص التباينات من خلال تراث المعتقدات الأخرى، اليهودية والمسيحية والمزدية المتوارثة بدورها عن سומר وأثور وعن غيرها من الحضارات المبكرة إذ من المفارقات المبكرة إذ من المفارقات أنها تستمدّ جميعاً أسسها من أصول دينية.

ويتعلّق استنتاجنا تباغاً بالتحذير من استبدال الأعياد بالمعطّل التي سنتها الحدائث والحدائث المفترضة في الغرب الغربي لصالح نمط جديد من الفطرية مع الحياة اليومية، وهي بذلك سلوك فردي بعيد كل البعد عن الفردانية.

الإفاد الإيساسية * الفلسفة = الشعيرة = العبادات القديمة = الأعياد = الاسطورة = الديانات = لاسلام = السامية = الكون = العادات = الانثروبولوجيا

Abstract: This present work will be opened on a methodological and a philosophical anthropology in order to bring interrogations about the couple anthropology/philosophy. But these interrogations reflect the aim of associating Anthropology and philosophy to define the sense and the function of medieval Muslim celebrations in Muslim occident. The first part of this work is introduced as an invitation to travelling through rites associated to three big canonic celebrations of medieval Islam in Iberia peninsula and in Maghreb. However, this travel, beyond its social and historical formulation can be also analyzed at a further prosaically level of daily practices. Fundamentally, these practices seem to be tributary of primitive antic model of the origin of celebrations that diagnostics ritual in an objective way by inserting interpretations which could be sometimes linked to subjectivity and sometimes to objectivity of a strict rationality. This rationality takes advantage from anthropological, sociological theories and even philosophical and psychological ones. It leads to a theoretical impasse with practical consequences very real dealing with a relationship between medieval Islam and modernity nourished by an epistemological thought from related observations by our Arabic litterateurs, chronic and travelers. Behind the analysis of instituted partial moment thanks to sunnical inheritance as treated at the first chapter, there is a world of celebration of seasonal and parties called "secular" which are pertaining to an ancient paganism fixed on a Muslim model. These secular celebrations belong to rightful dominating practices instituted by theologians is of the Muslim world. Therefore the supposed seasoniar celebrations seem to be just a metamorphose only located at level of appearance because the order of interaction with Muslim religious celebrations remain unchanged. The third chapter devoted to the

polarization of celebrations extracted from Christian and mazdean will show that our institution are taking into account universalism and openness to the protection of our rites inherited from our ancestors without any privation but allow them to write it as a popular cult. These is explained historically as it's mentioned at the forth chapter, by the genesis of the ethic concept of practices obeying to the topic of fertility and the human survival against threat and the danger of natural calamities, as drought and sometimes in a protective context a symbolic dimension of agrarian rites received in inheritance from *yanayer* ritual or from *asura*' from Maghreb or from *Mihrajan* of Iberians which has been developed correctively from a guilty feeling based on the emergence of an internal court by judging the non practical of primitive rites in order to stop feeling guilty from everything that can affect the good of the community. The concept of reclusion put the notion of individual into perspective as a circumstantial expression about a time space constituted by the periodicity of celebrations. But this explanation, from the confession of the dominant prevailing model, within oneself is often deceptive. Indeed, in many case the "seculars" practices considered to be necessary for bad prevention and can cause the contrary effect. The theory of reclusion transcends rather than invalidate the former model because it conceptualizes the very process of terminological and psychoanalytical. Its nature is rather transcendental then analytical, and the reclusion allows a determinative triangulation of rite of god and man which associate the whole society with the exercise and the comprehension of sacrificial reclusion phenomenon and then become a stake to the rhythm of celebration's practicality from spatial or temporal comparatism. In a general way, the second part try to rehabilitate the subjective expression of the celebrating characters lived by the Iberian inhabitants or by Maghreb by conferring a knowledge value. That's why it's opening with a discussion initiating experimental group participation to the formulation and the practice of the ritual approach. Ceremony is introduced here to be style conscious of encouraging conservation in relation to daily practices which are involved in the group's inclusion social and discursive. The reason is that externalize one of the sacrificial step. The thoughts turned out differently as a psychotic turn out to be reinterpreted in the light of the theory of exclusion full off a symbolic profundity explaining the abundance of religious references according to witnesses or others expressions. Moreover the hermeneutic reinterperatation is dealing with tales with a view to be appreciated and analyzed. Theirs authors are beginning to light as analyst the connection between individual and his faith from paganism.



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة تلمسان
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم التاريخ وعلم الآثار



الأعياد القروسطية في الغرب الإسلامي مقاربة أنثروبولوجية

أطروحة لنيل شهادة الدكتوراة في الأنثروبولوجيا

من إعداد
رشيدة قلفاط رسطان
بإشراف
الأستاذ الدكتور محمد سعدي
من جامعة تلمسان

أعضاء اللجنة المناقشة
عبد الحق زريوح، أستاذ التعليم العالي، جامعة تلمسان (رئيسا)
محمد سعدي، أستاذ التعليم العالي، جامعة تلمسان (مشرفا)
حسن رمعون، أستاذ التعليم العالي، جامعة وهران (عضوا مناقشا)
براهيم صالح، أستاذ التعليم العالي، جامعة تيزي وزو (عضوا مناقشا)

مزيان بن شرقي، أستاذ التعليم العالي، جامعة وهران (عضوا مناقشا)

سيدي محمد الغوثي بسنوسي، أستاذ محاضر أ، جامعة تلمسان (عضوا مناقشا)

السنة الجامعية: 2013 2014