



Revue Semestrielle de la Faculté des Sciences Humaines et Sociales.

---

**P r é s i d e n t d ' h o n n e u r :**

Pr. SAIDANI Boualem, Recteur de l'Université Abderrahmane Mira - Bejaia.

**D i r e c t e u r d e l a p u b l i c a t i o n :**

CHERRAD Hichem, Doyen de la faculté des sciences humaines et sociales.

**C o m i t é s c i e n t i f i q u e :**

**M e m b r e s :**

BOUATTA Chérifa, Professeur. Université de Béjaia.

ZERROUATTI Rachid, Professeur. Université de B.B.A.

KADRI - MESSAID Hasna Amina, Professeur. École Supérieure de Management, Alger.

DJERRAD Abdelaziz, Professeur. École Nationale d'Administration, Alger.

CHEURFI Mohamed Seghir, Professeur. Université de Sétif.

FERRADJI Mohand Akli, Maître de conférences. Université de Bejaia.

ZAABAR Salim, Maître de conférences. Université de Bejaia.

IKIOUANE Mourade, Maître de conférences. Université de Béjaia.

CHERRAD Hichem, Maître de conférences. Université de Béjaia.

SAHRAOUI - BACHA Intissar, Maître de conférences. Université de Béjaia.

AMARDJIA Nacereddine, Maître de conférences. Université de Sétif.

LANANE Massika, Maître de conférences. Université de Béjaia.

OUATMANI Settar, Maître de conférences. Université de Béjaia.

BERRITIMA Abdelhalim, Maître de conférences. Université de Béjaia.

BOUZID - BAA Saliha, Maître de conférences. Université de Béjaia.

MERAH Aissa, Maître de conférences. Université de Béjaia.

MAKHLOUFI Abdelouahab, Maître de conférences. Université de Béjaia.

BOUZID Nadjwa, Maître de conférences. Université de Béjaia.

MOUHOUNE - HAMOUD Leila, Maître de conférences. Université de Béjaia.

BOUMEGOURA Naim, Maître de conférences. Université de Béjaia.

**C o m i t é d e r é d a c t i o n :**

**P r é s i d e n t :**

BAHLOUL Farouk, Maître-assistant. Université de Bejaia.

**C o o r d i n a t e u r d e l a p u b l i c a t i o n :**

LAOUDJ Mabrouk, Maître-assistant. Université de Bejaia.

**M e m b r e s :**

ABBACI Madjid, Université de Bejaia.

NEHAOUA Amine, Université de Bejaia.

MEBARKI Hassina, Université de Bejaia.

IDRIS-BAHLOUL Souhila, Université de Bejaia.

BARKA Cherif, Université de Bejaia.

AMIAR Ali, Université de Bejaia.

MEDJMADJ Ferouze, Université de Bejaia.

DJOUDE Samir, Université de Bejaia.

LADJOUZI Farid, Université de Bejaia.

NEGROUCHE Hamid, Université de Bejaia.

MATI Ali, Université de Bejaia.

MERRI Abdelmoumen, Université de Bejaia.

**C o n c e p t i o n e t m i s e e n f o r m e :**

Monsieur : BAHLOUL Farouk, Maitre-assistant. Université de Bejaia.

**D i r e c t i o n d e l a p u b l i c a t i o n :**

Faculté des sciences humaines et sociales, Université ABDERRAHMANE MIRA de Bejaia

☎ : 00 213 34 22 95 27.

✉ : revue.references @ gmail.com

---

Les auteurs désirant publier dans la revue *Références* sont priés d'adresser leurs articles à l'adresse mail de la direction de publication (version word) au format et normes de la revue. Les normes sont fournies à la demande au niveau du secrétariat de la direction de la publication.



## *Lettre de la revue*

Chers collègues, chers étudiants(es)

La faculté des sciences humaines et sociales, appuyée par l'effort incontestable de tous ses enseignants (es), a donnée naissance à une revue scientifique baptisée : « *Références* ».

Nous avons voulu par le choix de ce titre, qu'il traduise une thématique de réflexion sur les divers liens qui unissent le vaste champ des sciences humaines et sociales. « *Références* », nous renvoie aussi à nous interroger sur les interférences pluridisciplinaires de toutes les sciences de l'homme.

Ce sont ces raisons, qui nous ont conduits à demander aux différents enseignants-chercheurs d'ici et d'ailleurs, de mettre leurs plumes à l'encrier afin, de nous alimenter par leur précieux textes. Effectivement, ils ont répondu à notre appel à travers un riche éventail de travaux intellectuels de grande envergure.

Mais, voilà que les efforts entrepris par tous les contribuant ont donné le fruit. Imprimer, le premier numéro malgré vents et tempêtes, était devenu notre objectif primordial. Suite auquel, nous n'avions aucunement hésité pour se lancer en avant. Nous savons que son contenu devrait à partir d'aujourd'hui, s'enrichir à travers la transcription de débat d'idées, et non par la démonstration et le verbiage stérile des mots pour le dire.

D'ailleurs, nous saurons gré pour tous les enseignants qui, malgré l'inadéquation du temps, ont accepté de contribuer à ce numéro, en engageant leurs pensées tantôt critique et tantôt descriptive au profit de nos futurs lecteurs avides de connaissances.

A cet effet, notre jeune revue « *Références* » va continuer à être un espace de débat sur plusieurs questions qui relèvent des multiples domaines des sciences humaines et sociales. Elle conservera certainement, la place qu'il faut au mérite des témoignages exposés de tous les intellectuels. A travers, leurs pensées tantôt développantes et/ou critiques qui demeurent régulièrement possibles dans la vie scientifique des universités savantes.

Pour conclure, la direction scientifique et le comité de rédaction de la revue « *Références* » souhaitent remercier vivement les étudiants studieux qui vont certainement participer à son succès d'audiences. Succès, qui sera probablement argumenté encore par l'interminable contribution d'enseignants spécialisés dans l'évaluation. Leurs lectures entre les lignes, ainsi qu'en filigrane nous pousserons inéluctablement à comment faire progresser cette revue au gré de nos prochains numéros.

En toute fidélité à nos promesses, surtout à votre inestimable confiance, j'annonce à tous les enseignants (es) de la faculté des sciences humaines et sociales ainsi qu'à l'ensemble des étudiants (es) que nous espérons répondre à vos attentes aux prochaines éditions.

CHERRAD Hichem  
Directeur de la publication.



## *Sommaire du numéro*

<b>Mehenni AKBAL</b> Contribution à l'histoire des Archives d'Algérie. Des noms et des dates.....	5
<b>Djilali SARI</b> Le patrimoine architectural et spirituel de NEDROMA .....	19
<b>Chérifa BOUATTA</b> Traumatisme psychique et violence mère-enfant .....	33
<b>Mabrouk LAOUDJ</b> Une lecture lacanienne sur la question du « sujet de l'inconscient » .....	45
<b>Jérôme THOMAS</b> Les déformations crâniennes intentionnelles dans les Andes d'après les sources espagnoles (XVI <sup>e</sup> -XVII <sup>e</sup> siècle) .....	53
<b>Mustapha GUENAOU</b> Rituels festifs de passage à Tlemcen, ancienne capitale du Maghreb central une notion et un concept socio-anthropologique pour un nouveau paradigme .....	89
<b>Settar OUATMANI</b> La valeur historique de l' Histoire des Berbères d'Ibn Khaldoun .....	119



Mehenni AKBAL

---

Maitre de conférences. Université d'ALGER 2.

# Contribution à l'histoire des Archives d'Algérie Des noms et des dates.

---

Cinq études ont déjà été consacrées à l'évolution des archives algériennes, deux sont signées par des Français et trois par des Algériens <sup>1</sup>. Elles ont la particularité d'être partielles. Il est certaines qui s'arrêtent en 1962 et d'autres qui commencent à cette date.

Ici, notre propos n'est pas de confirmer ou d'infirmier, d'approuver ou de désapprouver par une analyse propre les avis des uns et des autres. Nous comptons plutôt dresser synthèse d'une petite histoire des Archives d'Algérie. Sont donc exposés dans ce texte les faits marquants et les événements saillants relatifs aux Archives d'Algérie ainsi que les noms qui s'y attachent.

Il faut dire d'emblée que les Archives en tant qu'activité et en tant que concept (selon l'acception moderne et contemporaine) sont en Algérie intimement liés à la France coloniale dont le premier geste remonterait à 1830. A cette date, « *un interprète de l'expédition Bourmont, Prosper Gérardin, avait été nommé archiviste. Il devint, six mois après, directeur des Douanes et ne fut remplacé que trente ans plus tard. Il s'agissait alors de trouver un poste à Alphonse Lemoce de Vaudouard, archiviste du ministère de l'Algérie, qui venait d'être supprimé. L'histoire de ce personnage (...) et celle de son Encyclopédie algérienne ont été contées (...) par Raoul Busquet et Gabriel Esquer. (...) Il revint à Paris, en 1863, pour essayer de classer ce qui restait des archives du ministère défunt qui, déjà, pendant sa brève existence, n'avaient pas occupé moins de dix-huit locaux différents. Il dut retourner, sans enthousiasme à Alger, en 1865, tomba en plein choléra et se fit mettre à la retraite en 1866. La mort de son successeur, Elie de la Primaudaie, entraîna en 1876 la suppression de l'emploi* »<sup>2</sup>.

Le deuxième geste remonte à 1833. Il se traduit par l'embarquement de Louis-Adrien Berbrugger<sup>3</sup>, diplômé de l'Ecole des Chartes, vers Alger comme secrétaire du maréchal Clauzel. En 1835, il effectua un deuxième séjour durant lequel il fut chargé, par le Gouvernement, de la formation et de la conservation d'une bibliothèque musée qui sera installée au 18 rue des Loto-phages. Louis-Adrien Berbrugger est né à Paris en 1801. Après des études au Collège Charlemagne, il suivit les cours de la première Ecole des Chartes qui venait d'être fondée. Il joua un rôle important dans le secteur des Archives en Algérie. Il créa, en 1856, à la demande du maréchal Randon, la Société Historique Algérienne. Il fut un des collaborateurs les plus prolifiques de la *Revue africaine*. Il mourut le 2 juillet 1869<sup>4</sup>.

La mise en place des services d'archives départementaux en Algérie est intrinsèquement liée à son organisation territoriale et administrative. La législation française prévoit dès la création d'un département la mise sur pied d'une structure dont la mission est la collecte, le traitement, la conservation et la communication des archives produites et/ou reçues par ce département.

Le texte de base qui a été à l'origine de l'organisation territoriale et administrative de l'Algérie est l'ordonnance royale du 15 avril 1845. Ce texte a institué trois provinces : Alger, Oran et Constantine. Cette organisation restera inchangée jusqu'au 8 décembre 1848, date de la publication d'un arrêté qui, tout en gardant le découpage provincial, sera le premier texte instaurant en Algérie une division administrative relativement similaire à celle qui existe en France : Départements, arrondissements et communes.

Cette organisation ne connaîtra aucun changement majeur jusqu'à la promulgation de la loi du 7 août 1955 qui en a élevé le nombre à quatre avec la création de celui de Bône (Annaba). Une autre réorganisation territoriale et administrative est intervenue aux termes du décret 56-641 du 28 juin 1956. A la veille de l'indépendance, l'Algérie était divisée en quinze départements : Alger, Oran, Constantine, Mostaganem, Orléansville, Tizi Ouzou, Tlemcen, Bône, Sétif, Saïda, Tiaret, Médéa, Batna, Saoura et Oasis.

Déjà en 1848, l'administration coloniale procéda à la création des Archives Départementales d'Alger mais qui restèrent sans titulaire jusqu'en 1861. De 1861 à 1886, les Archives furent gérées par des exilés polonais. Il avait fallu attendre 1870 pour voir la désignation du Chartiste Emile Maupas à leur tête mais il s'empressa de demander sa mutation à la Bibliothèque d'Alger. « *Aux hetmans polonais succédèrent un avocat intempérant, un sous-préfet poète, un clerc d'avoué, puis un agent électoral* »<sup>5</sup>.

Les Archives Départementales de Constantine connurent le même sort. En 1872, la désignation d'un Chartiste fut momentanée. Il s'agit d'André Landy de la promotion de 1872. Il venait des Hautes-Alpes. Il resta aux Archives de Constantine une année. Il demanda sa mutation aux Archives Nationales. De Paris, il s'intéressa à l'Algérie : on lui doit le premier inventaire de la série F80 des Archives Nationales de France <sup>6</sup>.

Le 7 juillet 1906, Raoul Busquet fut désigné en qualité d'archiviste-bibliothécaire du Gouvernement Général par le Gouverneur Jonnart. Avec l'appui de C. Bloch, Inspecteur Général des Archives, Busquet prépara et fit signer, le 6 avril 1908, un arrêté qui devint la Charte des Archives du Gouvernement Général, rendant, par la même occasion, opérationnelles les Archives Départementales d'Alger qui existait sur le papier depuis 1848. La même année, il fut mis fin à la fonction de Raoul Busquet. En 1910, le Gouverneur Jonnart créa la Commission chargée de la publication de la collection de documents inédits de l'histoire de l'Algérie dont Gabriel Esquer fut le secrétaire de 1910 à 1942. La citation ci-après rend compte de cet épisode : le poste d'archiviste-bibliothécaire « fut rétabli en 1906 en faveur de Raoul Busquet, archiviste paléographe, auquel succédèrent en 1908 Gabriel Esquer, et en 1942, Emile Dermenghem, archivistes paléographes. C'est au Gouverneur Général Jonnart que revient le mérite d'avoir compris la nécessité d'un service d'archives régulièrement constitué, confié à un spécialiste et doté d'un programme. Son arrêté du 6 avril 1908 pose les principes qui assurent la conservation, le classement et l'inventaire des fonds, les versements périodiques des services, le triage et la suppression réglementaire des papiers inutiles, la communication des documents »<sup>7</sup>.

Gabriel Esquer<sup>8</sup> vint donc en Algérie en 1908 pour présider aux destinées des Archives du Gouvernement Général. Et de 1920 à 1942, Gabriel Esquer cumula deux fonctions : Chef des Archives du Gouvernement Général et Conservateur en chef de la Bibliothèque Nationale d'Alger<sup>9</sup>. De 1927 à 1940, il fut chargé du Secrétariat général de la Société Historique algérienne.

De 1923 à 1932, le Chartiste Prosper Alquier<sup>10</sup> fut désigné aux Archives Départementales de Constantine. Il fut chargé également de la Bibliothèque Municipale et du Musée. « Il entra à l'Ecole des Chartes au concours de 1910, il terminait sa dernière année lorsque la Guerre éclata. Démobilisé en 1919, il n'obtint son diplôme qu'en 1921. Il fut nommé, sur sa demande, archiviste du Gouvernement Général de l'A.O.F. où sa compétence juridique l'amena à occuper le poste de conseiller à la Cour de Dakar. Fatigué par le climat, il

*obtint les Archives de Constantine. Il établit le cadre de classement officiel des Archives Départementales algériennes. Il éprouva un grand intérêt pour l'archéologie. Il publia de nombreux articles dans la Revue archéologique et dans les Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres ».*

A Oran, il avait fallu attendre 1926 pour voir l'arrivée d'un Chartiste. Il s'agit de François Dupont de la promotion de 1922. Mais une année plus tard, il demanda sa mutation à la Bibliothèque Nationale d'Alger. Le Chartiste Paul Lefrancq<sup>11</sup>, de la promotion de 1927, lui succéda. Il resta à la tête des Archives Départementales d'Oran jusqu'en 1933, date à laquelle il fut nommé Conservateur de la Bibliothèque Municipales de Valenciennes. De 1934 à 1938, ce fut Alexandre Pestemaljoglou<sup>12</sup> (promotion de 1931 de l'Ecole des Chartes) qui présida aux destinées des Archives Départementales d'Oran. Mais en 1938, il succéda à Labande aux Archives Départementales d'Alger. De 1938 à 1954, la direction des Archives Départementales d'Oran fut confiée à Robert Tinthoin, géographe de formation.

En 1932, le Chartiste André Berthier<sup>13</sup> fut nommé à la tête des Archives Départementales de Constantine. Il y restera jusqu'aux années 1970. Il appartient à la promotion de 1931 de l'Ecole des Chartes. Il s'intéressa à l'archéologie. Son nom est attaché aux fouilles de Tiddis, à 16 kms au nord-ouest de Constantine, amorcées en 1941, et à celles de la Kalaa des Béni-Hammad, dans les Bibans, et leur a consacré de nombreux textes publiés sous forme d'articles ou de brochures.

En 1933, les archives du Gouvernement Général ont été réunies dans un local répondant aux normes de sécurité et de conservation dans le nouveau siège du Gouvernement Général.

En 1934, René Labande, diplômé de l'Ecole des Chartes de la promotion de 1931, fut recruté aux Archives Départementales d'Alger.

En 1942, Emile Dermenghem<sup>14</sup> fut désigné aux Archives du Gouvernement Général. Il appartient à la promotion de 1913 de l'Ecole des Chartes. Il s'était d'abord orienté vers le journalisme et la littérature. Il entra dans le cadre des archivistes départementaux en 1938. Il géra le dépôt des Hautes-Alpes avant de s'installer en Algérie à partir de 1942. Spécialiste en Islamologie, il fut aussi un brillant arabisant.

De 1943 à 1945, une vacance se produisit aux Archives Départementales d'Alger. L'intérim fut assuré par le Président de la Société des Ecrivains Al-

gériens. Il s'agit de Jean Pomier.

En 1945, le Chartiste Pierre Boyer <sup>15</sup> fut désigné à la tête des Archives Départementales d'Alger. Il joua un rôle important dans le secteur des archives en Algérie et dans l'archivistique en tant que champs disciplinaire. Il fut archiviste en chef <sup>16</sup> du Département d'Alger de 1945 jusqu'en 1962. A partir de 1957, il assura également la fonction de Conservateur régional. Il est responsable du transfert entre 1961 et 1962 des archives algériennes vers la métropole.

En 1951, Rose Anne Parent est désignée en qualité d'archiviste adjoint aux Archives Départementales d'Alger. Ce qui a donné naissance à un nouveau corps de documentalistes archivistes<sup>17</sup>. De 1953 à 1956, Jean Gourhand remplaça Parent au poste d'adjoint.

En 1953, on assiste à l'inauguration du poste d'archiviste adjoint aux Archives Départementales de Constantine. Il fut confié à la Chartiste Elisabeth Thérèse Lemaire. Et la Chartiste Guy Quincy lui succéda en 1954. La même année Jeannine Bordas, diplômée de l'Ecole des Chartes, succéda à Tinthoin à la tête des Archives Départementales d'Oran. Elle y restera jusqu'en 1957, date à laquelle y fut nommé le Chartiste Renaudin. Son épouse Madeleine Chabrolin fut désignée en qualité de Conservateur adjoint. La mobilisation de Renaudin fit que son épouse assura l'intérim.

A Gourhand succéda en 1957 Jean Nicot au poste d'adjoint aux Archives Départementales d'Alger. Il y restera jusqu'en 1960.

En 1959, fut désignée la Chartiste Anne Marie Couvret aux Archives Départementales de Bône.

En 1960, Louis Bath qui obtint son diplôme de l'Ecole des Chartes fut désigné au poste de Conservateur adjoint aux Archives du Gouvernement Général et Melle Lafforgue a pris la relève de Gourhand aux Archives Départementales d'Alger. Durant la même année, un bâtiment fut réceptionné pour abriter les Archives Départementales d'Alger. Yves Pérotin relate cet événement et le sort que ce bâtiment eut à connaître au lendemain de l'indépendance. Citons : « *Il a été entièrement financé par le Département. Il comprend un rez-de-chaussée, neuf étages, un sous-sol et un appartement de fonctions. Il était destiné aux archives dans son intégralité, sauf un corps de bâtiments s'avancant vers la mer, où est logé le tribunal administratif, et une enclave (qui comprend une partie de trois étages et possède un accès*

*propre) destinée initialement aux services de la préfecture régionale. Tel qu'il a été, en son temps, livré, ce bâtiment avait une capacité de 10 kilomètres linéaires environ (...). En juin 1962, l'immeuble était plastiqué, mais les dégâts furent réparés. Cependant en octobre de la même année, la Préfecture de police s'installait aux archives, les vidait de leur contenu, réaménageait l'immeuble (sanitaires, cloisons, fenêtres, conditionnement d'air) qu'elle occupait presque intégralement (y compris l'appartement de fonctions), ne laissant au service d'archives que la majeure partie du second étage, qui est celui des bureaux. En janvier 1963, l'immeuble était redivisé, les archives récupérant, en sus du second, les étages 1, 3, 4 et 5 et le sous-sol, le reste étant attribué à des services préfectoraux et de police. Le métrage de rayons remontés dans les étages disponibles s'élève à environ 5 kilomètres. Une annexe de fait est constituée par la voûte, local provisoire voisin, voisin de la gare et situé sous une rampe de circulation. Ce local a une capacité cubique de 300 et 400 m<sup>3</sup> »<sup>18</sup>.*

Sur le plan politique, des entretiens pour l'indépendance de l'Algérie eurent lieu, du 25 au 29 juin 1960, à Melun entre la France et le Gouvernement Provisoire de la République Algérienne (GPRA). Ces entretiens se soldèrent par un échec.

En janvier-février 1961, les Conservateurs régionaux des Archives algériennes reçurent les premières instructions orales pour procéder au transfert des archives dites confidentielles conservées dans leurs dépôts. Durant la même période, l'OAS (Organisation Armée Secrète des ultras) fut créée. Elle fut fondée officiellement en Espagne un an après la Semaine des barricades où s'était manifestée l'opposition d'irréductibles (une partie des Pieds-noirs) au processus d'indépendance de l'Algérie. Elle accueillit une partie des rescapés du putsch des Généraux du 22 avril 1961 et se donna comme mission l'élimination physique en France et en Algérie de tous les partisans de l'indépendance.

Le 20 février 1961, une autre rencontre algéro-française pour des négociations en vue de l'indépendance de l'Algérie eut lieu à Lucerne (Suisse).

Le 6 mars 1961, le Directeur général des Archives de France adressa une lettre aux Conservateurs régionaux rendant officiel le transfert vers la Métropole des archives confidentielles. A la suite de cela, furent expédiés le 17 mai 1961 tous les dossiers relatifs à la police et à la sécurité générale des Départements de l'Est algérien. Le Conservateur des Archives d'Oran procéda le 24 mai 1961 à l'embarquement à Mers El-Kébir de cinq tonnes

d'archives considérées comme confidentielles de l'Ouest algérien.

Du 20 mai au 13 juin 1961, eurent lieu les premières négociations algéro-françaises d'Evian. Ces rencontres se poursuivirent à Bâle (Suisse) en octobre et novembre 1961. Durant la même période, on assiste à la recrudescence des attentats de l'OAS en Algérie. Sous l'emprise d'une incontrôlable haine, d'une incompréhensible folie, les hordes de l'OAS ont brûlé la Bibliothèque Universitaire d'Alger<sup>19</sup>.

En janvier 1962, les Conservateurs régionaux furent avisés par la Délégation Générale de la préparation d'un second envoi d'archives en France. C'est ainsi que se tint le 9 février 1962 une réunion à la Délégation Générale. Y étaient présents les représentants de l'Administration Générale et les Conservateurs régionaux. Elle eut pour objet la discussion des modalités pratiques du transfert. Sur un autre plan il convient de noter la tenue du 10 au 19 février de la rencontre des Rousses. Le 10 mars 1962, une nouvelle réunion présidée par Maxime Roux se tint à Rocher Noir (Boumerdés). Celle-ci rendait officielle la mesure du transfert massif d'archives des Départements algériens en France. Durant la même période, se déroula du 7 au 18 mars 1962 la deuxième rencontre d'Evian qui se solda par la signature des Accords d'Evian et la proclamation le 19 mars 1962 du cessez-le-feu en Algérie. Suite à cela, l'OAS tenta entre avril et mai 1962 de créer un climat de terreur et de confusion. C'est dans ce climat qu'eut lieu le 1<sup>er</sup> juillet 1962 le référendum d'autodétermination. Et le 3 juillet de la même année, la France reconnaît solennellement l'indépendance de l'Algérie.

Il convient de relever que durant cette période la France coloniale avait procédé à de nombreux envois d'archives vers la métropole. Les dates ci-après se doivent d'être retenues :

- 9 mai 1962, deuxième envoi des archives de l'Est algérien ;
- 26 juin 1962, troisième envoi des archives de l'Est algérien ;
- 29 juin 1962, quatrième envoi des archives de l'Est algérien ;
- Juin 1962, fin du transfert pour l'Ouest et le Centre.

Ces archives qui représentent plus de 10 kms linéaires furent regroupées à Aix-en-Provence. En octobre 1966, un bâtiment qui abritera les archives d'Outre-mer y fut inauguré : un bâtiment de cinq étages, percé d'étroites ouvertures et habillé de pierres du pays, situé en face de la faculté des lettres de l'université de Provence dans les quartiers Sud de la ville. Y sont conservées, en plus des archives de l'Algérie coloniale, la plus grande partie des archives

des anciennes colonies françaises de l'Ile de Bourbon à Djibouti, des Indes à l'A.-E.F et à l'Indochine, sauf celles des anciens protectorats, conservées par le Quai d'Orsay. En 1966, une décision fut prise pour restituer à l'Etat algérien les archives de la colonisation ottomane. En application de cette décision, l'Etat français remet en 1968 à l'Etat algérien 500 registres de cette période. Le 10 avril 1975, Jean Favier, Directeur des Archives de France, remit à l'Ambassade d'Algérie à Paris 134 colis d'archives algériennes des 17<sup>e</sup> et 18<sup>e</sup> siècles provenant des fonds turc, arabe et espagnol. La même année le 27 septembre 1975 Guy de Commynes, Ambassadeur de France à Alger, fit don à l'Etat algérien d'un lot d'archives qui provient d'un héritage familial de l'Ambassadeur.

Au lendemain de l'indépendance, l'Algérie était devant « une indigence archivistique » laissée par la France après son départ. En effet, la France coloniale n'a formé aucun archiviste qui aurait pu prendre en charge la gestion du peu d'archives qu'elle avait laissé. Alors que d'autres professionnels – pharmaciens, médecins, dentistes, agronomes, etc. – ont pu être formés même si leur nombre restait en deçà des immenses besoins de l'Algérie indépendante.

Sur le plan juridique, l'Algérie entama l'organisation officielle de ses archives dès 1971. En effet, c'est à cette date que fut promulguée l'ordonnance n° 71-36 du 3 juin 1971 portant institution d'un fonds des Archives nationales. Vinrent ensuite la circulaire n° 1P.C./A.N. du 8 novembre 1971 relative à la gestion des archives au niveau des différents organismes visées par l'ordonnance n° 71-36 du 3 juin 1971, le décret du 31 décembre 1972 (non publiable) portant création de la Direction des Archives Nationales et le décret n° 74-75 du 25 avril 1974 portant création du Conseil Consultatif des Archives Nationales. Ce dispositif juridique demeurera inchangé jusqu'à la promulgation du décret n° 77-67 du 20 mars 1977 relatif aux Archives nationales. Le dernier texte juridique fondamental sur les archives sera la loi n° 88-09 du 26 janvier 1988 relative aux Archives Nationales. Cette loi fut suivie par une série de décrets d'application promulgués en mars 1988 : création d'une Direction Générale et d'un Conseil Supérieur, tous deux placés sous l'autorité du Secrétaire Général de la Présidence de la République.

Sur les plans organique et structurel, la gestion et la reconstitution de ce patrimoine furent confiées successivement au Ministère de l'Education Nationale puis à celui de l'Orientation Nationale et au Ministère de l'Information et de la Culture. 1971 est une date charnière. Elle coïncide avec la création d'un Fonds des Archives Nationales relevant de la Présidence du

Conseil. En 1972, il y eut la création de la Direction des Archives Nationales. Cette Direction fut rattachée en 1977 au Centre National des Etudes Historiques. En 1983, elle fut transférée au même temps que ce dernier au Ministère de la Culture. Depuis 1988, elles sont sous la tutelle de la Présidence de la République. En 1981, la Présidence de la République confia à un éminent architecte Abderrahmane Bouchama qui avait à son actif la conception de l'Institut des Sciences Sociales de l'Université d'Alger (campus du Caroubier) la conception du bâtiment des Archives Nationales. C'est un bâtiment d'une capacité de 70.000 mètres linéaires conçu selon les normes internationales en matière de conservation d'archives.

Quatre noms s'attachèrent aux Archives en tant qu'activité (pour y avoir assumé des postes de responsabilités) et à l'archivistique en tant que champ disciplinaire pour avoir assuré des enseignements donnés dans le cadre du Diplôme Technique des Bibliothèques et Archives (assuré par l'Ecole Nationale des Beaux-arts) et/ou au profit des étudiants de bibliothéconomie et sciences documentaires des universités d'Alger, d'Oran et de Constantine. Représentant la première génération (les doyens) des archivistes algériens, il s'agit par ordre alphabétique de : Abdelkrim Badjadja, Omar Hachi, Fouad Soufi et Mohamed Touili. Tous les quatre consacrèrent leurs vies au fait archivistique. A l'exception de Mohamed Touili, les autres furent recrutés entre 1973 et 1974 à la Direction des Archives Nationales dont le directeur était Redouane Aïnad-Tabet. Ils bénéficièrent du stage international des Archives de France. Il faut dire que jusqu'alors les archives relevaient de la sous-direction des bibliothèques et archives du Ministère de l'Education Nationale. Mahmoud Agha Bouayed en était le titulaire mais le Conservateur en chef (des Archives d'Algérie) était Mohamed Touili qui eut par la suite à diriger aussi le Centre National des Etudes Historiques. Avec Aïnad-Tabet, Mounir Mahi fut nommé Directeur du Dépôt Central des Archives Nationales.

Abdelkrim Badjadja eut à structurer et à diriger les Archives de la wilaya de Constantine de 1974 à 1991. De juillet 1991 à mai 1992, il dirigea la Bibliothèque Nationale d'Algérie. Du mois d'octobre 1992 à mars 2001, il succéda à Mohamed Touili en tant que Directeur Général des Archives Nationales<sup>20</sup>.

Omar Hachi fut d'abord nommé au début de sa carrière en qualité d'attaché de recherche à la Direction des Archives Nationales. Il fut désigné une année après (en 1975) comme responsable du Dépôt Central des Archives Nationales en remplacement de Mounir Mahi. En 1976, il fut affecté aux Archives de la Wilaya d'Alger où il sera nommé une année après comme

Directeur. Il aura aussi de 1978 à 1981 la charge de la gestion du Dépôt Central des Archives Nationales. De 1986 à 1987, il fut également chargé du suivi de la construction du Centre des Archives Nationales. De 1980-1985, il assura la vice-présidence de l'ARBICA. Il prit sa retraite en 1999. Depuis, il continue à intervenir en qualité d'enseignant-associé à l'université Alger 2.

Après le stage de Paris et après avoir réalisé le procès-verbal de récolement des archives se trouvant dans les sous-sols du Palais du Gouvernement, Fouad Soufi<sup>21</sup> rejoignit en octobre 1974 les Archives de la Wilaya d'Oran qu'il dirigera jusqu'en 1992. A cette date, il fut pris en charge par le Centre des Archives Nationales tout en restant à Oran. Cette situation durera jusqu'à sa nomination en février 2004 en qualité de Sous-directeur des normes à la Direction Générale des Archives Nationales. En 2005, il accéda au grade d'Inspecteur du patrimoine. Il est le premier et le seul archiviste à avoir accédé à ce grade. Il prit sa retraite en 2011. Il participa avec Badjadja aux négociations algéro-françaises de 1980-1981 sur les archives. Ils rédigèrent avec l'appui de Mohamed Touili les propositions algériennes<sup>22</sup>. Il continue à assurer des cours aux universités d'Alger et d'Oran. Il continue également ses activités de recherche entamées depuis 1992 en qualité de chercheur associé au Centre de Recherche en Anthropologie Sociale et Culturelle d'Oran. Il eut à diriger la rédaction de la Revue algérienne d'anthropologie et des sciences sociales (*Insaniyat*) de 1997 à 2007.

En ce qui concerne la question des archives d'Algérie transférées par la France vers la métropole entre 1961 et 1962, de nombreux faits saillants furent enregistrés :

- Janvier 1980, création d'une Commission mixte algéro-française pour négocier la restitution de ces archives,
- 9 et 10 janvier 1980, première réunion de cette Commission,
- 12 juin 1980, lettre du Président Valéry Giscard d'Estaing à Jean-Philippe Lecat jetant un interdit sur la restitution d'archives se trouvant en France,
- 3 et 4 décembre 1980, deuxième réunion de cette Commission,
- 27 et 28 octobre 1981, troisième réunion de cette Commission.

En novembre 1981, la France restitua à l'Algérie les lettres des Deys d'Alger adressées à des puissances étrangères. Cette restitution coïncida avec la visite effectuée à Alger par le Président François Mitterrand.

Le 6 décembre 1981, furent restitués à l'Etat algérien quelques dossiers

relatifs au tremblement de terre d'Orléansville de septembre 1954.

En octobre 2001, la Direction des Archives Nationales d'Algérie reçut de la Direction des Archives de France une trentaine de Traités de paix signés entre la Régence d'Alger et les puissances étrangères (Suède, Etats-Unis, Hongrie, Hollande, Espagne, Italie, etc.) durant les 16<sup>e</sup> et 17<sup>e</sup> siècles.

Eclipsé ces dernières années derrière d'autres problèmes jugés plus actuels et plus médiatiques, le contentieux archivistique algéro-français ne reste pas moins un problème stratégique, non seulement par l'importance du patrimoine qui en est l'objet mais surtout par les aspects innombrables qui lui sont sous-jacents et qui relèvent du politique et de la diplomatie. D'où la nécessité d'entreprendre une nouvelle lecture du contentieux en lui donnant de nouveaux contours liés essentiellement aux aspects techniques et scientifiques.

Au terme de cette réflexion, notre espoir est d'être parvenu à composer une petite histoire des Archives algériennes qui en réalité est étroitement liée aux hommes. Homme de bien. Homme de mérite. Homme d'action. Homme honnête. Homme d'esprit. Homme de goût. Homme de qualité. Homme de génie. Homme de l'art. Homme de lettres. Homme de science. A chacun ses qualités. Ils ont ceci de commun : Des archivistes qui ont consacré leurs existences au fait archiviste. Que ce texte soit un modeste témoignage de respect, d'admiration et de reconnaissance à leur endroit.

### Notes et renvois bibliographiques :

<sup>1</sup>. Du côté français, il convient de citer : Boyer, P. ; Les Chartistes et l'Algérie. *La Gazette des archives*, n° 30, 1960, p. 104-116. et Dion, I. ; Les Services d'archives en Algérie, 1830-1962. *Histoire et archives*, n° 15, janv.-juin 2004, p. 89-107. Du côté algérien, il faut citer : Badjadja, A. ; *Panorama des archives de l'Algérie moderne et contemporaine*, In : La Guerre d'Algérie, 1954-2004, la fin de l'amnésie (tome 2 : Violences-représentations), sous la direction de Mohammed Harbi et Benjamin Stora, Alger, Chihab Éditions, 2004, p. 293-344. ; Soufi, F. ; *Pratique(s) archivistique(s) en Algérie, historique et enjeux*, (p. 19-36) et Chaïb, M. ; *Perceptions et pratiques archivistiques en Algérie*, (p. 37-48), cf. Actes du colloque international sur les archives, la société et les sciences humaines, Tunis 22-24 fév. 2010, publié par le Centre d'études et de recherches économiques et sociales : Cahiers du CERES : Série histoire, n° 21, Tunis, 2012, 372 p.

<sup>2</sup> Cf. Documents algériens du Service d'information du Cabinet du Gouverneur Général de l'Algérie, n° 69, 30 mai 1953.

<sup>3</sup> L'œuvre de Louis-Adrien Berbrugger est colossale. Ses travaux les plus importants sont : *L'Algérie historique pittoresque et monumentale, des Etudes sur l'histoire militaire de la Grande Kabylie, un texte sur le Tombeau de la Chrétienne, ...*

<sup>4</sup> Son itinéraire et son œuvre sont relatés par Addelhamid, Arab. Cf. Louis-Adrien Berbrugger, pionnier de la lecture publique en Algérie. *Revue de bibliologie, schéma et schématisation*, n° 74, 1<sup>er</sup> semestre 2011, p. 165-181.

<sup>5</sup> Boyer, P. ; Les Chartistes et l'Algérie. *La Gazette des archives*, n° 30, 1960, p. 110.

<sup>6</sup> Idem, p. 111.

<sup>7</sup> Cf. Documents algériens du Service d'information du Cabinet du Gouverneur Général de l'Algérie, n° 69, 30 mai 1953.

<sup>8</sup> Gabriel Esquer est né en 1876. Il obtint le diplôme d'archiviste de l'Ecole des Chartes de Paris en 1903. Il fut désigné aux Archives du Cantal de 1903 à 1909. Il publia, en 1912, une brochure intitulée *Les Archives algériennes et les sources de l'histoire de la conquête*. Il publia également : *La Correspondance du Duc de Rovigo (3 volumes), du Général Voirol, de Drouet d'Erlon, du Maréchal Clauzel (2 volumes), le Rapport Boutin, et les Inventaires des séries E et EE, H et X des Archives du Gouvernement Général*. Il réalisa ces derniers en collaboration avec Dermenghem. Aussi, en collaboration avec Pierre Boyer, il publia la *Correspondance du Maréchal Bugeaud*. On lui doit également des ouvrages : *Histoire de l'Algérie, Les Commencements d'un Empire, La Prise d'Alger* qui lui valut, en 1924, le second prix Gobert de l'Académie française et le Grand prix littéraire de l'Algérie ; *l'Iconographie historique de l'Algérie (16<sup>e</sup> siècle à 1870)* qui obtint le prix Bordin de l'Académie des Beaux-arts en 1930 ; *le Huit novembre 1942, premier jour de la libération* qui retrace l'histoire de l'Algérie de 1940 à 1943. A tout cela, il convient d'ajouter deux études : *La Vie intellectuelle en Algérie et L'Algérie vue par les écrivains*. Cf. Boyer, P. ; Les Chartistes et l'Algérie. *La Gazette des archives*, n° 30, 1960, p. 108.

<sup>9</sup> Abdelhamid, A. ; *Bibliothèque nationale : Création et développement, des origines à la veille de l'indépendance*, Alger, Ed. de la Bibliothèque na-

tionale d'Algérie, 2005, 181 p.

<sup>10.</sup> Il mena un important travail sur le Chettaba et les grottes d'inscriptions latines du Chettaba et du Taya. Ces travaux valurent à Alquier la médaille Paul Blanchet en 1931. On lui doit un gros volume intitulé *Guide de Constantine* qui est une histoire de la cité. Grand blessé de la première Guerre, il mourut en 1932. Cf. Boyer, P. ; Les Chartistes et l'Algérie, p. 112.

<sup>11.</sup> Il réalisa deux études, la première sur le *Général Boyer, premier Gouverneur militaire d'Oran* et la deuxième sur *Les Origines de la colonisation de Valmy*, village fondé en 1848. Cf. Boyer, P. ; Les Chartistes et l'Algérie, p. 111.

<sup>12.</sup> Il fut mobilisé en 1939 et mourut en 1943 dans des circonstances extrêmement pénibles. On lui doit des études sur *l'Oran espagnol, La Forteresse de Mers El-Kébir*, sur *Le Consulat français d'Oran*, sans omettre sa notice sur la série M (colonisation) des Archives Départementales d'Oran. Cf. Boyer, P. ; Les Chartistes et l'Algérie. *La Gazette des archives*, p. 110.

<sup>13.</sup> Parmi ses ouvrages : *L'Algérie et son passé, Les Vestiges du christianisme antique dans la Numidie centrale, et Le Sanctuaire punique d'El Hofra* en collaboration avec l'Abbé Charlier. Avec ce dernier et Juillet, Berthier a publié une étude sur le *Bellum Jugurthinum de Salluste*, qui remet en question la géographie de l'Afrique romaine. Conservateur du Musée Gustave Mercier, Chef de circonscription archéologique, Vice-président de l'Alliance française, Berthier prit une part active de la cité et fut pendant longtemps adjoint au maire de la ville. Cf. Boyer, P. ; Les Chartistes et l'Algérie, p. 112.

<sup>14.</sup> Parmi ses travaux : *Contes Kabyles, Le Culte des Saints dans l'Islam, Vie des Saints musulmans, Vie de Mahomet*. Cf. Boyer, P. ; *Les Chartistes et l'Algérie*, p. 109.

<sup>15.</sup> Il publia : *Evolution de l'Algérie médiane de 1830 à 1956, La Presse musulmane algérienne : Origine, caractéristiques et développement* (mémoire pour l'entrée au Centre des Hautes Etudes d'administration musulmane), *Evolution démographique des populations musulmanes du Département d'Alger : 1830-1948* (In : *Revue africaine*, XCVIII, 1954), *Les Données statistiques de la cohabitation (des communautés d'Algérie) et leurs conséquences* (In : *La Cohabitation en Algérie*, Alger, 1955), *Historique de la surpopulation* (In : *L'Algérie surpeuplée*, Alger, 1958).

<sup>16.</sup> En ce qui concerne les charges d'un archiviste départemental des années 1960, il est bien de lire le texte de Marcel Baudot ; Le Plan de travail d'un Directeur de services d'archives. *La Gazette des archives*, n° 31, 1960, p. 158-168.

<sup>17.</sup> Ce corps « est né de la conjonction de deux tendances : d'une part de la nécessité où se trouvait l'administration de pourvoir en archivistes les départements nouvellement créés en Algérie : c'est ainsi que le Comité technique paritaire du 28 juin 1957 étudiait déjà la création d'un corps d'archivistes documentalistes chargés de la gestion des dépôts d'archives constitués en Algérie dans les départements autres que ceux d'Alger, Bône, Constantine et Oran (en application du décret n° 56-641 du 28 juin 1956 portant réorganisation territoriale de l'Algérie) ; d'autre part, de la nécessité depuis fort longtemps reconnue de donner aux conservateurs d'archives des collaborateurs de haute qualification ». Cf. Cézard, P. ; Les Documentalistes archivistes, *La Gazette des archives*, n° 32, 1961, p. 13-17.

<sup>18.</sup> Pérotin, Y. ; *Algérie, archives publiques*, Paris, Unesco, 1964, p. 9.

<sup>19.</sup> Cf. Abdi, A. ; *La Reconstitution de la Bibliothèque Universitaire après l'incendie du 7 juin 1962*, Université d'Alger : Institut de bibliothéconomie et des sciences documentaires : Mémoire pour l'obtention du diplôme de licence en bibliothéconomie : (s.d.), 77 p. et 16 p. d'annexes.

<sup>20.</sup> Cf. un article de synthèse émouvant de Abdelkrim Badjadja, qui retrace son itinéraire et son apport, intitulé *Panorama des archives de l'Algérie moderne et contemporaine*, In : *La Guerre d'Algérie, 1954-2004, la fin de l'amnésie* (tome 2 : Violences-représentations), sous la direction de Mohammed Harbi et Benjamin Stora, Alger, Chihab Editions, 2004, p. 293-344.

<sup>21.</sup> Cf. Soufi, F. ; *En Algérie, l'Etat et ses archives*, Université d'Alger : Département de bibliothéconomie et des sciences documentaires : Mémoire de magister : 2002, 317 p.

<sup>22.</sup> Cf. Akbal, M. ; Problématique générale du contentieux archivistique algéro-français, *Revue d'information scientifique et technique*, vol. 2, n° 1, 1992, p. 28-36 ; cf. aussi Akbal, M. ; *Le Contentieux archivistique algéro-français*, Université d'Alger : Département de bibliothéconomie et des sciences documentaires : Thèse pour le doctorat : 2004, 365 p.

Djilali SARI

---

Université d'ALGER.

# Le patrimoine architectural et culturel de NEDROMA

---

Résumé :

**D**igne héritière des illustres dynasties maghrébines, Nédroma en conserve jalousement un patrimoine rappelant une riche histoire remontant aux siècles d'or de l'histoire de l'Occident musulman. C'est au cœur de la cité que l'on découvre avec émotion et admiration la Grande Mosquée almoravide, et dans ses environs immédiats un hammam contemporain demeuré fonctionnel jusqu' à présent. Face aux derniers pans de la muraille almohade, du palais zyanide ne subsistent guère que d'infimes vestiges, au surplus très mal conservés. En revanche, chaque quartier compte un édifice religieux, souvent siège de zaouïas ayant connu naguère une intense animation. Du reste, leur appellation respective rappelle d' illustres personnalités parfois venues de si loin dont Lalla Zahra Chérifa originaire du Gharb, soit la basse vallée de l' Oued Sebou (Maroc). Un patrimoine inestimable sur lequel veille jalousement la jeunes et dynamique Association Culturelle Al Mouahidya qui s' y déploie sans relâche pour le revaloriser à merveille.

\*\*\*\*\*

“ Dans une Algérie où les témoins du passé ont été si facilement balayés par les colonisateurs, voire les gestionnaires qui leur ont succédé, la ville de Nédroma a su préserver une personnalité algérienne. ”

Tel est bien l'un des principaux enseignements tirés de longues recherches poursuivies assidûment sur le terrain durant les années 1960 par un fin observateur, Gilbert Granguillaume (1999) mais dont la formulation est relativement récente et par conséquent en toute connaissance de cause. C'est dire la justesse et la valeur d'un tel enseignement soulignant à jamais aux générations présentes et montantes à la fois **le rôle, la place et la conservation impérative des témoins du passé**, soit belle et bien ce qui atteste légitimement le patrimoine aussi bien d'ordre matériel qu'immatériel, légué par les générations antérieures, alors qu'en fait, l'exemple en question ne concerne qu'une modeste médina, au surplus durement pénalisée durant toute la période révolue, compte tenu de son enclavement au sein du massif côtier des Traras...

Aussi pareil exemple plein d'enseignement interpelle - t- il tout un chacun. Directement, d'autant que même en ne parvenant pas à maintenir ses plus vieilles familles citadines, Nédroma, loin de périlcliter, ne se réadapte pas moins en veillant jalousement à son prestige. Précisément, dans quelles conditions bien déterminées, alors qu'elle a pu échapper tant bien que mal aux effets déstructurants engendrés par les bouleversements de fond en comble intervenus au niveau du réseau urbain national durant les trois dernières décennies? Les observations à relever sur le terrain ne surprennent - elles pas agréablement tout observateur attentif? Par excellence, d'activités mettant en évidence le rôle décisif attribuable traditionnellement aux **élites citadines**, voire le mécénat?

Aussi l'approche proposée est – elle axée sur les deux points suivants :

- Un patrimoine architectural attestant une authentique médina ;
- Un patrimoine spirituel confortant d'ancrage de riches traditions culturelles.

## I – Un patrimoine architectural attestant une authentique Medina

Quelle qu'elle soit, toute architecture n'est jamais neutre plus particulièrement dans le cas de vieilles cités recélant nombre de monuments, témoignage d'une riche histoire et expression d'une forte personnalité.

- Portée et rôle fondamental de toute architecture

*« Par sa mosquée du XIIIe siècle, ses remparts almohades, ses ruelles définissant des quartiers antiques, ses extensions modernes, elle montre, par ce qu'elle est dans son architecture, ce que peut être l'Algérie dans sa culture et sa personnalité. Ceux qui connaissent la ville liront ces lignes avec émotion, ils y trouveront les noms familiers d'aujourd'hui, les racines de leurs ancêtres, la vie qui fut la leur. »*

En deux phrases juxtaposant et reliant habilement le passé au présent, Gilbert Granguillaume parvient, avec concision et aisance, non seulement à retracer les grandes lignes de l'évolution historique de la cité, mais aussi à affirmer **la vocation de toute architecture en harmonie avec les valeurs et la finalité de ses concepteurs et bâtisseurs**. Bien plus, à dessein une phrase - sentence particulièrement à la lumière d'une urbanisation standardisée à outrance, et partant négatrice de références d'ordre culturel à même de favoriser durablement toute socialisation pleinement réussie . . . Mieux encore, d'en tirer la conclusion générale qui aurait pu s'appliquer à l'ensemble du territoire national en se basant sur l'exemple concret et vivant illustré excellemment par Nédroma, en dépit de son double handicap, l'enclavement et le départ, voire l'expatriation de nombreuses familles parmi les plus entreprenantes, souvent des éléments dynamiques et innovants .

Quoiqu'il en soit, abstraction faite de son expansion spectaculaire en cours, d'une expansion tentaculaire et semblable à celle de l'ensemble du réseau urbain national, le vieux Nédroma exprime une double leçon, celle à la fois d'une architecture et d'une urbanisation toute les deux réussies et renfermant de riches enseignements s'adressant en premier lieu aux faiseurs de ces « villes » partout se limitant à la reproduction de cités- dortoirs, d'addition d'un certain nombre de logements - standard généralement baptisées du nombre de ces derniers . . .

Plus que jamais, à Nédroma, et exception faite de rarissimes îlots envahis de ruines et de végétations, l'observateur même le moins averti a tout le loisir d'épier et d'apprécier à travers la vieille cité le bien - fondé de l'architecture en question, aussi bien celle relative à l'habitat que celle destinée au culte et inspirant pour tous vénération, voire extase. En définitive, un ensemble cohérent entretenant d'heureuses et harmonieuses incidences et retombées sur la quotidienneté des habitants, et partant la consolidation de leur cohésion et développement, à l'instar particulièrement de certains octogonaire

encore en activité que nous avons surpris récemment, en août 2006, poursuivant allégrement leurs activités au sein de leurs échoppes.

Assurément, toute la cité s'organise autour du prestigieux monument symbolisant à jamais l'une des périodes marquantes du Maghreb central médiéval, précisément celle de la grande mosquée contemporaine de la dynastie almoravide, - datée approximativement entre 590 / 1090-, de surcroît l'un des trois spécimens de cette même dynastie enrichissant notre pays, les deux autres étant implantés à Tlemcen et à Alger. Par excellence toutes les trois sont des mosquées - cathédrales. . . , lieux privilégiés de célébration solennelle des prières hebdomadaires des vendredis et jours de fêtes en parallèle à l'accomplissement d'autres faits et formalités revêtant un caractère officiel. . .

Or cette prestigieuse mosquée qui est de même type que celle d'Alger (G. Marçais, 1927 : 192), le spécialiste en la matière, est implantée au cœur de la cité historique, place Tarbi'a. Quoique d'une grande simplicité et de dimensions modestes à l'origine, elle a été agrandie postérieurement tout comme celle de Tlemcen. Toutefois, comme le précise bien Georges Marçais, sa chaire à prêcher tout en se rattachant au modèle le plus répandu au Maghreb, s'identifie bien aux minbars almohades de la Koutoubya et de la Quasba de Marrakech, soit les plus remarquables exemples.

Indéniablement, cette identification ne peut surprendre l'observateur le moins averti, le fondateur de la dynastie éponyme, Abdelmoumen Ben Ali (1130-1163), de surcroît natif de Honaine, du littoral immédiat de Nédroma ne s'est pas désintéressé de cette dernière en y édifiant une forteresse dont il ne reste que les derniers témoins constitués de quelques pans de l'enceinte. Précisément là où s'élevait la résidence zyanide, une sorte de villégiature pour les princes de Tlemcen et dont les dernières traces sont difficiles à identifier en dehors de la trace d'un mihrab. . .

En conséquence, autant de données concordantes rendant compte de la place privilégiée qu'à représenté Nédroma par rapport aux principales dynasties maghrébines et qui en ont tenu compte en enrichissant sans cesse son fond architectural même si la grande mosquée demeure la seule à en témoigner solennellement. En fait, ce prestigieux monument ne saurait être dissocié d'autres édifices de la médina qu'il a su structurer habilement et méthodiquement. en dépit d'un site de montagne si contraignant quant à l'aménagement des structures urbaines et leur agencement en particulier.

– Le judicieux aménagement de la médina

Quoique assimilable aux sites classiques de vieilles villes méditerranéennes, soit avant tout des sites défensifs notamment de type pitons, Nédroma s' est fixée au mieux un petit replat du versant septentrional du Djebel Filloucène face au littoral mais directement bordé d'escarpements à forte déclivité ne se prêtant guère à l'implantation d'une médina exigeant ainsi beaucoup d'ingéniosité et d'abnégation dans le temps.

C'est ainsi que tout en répondant aux impératifs en matière d'urbanisme islamique, soit l'organisation expresse à partir d'une centralité symbolisant par excellence le pôle spirituel, représenté ici à Nédroma par la mosquée - cathédrale, implantée dans la place Tarbiâ. D'autant qu' elle est bien reliée aux quatre quartiers de Béni Zid, Béni Affane, Kherba et Souq bien que ce dernier soit rejeté vers l'abrupt servant de point de contact avec les campagnes environnantes, de surcroît constituant un émouvant belvédère sur le bassin de trois cours d' eau formant l'Oued Tleta.

On n'insistera jamais assez sur les mérites de cet aménagement, d'autant que la centralité a été fortement renforcée et revalorisée par l'édification d'un **hammam** contemporain et mitoyen de la grande mosquée. Un hammam toujours très attractif, au demeurant d'une **architecture** répondant parfaitement tant aux normes de conservation et d'économie d'énergie qu'aux us et coutumes toujours si appréciés des habitants, toutes générations confondues.

En définitive, **centralité et agencement** des quartiers constituent bien la finalité de toute médina, celle d'assurer **la socialisation** et de faciliter à travers d'intenses et solides relations animant et enrichissant la quotidienneté, et partant l'épanouissement de tout un chacun. Des objectifs saisissables à travers les observations de terrain : une paisible et harmonieuse cohabitation stimulée par **la vie de proximité et de voisinage renforçant tant de valeurs et principes mutuellement partagés et défendus par tous**. Pour s'en convaincre il suffit de circuler à travers le dédale des ruelles et impasses, d'y prêter attention aux attitudes et comportements des habitants. De la propreté des lieux publics !

En effet, au sein de chaque quartier, certains îlots livrent à tout fin observateur des **leçons d'urbanisme et d'éthique**. C'est bien ce qui ressort aussi bien de ces modestes mais vénérables édifices à finalité spirituelle et

diversement distribués à travers la médina que de certaines habitations distinguées.

S'agissant des premiers, ils sont représentés par de petites mosquées ou de zaouïas faisant office à la fois de lieux de culte et d'enseignement coranique mais s'animant brusquement au cours de cérémonies fixées par le calendrier hégirien. Il en est ainsi notamment de Djema Keddarine à Béni Zid qui selon la tradition orale serait plus ancien que la grande mosquée, Djema Lalla Zahra sis à Fekharine au bordj qui défendait la ville dans les remparts Est, Djama Saidane près de Béni Affane, Djeama Sidi Mendil vers Kherba (2)...

En revanche, le flâneur aura tout le loisir pour admirer certaines demeures à l'origine de l'émergence des élites nédromies modernes issues, soit de vieilles familles, soit d'extraction quelconque, voire d'humbles et anonymes maisonnettes ou d'ateliers d'artisanat traditionnel (G. Granguillaume, 1970 : 62-71, 187-18 ; M.B. Djebbari, 1999 : 11-18, 60-61). Par excellence, les demeures distinguées se localisent au cœur de la vieille cité, proches de la grande mosquée ou éloignées. Il en est ainsi plus particulièrement de celle appartenant à l'une des plus grandes et célèbres familles, celle photographiée par les soins de Gilbert Granguillaume (1970 : 186). Structure et nombre de détails focalisent l'attention. C'est le cas de la distribution des pièces autour de la cour centrale ornée au milieu d'un jet d'eau évoquant la fraîcheur des soirées estivales et les veillées tardives bercées par la musique douce et légère. C'est là qu'a vécu Si M'hamed ben Rahal (1856 – 1928), la personnalité de culture bilingue la plus en vue dans les cercles littéraires et politiques (G Granguillaume, 1970 : 174-186). Or comme cette résidence est située aux confins de Ganaoua et Souk, soit une situation peu enviable mais non moins révélatrice d'une inégalité moins accusée que présentement.

Quoiqu'il en soit, tout autre hôte de marque saura mieux apprécier le charme d'une résidence localisée à Béni Zid en découvrant « *sa vaste cour, ses fines colonnes et ses arcades élégantes, ses nombreuses chambres et dépendance... (et le) jardin d'agrément où l'on trouve jusqu'à des espèces exotiques.* » précise M.B. Djebbari (1999, I : 15) natif du même quartier.

Ainsi Nédroma intra muros est assimilable aux vieilles médinas, au demeurant des références d'un patrimoine architectural s'identifiant à ceux de certaines prestigieuses vieilles maghrébines historiques. Par excellence, un patrimoine architectural source pérenne de spiritualité et d'ancrage de

riches traditions culturelles.

## II – Un patrimoine spirituel confortant de riches traditions culturelles

Comme tout autre ancienne et authentique médina, Nédroma a exercé pleinement les fonctions qui en découlent. Toutes les fonctions confondues. Mieux en permanence et en s'adaptant et se réadaptant habilement à l'évolution générale particulièrement durant la période révolue en prenant part à l'émergence de l'élite moderne algérienne.

– Force créatrice du patrimoine spirituel

Bien des allusions et données précédemment indiquées le montrent à dessein. Du reste, c'est la finalité même de tout patrimoine architectural méthodiquement réinvesti. Bien plus, le fonds de Nédroma en constitue une illustration à plus d'un titre d'autant qu'**épigraphie et onomastique** ne laissent subsister aucun scepticisme contrairement à ce que l'on observe au sein d'autres vieilles villes...

En effet, précieuses sont les inscriptions jalousement conservées au Musée National des Antiquités et Arts Islamiques d'Alger, au surplus recueillies par les soins de René Basset en 1900 à Nédroma et en provenance du mihrab de la grande Mosquée. De plus, l'épigraphie gravée sur une table de marbre de 0,40 m de large sur 0,48 m de hauteur, encastrée dans le mur Nord de cette mosquée à droite de la porte du minaret représente de nombreux points communs avec l'inscription de celle de la grande mosquée d'Alger (R.Bouruiba, 1979) :

*Au nom d' Allah, le Miséricordieux,  
Qu'Allah bénisse notre Seigneur Mohammed,  
Ont construit ce minaret les habitants de Nédroma  
De leurs fortunes et de leurs âmes. Tout compte  
(Est) à Allah. Il fut construit en cinquante jours.  
Il fut bâti par Mohamlmed ben Abd El Haq  
Ben Abderrahmane ech Cheïcî en l'an quarante neuf  
Et sept cents  
Que la miséricorde d' Allah  
Soit sur eux tous.*

Ainsi c'est bel et bien **l'œuvre collective des habitants de Nédroma**. L'expression de leurs biens et de leurs efforts ! De leur d'abnégation ! D'autant que le minaret a été réalisé en un temps record, en l'espace de moins de deux mois grâce à l'art consommé d'un bâtisseur jouissant d'une totale confiance, d'estime et de respect. Le fait même qu'il soit parfaitement bien identifié le confirme aisément.

Quant à la date en question, elle mérite une attention particulière. C'est ainsi qu'elle correspond à l'année 1348 et par conséquent bien postérieure à l'agrandissement de la mosquée originelle, compte tenu de son insertion harmonieuse dans le monument. C'est bien le couronnement d'une œuvre mémorable poursuivie depuis plus de deux siècles si l'on tient compte de la construction officielle et contemporaine de la dynastie almoravide et qui aurait pu absorber un autre édifice plus ancien mais fort modeste. Une hypothèse parfaitement vérifiable ailleurs et que confirmerait le présent quoique dans un contexte souvent diamétralement opposé.

En tout état de cause, de telles données dûment établies et fort heureusement bien conservées depuis plus d'un siècle, de surcroît sauvées in extremis, revêtent une grande signification. C'est bien **la traduction matérielle de l'énergie créatrice durablement entretenue par la spiritualité ambiante**. Il doit être de même aussi plus particulièrement des autres petits lieux de culte diversement distribués à travers les quatre quartiers traditionnels et dont l'onomastique est riche d'enseignement.

C'est ainsi qu'il convient de se référer à quelques exemples baptisés au nom de saints célèbres souvent venus d'ailleurs. A dessein, citons la mosquée de Lalla Zahra Chérifa, une acète originaire de la province du Gharb (Maroc) du temps d'Idris Ier (788-791), situant ainsi de si lointains rapports en dépit de l'enclavement de la médina. Du reste, le mausolée de Sidi Bouali serait plus ancien que la grande mosquée. De ses rapports anciens et lointains, nombreuses sont les traces et vestiges à relever sur le terrain. Telle *la haouïta* de Sidi Chebili, non loin de Sidi Yahia abritant le saint éponyme et originaire de Chélila (Séville). Pareille origine géographique est à même d'apprécier la densité des rapports avec l'Andalousie dont le rivage n'est séparé du massif côtier des Traras que de 200 km. Du reste, cette densité s'est concrétisée par la fixation continue d'andalous décelables à travers les nom patronymiques de nombreuses familles citadines.

Plus significative est l'appellation de certains édifices évoquant plus par-

ticulièrement une spécialité de l'artisanat traditionnel de la médina, à l'instar de la mosquée Keddarine sise à Béni Zid. Elle aussi serait plus vieille que la grande mosquée. Or la toponymie en question ne devrait pas être fortuite et devrait exprimer avant tout l'activité très répandue d'alors, dès ces lointains siècles, **la poterie**. Naguère une des spécialités de l'artisanat de Nédroma.

Par excellence, ces rapports si étroits entre architecture et spiritualité d'une part, entre celle-ci et activités de la médina d'autre part, leur proximité étroite, voire leur **fusion**, doivent être soulignés avec force. C'est **la quintessence de cette authentique médina**. Démonstratif et illustratif à plus d'un titre est le témoignage de M. B. Djebbari (1999, I : 21-22) en se référant au vécu de son père mort en 1949, « *la personnalité essentielle du quartier* » tient- il à préciser . Et d'expliciter :

*« La fontaine publique située vis-à-vis d l'une des portes du magasin (le sien) était sous garde vigilante ainsi d'ailleurs la mosquée Keddarinele lieu des ablutions qui y était annexé. Il veillait à leur bonne tenue et à leur entretien comme à la prunelle de ses yeux (...). Quant à la mosquée de Keddarine, il en avait volontairement la charge mieux que si c'était sa propriété personnelle (...)*

*Le produit des quêtes et des dons en faveur de ce lieu sacré lui était remis. Il servait à indemniser l'imam et le moueddine, à changer les tapis et les nattes abîmées et à entreprendre des réparations éventuellement , de sorte que rien ne pouvait se faire sans son avis et ses instructions dans le quartier et même en ville dont il était membre de la Djemaâ. »*

Allant dans le même sens, « la confiance » que nous a révélée un membre actif de l' Association El Mouahidia est digne d'intérêt : **enseignant**, il a appris, exercé et peut exercer à présent **le tissage**, alors que l'épicier octogénaire précité est bien son père ... Incontestablement, de si précieuses données qu'on ne saurait dissocier d'une excellente éducation transmise de père en fils, **d'une éducation exprimant parfaitement l'ancrage de riches traditions culturelles**. Par excellence, l'éducation qui a contribué directement à **l'émergence des élites modernes**, au surplus au paroxysme de l'affrontement culturel colonial (Y. Turin, 1971).

– A l'origine de l'émergence de l'élite moderne

Incontestablement, trois dates successives très rapprochées amorcent un tournant décisif. C'est bien en **1880** qu'a été soutenue brillamment, à Paris, **la première thèse en médecine** par Mohamed Nekkach, un jeune issu

d'une vieille famille authentiquement citadine de Nédroma (Dj. Sari, 1988 : 221-235). Quelques mois après, en **1882**, est inaugurée dans la même cité... **la première école de filles**, avant même la parution du décret du 13 février 1883 étendant l'application des lois Jules Ferry en Algérie en dépit de nombreux obstacles (1) qu'elles ont soulevés par le colonat (Ch. R. Ageron, 1968, I : 337).

Par ailleurs, deux années seulement avant le premier événement précité, soit en **juin 1878**, Nédroma, et à travers elle, toute l'Algérie, - dominée mais toujours fidèle à elle-même - s'est faite entendre à l'exposition universelle de Paris, en la personne de **M'hammed Ben Rahal** (1856-1928), une personnalité de haute stature et d'une culture bilingue **inégalée alors ...**

Audience accordée par Jules Ferry à M'hamed Ben Rahal :  
« Je n'étais pas arrivé à la fin de ma lecture que Jules Ferry m'arracha le cahier des mains : « J'ai compris, me dit-il ,il y a dans votre projet des idées qu'un gouvernement n'a pas le droit de négliger .Je fais votre projet mien ;je m'en empare ».Djeghloul,1977 : 75,infra .

Étroitement liés dans pareil contexte, ces trois événements expriment bien un phénomène d'une très haute importance : **l'acculturation** (2). Une fois de plus, le rôle éminent joué par les élites citadines s'est confirmé parfaitement. Bien plus, il s'est manifesté concrètement lors de la pénétration coloniale dans le massif des Traras. C'est ainsi que contrairement au sort qui a été réservé aux autres villes de l'Oranie, Nédroma a été épargnée des destructions grâce aux tractations menées habilement par **ses édiles** durant la première moitié des années 1840.

Quoi qu'il en soit, l'ouverture de la première école arabe- française à partir de 1865 a été déterminante comme le laisse entendre un rapport administratif daté de 1867 :

*« Une école arabe- française a été créée à Nédroma par décision du 28 janvier 1865.Le personnel enseignant se compose d'un directeur français et d'un directeur- adjoint indigène .Trente jeunes garçons ,tous musulmans, appartenant aux principales familles de la ville, suivent les cours... »*

Incontestablement, féconde a été la voie empruntée par ces premiers

jeunes élèves dont deux d'entre eux ont été les deux personnalités précitées : le premier lauréat de la faculté de médecine de Paris et celui dont le talent et l'argumentation ont été fortement appréciés par le ministre de l'Instruction publique ayant institué l'obligation, la gratuité et la laïcité de l'enseignement. Précisément l'entretien poursuivi par Jules Ferry avec M'hammed Ben Rahal est en rapport direct avec l'application de cette législation en Algérie.

En tout état de cause, la voie a été toute tracée, la voie s'ouvrant sur une culture enrichissante et patiemment poursuivie par une pléiade d'enseignants totalement dévoués à leur mission, à l'instar de l'œuvre accomplie par M. B. Djébbbari, l'éducateur – modèle et promoteur d'une pédagogie innovante par excellence, l'éducateur ayant formé tant de générations avant, pendant et après l'indépendance, voire au Maroc. Des générations dont nombre de hauts cadres observables jusqu'au niveau de l'administration centrale et les départements ministériels...

En fait, ces mérites ne doivent pas occulter pour autant l'épanouissement d'autres talents, au demeurant guère favorisés ni par leur extraction sociale ni par une formation adéquate, en dehors de ces humbles masrias ou ateliers d'artisanat ( M.B. Djeddari, I : 46-48) qui ont contribué d'une façon ou d'une autre à soutenir **le dynamisme de la vieille cité**. A faire émerger poètes et musiciens si appréciés loin de Nédroma même et sa région (G Granguillaume, 1970), confirmant ainsi la vivacité de cette ancienne mais dynamique médina de Nédroma.

En définitive, des manifestations concrètes **de civilités et d'urbanités** que stimule et optimise à bon escient la dynamique Association culturelle El Mouahidia veillant jalousement sur le patrimoine culturel et la sauvegarde de la médina et qu'appuie et soutient grâce discrètement mais efficacement le mécénat.

### Conclusion

Ni le déterminisme géographique du reste fort contraignant ni encore moins de modestes dimensions de la cité historique n'ont pu entraver **l'autonomisation et le rayonnement** de cette authentique médina. Une médina veillant jalousement à son riche patrimoine matériel et immatériel. Mieux à s'insérer dans un vaste espace en soulignant ainsi l'indispensable ouverture et par là même **la réadaptation continue dans l'espace et le temps**.

Incontestablement, une réussite qui n'a pu être consolidée que grâce à la synergie recherchée par les concepteurs et bâtisseurs de cette médina et entretenue durablement par ses habitants. De plus en plus, une synergie matérialisée tant par l'essaimage des cadres au sein du territoire national que par une diaspora des plus actives à travers de nombreuses contrées lointaines.

En définitive, des atouts considérables qui rendent compte du rôle éminemment stratégique qu' a su jouer Nédroma plus particulièrement durant la période révolue et qu' elle poursuit plus que jamais avec plus de conviction et de détermination. N'est-ce pas l'efficience du rôle propre aux élites citadines, les seules à même de s'investir pleinement dans les affaires de la cité ainsi qu'à de la chose publique ? **La finalité même de toute société civile** et que s'efforce de concrétiser laborieusement l' Association Culturelle Al Mouahidya, à dessein en fixant son siège dans le voisinage hautement symbolique de la grande mosquée ?

#### Note

(1) Prévoyant les difficiles obstacles que devra soulever inévitablement le décret de 1883, soit l'application des lois J Ferry en l'Algérie, M'hammed Ben Rahal passe à l'acte en avançant l'agitation provoquée sciemment à Alger, Tlemcen et Lamoricière contre l'éventualité de la scolarisation des filles en particulier ... (Ch. R. Ageron,1968,I :337)

(2) Si pour notre part, nous revendiquons totalement le phénomène même s'il n'en est pas toujours ainsi autrement pour d'autres spécialistes en la matière en réduisant le phénomène au concept de « **transfert** » et de « **réinterprétation** ». Pour plus de précisions, voir la préface de M. Lacheraf préfaçant la thèse magistrale de Christiane Achour- Chaullet (1985 : p 18-19).

#### Références bibliographiques

---

- Achour Ch. (1985) : Abécédaire en devenir, Idéologie coloniale et langue française en Algérie, Alger, En AP, 607 p.
- Ageron Ch. R. (1968) : les Algériens musulmans et la France de 1871 à 1919,Paris,PUF,2t.
- Basset R. (1901) : Nédromah et les Traras, Paris, Leroux.

- Canal J. (1888) : Monographie de l'arrondissement de Tlemcen. Nédroma et les Traras, Oran, Bulletin de la Société d'Archéologie et de Géographie, t VIII.
- Bourouiba R. (1979) : Les inscriptions commémoratives des mosquées d'Alger, Alger, SNED,
- Djebbari M. B. (1999, 2001, 2002) : Un parcours rude mais bien rempli, Oran, OPU, 3 t , 279p.
- Djeghloul A (1977) : M'hamed ben Rahal et la question de l'instruction des Algériens (1886-1925), Majallat Et Tarikh, Alger,p 43-100.
- Granguillaume G. (1970) : Nédroma, l'évolution d'une médina, Leiden, Brill, 195 p.
- Granguillaume G (1999) : Préface du Ier tome des mémoires de M. B Djebbari.
- Marçais G. (1932) : La chaire d la grande mosquée de Nédroma, Alger, In Cinquantenaire de la Faculté des Lettres d'Alger, Revue Africaine, Alger, p 321-331.
- Marçais G (1927) : Manuel d'art musulman, Paris, éd. Picard, 2 t.
- Sari Dj. (1970) : Les villes précoloniales de l'Algérie occidentale, Nédroma, Mazouna, Kalaâ, Alger, SNED, 325 p.
- Sari Dj (1993) : Nédroma, Encyclopédie de l'Islam, Leiden, nouvelle édition, t VII, p 875-876.
- Sari Dj. (1988) : L'émergence de l'intelligentsia algérienne (1850-1950, Alger, éd. ANEP, p 112 – 121.
- Turin Y. (1971) : Affrontement culturel, éducations, religions, médecines, Paris, Maspéro, 410 p.



# Traumatisme psychique et violence mère-enfant

---

## Introduction

En avril 2001, un an après l'ouverture du centre d'aide psychologique par la SARP (Association Algérienne pour l'aide psychologique, la recherche et le perfectionnement en psychologie), à Sidi Moussa, banlieue d'Alger, je reçois Mme A. venue demander de l'aide pour son fils Samir âgé de sept ans. Elle dit qu'il ne l'écoute pas, il est en échec scolaire et la maîtresse ne le supporte plus. Il frappe ses petits camarades et elle a beau le battre, il ne change pas. Pendant ce temps, Samir se rapproche de sa mère, s'accroche à un pan de son hidjab et ne perd pas un mot de ce qu'elle dit. Je lui demande ce qu'il pense des propos de sa mère. Il me répond : « elle a raison ». Avant de poursuivre, deux remarques s'imposent :

1. frapper son enfant en vue de l'éduquer n'est pas un acte répréhensible en Algérie, ce n'est donc pas de maltraitance « admise » par les adultes dont il sera question ;
2. les mères qui viennent demander de l'aide pour leurs enfants turbulents et en échec scolaire qui recourent aux coups pour pouvoir les maîtriser sont nombreuses.

L'équipe psychologique du centre en parle souvent en séance de synthèse, et c'est de cette situation de violence mère-enfant qu'il sera question dans cet article.

## Relation mère-enfant et problématique de l'agir

Au fil des séances qui vont suivre, le comportement de Mme A. et de Samir se donne à voir. Il s'avère ainsi que mère et fils ont des difficultés à user du langage, l'un et l'autre ne parvenant pas à verbaliser leurs émotions, leurs sentiments. Leur discours est ponctué de longs silences qu'il faut parfois briser pour tenter d'aller à la recherche d'affects ou de représentations.

---

★Chérifa BOUATTA est docteur d'Etat, professeure de psychologie à l'université de Bejaïa. Elle dirige le laboratoire « Santé et Population » (LABISAP) de la Faculté des sciences humaines et sociales. Elle est directrice de la revue « Psychologie » éditée par l'Association pour l'aide psychologique, la recherche et le perfectionnement en psychologie (SARP, Alger). Elle a publié de nombreux articles dans des revues nationales et internationales, écrit des chapitres dans des ouvrages collectifs et a publié un livre : *Les traumatismes collectifs en Algérie*, Alger, éditions Casbah.

Mme A. est incapable, par exemple, de se rappeler des premiers moments de la vie de son enfant, de son développement psychomoteur. Par contre, elle déclare qu'elle le frappe très souvent et qu'elle ne sait pas toujours pourquoi, dans ces moments là, elle a l'impression qu'une impulsion irrésistible la pousse à agir de la sorte et qu'elle ne réfléchit pas, qu'elle lui laisse des bleus, des marques... Samir est un enfant maltraité.

Samir, lui, n'aime pas l'école, il ne sait pas lui aussi pourquoi il frappe ses petits camarades. Il dit « je ne sais pas, ils m'énervent ».

Ce qui caractérise le plus les séances, c'est le manque de la parole, l'un et l'autre s'inscrivent dans le registre de l'agir.

Par ailleurs, au cours de ces séances, Mme A. rapporte qu'elle habite Bentalha et qu'elle est une rescapée de septembre 1997. Cette nuit, les terroristes ont investi son quartier et ont assassiné son père et son cousin. Elle a tout vu, elle ne sait comment elle en a échappé.

Ces quelques éléments cliniques renvoient à plusieurs questionnements relevant de la relation mère-enfant et de la violence qui peut spécifier leurs échanges mais aussi aux événements traumatiques vécus par la mère et l'enfant et par conséquent au poids de la réalité externe et interne dans le fonctionnement mental des sujets. En même temps, il faut relever que ce couple mère-enfant n'est pas exceptionnel dans notre consultation dans le centre de Sidi Moussa, car au cours des échanges cliniques avec nos collègues, il est souvent question de ces mères et enfants enfermés dans l'agir où la violence de la mère et celle de l'enfant se répondent, se nourrissent l'une l'autre dans une sorte de piège infernal.

### **Réalité extérieur, climat de terreur**

Commençons d'abord par interroger la réalité extérieure, c'est-à-dire, le contexte dans lequel Mme A. a évolué cette nuit de septembre (1997) lorsque des terroristes attaquent les habitants de la région, on compte 400 morts, tous assassinés sous les yeux de leurs parents et leurs voisins, tous civils sans défense. Mais au-delà de ce massacre collectif, les habitants de la région ont vécu pratiquement depuis 1990 sous le régime de la terreur. Une série d'interdits leur était imposée, interdit de parler, d'avoir un point de vue opposé à celui des terroristes, d'aller à l'école, de se rendre à un enterrement de voisin ou de proche assassiné par eux... La menace de mort planait sur tous : enfants et adultes. Et c'est d'effroi qu'il s'agit, c'est-à-dire, de cette

sensation de détresse extrême où rien ni personne ne peut être secourable.

Cette présentation du contexte a pour but de décrire un tant soit peu la situation dans laquelle a vécu Mme A., son fils, sa famille et tout son voisinage pendant plus de 10 ans.

Le monde n'est plus solide, perte de confiance en soi, en l'autre, avenir perdu.

### **Nature du traumatisme**

Roussillon écrit à propos des situations extrêmes, et les situations que nous décrivons, sont des situations extrêmes, qu' « elles affectent un sujet singulier et elles l'affectent en fonction de son histoire singulière et c'est là, dit-il, une source de malentendus entre les psys et les autres travailleurs sociaux » (2005, p.223). Il est vrai qu'un sujet peut se présenter seul devant le psy, mais dans les cas de traumatismes ayant eu lieu au cours de ce que certains appellent la « décennie noire », la référence à la seule singularité du sujet nous paraît réductrice tout comme l'entité PTSD (post traumatic stress disorder) du DSM-IV qui, elle aussi, se concentre sur les symptômes en évacuant l'environnement.

L'hypothèse que nous soutenons est que dans certaines situations de catastrophe sociale (pour reprendre une expression de Kaës qui rend compte de ce qui s'est passé en Argentine sous le règne de la junte militaire dans les années quatre vingt), ce qui se passe à l'extérieur trouve des résonances au plan interne.

La catastrophe sociale en Algérie a affecté aussi bien les garants méta sociaux que les garants métapsychiques. Les appareils de l'Etat, pour les garants méta sociaux ,étaient incapables de protéger les citoyens, de faire respecter la loi et d'assurer ce que Freud a nommé en 1929 « le travail de la civilisation ». Il s'agit d'un malaise dans la culture qui ne peut pas ne pas avoir de conséquences sur le psychisme des individus. Les garants métapsychiques sont « les formations et les processus de l'environnement psychique sur lesquels s'étaie et se structure la psyché de chaque sujet. Ils consistent essentiellement dans les interdits fondamentaux et les courants intersubjectifs qui contiennent les principes organisateurs de la structuration du psychisme. Ils forment ainsi le cadre et l'arrière plan de celle-ci » (Kaës, 2005, p. 246).

Ceci pour dire que dans certains cas, même les psys sont tenus de re-

garder vers le politique et le social pour saisir leur sujet. Certains auteurs d'obédience psychanalytique ne reconnaissent pas aux situations que nous venons de décrire, un potentiel traumatique, pour qu'il y ait traumatisme, disent-ils, il en faut deux séparées par un temps de latence. Cette hypothèse nous semble concerner plus le conflit infantile, le registre névrotique, et fonctionner selon le principe du plaisir-déplaisir que les situations auxquelles nous faisons référence. En ce qui nous concerne et la clinique le révèle tous les jours, les événements se rapportant à la décennie noire peuvent s'avérer directement traumatiques. Ces événements s'inscrivent dans le psychisme et échappent à l'épreuve du temps : ils envahissent la conscience, et le sujet a beau recourir à l'évitement pour les éloigner, il n'y arrive pas. Et de ce fait, ils sont plus à situer au-delà du principe de plaisir.

Et dans ce cas de figure, intervient ce que j'appellerai le « travail du traumatisme » : celui-ci bloque les processus de la pensée, c'est-à-dire, l'élaboration, la transformation, la symbolisation... Il détruit même les acquisitions des sujets. « Ce sont les situations extrêmes qui ont détruit les acquis des processus secondaires, et la confiance en soi (le narcissisme suffisamment bon) en particulier par les déstructurations qu'elles amènent » (Bertrand, 2007, p.27). Plus encore, ce type de traumatisme va introduire une nouvelle origine dans la vie des sujets, la vie est référée à ces jours où l'insécurité était absolue ( Bouatta,2007).

### **Aux origines de la violence maternelle**

Si pour Freud l'amour d'une mère pour son fils serait le seul amour dénué d'ambivalence, Winnicott (1971), lui, va pointer les racines de la haine de la mère à l'égard de son enfant et en cerner toute l'ambivalence. Il s'agit, nous dit-il, d' « un sentiment complexe ambivalent et ambigu où se mêle l'amour et l'agressivité, l'objectal et le narcissique. Ce nourrisson, une partie d'elle-même, et un autre que soi, qui suce, défèque, la retient loin des autres, loin de ses occupations habituelles, ne se soucie guère de son désir »( p.56). Il( le nourrisson) a besoin d'être protégé, « que la vie se déroule à son rythme et tout cela exige de la mère un travail minutieux et constant, il ne faut pas, par exemple, qu'elle soit anxieuse quand elle le tient et qu'elle lui soit dévouée » (ibid). Il la confronte à elle-même, à ses compétences de mère, à son narcissisme et à l'altérité.

Ce complexe de sentiment est naturel. Il est, pour une part, inconscient et nous pouvons avancer que dans les « cas normaux », c'est la figure de la mère suffisamment bonne, capable de se préoccuper de son enfant aux dé-

pens d'autres intérêts, qui prévaut et dans ce cas, c'est le courant tendre qui prévaut. Ces dispositions maternelles permettent à l'enfant de se développer, d'accéder à des compétences psychomotrices, cognitives et affectives... et de s'inscrire dans la voie de l'indépendance.

Samir est né au cours de la décennie noire, il avait 4 ans lors de l'attaque terroriste qui a vu l'assassinat de son grand père et de son cousin. Mme A. ne se rappelle pas des premiers mois, des premières années de la vie de son enfant, seulement qu'il criait et pleurait beaucoup et que ça la mettait en colère, qu'elle avait dû le battre malgré son jeune âge. Ainsi, les débuts de la rencontre mère-fils sont placés sous le signe de la colère et de l'agressivité et c'est là que s'origine la violence, que s'instaure la violence dans le couple mère-enfant.

Cette violence résonne avec la violence qui règne à l'extérieur et qui rend les personnes complètement démunies, n'ayant pas de solution ou de moyens pour se défendre et livrés à l'effroi, à la détresse et à l'angoisse de mort.

Mme A. n'était guère disponible psychiquement pour son enfant, hantée par la peur de la mort et traumatisée par les événements qui marquaient sa vie et celle de ses proches. Elle n'arrive pas à calmer cet enfant qui la met en colère et suscite en elle des impulsions violentes, elle a envie de le battre constamment, de le secouer. Là aussi une remarque s'impose, les traumatismes ne concernent pas uniquement Mme A. Ils touchent ses modalités relationnelles, dans sa famille et avec son entourage. Si nous nous en tenons à la constellation familiale seulement, nous le savons, nos observations cliniques nous le montrent souvent, ce sont les relations mère-enfant, père-enfant, les conjoints entre eux, qui sont affectées.

Les conséquences des événements traumatiques sont loin de se réduire au PTSD ou à la névrose traumatique (d'ailleurs bien mal définie, sauf à retenir la compulsion à la répétition), ils sont multiples et prennent plusieurs voies pour s'exprimer.

Elles peuvent revêtir des expressions psychiques, corporelles et/ ou comportementales.

Décrivons rapidement ces trois registres de fonctionnement selon les travaux de P. Marty ayant donné naissance à l'école psychosomatique de Paris. Il existerait trois registres de fonctionnement où se situent les acti-

vités habituelles du psychisme humain : le registre de l'expression mentale, celui de l'expression comportementale et celui de l'expression somatisée. Il est évident que le registre de l'expression mentale de l'affectivité personnelle et relationnelle du sujet constitue le registre le plus élaboré des trois. Vient ensuite le registre de l'expression comportementale et caractérielle en particulier où les attitudes extériorisées dans le domaine du manifeste et de l'agir vont chercher à combler les carences ou lacunes du mode d'expression mentale.

En troisième position régressive, nous trouvons le registre de l'expression somatique. Celui qui parle avec son corps a beaucoup plus de chance encore d'éviter de reconnaître la véritable nature de son angoisse que celui qui s'exprime avec son comportement et bien sûr que celui qui s'exprime en communiquant directement les contenus de ses activités mentales (J. Berget, 1993).

En présentant plus haut Mme A. nous avons relevé la carence verbale et son recours privilégié à l'acte violent. Mme A. ne parle pas avec Samir, elle le frappe.

Tous les auteurs qui se sont penchés sur l'agir, sur la violence à l'égard des enfants ou de toute autre personne, insistent sur le fonctionnement régressif de ces sujets. Cette régression concerne aussi bien les fonctions cognitives que les fonctions affectives. Si dans le mode d'expression mentale, nous sommes souvent face à l'angoisse de castration et au conflit intrapsychique ici, dans l'agir, nous avons plutôt affaire à l'angoisse d'effondrement voire de néantisation. « Ces angoisses torturantes, écrit Green (1990), ne portent pas sur la problématique du désir comme dans le cas de la névrose mais sur la formation de la pensée et les processus de mentalisation ». Dès lors, les passages à l'acte tendent à réaliser deux fonctions :

- soulager la psyché d'une tension insurmontable et inébranlable. Le mauvais est projeté à l'extérieur pour conjurer le risque dépressif;
- pallier la parole manquante.

Ainsi l'agir se met en place quand les capacités psychiques sont défaillantes, il s'agit d'une voie courte qui courtcircuite les possibilités d'une élaboration mentale.

La primauté de l'action mobilise toute l'énergie et empêche dès lors le travail de la pensée. Pour un auteur comme Millaud (1998), ceci peut concer-

ner toutes les structures : « à un moment donné un sujet donné, sous l'effet d'un certain type de facteurs, peut recourir aux passages à l'acte, comme le passage à l'acte peut être le fonctionnement privilégié de certains cas. Mais ce qui est plus intéressant pour nous dans ce que propose cet auteur, c'est l'idée de l'entretien de l'appareil à penser. L'idée étant que l'appareil à penser n'a pas une qualité constante au cours de notre vie, que divers facteurs peuvent en modifier le fonctionnement. L'effraction du traumatisme dans la vie des sujets peut être un de ces facteurs. En d'autres termes, la situation de catastrophe vécue Mme A. et son fils peut donner lieu à une attaque des processus de mentalisation et signer ainsi une régression vers des modalités de fonctionnements plus primitifs où prime les mécanismes de défense archaïques, telle que la projection, l'identification projective... Il faut toutefois préciser que ce mode de fonctionnement est loin d'être aberrant, il a pour finalité d'atteindre un pseudo-équilibre auquel le sujet tente de se raccrocher à tout prix au détriment de la pensée, la sienne et celle de son entourage.

Tout se passe comme si le mouvement régrédient dans lequel s'inscrit Mme A. et les personnes qui sont dans l'agir, est soutenu par un désir de retour dans un monde sans obstacles, sans aspérités, métaphoriquement, nous dirions : un retour dans le ventre de la mère sans enfants et sans pénis.

Mais que représente Samir pour sa mère ? Il est clair qu'il est ce moyen par lequel elle tente de trouver une paix intérieure mais il nous semble aussi qu'il représente le symptôme de la mère puisque son état psychique révèle et occulte (tout comme le symptôme), l'état psychique de la mère. C'est grâce à la maltraitance de Samir que Mme A. « tient le coup », pour reprendre une expression de Cyrulnic, « ces enfants qui tiennent le coup », mais à quel prix ? »

### **Du côté de SAMIR**

Samir a 7 ans, c'est l'âge de la latence, période décrite par plusieurs auteurs comme étant une période d'accalmie après les bouillonnements de l'Œdipe et avant les orages du pubertaire qui caractérise l'adolescence. C'est à cet âge que l'enfant libéré des conflits sexuels œdipiens investit la pensée, les activités sublimatoires et arrive aussi à investir le monde environnant : les amis, les maîtres d'école, l'apprentissage... c'est l'âge de la raison dit-on. Mais cet enfant raisonnable est loin d'être autonome, il a toujours besoin pour son équilibre, des adultes de son entourage. Il y a nécessité de holding à cet âge. Dans la culture algérienne, ce sont les mères qui assument cette

tâche. Samir, faute de soins maternels et du fait d'une mère envahie par des angoisses agoniques, est lui aussi en manque de pensée et de parole. Lui aussi est tenu d'agir. La pensée, l'espace psychique voient le jour par le biais de l'appareil à penser de la mère.

Ceci se traduit par la dépendance de Samir, agrippé à sa mère. « L'agrippement est le contraire du lien. Car l'agrippement reste désespérément fixé au même objet, tandis que le lien se déplace et peut devenir lien de liens, autrement dit, non seulement relation, mais relation de relations; c'est la pensée » (Green p.408, op cit).

La défaillance de la pensée et le recours à l'agir font de Samir le double, voire le même que sa mère. On pourrait évoquer à son propos l'identification à l'agresseur. Samir ressemble à sa mère. Crivillé, (cité par J. Robion), écrit à propos de ce type d'identification : « être l'autre, être comme l'autre, incorporer, s'incorporer à l'autre, pour ne plus avoir à se le représenter, s'il n'utilisait pas ce mécanisme de défense, la représentation de la méchanceté maternelle ferait irruption dans sa conscience. La fusion avec la mère lui évite cette représentation et le pousse à l'agir. Autrement dit, accepter l'idée du parent méchant s'associe avec celle de l'enfant méchant et méritant les coups. L'agir est là pour repousser l'impensable, la méchanceté de la mère, ses pulsions agressives et sadiques. Être mauvais soi-même, cela risque de le détruire et de détruire son objet ».

Mélanie Klein identifie deux positions chez le petit de l'homme : la position schizo-paranoïde et la position dépressive, si dans la première position, l'enfant est en proie à des pulsions destructrices associées aux mécanismes du clivage et de l'identification projective, à la phase suivante, c'est la réparation de l'objet. Et Samir est à cheval sur les deux positions, dans la projection et le clivage et dans la tentative de réparation et d'évitement de la dépression.

En effet, Samir est en prise avec des problématiques se rapportant à sa propre autonomie, les limites dedans/dehors, la distinction sujet/objet en sont la cause. Envahi par ces angoisses de disparition, Samir passe à l'acte, lui aussi va battre ses petits camarades sans savoir pourquoi.

Outre le soulagement qu'obtient Samir par le passage à l'acte, il offre à sa mère la possibilité de le frapper afin qu'elle aussi évacue vers l'extérieur ce qui ne peut se retenir, ni se contenir à l'intérieur. En fait, la réaction de la mère au comportement de l'enfant et celle de l'enfant envers les autres

enfants permet à l'un et à l'autre d'entretenir une dépendance mutuelle, comme elle les enferme dans l'engrenage de la violence.

### **Et le père ?**

Nous n'avons pas vu le père de Samir. A plusieurs reprises nous avons exprimé notre désir de le voir mais selon Mme A., il serait malade et de toute façon, il ne viendrait pas parce qu' « il ne s'intéresse à rien, qu'il est irresponsable. . . » Il est vrai que plusieurs femmes vues à la consultation rapportent pratiquement les mêmes propos au sujet de leur mari. Dès lors, la question que nous nous posons et qui continue à nous interpeller, concerne l'état psychique des hommes ayant vécu, sous ce que nous avons appelé, le régime de la terreur, au cours de la décennie noire. L'enquête épidémiologique menée par la SARP en 1999,<sup>1</sup> révèle que les femmes présenteraient plus de pathologies traumatiques que les hommes.

Cependant, la clinique nuance quelque peu ces résultats et laisse penser que les hommes eux aussi seraient en souffrance mais qu'ils auraient, compte tenu de toute une série de facteurs, dont le facteur culturel inhérent à la virilité, des difficultés à « se l'avouer » et surtout d'entamer une démarche de soins, sauf dans des cas de pathologies particulièrement graves, comme la psychose, par exemple.

Il s'agit là d'une problématique qui mérite qu'on s'y attarde, elle contribuerait, sans nul doute, à mieux éclairer les incidences des violences terroristes dans la famille et dans les groupes sociaux.

Dans tous les cas, l'exemple que nous avons présenté, et les multiples rencontres avec les victimes de la catastrophe sociale tendent à démontrer que les destins traumatiques sont divers, ils peuvent emprunter plusieurs voies pour s'exprimer : l'agir, le somatique ou la sphère mentale.

### **Pour terminer : quelques aspects de la thérapie**

Dans un article publié dans la revue « Psychologie » (n° 8, 1999/2000), intitulé « Le psychologue face au trauma de l'autre : une histoire à deux temps », je mettais l'accent sur la souffrance des psys face aux patients souffrant de traumatismes catastrophiques, la demande n'existant pas car « le travail de deuil et la demande constituent un luxe de personnes allant suffi-

---

1. Les données de l'enquête sont rapportées par la revue « Psychologie », n° 9, SARP.

samment bien » (Furtos, 2005, p.27) et dont la souffrance s'inscrit dans une histoire individuelle.

Les personnes que nous recevons sont les victimes et les témoins de l'histoire collective dont les psys sont partie intégrante, ils sont, du fait de ce destin historique commun, membres d'environnements insécures, menaçants et dans tous les cas caractérisés par des violences extrêmes (assassinats de civils, viols de femmes, explosion de bombes...). Eux aussi ont eu à vivre sous le climat de la terreur. En fait, psys et patients partagent le même monde.

Il est clair que pour nous, l'abréaction, style débriefing, n'est pas le meilleur moyen à développer dans ce type de cas, encore faut-il que le patient soit susceptible d'y recourir, car, ce n'est pas toujours qu'il veuille rapporter spontanément ou sous injonction son vécu traumatique, dans le même temps le récit des événements traumatiques vécus par le patient ne constitue pas l'objectif premier du psychologue.

Nous misons plutôt sur la durée, la continuité et sur le fait de ne pas déranger par de longs silences, par le défaut de la mentalisation.

Il s'agit de signifier sa disponibilité psychique et son écoute très attentive aux faits, faits appartenant généralement au quotidien, de partir de ces faits pour essayer de tirer des fils qui en s'associant à d'autres, peuvent se frayer un chemin et aménager petit à petit un espace psychique.

Revenir à l'histoire d'avant le traumatisme, et pourquoi pas, à la grande Histoire, pour que le patient s'engage dans un processus de dégagement à même de déboucher sur des possibilités de mentalisation réparatrices.

Outre cette dimension strictement psychologique, il faut que le politique, les institutions, mettent en place la loi qui distingue le bourreau et la victime.

## Références

- **Bergeret J.** (1993) : *La personnalité normale et pathologique*, Paris, Bordas.
- **Bertrand M.** (2005) : Situations extrêmes : le difficile chemin de la subjectivation, in *Dispositif de soins au défi des situations extrêmes*, Paris, Erès.
- **Bouatta C.** (1999/2000) : *Le psychologue face au traumatisme de*

- l'autre, une histoire à deux temps*, revue Psychologie, n° 8, Alger, SARP.
- **Bouatta C.**(2007) : *les traumatismes collectifs en Algérie* , Alger, Casbah.
  - **Furtos J.** (2005) : Souffrir sans disparaître (Pour définir la santé mentale au-delà de la psychiatrie), in *La santé mentale en actes*, Toulouse, Erès.
  - **Grenn A.** (1990) : *La folie privée*, Paris, Gallimard.
  - **Kaës R.** (2005) : *La structuration de la psyché dans le malaise du monde moderne*, in la Santé en actes, Toulouse, érès.
  - **Robion J.** (1992) : *Une violence impensable en AEMO judiciaire*, Paris, Dialogue, 3eme trimestre.
  - **Winnicott D.W.** (1969) : *De la pédiatrie à la psychanalyse*, Paris, PUF.



# Une lecture lacanienne sur la question du «sujet de l'inconscient»

---

« LE SAVOIR EST CHOSE QUI SE DIT, QUI EST DITE. EH! BIEN,  
LE SAVOIR PARLE TOUT SEUL, VOILA L'INCONSCIENT. »  
Jacques LACAN.

## Introduction

Pour Lacan il n'y a pas de différence entre psychanalyse appliquée et psychanalyse de la clinique. La psychanalyse porte comme principe fondamental le fait qu'elle devrait être la science du langage habité par le sujet. Car, le sujet n'est pas un objet figé en image, mais un mouvement du désir se manifestant dans son discours, faisant la demande de l'insaisissable objet **a**. Celui-ci traduit la référence à l'investigation de l'inconscient qui est tout à fait loin de toute entité abstraite ou métaphysique. Qui fait l'objet d'analyses philosophiques classiques en tant que sujet conscient, délimité et rationnellement définissable.

La psychanalyse pense le sujet comme l'Autre de la fonction du manque :  $a/S_2 \ S_1$ . Les processus psychiques inconscients construits jusque là par l'analyse Freudienne se trouvent, dans le principe même de leur découverte, inféodés à la dimension psychique du langage. Le sujet dans la psychanalyse Freudienne, à l'opposé du sujet classique, est ainsi à la fois inconscient et en mouvement. Ce qui a fait que Lacan et Freud se rejoignent sur ce point de capitonnage qu'est l'inconscient.

D'ailleurs, Les premières théorisations classiques de cet inconscient le montrent comme *un phénomène*. Dans les premiers écrits de Freud, il le considère bien au contraire comme fondamentalement *un effet de langage*. Elaboré principalement à travers la notion du travail du rêve, confirmant qu'il n'est perceptible que dans les ratés de la langue. Dans sa relecture approfondie des thèses Freudiennes, Lacan en était convaincu en confirmant

---

\*Maitre-assistant en Psychologie pathologique. Faculté des sciences humaines et sociales. UNIVERSITE A/ MIRA -BEJAIA-.

l'idée que « **L'inconscient est structuré comme un langage** ».

En fait, l'inconscient est la somme des effets de la parole sur un sujet. Il ne relève pas d'un savoir. Il n'existe pas, sauf dans sa production discursive, donc par effet de relation au langage. C'est-à-dire qu'il n'est pas un savoir constitué au sens phénoménal et qu'on pourrait le découvrir. Le sujet barré (\$) est justement l'**Autre** qui apparaît dans le langage inconscient, exprimant le manque (**a**) d'un côté et de l'autre côté du sujet qui ne peut que l'exprimer et jamais le combler. Ainsi, le manque se transforme en désir du fait du langage.

Car, le manque sans l'**Autre**, sans la dimension symbolique et sans l'interdiction de castration est happé par l'imaginaire qui le comble, le ferme dans un illusoire objet **a** qui est une réponse figée, pathogène comparée au manque de l'**Autre** qui devient désir du fait du langage. Le langage de l'**Autre** devient le langage de l'inconscient qui exprimera ce manque non comblé en recherche de la jouissance, d'un sujet barré \$ par la parole de l'**Autre**, provoqué par l'objet **a** éternel fugitif.

C'est-à-dire que le vrai sujet est le sujet du désir articulé par le langage. Donc, l'inconscient n'existe pas en tant qu'être. L'inconscient c'est du social. C'est ce qui nous lie à l'autre. Enfin, au sens lacanien du terme : « **l'inconscient c'est le discours de l'Autre.** » De là, on peut avancer qu'il y a deux façons de concevoir l'inconscient : **Soit, c'est un savoir qui échappe ? ; Soit, il y a un autre Sujet qui parle à l'intérieur du sujet ?**. Pour pouvoir répondre à ces deux questions pertinentes ; il vaudrait mieux nous familiariser avec ces deux concepts, à savoir celui du « sujet » et celui du « sujet de l'inconscient » !

### Question préliminaire au « sujet de l'inconscient » :

Dans cette autre dimension sur un savoir s'articulant sur la question du Sujet (\$) dans son « **ineffable et stupide existence** » tel qu'il a été décrit fort bien par Lacan. Souhaitable serait de supposer un canevas de questions pour contribuer du moins à savoir quelque chose du non savoir : Est-ce qu'il s'agit d'un fait, lorsqu'on pose la question du Sujet ? En quoi un Sujet n'est pas une donnée brute ? Du moment qu'on constate des individus Sans être Sujet. C'est ce qu'on observe quotidiennement, dans les débris cliniques de la psychose et/ou de l'autisme. Car le sujet est essentiellement l'**Autre** dans l'individu véhiculant une parole du désir et au-delà, il n'y a de sujet que barré (\$). Dans la psychose et l'autisme, le sujet dans l'identification au

désir de l'Autre fige le sujet dans l'objet du désir de l'Autre sans pouvoir être lui-même sujet du désir. Le sujet ne peut être que L'Autre symbolique au-delà de toute quête imaginaire, du fait que le désir est un manque structuré par l'interdiction symbolique signifiant ce manque et non le comblant. En particulier il s'agit de décrire un certain type lors de l'énonciation de la question du « Sujet ». C'est encore mieux de dire que le sujet n'est pas lié à la dimension de la temporalité. Il peut se balader d'une place à une autre. Il fonctionne selon le principe du plaisir ; alors, s'il a besoin de l'objet il le crée. Le sujet se structure souvent du côté social et symbolique, dans la place où il a été désigné. Sa position dépend de la position des fantasmes de sa société. Il est déterminé par la culture qui marque aussi son inconscient. La position de sa continuité est toujours assurée dans la triple dimension de réel, imaginaire et symbolique.

D'ailleurs, lorsque je dis « j'ai un Corps et j'ai un Nom » qui montre le clivage entre le sujet de l'énoncé qui est contenu dans cette parole et le sujet de l'énonciation qui produit cette parole, le premier relève de la demande comme désir articulé à la parole et le second comme source de celle-ci en tant que sujet du désir.

C'est-à-dire de l'Autre créant le sujet inconscient désirant revient au langage pour être sujet de la demande. D'abord, frustré par la castration ensuite exprimant son désir à cause de cette frustration. Et non pas « je suis un corps et je suis un nom », n'est-ce pas là le lieu où se pose notre question de départ, c'est à dire où se constitue le sujet de l'inconscient ? En guise de réponse à cette angoissante question, disons-le, le sujet disparaît sous ce qui le représente (S1 / (\$)). Il faut bien dire que le Sujet est représenté dans son dire en acte. Son but, est de se compléter après avoir été clivé ou séparé par la fonction du langage. Comme il est clivé, il s'écrit en S barré (\$).

Mais, le Sujet est toujours du côté de la réalisation du désir, pour parer la tension qui le ronge afin d'arriver à l'insaisissable jouissance. Dans ces cas, ça se complique d'avantage où le désir absolu de mourir se dessine dans la compulsion de répétition. En fait, ce que vise le sujet, c'est la mort, c'est-à-dire, ne plus désirer. Car, vivre, c'est désirer, et ne plus désirer c'est mourir. Donc, c'est dans ce processus que le Sujet advient dans le cheminement réel du discours avec ses deux faces : Énoncé et Énonciation. Parce que le Sujet est d'abord Sujet d'un énoncé et d'une énonciation au sens du lien social. D'abord, dans tout énoncé, il y a clivage, raison pour laquelle Lacan disait « **qu'on parle s'oublie que l'on dit.** » Il ajoute encore dans un extrait intitulé « position de l'inconscient » que « **le sujet, donc, on ne lui parle**

**pas. Ça parle de lui et c'est là qu'il s'appréhende. »**<sup>2</sup>. Parce que la langue n'a pas besoin d'être parlée pour exister. Sans cesse des mots doivent être ajoutés à la langue pour comprendre les nouvelles choses. Il y a tout le temps du « Je » parlant et du « Je » désirant chez un « parlêtre ». Le « je » désirant est la symbolisation ou refoulement du manque pour devenir désir non imaginaire mais œdipien, ensuite le « je » demandant vient après ce clivage pour exprimer ce « je du désir », donc parler c'est être d'abord dans la frustration et ensuite exprimer cette frustration. Or, c'est dans cette manière d'être que le « Moi » en tant que construction imaginaire, se prend pour un « Je ». Le sujet du désir est fondé par le symbolique et le sujet parlant dans la demande est le discours du désir, le sujet du désir est le désir de la parole et l'acceptation de l'interdit alors que le sujet parlant est la parole du désir. « Le « Je » de l'énoncé qui se fige, en effet, dans l'ordre du discours, tend à occulter de plus en plus le sujet du désir. »<sup>3</sup> Donc, « **trouver trace d'un Sujet dans ce qu'il dit en dit plus que ce qu'il veut.** »

Autrement dit, qu'à chaque fois, lorsqu'on commence à parler, l'inconscient se met à l'œuvre et tout le temps. Si quelqu'un dit par exemple : « *Je crains qu'il ne vienne* », dans ce cas, où on peut saisir la présence du sujet? C'est ce (ne) qui est typiquement trace du Sujet. Le (ne) est une formulation inconsciente du Sujet. Le (ne) est la trace dans la structure de la langue. C'est là où est capté le désir du sujet. C'est-à-dire que le sujet disparaît dans le langage.

Au moment où ça parle, il faut supposer qu'il y a un « Je » qui parle, qui n'est pas Moi et un Sujet Autre qui désire. Il ne peut pas y avoir un « Je » sans Sujet.

Du coup, le Sujet devient produit du discours. Ce discours que Lacan a nommé discours du Maître. Le Maître est le maître au sens Hégélien du terme, donc il s'agit du rapport maître/Esclave. C'est un rapport entre « UN » qui jouit du travail de l'Autre, l'Autre étant le producteur. Or, le maître existe partout, il garantit la sécurité de l'esclave. Le maître, détient les signifiants maîtres. L'esclave assure jouissance au maître. Quand il n'y a plus d'esclave pour produire l'objet de jouissance le maître meurt ! L'esclave reproche au maître le manque qui est en lui.

Il est important de lire en filigrane l'idée de Lacan sur le discours du

---

2. Lacan (J.), Position de l'inconscient, in *Ecrits*, 1971, p.835.

3. Joël. (D.), Introduction à la lecture de Lacan, Edition Denoël, Paris, 1985, p.155.

maitre où il avance que « *Le discours du maître, je pense qu'il est inutile de vous rapporter son importance historique, puisque vous êtes tout de même, dans l'ensemble, recrutés sur ce tamis qu'on appelle universitaire, et que, de ce fait, vous n'êtes pas sans savoir que la philosophie ne parle que de ça...* »<sup>4</sup>

L'articulation même du rapport du sujet à son discours sous l'effet de la « **spaltung** » impose cette conclusion. C'est-à-dire que le Sujet, dans la vérité de son désir, est donc masqué à lui-même par la dimension du langage. Inversement, le désir du sujet parle de lui dans son discours sans qu'il le sache. Le langage cache le désir car le langage est le discours du maître, donc le sujet du désir résous cela par le fait qu'il se transforme d'un objet du désir du maître en sujet du désir du maître, le discours du maître ne peut être supérieur à celui du désir qui l'a produit mais ne peut être sa réponse. En ce sens, le désir apparait alors comme strictement corollaire du registre de l'inconscient. Le sujet parlant articule donc en permanence quelque chose de son désir dans le « *défilé de parole* ». C'est cette dimension que je qualifie d'industrie de parole, qui structure habituellement le discours, qui est lui-même caractérisé au sens linguistique du terme, par une suite d'énoncés. Ainsi, le sujet entre dans une méconnaissance totale de ce qu'il est du point de vue de son désir.

Le moi fige le sujet du désir dans ce qu'il n'est pas car, le plaisir narcissique ne peut être une réponse au désir, prend le réel qui le mène vers le symbolique.

« **C'est pour cela qu'il a un moi. Il peut croire que c'est ce moi qui est lui, tout le monde en est là et il n'y a pas moyen d'en sortir.** »<sup>5</sup> Et c'est là qu'il y a différence entre le sujet qui est maitre et le sujet du désir, le premier est une aliénation dans l'Autre qu'on prend pour soi et le second c'est le vrai soi, mais qui ne peut s'exprimer sans recourir au maitre, à l'Autre, et au langage. Bien sûr le moi est illusion imaginaire, qui n'exprime pas le vrai sujet, qui est l'articulation du désir et du langage malgré que l'idée qu'on se fait habituellement de nous-mêmes soit cette image apparente de nous-mêmes et ses aspects manifestes.

Au-delà de ce paradoxe de la subjectivité, revenons à la question du « *Sujet de l'inconscient* ». Or, il faut bien le signaler, que le Sujet de l'inconscient n'est pas le sujet de la morale. Il ignore la négation, il est toujours

4. LACAN (J.), Livre XVII, L'envers de la psychanalyse, Le Seuil, 1991, p.80.

5. Lacan (J.), Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse, séminaire du 25mai 1955, p. 285.

dans la réalisation du Désir. Le sujet de l'inconscient ne parle pas pour se faire écouter, mais pour réaliser un désir. Il est là pour se faire écouter. Il est du côté du hors sens et du hors temps. Le sujet de l'inconscient échappe au temps logique. Il n'a pas de temps, il est hors du temps chronologique socialement reconnu. Le Sujet de l'inconscient, son seul but, c'est de se satisfaire ou bien se « **Réjouir** » selon Lacan. Comment gérer la jouissance ? C'est cette question qui intéresse le Sujet de l'Inconscient ! Le désir cherche cette jouissance car, elle correspond à cette satisfaction incomplète et insatisfaite toujours en renouvellement.

A chaque instant où le Sujet insiste à se faire reconnaître, à cette place là, il y est. On ne le saisit, que par son insistance à vouloir dire son désir en tant que désir de l'Autre. On le saisit également, à travers les failles du Discours, surtout là, où il y a de la jouissance à la répétition des mots pour le dire. Malgré, l'interdit qui fonctionne et qui empêche de plus de jouir.

C'est la différence entre plaisir imaginaire qui comble le manque et bloque le désir et la jouissance symbolique qui lui répond en le provoquant. A noter aussi, que le sujet de l'inconscient *n'a pas d'existence réelle*. Il disparaît, sous, ce qu'il le représente. Ceci n'empêche pas de dire que « *Le Sujet de l'inconscient est asocial* » malgré qu'il soit constamment déterminé par les discours sociaux. C'est pour cette raison, qu'on dit qu'il *se structure dans les rapports sociaux*. C'est toujours lui qui organise les liens sociaux et il n'est jamais le même entre les peuples. On ne le perçoit, que par son insistance à vouloir dire. C'est aussi, un objet qui échappe par les effets du discours qui est à la fois un temps logique repérable dans le sens. En somme, le discours est défini comme mode de loi qui régit le fonctionnement social. Contrairement au discours psychanalytique qui se trouve précisément à l'inverse de tous les autres discours argumentés jusque là par Lacan à savoir :

- Le discours du maître. S1/(\$) S2/a
- Le discours de l'université. S2 / S1 a / (\$)
- Le discours de l'hystérique. (\$) / a S1 / S2
- Le discours de l'analyste. a / S2 (\$) / S1

(S1) : signifiant maître.)

(S2) : Le savoir.)

(\$) : Le sujet.)

(a) : Le plus de jouir.)

### **NOTES DE LECTURES**

- LACAN (J.), Le Séminaire Livre III, Les psychoses, Seuil, 1981.
- LACAN (J.), Le Séminaire Livre XVII, L'envers de la psychanalyse, Seuil, 1991.
- LACAN (J.), Le Séminaire Livre II, Le moi dans la théorie de Freud et dans la Technique de la psychanalyse. Seuil, 1978.
- LACAN (J.), Le Séminaire Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la Psychanalyse, Seuil, 1973.
- JOEL (D.), Introduction à la lecture de Lacan, Denoël, Paris, 1985.



Dr Jérôme THOMAS

---

CRISES/Université de Montpellier III.

# Les déformations crâniennes intentionnelles dans les Andes d'après les sources espagnoles (*XVI<sup>e</sup>* - *XVII<sup>e</sup>* siècle)

---

**E**N 1641, le jésuite espagnol Christoval de Acuña rapporte que les Omaguas, une communauté répartie le long de l'Amazone dont le nom signifie « têtes plates », appliquent sur le front des enfants une première planchette et une seconde, si grande, sur la nuque qu'elle peut servir de berceau et supporter le corps du nouveau-né. Ce dernier a la tête tellement comprimée qu'il finit par avoir le front et la nuque aussi plats que la paume de la main. Au final, la tête se déforme de telle sorte qu'elle prend l'apparence d'une mitre d'évêque (Acuña, 1641 : 24v.-25r.). Cette observation montre que la déformation artificielle du crâne des nouveau-nés est une pratique très ancienne, observable sur tous les continents même si l'Amérique du Sud, et tout spécialement la région andine, reste le lieu où elle fut la plus intensément mise en œuvre. Largement répandue depuis des temps immémoriaux jusqu'à nos jours, c'est une coutume familière dans nombre de sociétés (Dingwall, 1931).

Cet usage interpelle et étonne fortement les Européens qui le décrivent très souvent. Répartie de l'isthme de Panama jusqu'à la Terre de Feu, la manipulation du crâne s'inscrit dans le contexte beaucoup plus large des déformations corporelles qui touchent aussi bien le visage que les autres membres du corps humain. Définies comme le « produit d'une distorsion dynamique des vecteurs normaux de la croissance neurocraniale infantile par l'intermédiaire de forces externes », elles remontent loin dans le temps

(Moss, 1958 : 275). L'appartenance à une ethnie, une caste, les croyances religieuses poussent les hommes à déformer la boîte crânienne. Ces pratiques permettent aux élites de se différencier physiquement du commun ou au contraire de stigmatiser une classe sociale. En effet, de nombreux auteurs ont perçu le corps comme une matière malléable, construit par la société dans laquelle il s'inscrit et non comme un phénomène purement biologique. Le sociologue A. Synnott juge que le corps social recouvre plusieurs réalités : le symbole de soi mais également de la société. Le corps est autant une création individuelle, physiquement et phénoménologiquement, qu'un produit culturel. Il appartient à soi et au corps social (Synnott, 1993 : 4). Des pionniers de l'anthropologie du corps tels que M. Douglas, E. Goffman ou M. Foucault ont postulé que le corps est contrôlé par la société et l'une de ses composantes essentielles (Shilling, 1993 : 70).

Le corps est un symbole de la structure sociale et un marqueur identitaire en lien étroit avec la religion jusqu'à une époque récente<sup>6</sup>. Modifier le crâne est irréversible, aussi cette action détient-elle une forte valeur sociale, culturelle et religieuse. L'anthropologue L. Meskell explique que le corps est l'interface privilégiée du biologique et du social, du collectif et de l'individuel, de la contrainte et de la volonté (Meskell, 1998 : 158). C'est un trait d'union entre l'individu et la société (Lock, 1993 : 133-155 ; Turner, 1980 : 112-140).

Cet article, basé sur des témoignages de chroniqueurs espagnols et de sources administratives et religieuses des *XVI<sup>e</sup>* et *XVII<sup>e</sup>* siècles, a pour objectif de décrypter la vision des Espagnols sur ces pratiques qu'ils eurent beaucoup de mal à interpréter et analyser comme tant d'autres aspects de la cosmovision et de la culture des civilisations préhispaniques. Nous débiterons cet exposé par un rappel historiographique puis nous montrerons l'ancienneté de cette technique présente sur tous les continents. Par l'utilisation de documents ethno-historiques nous tenterons ensuite de mettre en lumière les lieux privilégiés de la mise en pratique des déformations corporelles dans les Andes, les méthodes utilisées et enfin, les raisons qui poussèrent ces populations à déformer les crânes et les autorités espagnoles à les interdire. Nous verrons qu'il faut aller au-delà d'une simple explication liée à des considérations ethniques et sociales et qu'une interprétation cosmologique ouvre des perspectives bien plus intéressantes.

---

6. La sécularisation de la société est très récente et affecte essentiellement l'Occident et les sociétés occidentalisées. Dans la majeure partie du monde, l'imprégnation et le rôle de la religion sont toujours essentiels.

## Un intérêt ancien pour ces coutumes

Les études sur les déformations du crâne débutent véritablement au *XIX<sup>e</sup>* siècle. Essentiellement axées sur les aspects morphologiques et médicaux, elles prolongent des travaux sur la craniologie et la phrénologie qui atteignent leur apogée au milieu du siècle. Ces pseudo-sciences distinguent et classifient les genres humains et *in fine* portent sur les capacités intellectuelles des individus. Bien que marginale, leur influence sera encore sensible jusqu'aux années 1950. En 1839, le médecin américain S. G. Morton est le premier à distinguer les types de déformation dans son ouvrage *Crania americana*. Il différencie quatre variantes, à savoir la déformation occipito-frontale, fronto-sincipito-pariétale, la tête irrégulièrement comprimée et la tête quadrangulaire (Morton, 1839). Seize ans plus tard, dans la lignée de ces travaux, paraît *Essai sur les déformations artificielles du crâne* du docteur genevois L. A. Gosse (Gosse, 1855 : III, 317-393, IV, 5-83). Gosse ajoute une douzaine de variantes à celles de Morton et divise les deux premières catégories de celui-ci en deux variétés chacune.

Les études s'amplifient au fil du siècle, portées par l'engouement pour les théories qui localisent les fonctions cérébrales dans le cerveau et celles qui analysent le crâne afin de déterminer le caractère et l'intelligence d'un être humain. En 1875, le chirurgien français Broca distingue cinq formes fondées sur le mode de compression alors que l'anthropologue français Topinard se borne aux effets obtenus tels qu'on les constate sur le crâne et ses recherches dégagent quatre déformations (Broca, 1875 : 1-203 ; Topinard, 1885). Quelques années plus tard, en 1892, le médecin pathologiste R. Virchow isole trois formes de déformations artificielles (Virchow, 1892). Puis, en 1912, une esquisse sur les différentes formes crâniennes est livrée par l'anthropologue tchèque A. Hrdlička, ensuite reprise en 1923 par l'anthropologue allemand Oettking (Hrdlička, 1912 : 147-149 ; Oettking, 1923 : 25-35). Les deux auteurs livrent les premières explications convaincantes sur les changements produits sur la morphogénèse du squelette grâce à la déformation volontaire. En 1931, l'anthropologue anglais E. Dingwall fournit une des études les plus complètes sur le sujet, et toujours d'actualité (Dingwall, 1931). Dingwall propose un vaste panorama de cette pratique à travers les cinq continents de la plus haute antiquité aux années 1930.

Mais c'est en Amérique latine que ces recherches prennent une grande ampleur dans les années 1920-1950. En Argentine, l'année 1937 est marquée par les importants travaux de l'archéologue chilien R. Latcham sur les rapports entre déformations et types de peuplement, et surtout, en 1938, par

les réflexions du naturaliste et anthropologue italien J. Imbelloni et de l'anthropologue argentin A. Dembo qui décrivent et classifient un nombre très important de données dans une série d'études encore pertinentes aujourd'hui, complétées par celles de l'anthropologue et naturaliste F. Falkenburger (Latham, 1937 : 105-123 ; Dembo et Imbelloni, 1938 ; Falkenburger, 1938 : 1-70).

En 1942, un système de classification basé sur la description de six types de déformations en relation avec les aires culturelles est proposé par l'anthropologue allemand Georg Karl Neumann (Neumann, 1942 : 306-310). Cette idée d'associer déformation et culture atteint son expression maximale au Pérou où Weiss établit l'existence d'approximativement douze types de déformations (Weiss, 1961 ; Rojas Ponce et Weiss, 1967/1968 : 295-311 ; Weiss, 1972 : 165-180). Tous ces auteurs distinguent entre deux manières de déformer le crâne : par planchettes et par couches, soit la déformation tabulaire et par bandages. La première est exercée dans le sens de déformation fronto-occipitale, c'est-à-dire asymétriquement avec une augmentation de la largeur et une diminution de la longueur du crâne, la seconde symétriquement qui influence surtout la hauteur du crâne. Malheureusement, l'étude de ces pratiques manquait encore d'instruments capables d'analyser finement les processus de déformation. Après 1950, les progrès de l'anatomie fonctionnelle permettent d'affiner les observations. En 1964, deux articles, l'un des professeurs danois Arne et Lise Björk sur les effets des déformations artificielles asymétriques après étude de matériaux découverts au Pérou, et un second de l'anthropologue chilien Munizaga portant sur les liens entre bandage et déformation sur des populations du nord du Chili renouvellent les études (Björk et Björk, 1964 : 353-362 ; Munizaga, 1964 : 5-18).

Au final, différents systèmes de classification basés sur la morphologie externe de la voûte crânienne ou bien sur les types d'appareils déformants ont été utilisés. Les résultats laissent apparaître deux types morphologiques, l'un la « déformation antéro-postérieure » qui inclut la tabula-droite et la tabula-oblique de Dembo et Embelloni (1938) appelée cunéiforme par Munizaga (1976) et l'autre la « déformation circonférentielle » avec le type Aymara de Hrdlicka (1922) et l'annulaire (droite et oblique) également de Dembo et Embelloni (1938). De nombreux sous-groupes affinent et précisent ces deux grands blocs (Anton, 1989 : 253-267). Tous ces travaux privilégient l'un des deux types de matériaux dont nous disposons pour réaliser ce genre d'étude, à savoir les « évidences directes » selon le mot de Juan Munizaga, celles qui correspondent aux restes humains associés aux différentes cultures précolombiennes (Munizaga, 1987 : 113-147). Le second type, « l'évidence indirecte » c'est-à-dire les relations des voyageurs, chroniqueurs laïcs et ecclésiastiques,

les sources administratives et religieuse est celui qui nous privilégierons dans notre travail. En dépit de la subjectivité, voire de la partialité de tels récits, nous pouvons raisonnablement penser qu'ils offrent de précieuses informations sur ces pratiques et des clés pour leur compréhension.

### Une antique pratique universelle

Les plus anciennes traces de ce rituel datent du Néanderthal, soit entre 9000 et 8500 avant J.-C. Elles furent découvertes sur des squelettes du site préhistorique de Shanidar en Irak (Trinkaus, 1982 : 198-199 ; Agelarakis et al., 1992 : 83-97). L'Éthiopie est également considérée comme l'un des plus anciens lieux où cette expérience s'est développée, dès les *VIII<sup>e</sup>* - *VII<sup>e</sup>* millénaires (Kiszely, 1978 : 1-76). On en garde ensuite trace aux *VII<sup>e</sup>* - *VI<sup>e</sup>* millénaires en Jordanie, aux *VI<sup>e</sup>* - *V<sup>e</sup>* millénaires à Chypre, dès le Chalcolithique au Liban, dans la cité phénicienne de Byblos, puis à partir du II<sup>e</sup> millénaire en Asie mineure, à Seyh Höyük dans l'actuelle Turquie et plus tard en Syrie, enfin en Crète et à Chypre au Néolithique et à l'âge du Bronze. Par contre, rien n'atteste de l'existence de traces de crânes déformés chez les Hittites, bien que des témoignages artistiques puissent laisser penser le contraire (Dingwall, 1931 : 81-86). À Smyrne, tout comme en Palestine ou dans l'art chaldéen, des portraits montrent des têtes à l'allongement fortement exagéré. Il en est de même dans l'art antique (Regnault, 1894 : 691-696). En dehors du Proche-Orient, un crâne déformé intentionnellement datant peut-être du Néolithique a été découvert en Chine dans la grotte supérieure de Chou-Kou-Tien (Shijun et al., 1984 : 259-269). En outre, les déformations rituelles concernèrent les Perses (Soto-Heim, 1986 : 105-116), les Mongols et peut-être même les anciens Égyptiens mais les preuves apportées pour ces derniers ne sont pas entièrement convaincantes (Spieser y Sprumont, 2004 : 167-185).

Si certains témoignages demeurent plus suggestifs que porteurs de certitudes, en revanche des crânes déformés ont été découverts dans des cimetières phéniciens près de Tyr et de Sidon, à une époque où les archéologues leur prêtaient encore peu d'intérêt (Dingwall, 1931 : 81-86). Le Mitanni, une civilisation originaire de la région caspienne, avait peut-être lui aussi perpétué cette tradition répandue à travers le Caucase, la mer Noire et l'Europe de l'est avec les Cimmériens (*IX<sup>e</sup>* - *VII<sup>e</sup>* av. J.-C.) et les Scythes, leurs descendants (Mayani, 1956 : 136-137). La déformation des « macrocéphales » avait attiré l'attention d'Hippocrate et d'Hérodote ; elle avait aussi frappé Aristote, Pline et Strabon qui signalent au sud du Caucase des peuples se déformant artificiellement le crâne (Peigney, 2003 : 31-32, 44). Ce n'est qu'au

V<sup>e</sup> siècle avant J.-C. que ce type de tradition est décrit pour la première fois, par Hippocrate, au sujet de populations de la Mer Noire. Il écrit à propos de peuples « macrocéphales » (littéralement « Longues têtes ») vivant près de Trébizonde, le long du Pont-Euxin : « dès que l'enfant est né, alors que sa tête est encore tendre puisque son corps est mou, ils la façonnent avec les mains et la contraignent à croître en longueur en y appliquant une bande et des appareils appropriés sous l'action desquels la sphéricité de la tête s'altère tandis que sa longueur augmente » (Hippocrate, 1996 : II, 224, 304-305).

Strabon se réfère aux peuples établis entre le Taurus et le Caucase, en particulier les Siginnes qui résidaient près de la mer Caspienne. Il nous donne quelques détails sur leurs moeurs : « On prétend aussi que certains peuples s'efforcent de donner à leur tête la forme la plus allongée possible, et cela jusqu'à ce que leur front saille au point de surplomber leur menton » (Strabon, 1975 : 103). Il rend également compte de « macrocéphales » en Indes (Strabon, 1969 : 134). En outre, Pline place au nord du Pont et de la Capadoce, près de Cerasus (actuellement Keresoun) les peuples des macrocéphales et des macrones (Pline, 1830 : 11). Le Pseudo-Scylax (IV<sup>e</sup> - III<sup>e</sup> siècle av. J.-C.) dans son *Périple du Pont-Euxin* mentionne pareillement les macrocéphales au sud-est de la mer Noire : « Plus loin vous rencontrez les Macrocéphales, qui habitent une ville grecque appelée Trapezunte, et le port Psoron » (Pseudo-Scylax, 2004 : 21), tout comme Pomponius Mela qui les situe autour de Trapézonte (Pomponius Mela, 2003 : 30). Hérodote (Hérodote, 1963 : 101 ; Hérodote, 1967 : 142), Xénophon (Xénophon, 1931 : 42-43), Apollonius de Rhodes (Apollonius de Rhodes, 2002 : 195) ont encore fait allusion aux macrones ou macrocéphales voisins des Colches établis dans la Géorgie actuelle.

Si nous portons notre attention vers l'Europe occidentale, l'étude des sépultures permet d'affirmer que cette pratique des crânes déformés existait parmi les populations gallo-romaines (Baudouin, 1911 : 353-355). Mais ce sont les Huns qui frappèrent les esprits, non seulement par la terreur qu'ils inspiraient, mais également par leurs traits effrayants. En France, les invasions hunniques - Attila aurait eu un crâne en forme de pain de sucre - diffusèrent ces modèles et la déformation du crâne dite « toulousaine » induit un aplatissement et un allongement du sommet du crâne. En effet, 80 % des populations nomadisant dans les steppes eurasiatiques auraient eu le crâne déformé sous l'influence des Huns (Torres-Rouff et Yablonsky, 2005 : 10). Sidoine Apollinaire rend compte d'une nation à laquelle il ne donne pas le nom de Huns, mais une bande errante venue de Scythie qui, à la faveur du gel du Danube, se répand en Dacie (Monfort, 2009 : 285-293). Non seulement, ils

usent d'un bandeau pour aplatir les narines des enfants, mais pratiquent également une déformation céphalique qui consiste en la configuration conique de la voûte crânienne. Sidoine Apollinaire emploie l'expression : « *consurgit in arctum Massa rotunda caput* » (« Leurs têtes étroites ne présentent qu'une masse ronde ») (Sidoine Apollinaire, 1836 : poème II, v. 243-257). Ammien Marcellin relève que les Huns ont « la nuque épaisse », monstrueusement difforme et voûtée (Ammien Marcellin, 1999 : 98) et Jordanès décrit « une bosse hideuse » qui ferait office de tête (Jordanès, 1861 : 97).

Les archéologues ont découvert de nombreux crânes déformés en Suisse. Ils datent pour l'essentiel de l'époque des Burgondes qui s'implantèrent au V<sup>e</sup> siècle aux alentours de Genève, Nyon ou Lausanne. Les Alains, originaires des steppes caucasiennes, pratiquaient le modelage de la boîte crânienne au moyen d'un dispositif de bandage qui donnait à l'enfant adulte une forme considérée comme idéale. Il en était de même de certains Germains. Ces pratiques perdurent pendant l'époque médiévale et au-delà et touchent même des populations qui n'en connaissaient pas l'existence auparavant.

Portons-nous quelques siècles plus tard. Au XVI<sup>e</sup> siècle, alors que deux mondes se rencontrent, elles sont encore largement répandues en Europe. En 1566, le philologue et historien Scaliger, dans ses *Commentaires sur Théophraste*, écrit que « les Génois ont pris des Maures l'habitude de déformer les têtes » (« *sic Genuenses, cum à Mauris, progenitoribus accepissent olim morem, ut infantibus recens natis tempora comprimerentur* ») (Scaliger, 1566 : 287). A la même époque, au nord de l'Europe, les Belges selon Vésale, « ont la tête plus longue que d'autres peuples, parce que les mères enveloppent les têtes de leurs enfants avec des bandes et qu'elles les laissent le plus souvent dormir sur les tempes » (Delisle, 1902 : 147). Encore vivace en France au XIX<sup>e</sup> siècle selon A. Gosse (Gosse, 1835 : 8-16), le remodelage du crâne est par exemple bien vivant en Bretagne, dans l'ouest de la France, au cours des années 1830 (Bouët et Perrin, 1835 : 27).

En dehors de l'Europe, l'Afrique est véritablement constellée de « lieux d'attestation » de cette pratique (Lagercrantz, 1941 : 135-174; Dingwall, 1931 : 79-150), et ce, jusqu'à une époque récente comme chez les Manboutous du Congo-belge (Verneau, 1927 : 1-8) ou encore les Malgaches de Vazimba (Wells, 1966 : 161-175). De l'Indonésie à la Mélanésie en passant par la Nouvelle-Guinée, la Polynésie et la Nouvelle-Calédonie, déformer les crânes est une coutume bien implantée. Cet usage existait dans plusieurs îles de Malaisie, aux Philippines notamment, et à Tahiti où il était l'apanage exclusif d'une caste, les Areoïs. Dingwall présente un tour d'horizon exhaustif des

manipulations céphaliques dans ces régions (Dingwall, 1931 : 122-150). Des déformations sont toujours visibles en Mélanésie au milieu du *XX<sup>e</sup>* siècle (Blackwood et Danby, 1955 : 173-191). En Extrême-Orient, la coutume traverse la longue histoire chinoise jusqu'à une date récente et intéresse même les plus hautes autorités. Au *XVIII<sup>e</sup>* siècle, l'empereur Kien-Lung (1736-1796) composa l'ouvrage *Mandchou-yuen-liou-kao* dans lequel il consacre un chapitre au mode de déformation subi par les enfants chinois (Martin, 1883 : 504).

Terminons ce tour d'horizon par l'Afrique du Nord et la frange saharienne pour illustrer notre propos. En s'appuyant sur les travaux de Dingwall, il est possible d'obtenir une « photographie » des déformations encore en vigueur dans ces régions au tournant des années 1930. En Algérie et Tunisie, le bandage de tête des nourrissons était courant et les mères enveloppaient soigneusement la tête de l'enfant dans une étoffe de laine (Villot, 1888 : 26). La coutume est répandue chez les Berbères jusqu'à une époque récente – au moins le *XIX<sup>e</sup>* siècle - d'après de nombreuses études. Dans le nord-est de l'Algérie, les habitants avaient pour habitude de porter sur leur tête un volumineux échafaudage d'étoffes appelé « Ganour » qui fait plusieurs fois le tour du crâne et celui-ci était régulièrement serré dans les bandes du turban. Au final, le crâne postérieur « est généralement allongé, pointu et relevé : il est en forme d'obus » (Bertholon et Chantre, 1912 : 88-89). En Tunisie, à la fin du *XIX<sup>e</sup>* siècle, les déformations étaient encore en usage chez certains individus de la tribu des Nefta. Au sud, cette pratique est plus rare sauf autour du lac Tchad qui regroupe la majorité des cas observés même s'ils semblent relativement peu nombreux (Decorse, 1905 : 136-137). Les Ashanti du Ghana pressaient la tête des plus jeunes à l'aide de bandages. Signe de pouvoir et de puissance, la déformation ne se pratiquait que chez les aristocrates. Si nous continuons à descendre un peu plus vers le sud, cette habitude existe chez les Ibos du Nigéria, les Garegas, les Berké, les Bagam et les Bali du Cameroun au moment où Dingwall rédige son ouvrage (Dingwall, 1931 : 114-115). Mais l'Amérique est certainement le lieu où les déformations crâniennes furent les plus largement diffusées. Nous allons dorénavant nous y intéresser.

### **L'Amérique du Sud, terre d'élection des déformations crâniennes**

La rencontre entre l'Europe et l'Amérique ouvre un nouveau chapitre décisif dans l'évolution de cet usage. Dès ses premiers contacts avec les Taïnos des Bahamas, Colomb a peut-être rencontré des Amérindiens qui se défor-

maient le crâne. Le 13 octobre 1492, il écrit qu'ils ont tous le front et la tête très large, ce qu'il n'avait jamais constaté à aussi grande échelle auparavant (Colomb, 1828 : 44). De nombreux textes rédigés par des chroniqueurs, des voyageurs, des ecclésiastiques ou des missionnaires attestent de cette élévation sommitale dans toute l'Amérique du Sud. Si nous effectuons un tour d'horizon non exhaustif du sous-continent, les déformations concernent un nombre très important de communautés comme celles de la région de Cumana, au Vénézuéla où les indiens « serraient très doucement la tête de leurs enfants » (López de Gómara, 1979 : 121). Les Natagaimas, les Panches (Simon, 1891 : 161), les Laches, et les Pijaos de Colombie (Simon, 1891 : 224 ; Simon, 1892 : 156-157 ; Piedrahita, 1688 : 12), les Motilones du Vénézuéla, les Caribes enserraient la tête du nouveau-né entre deux tablettes qu'ils amarraient solidement. Les Quimbayas se servaient de planchettes et de ligatures et les enfants pouvaient présenter un front aplati ou allongé. En 1601 l'espagnol Juan de Castellano précise que les Panches modelaient la tête des jeunes enfants en forme de cône en la serrant tant qu'elle était encore tendre (Castellanos, 1886 : 123). A l'extrémité du continent, les Tehuelches de Patagonie et les Araucans du Chili et d'Argentine pratiquaient également la déformation, tout comme les Compavas du Brésil (Gosse, 1835 : 12) ou les Fapouyranas de la Guyane (Barrère, 1743 : 239). Ces pratiques perdurèrent tout au long de l'époque moderne et bien au-delà dans certaines régions jusqu'à une époque récente.

Qu'en est-il des Andes où ce type de pratique se concentre véritablement et y trouve l'une de ses origines (Gerszten, 1993 : 87-98 ; Gerszten et Gerszten, 1995 : 374-382) ? C'est une tradition ancienne sur le plateau andin et le long des côtes péruviennes (Allison et al., 1981 : 238-260). Dès 3500-3000 av. J.-C., la culture de la vallée de Azapa, située près de Arica au Chili, exécute des déformations (Munizaga, 1964 : 5-18). Vers 2600 av. J.-C., la culture Chinchorro, établie de l'extrême nord du Chili et au sud du Pérou, perpétue cette coutume (Arriaza, 1995 : 131). Cet usage se diffuse ensuite dans toute la région. Dans la péninsule de Paracas à 200 km au sud de Lima, les peuples vivant entre 600 et 175 av. J.-C. déformaient les crânes (Yépes Vásquez, 2009 : 523-245). Un complexe funéraire de la vallée de la Moquegua au Pérou présente un nombre important de déformations crâniennes artificielles sur les défunts (Buikstra et al., 1995 : 145-164). La déformation connue sous le nom de *cabeza larga* affectait de nombreuses populations, dont la société Tiwanaku (ou Tiahuanaco) prospère entre 500 et 1200 autour du lac Titicaca (Blom, 2005 : 1-24 ; Torres-Rouff et Yablonsky, 2005 : 10-14). Plus au sud, dans un cimetière découvert à San Pedro de Atacama, au Chili, et datant de l'époque de la culture Tiwanaku, 58 % des

squelettes présentent une déformation crânienne (Torres-Rouff, 2002 : figure 2). Ces quelques exemples montrent qu'il s'agit d'une coutume ancestrale et bien ancrée dans cette partie de l'Amérique et toujours vigoureuse au moment de l'arrivée des *conquistadores*.

Au XVI<sup>e</sup> siècle, la conquête de la région andine par les Espagnols permet d'accéder à des témoignages directs. La forme de la tête de certaines populations ne cesse d'étonner et de questionner les Européens sur les motivations de telles pratiques. En effet, dans l'empire des Quatre Quartiers, cette coutume s'avère bien vivante. Elle concerne aussi bien les Incas que les peuples assujettis à leur domination. Les Espagnols, tels que Cieza de León, las Casas, Ulloa Mogollón ou Acosta, pointèrent du doigt ou plutôt de la plume cette coiffure si particulière. L'un des premiers témoignages intéressants est la description de Cieza de León concernant les Caranques et les Mantas d'Equateur, les Quimbayas et Chancos de Colombie. Il n'est pas inutile de rappeler que les Incas soumièrent de nombreux peuples qui se déformaient la tête. Tupac Inca Yupanqui gagna à son royaume les gens de la province des Cañari qui avaient la tête déformée comme signe distinctif. L'Inca Huayna-Capac réduisit à sa volonté les habitants de la province de Caranqué (ou Caranques) qui possédaient dans l'usage de se taillader le visage et d'aplatir la tête de leurs enfants (Desjardins, 1858 : 84 ; Garcilaso de la Vega, 1723 : 312).

Revenons à Cieza de León. En 1553, il décrit avec force détails les modes opératoires en vigueur dans les communautés Chancos, Quimbayas et Caranques (Cieza de León, 2005 : 99, 147). Les Collas, de l'ethnie Aymara, implantés autour du lac Titicaca attirent également son attention (Cieza de León, 2005 : 255, 351), puis celle de Polo de Ondegardo, Cobo et Murúa (Ondegardo, 1906 : 204 ; Cobo, 1956 : 245 ; Murúa, 1946 : 289). Cieza de León fait également référence à cette coutume chez les Panzaleo établis près de Quito (Cieza de León, 2005 : 117), ou encore aux populations autour de la ville de Loja (Cieza de León, 2005 : 164). Vers 1559, las Casas détaille cette technique dans la région de Chucuito située près du lac Titicaca (Casas, 1958 : 407 ; Casas, 1892 : 174), également décrite en 1567 par Diez de San Miguel (Diez de San Miguel, 1964 : 224).

En 1585 Ulloa Mogollón cite les exemples des Collaguas et des Cavana Conde (Ulloa Mogollón, 1965 : 327 ; Lastres, 1951 : 77). Quelques années plus tard, Acosta consacre un chapitre aux coiffures des Indiens du Pérou, le « *vulgo común* » (le « commun vulgaire »). Il n'omet pas de citer les longues têtes caractéristiques observables en certains lieux (Acosta, 1954 : 197). Se-

lon las Casas chaque province possède une forme de déformation crânienne spécifique pour que les habitants puissent se différencier de leurs voisins. D'après Garcilaso de la Vega, les Mantas opèrent de même (Garcilaso de la Vega, 1723 : 312). Cette tradition perdure bien après la conquête espagnole. En 1638, le frère augustin Antonio de la Calancha rédige une chronique de son ordre depuis son installation au Pérou. Au détour d'une description des peuples andins, il s'attarde sur la forme des têtes des Uros établis près du Titicaca (Calancha, 1639 : 651). Ce sont là des descriptions relativement succinctes et superficielles avec des mentions géographiques assez floues. Les données sont éparses et dans leur grande majorité, les relations font référence à l'aspect physique, les parures ou les vêtements des indigènes ; la plupart du temps, les observateurs décrivent d'une manière très générale les déformations de l'occiput.

Une incroyable variété de types de têtes déformées nous est tout de même livrée par certains auteurs. Ils mettent bien en évidence que ces pratiques sont très anciennes de la côte pacifique à l'Altiplano. En 1653, le jésuite Bernabe Cobo se différencie de ses prédécesseurs. Il détaille soigneusement la technique de déformation en cône déployée sur la côte et il la distingue de celle employée dans le Collao par les Collas (Cobo, 1956 : 245-246). Un autre chroniqueur, descendant de *Curacas*<sup>7</sup> (lignage ou communauté) ou un groupe d'*ayllus.*, se singularise. Dans sa *Relación de Antigüedades desde Reyno del Perú* rédigée au début du XVII<sup>e</sup> siècle, Juan de Santa Cruz Pachacuti mentionne que le premier Inca, Manco Cápac, ordonna que les peuples soumis se distinguent entre eux en se déformant la tête pour marquer leur *pacariscas* (ou *pacarinas*) c'est-à-dire le lieu d'origine de leur lignage (Santa Cruz Pachacuti, 1968 : 287). De la même manière, quelques années plus tard, son neveu Lloque Yupanqui prit des dispositions similaires en ordonnant que toutes les nations assujetties serrent la tête des enfants pour qu'elles soient longues afin qu'ils deviennent obéissants (Santa Cruz Pachacuti, 1968 : 289). Santa Cruz Pachacuti livre ainsi un peu plus qu'une simple description. En effet, ce chroniqueur prétend révéler l'origine et la finalité de la déformation crânienne. Il assure qu'elle puise son origine dans une décision de Manco Cápac, confirmée par Lloque Yupanqui. En résumé, la déformation serait une décision imposée par les souverains incas, ce qui semble assez douteux. Selon bon nombre de sources espagnoles, les déformations crâniennes servaient d'indicateur pour identifier le groupe, pratiques en vigueur dans ces régions bien avant les conquêtes incas.

---

7. Membre de noblesse provinciale inca agissant souvent en tant qu'administrateur ou chef d'un *ayllu*

Les explications avancées sont multiples et les Espagnols se perdent en conjectures. Certains mettent ces pratiques en relation avec une bonne santé. D'après Cobo, les déformations permettaient aux populations d'être plus saines et ainsi de mieux travailler (Cobo, 1956 : 246). Parfois, les détails rapportés expliquent que de telles manipulations ont pour objectif de renforcer le front et de mieux faire supporter de lourdes charges sur l'occiput afin de transporter des marchandises sur de plus longues distances comme l'observe Torquemada dans les Antilles (Torquemada, 1723 : 583) ou Hernández en Nouvelle-Espagne (Hernández, 2001 : 111). La dimension esthétique n'est pas non plus à négliger. Laissons la parole à Garcilaso de La Vega qui émet, certes, un jugement de valeur mais rend bien compte de cette recherche de la beauté qu'il assimile à une monstruosité : « Non contents de rendre la tête aussi large que possible, ils coupaient les cheveux qui se trouvent sur le sommet et la nuque, et laissaient ceux des côtés ; et ces cheveux ne devaient pas être peignés, ni aplatis, mais crépus et ébouriffés, pour rendre leur visage plus monstrueux » (Garcilaso de la Vega, 1723 : 312) Enfin, pour d'autres, le crâne déformé doit inhiber l'intelligence et les sens et rendre plus obéissant les sujets (Santa Cruz Pachacuti, 1968 : 289).

Si de fortes interrogations se font régulièrement jour sur les raisons de cette pratique, toutefois la majorité des observateurs ne manque de décrire, parfois par le menu, les techniques employées par les indigènes pour manipuler et transformer l'occiput.

### **Les techniques utilisées pour déformer les crânes**

Il existe deux sortes de déformations, l'une non intentionnelle, la moins fréquente, la seconde volontaire. Dans le premier cas, le corps et la tête de l'enfant sont attachés sur un appareil plat et dur. Un bandeau lui serre solidement le front et le plaque contre le berceau. Il ne peut pratiquement pas bouger. Ainsi lié, la mère le porte sur son dos lors de ses activités quotidiennes. Le résultat en est l'aplatissement du crâne de manière accidentelle (Allison et al., 1981 : 240-242 ; O'Brien et Sanzeteña Rocha, 2002 : 3).

Dans le cas de la déformation crânienne intentionnelle, la pression externe de l'appareil déformateur et la force interne exercée par la croissance de l'encéphale, s'associent pour développer la voûte dans le sens souhaité. Quelques rares chroniqueurs, tel que Diez de San Miguel, arguent que les mères commencent par façonner la tête de leurs enfants avec les mains, ce qui semble assez improbable (Diez de San Miguel, 1964 : 224). Plus sûrement,

les appareils déformateurs étaient de trois types : le berceau, les planchettes et des bandeaux.

Dans le premier cas, la déformation est obtenue par une pression exercée sur la tête du nouveau-né couché et immobilisé dans un berceau de bois. L'occiput est directement en contact avec le plan dur et la tête maintenue par des bandes. C'est l'aplatissement postérieur ou brachycéphalie artificielle érigée. Le résultat est un crâne court. Les enfants étaient transportés par leur mère dans une sorte de lit d'enfant portatif, sur lequel le dispositif de déformation du crâne était fixé. Selon l'anthropologue péruvien Kauffmann Doig, cette tradition d'emballer les bébés ainsi subsiste encore dans la campagne péruvienne et correspond à la croyance qu'ainsi maintenue, la créature peut atteindre une grande force musculaire à l'âge adulte (Kauffmann Doig, 1973).

Dans le second cas, la tête est enserrée entre deux planchettes disposées dans un plan frontal, aplatissant ainsi le crâne d'avant en arrière. C'est l'aplatissement antéro-postérieur qui provoque une brachycéphalie artificielle oblique. Le résultat est là aussi un crâne court. Les enfants, à peine nées, étaient pourvus d'un appareillage complexe sur la tête jusque l'âge de trois ans ou quatre-cinq ans suivant les chroniqueurs (Torquemada, 1723 : 583 ; Garcilaso de la Vega, 1723 : 209, 312 ; Cieza de León, 2005 : 147 ; Cobo, 1956 : 246). Diez de San Miguel précise seulement que les enfants le portaient plus d'une année (Diez de San Miguel, 1964 : 224).

Enfin, dans le dernier cas de figure, le crâne est comprimé dès la naissance à l'aide d'un bandage très serré suivant un cercle sus-orbito-occipital ou pariéto-occipital. C'est l'allongement avec une dolichocéphalie oblique ou érigée. Le résultat est un crâne allongé. Dans la culture paracas, les appareils de déformation se composaient de tampons, cordons ou de bandes de tissu qui serraient le front et l'occiput alors que dans la culture Tiahuanaco, l'objet était constitué d'une bande de tissu ajustée avec une série de liens sur la tête de l'enfant qui était protégée par une couverture de laine non filée. Dans la culture Huari le déformateur le plus connu était formé d'un bonnet tricoté dont la partie arrière contenait un sac plat rempli de sortes de petites tiges maintenues sur l'occiput grâce à un tampon de laine et de grandes bandes qui descendaient jusqu'aux pieds de l'enfant.

Le type d'appareillage porte également un nom différent selon les communautés : déformation *Palta Uma*, c'est-à-dire « tête de Palta » ou « nuque plate » chez les Cañari (Garcilaso de la Vega, 1723 : 209), *Gualcagualca* (Ulloa Mogollón, 1965 : 327) ou *Paltahuma* selon Murúachez les Cavana Conde

à la tête large et plate (Murúa, 1946 : 289), *Caytouma* chez les Collas et Puquinas (Murúa, 1946 : 69) ou encore *Paltohoma* (Ondegardo, 1906 : 204), *Caytu Uma* ou *Palta Uma* chez les Uros (Calancha, 1639 : 651).

Ainsi, l'application d'une force externe sur le crâne était capable d'entraîner une modification du sens de la croissance qui devient permanente à condition d'agir dès la naissance et suffisamment longtemps (Billet et Delaire, 1964 : 535-541). Durant les premiers mois de la vie, période pendant laquelle l'acquisition des réflexes toniques est la plus importante et la croissance cérébrale la plus forte, les parents devaient veiller à ce qu'aucun facteur d'asymétrie ne vienne gêner la croissance harmonieuse du crâne. Le phénomène s'explique assez facilement. A la naissance, l'enfant possède une très grande malléabilité crânienne. Il devient possible, avec l'aide d'outils rudimentaires, d'exercer une pression localisée de façon à ce que le développement de sa boîte crânienne prenne une forme préalablement déterminée socialement. Dans l'empire des Quatre Quartiers, les différents peuples sous la férule inca ne pratiquèrent pas autrement. On assiste à une remarquable continuité de cette pratique.

Les têtes étaient déformées selon plusieurs méthodes, à la fois verticalement et horizontalement, l'aplatissement affectant soit le haut du crâne, soit les côtés. Deux groupes principaux de crânes déformés se dégagent selon Embelloni (Dembo et Embelloni, 1938 : 249-267), un des meilleurs spécialistes de ces pratiques.

### La déformation tabulaire

Le premier groupe comporte les crânes aplatis dans le sens antéro-postérieur –appelée “la deformacion echada”, d'après les squelettes exhumés dans la région de Tiahuanaco et autour du lac Titicaca (Lastres, 1951 : 80) : c'est la déformation tabulaire fronto-pariétale, dite brachycéphalie artificielle, soit oblique, soit érigée suivant l'angle que fait l'axe longitudinal du crâne sur le plan de Francfort, c'est-à-dire celui de la tête en position de regard vers l'horizon. Ce procédé est décrit chez de nombreux peuples : les Chancos et Quimbayas (Cieza de León, 2005 : 99) ; les Cañari et les Manta (Garcilaso de la Vega, 1723 : 209, 312). Des variantes sont possibles : les Cavana Conde ne faisaient pas usage de planchettes sur le front et la nuque mais enroulaient des cordes autour de la tête pour qu'elle s'élargisse (Ulloa Mogollón, 1965 : 327).

La déformation tabulaire est obtenue grâce à un système de planchettes

souples, ou rigides et capitonnées, reliées entre elles par des liens latéraux et placés l'une sur la région occipitale et l'autre sur le front ou bien par de longues bandes de tissu enroulées autour de la tête des nouveau-nés. L'inclinaison de ces planchettes et tissus maintenus en permanence assure le degré d'obliquité ou d'érection désirée. Parmi les variantes, la plus commune est l'appui occipital sur une planchette ou un coussin dur sur le frontal. Les parents obligeaient le nouveau-né à garder pendant longtemps une position couchée sur la face convexe d'une sorte de berceau cintré (Garcilaso de la Vega, 1723 : 209). L'enfant est fortement ligoté pour l'empêcher de tomber et la compression exercée par la couchette sur l'occipital amène l'aplatissement de la nuque.

### La déformation annulaire ou circulaire

L'autre groupe correspond à la déformation annulaire ou circulaire, ou dolichocéphalie artificielle oblique ou érigée suivant l'inclinaison du plan de Francfort comme pour le groupe précédent. Ce second type, appelé “levantada” ou élevé, est repéré dans les régions côtières, particulièrement dans les tombes d'Ancón au Pérou (Lastres, 1951 : 80-81). C'est la plus représentée dans les écrits espagnols puisqu'en « de nombreux lieux ils se modèlent une tête très longue (qu'ils appellent, *çaito homa*) et très mince » (Ondegardo, 1906 : 204). L'os frontal est poussé vers le haut tout comme les pariétaux par une compression antéro-postérieure grâce à un appareil de serrage, une sorte de bonnet serre-tête, nommé parfois *chuco*. La déformation dépend de bandelettes. Le crâne est ainsi marqué de sillons. Quand naissait l'enfant, précise Las Casas, on lui enroulait autour de la tête des bandages ou des tissus qui la modelaient selon la forme désirée.

Ainsi, la variété des formes apparaît extraordinaire. Certains crânes sont larges de front et étroits de la nuque ; d'autres élevés et dressés ou bien abaissés ; étroits ou élevés et dressés ; élevés et larges. Las Casas en donne seulement quelques exemples et conclut que finalement ils ont beaucoup d'imagination pour modeler les têtes et que chaque province se démarque des autres par la forme de l'occiput (Casas, 1958 : 407 ; Casas, 1892 : 175).

De nombreux auteurs ont postulé que la forme annulaire ou circulaire était plutôt présente dans les groupes de l'Altiplano d'où la dénomination de style « Altiplano » ou « Aymara » et la forme tabulaire sur la côte (Joyce, 1912 : 128-129). Dans les Andes centrales du Pérou, Pedro Weiss a identifié une différence notable entre ceux des montagnes : annulaire avec des bandeaux et tampons de coton et ceux de la côte : circulaire avec des

planchettes et bandeaux (Weiss, 1961 : 12-13). Mais il serait faux de croire que la distribution géographique de cette pratique soit exactement définie et figée dans l'espace andin. La forme circulaire est présente dans les hautes terres alors que la forme annulaire est représentée sur la côte du Pérou (Allison et al., 1981 : 244-246 ; Buikstra et al., 1995 : 151-153 ; Blom : 2005 : 14). La frontière n'est donc pas fixe et ces deux types s'entremêlent très souvent (O'Brien et Sanzeteña Rocha, 2002 : 6). Dans le Collao, situé sur les hauts plateaux, les Collaguas faisaient montre d'une tête longue et les Cavanas, leurs voisins, d'une tête large et plate.

Qu'en est-il chez les Incas ? Les élites se déformaient le crâne en l'allongeant suivant la technique dite « annulaire ». Murúa fait référence aux fronts élargis de quelques-uns d'entre eux (Murúa, 1946 : 167). Selon las Casas, l'opération consistait à façonner les têtes qui étaient « parfois assez longues et parfois moins, très minces et dressées ». Le dominicain précise que pour avoir vu des seigneurs du lignage de l'Inca, la forme de leur tête est celle d'un mortier (c'est-à-dire d'un couvre-chef). Afin de vraiment se différencier, les Incas et les puissants seigneurs agrémentaient leur coiffure en portant un pompon à l'extrémité d'un ruban enroulé dans les cheveux et suspendu de telle façon qu'il pendait du front jusqu'au nez (Casas, 1958 : 407 ; Casas, 1892 : 175-176). Il semble donc qu'un modèle de déformation, « qui lui donne ni plus ni moins la forme d'un mortier », distingue le lignage des Incas et ceux qu'ils désiraient récompenser et honorer. Torquemada recourt à la même comparaison en employant l'expression « *mortero de barro* » (mortier de terre) pour désigner leur coiffe (Torquemada, 1723 : 583). Mais d'autres chroniqueurs, cependant, bien qu'ils décrivent en détail la physionomie de l'aristocratie inca ne font aucune référence à une possible déformation crânienne tels que Jerez ou Pizarro, pourtant premiers observateurs avisés de la société inca. Cette forme si particulière du crâne les aurait très probablement interpellé et ils n'auraient pas manqué de la décrire dans leurs récits de la conquête. Une hypothèse serait qu'il soit possible que la déformation ait été dissimulée par les ornements portés sur la tête et donc invisibles aux yeux des chroniqueurs. L'impact de la déformation occipitale peut être réduit ou bien quasiment disparaître en fonction de la coiffure et ne pas attirer l'attention d'un observateur peu au fait de ces pratiques.

Les coiffes céphaliques ainsi que les vêtements ont constitué des éléments permettant d'identifier l'origine géographique ou ethnique des individus. Il est significatif de constater de nombreux types de déformations qui semblent constituer des éléments permettant d'identifier l'origine géographique ou ethnique des individus, mais d'autres raisons peuvent-elles être mises en avant ?

## La symbolique des déformations crâniennes

La déformation crânienne intentionnelle est un symbole permanent sur le corps, pour montrer une identité sociale, l'appartenance à un groupe, la puissance d'une communauté (Gerszten et Gerszten, 1995 : 374-382). Au XVI<sup>e</sup> siècle le cœur du débat concerne la différenciation ethnique induite par la tête déformée ou non. A l'époque incaïque, la forme du crâne chez les élites livre un indice supplémentaire et sans aucun doute fondamental. En effet, d'après las Casas, les seigneurs adoptèrent pour eux et pour tout leur lignage qui s'appelait « Ingas » trois formes de têtes différentes. Par privilège spécial du souverain, les seigneurs des provinces assujetties furent autorisées à façonner leur occiput selon ces modèles dominants (Casas, 1958 : 407 ; Casas, 1892 : 175-176). Ainsi ce signe distinctif de la famille de l'Inca fut concédé à la plus haute noblesse des peuples soumis en tant que grand privilège. Il inscrivait de manière indélébile dans le corps l'allégeance des provinces et la reconnaissance de l'autorité des vainqueurs. Peu d'auteurs ont mis en lumière cette symbolique de la déformation crânienne en lien avec la domination des Incas. Pourtant, cet aspect de la parure corporelle est très important. La tête modelée exprime un symbole incorporé dans le système de la culture et une représentation sociale du corps. C'est un exemple de la féconde interface entre la biologie et la culture. De même, les représentations sociales lui assignent une position bien déterminée dans la symbolique de la société puisque l'être humain est inséré dans une trame collective. Les différentes formes de têtes confirment que le corps est utilisé comme système symbolique et comme métaphore sociale. Elles permettent de déterminer le statut social de chaque communauté et d'établir ainsi des différences entre groupes ethniques ou classes sociales, ce qu'explique Blas Valera. Alors qu'il polémiquait avec le *quipucamayoc*<sup>8</sup> Chauarurac sur les raisons des déformations crâniennes en remarquant que « le peuple tenait une déformation différente », ce dernier répliqua que « l'intelligence, don de Pachacamac, est l'honneur des castes, à qui elle a concédé cet usage [d'une forme différente de déformation que le peuple] » (Laurencich Minelli et al., 2001 : 194). Il semble donc que les déformations imposées dans l'*Incario* par les autorités doivent être réinterprétées. Ce n'est pas le critère de différenciation ethnique qui doit être retenu, mais l'intégration des élites vaincues dans le giron de la classe dominante. L'Inca ne contraignit pas les ethnies vaincues à se déformer la tête puisque certaines pratiquaient la manipulation

---

8. Le *quipucamayoc* est l'équivalent d'un comptable capable de lire et déchiffrer le *quipu*, système de cordelettes de couleur nouées selon le système décimal.

céphalique depuis longtemps. Par contre, les *caciques* assujettis modelèrent leur occiput à l'image de celui des Incas par contrainte ou plus sûrement par mimétisme et imitation volontaire afin de se fondre complètement dans la haute hiérarchie dominante.

Les Espagnols ont préféré s'attarder sur le supposé contrôle de ces pratiques par un Etat omnipotent, ce qui semble loin d'être le cas. Un certain nombre de chroniqueurs ont écrit que chaque région gardait ses propres formes de déformation crânienne selon une décision de l'Inca afin de différencier ses sujets et qu'en changer entraînait de graves châtiments (Vaca de Castro, 1892 : 17). Cette interprétation s'avère excessive, voire fausse. En effet, les déformations existaient bien avant l'expansion inca et si ces derniers agissent en ce sens, ce fut seulement à l'encontre des élites étrangères soumises. Il semble douteux que l'Inca ait imposé à ses sujets ces pratiques dans le but de rendre les plus jeunes simples et sans âme et éviter qu'ils ne soient plus tard hardis et désobéissants (Torquemada, 1723 : 446). Par ailleurs, les informations sont très contradictoires sur les raisons de cette coutume et les chroniqueurs s'infirmement les uns les autres. D'après Cobo, les déformations permettaient aux populations d'être « plus saines et ainsi de mieux travailler » (Cobo, 1956 : 246). Si nous élargissons notre propos, il est enfin extraordinaire de constater les différentes finalités de ces usages et à qui elles s'adressaient. Alors que dans les Andes, la déformation conique, signe de puissance, concernait essentiellement les plus importants personnages, dans les Antilles les têtes étaient contrariées pour leur donner plus de force dans le but de porter des charges (Torquemada, 1723 : 583). D'une démonstration de grandeur, on bascule vers un symbole de servilité.

Un autre groupe social se serait déformé la tête non seulement pour montrer sa puissance et inspirer la terreur à ses ennemis mais pour également renforcer sa résistance au combat. Il s'agit des guerriers même si les informations sont ténues et sujettes à caution. La déformation permet tout d'abord d'acquérir un aspect plus grand et plus effrayant mais là n'est pas l'essentiel semble-t-il. On sait que la déformation provoque un renforcement du crâne provoqué par l'épaississement osseux, ce que la science médicale appelle l'hyperossification spongieuse. Oviedo y Valdès prévient les soldats que s'ils donnent un coup d'épée sur la tête des Indiens, il est fort probable que l'épée se brise et non la tête de l'adversaire (Oviedo y Valdès, 1851 : 125), d'autant plus qu'ils s'enroulaient des turbans de corde autour du crâne pour le protéger des coups. Il semble tout de même qu'Oviedo y Valdès exagère la résistance des têtes indiennes aux coups portés par les Espagnols. On peut visiblement mettre en doute une telle affirmation.

Cette explication d'une déformation liée quasi exclusivement à une classification des groupes sociaux ne semble pas, en définitive, véritablement satisfaisante, même si elle ne doit pas être minorée. Elle est par trop réductrice et tributaire des observations et commentaires des chroniqueurs. Il est évident que les Espagnols décrivent ce qu'ils voient. Mais il est nécessaire de bien comprendre que le filtre mental propre aux Européens, leurs systèmes de pensées agissent puissamment sur leurs interprétations de la réalité indigène. Espagnols et Amérindiens appartiennent à des espaces culturels totalement opposés, voire antagonistes. Pourtant, les Espagnols tentent de comprendre la religion et les croyances locales au prisme de leurs traditions mais difficile pour eux de ne pas associer les anciennes idoles avec la figure du démon qu'il fallait exterminer au plus vite. La tradition des déformations crâniennes ne fait pas exception. Considérée comme une pratique idolâtre et aberrante, elle devait être éradiquée au plus vite.

Par conséquent, ce regard biaisé et superficiel ne saurait convenir. Il pose plus de questions qu'il n'apporte de réponses sur les véritables raisons de cette tradition. Les observations soulèvent un certain nombre de problèmes et d'interrogations. Tout au long des *XVI<sup>e</sup>* et *XVII<sup>e</sup>* siècles s'égrènent de nombreux commentaires sur des pratiques si inattendues. C'est un fait. Des littérateurs s'emploient à détailler les procédés employés pour déformer le crâne comme Cieza de León. D'autres insistent sur la déformation comme moyen de différenciation entre ethnies tels les récits de Las Casas ou Torquemada qui sont au demeurant assez similaires dans leurs contenus. Tous deux prétendent que les habitants de chaque province avaient une forme de tête spécifique. C'est, semble-t-il, inexact, car aucun autre chroniqueur ne signale ce fait qui aurait dû les interpeler. Garcilaso de la Vega s'intéresse plus particulièrement aux Indiens Palta qui selon ses dires se déformaient pour paraître plus féroces dans les batailles. Il est nécessaire d'attirer l'attention sur le fait que seul de La Vega propose ce genre d'explication. Il ignore également les autres déformations présentes dans l'ancien Pérou. Les informations des chroniqueurs ne sont pas toujours très claires et suscitent quelques questionnements.

Surtout, et nous abordons le cœur de notre interrogation, les rapports entre modelage et croyances ne doivent pas être sous-estimés, bien au contraire. C'est un fécond sujet à ne pas négliger. La religion est omniprésente dans les sociétés andines. Elle imprègne et encadre chaque instant de la vie des individus. Tous les observateurs s'accordent sur la portée religieuse de ces rites. Ils sont pratiqués pour accentuer la symbiose avec l'environnement na-

turelle en lien avec des croyances religieuses tel que peut le rapporter Blas Valera en mettant dans la bouche du *quipucamayoc* Chauarurac les mots suivants : « une tête allongée établit un lien avec les êtres humains et par là-même avec le monde » (Laurencich Minelli et al., 2001 : 194). Selon Polo de Ondegardo, « les Collas et les Puquinas, et d'autres nations d'Indiens, ont pour habitude de déformer les têtes des enfants de diverses manières avec beaucoup de superstitions » et ces cérémonies s'accompagnent d'un « certains nombre de sacrifices au soleil et aux idoles » (Ondegardo, 1906 : 204).

Il est difficile de comprendre et d'analyser les représentations mentales de l'homme andin actuel, mais également celles de ses ancêtres, si on ne connaît pas sa perception du paysage et de l'environnement dans lequel il vit et qu'il inscrit dans son corps en lien étroit avec le religieux. Cette conception symbolique du corps est l'une des clés pour appréhender la symbolisation du modèle céphalique dans les cultures andines. Ainsi, les Collaguas, lointains ancêtres des Qollahuayas, auraient modelé leur tête selon le volcan qui les dominait et dont ils croyaient descendre (Marroquín, 1944 : 40). Ulloa Mogollón l'a-t-il vraiment perçu ? Toujours est-il qu'il conclut ses observations sur les têtes déformées des Collaguas en écrivant qu'elles ont la forme d'un volcan duquel ils semblent sortir (Ulloa Mogollón, 1965 : 327). Finalement le corps devient une entité bio-culturelle et une structure symbolique. Ce n'est plus un agrégat d'organes et de fonctions organisées selon les lois de l'anatomie et de la physiologie mais une représentation incarnée du cosmos et par là-même de la religion. La tête déformée permet de ressembler aux montagnes qui symbolisent les mythes ancestraux du groupe tout en marquant de manière l'appartenance indélébile à une région spécifique, une ethnie, un lignage ou partie de la société : c'est l'identité culturelle et religieuse d'un groupe ancrée dans le corps.

C'est pourquoi il faut peut-être se tourner vers la cosmologie et la religion pour tenter de mieux expliquer cette tradition ancestrale. L'usage est imprégné de fortes significations culturelles et symboliques. « Performance » quotidienne, il dominait les premières années de l'enfant considéré comme un humain en devenir jusqu'à ce que l'énergie spirituelle soit définitivement ancrée en lui. Par conséquent, le modelage de la tête participait à la préparation de la future intégration sociale de l'enfant ponctuée par de nombreuses cérémonies telles que la première coupe des cheveux. Ces rituels consacraient l'intégration sociale, le fait de devenir une personne après que l'énergie spirituelle ait été fixée à l'intérieur du corps des plus jeunes.

Il est dès lors nécessaire d'explorer de nouvelles pistes encore peu ex-

plottées et d'insister sur les rapports entre la tête et l'âme dans le contexte andin. La tête représente dans nombre de cultures, et l'espace andin ne fait pas exception, le centre de vie spirituelle de l'individu. Elle est le siège de la force vitale et symbolise l'esprit manifesté. Couper la tête d'un ennemi, c'est s'approprier la force et la valeur guerrière de l'adversaire. Selon Chevalier et Gheerbrant, la tête symbolise l'ardeur du principe actif qui inclut l'autorité de gouverner, d'ordonner, d'éclairer (Chevalier et Gheerbrant, 2002 : 943). Trancher la tête de l'ennemi permet de s'accaparer son âme, aussi est-ce l'une des pires morts qui soit. Un *conquistador* espagnol observe que si un Jivaro se dispute et tue un autre homme, il devient le propriétaire de son corps et de ses biens ; il embaume sa tête qui trône dans sa maison tel un trophée afin d'effrayer et d'impressionner son entourage et de montrer sa puissance. La force animique présente dans la tête était perçue comme une puissance bénéfique que l'on pouvait s'approprier à condition qu'elle soit contrôlée. Dans les Andes, Cieza de León constate avec effroi que les *caciques* de la province de Picara accrochent les têtes de leurs ennemis au-dessus de la porte de leur maison. C'est un spectacle effrayant de contempler ces visages aux dents peintes, encadrés de leur longue chevelure (Cieza de León, 2005 : 66).

L'importance de la tête est également visible dans les rites funéraires. Miguel de Estete et Augustin de Zarate remarquent que sur la côte de l'Equateur des têtes de défunts sont embaumées. Selon Zarate, dans quelques temples, on y voit « plusieurs têtes d'Indiens attachées à des clous et frottées de certaines drogues qui les consomment peu à peu, de manière qu'elles viennent à n'être pas plus grosses que le poing » (Zarate, 1830 : I, 16). Etrange technique qui ressemble à s'y méprendre à celle employée par les Jivaros.

Dans la cosmologie inca, il existe une opposition corporelle : devant/derrière – les Incas associaient le devant du corps (*naupa*) avec le passé et la clarté et l'arrière (*guepa*) avec le futur et l'obscurité - et une opposition haut/bas, la tête correspondant au monde supérieur, celui du corps idéal représenté par les corps célestes. En 1608, González Holguín, donne les définitions suivantes de certains mots dérivés de *naupa* : « Ñauparini » : « Yr primero que otro, o delante, o guiar » (aller devant) ; « naupachini » : « Ymbiar adelante, dexar o hazer que vaya adelante » (au début) ; « qqueparini » : « Quedarse atras, o venir de los postreros » (aller derrière) et « qquepachanan » : « Quedarse a la postre ser postrero el que estaua primero » (être en retard). Le nom « Ñaupaquey » : « Mi predecessor, o el que va o esta delante de mi » signifie « prédécesseur » et « celui qui est devant ». Si dans cette cosmologie l'on se réfère à l'espace, on rencontre les concepts « *kai* », «

*guepa* », « *naupa* ». le concept clé dans l'idée inca d'espace et de temps est « *kai* » qui signifie « ici » dans l'espace et le présent. Lui sont associés « *guepa* » (derrière-futur) et « *naupa* » (devant-passé). Cette répartition déconcerte un esprit européen. En effet, l'avenir va bientôt « entrer » dans le monde qui est le nôtre, c'est-à-dire le présent. Plus globalement, ce dualisme lié à la tête qui se réfère à l'existence corporelle (gauche et droite, mâle et femelle, haut et bas) est métaphoriquement appliqué pour élucider aussi bien la relation entre les différentes strates de la société que celle entre la terre et le ciel, le temps et l'espace. Cette opposition traverse toute la cosmologie incaïque.

Si nous poussons plus avant l'analyse, le visage de l'Homme peut représenter le cosmos en miniature. Les yeux seraient associés à la luminosité du ciel, puisque les Incas rapprochaient les étoiles des yeux et les pupilles des oiseaux : « Ppichiu : Todo paxaro y la niña del ojo, como ñauip pichiu, o ñauip runaylla » est à mettre en relation avec « Apillcco ppichiu : Vn paxaro de los Andes colorado preciado por tas plumas » (González Holguín, 1608 : 282). D'après Classen, le nez (odeur) avec l'axe du monde en médiateur se rapprocherait du monde intermédiaire, et la bouche (goût, parole), avec son ouverture, des fluides intérieurs (Classen, 1990 : 286-287). Quittons l'Altiplano pour les rives du fleuve Amazone afin d'élargir notre propos. La fonction cosmogonique de la déformation crânienne s'étend bien au-delà de la Cordillère. En juillet 1743, le français Charles-Marie de La Condamine explore les rivages de l'Amazonie et décrit la nation des Omaguas dont le nom, rappelons-le, signifie « tête plate ». En effet, ils ont « la bizarre coutume de presser entre deux planches le front des enfants qui viennent de naître, pour leur procurer cette étrange figure, et pour les faire mieux ressembler, disent-ils, à la pleine lune » (La Condamine, 1778 : 70). Cette volonté de ressemblance à l'astre lunaire n'est pas un cas isolé. Yépez Vásquez et Arzápalo Marín ont étudié les similitudes entre les crânes déformés dans la culture Chancay (*XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles*) et les représentations divines. Ils ont mis en évidence une symbolisation divine inscrite dans le corps en tant que marqueur d'identité avec leurs dieux. Cette identité est visible dans la figure de la déesse lunaire dont la tête déformée renvoie à celle des chancayanos. Et de conclure qu'ils adoptèrent la forme du crâne qu'exhibe cette déesse pour mieux s'identifier à elle (Arzápalo Marín et Yépez Vásquez, 2007 : 88-89).

Enfin, plusieurs principes spirituels entourent et animent le corps humain dans l'aire andine dont le plus important pour notre propos est l'*ánimu*. L'âme ou *ánimu* appelée « nuna » est ainsi définie par González Holguín : « Nuna spiritu, yuyak nuna. El alma mana alli nuna. El demonio alli nuna. El angel bueno » (González Holguín, 1608 : 260) ou plus rarement « aya », est

un esprit en bon ou mauvais terme. Le mot se rapproche de « upani » ou « camaquen » qui font tous les deux référence à la force-vitale. Le substantif « animu » est emprunté à l'espagnol « anima », « âme ». L'ethnologue Palmira La Riva Gonzalez a analysé avec minutie et précision ce concept (La Riva Gonzalez, 2005 : 63-68). A partir de données ethnographiques recueillies dans la région de Cuzco et de sources ethnohistoriques, elle conclut que l'*animu* est une « force animique » et pas seulement humaine. Elle porte également le nom de *ispiritu* et serait l'entité qui donne vie au corps (le principe vital). Cette anthropologue constate qu'il n'existe pas une conception unique et univoque de l'*animu* mais une pluralité de représentations selon les régions. Elle varie tout au long du cycle de vie de l'individu dans un lent processus d'acquisition de force animique et de sa fixation dans le corps et elle diminue avec l'âge jusqu'à sa perte totale à la mort. Selon La Riva, l'*animu* est répartie dans tout le corps mais il peut être concentré dans certaines zones et substances corporelles : essentiellement la tête (*uma*), le sang (*yawar*), le cœur (*sunqu* ou *sonco*). Généralement traduit par « cœur », *sonco* couvre un champ sémantique beaucoup plus large qui va de la raison à l'entendement, de la mémoire aux activités physiologiques. Dans son *Vocabulario*, González Holguín en donne la définition suivante : « sonco : El coraçon y entrañas, y el estomago y la consciencia, y el juyzio o la razon, y la memoria y el coraçon de la madera y la voluntad y entendimiento » (le cœur et les entrailles, l'estomac et la conscience, le jugement et la mémoire, le cœur (du bois) et la volonté de l'entendement) (González Holguín, 1608 : 328). La Riva ajoute que l'*animu* peut être identifié à l'ombre de l'individu en tant que manifestation visible de la personne. Elle s'identifie à certains animaux comme les papillons, les vers luisants, les mouches, spécialement quand les médecins les réintègrent dans le corps grâce à un traitement thérapeutique approprié.

L'*animu* est donc une force vitale qui anime toute chose, que ce soient les êtres humains, les plantes, les animaux, les éléments du paysage. Lui est attachée la faculté de percevoir, de se déplacer, d'agir et de parler. L'âme est la vie représentée par la fusion des énergies célestes et terrestres. Elle se meut en cercle, attirant les énergies cosmiques et celles des profondeurs de la terre. Pendant les premières années de la vie de l'enfant, l'*animu* est sensible au monde qui l'entoure, aux bruits, aux esprits aux infractuosités dans le sol, c'est-à-dire tout ce qui pourrait effrayer le jeune enfant. Dans ce cas, l'*animu* tombe malade ou s'échappe, ce qui peut entraîner une issue fatale. Il se fortifie à mesure que l'enfant grandit et il voyage dans le monde des rêves. Quand l'adhésion du corps et de l'âme est accomplie, les capacités cognitives de l'enfant se développent et il acquiert parole et faculté de rêver. Le terme employé est *Yuya* qui signifie « mémoire », « intelligence »,

« conscience », « raison » (La Riva Gonzalez, 2012 : 29).

L'*animu* naît au niveau du plexus solaire, circule dans tout le corps et sort par la tête à la mort. Quand une personne décède, une petite fumée s'échappe par la fontanelle considérée comme un orifice et une autre par la bouche ou les oreilles. L'âme est un principe vital, immortel dont la séparation avec le corps entraîne la mort. Bien serrer la tête de l'enfant à la naissance était par conséquent une démarche impérieuse et vitale car l'âme est encore peu fixée au corps du nouveau-né ce qui peut provoquer cette perte de l'*animu*. En effet, la fontanelle n'est pas bien refermée chez le nourrisson. L'enfant n'est pas encore mûr.

Si nous élargissons notre propos, dans de nombreuses sociétés, toutes les ouvertures du corps humain sont à surveiller car elles sont de possibles portes d'entrée pour que les mauvais esprits pénètrent à l'intérieur de la personne. Les parties génitales sont particulièrement surveillées, surtout celles des femmes. De plus, si les poils attirent les démons, elles doivent être maîtrisées avec encore plus d'insistance et de précaution. Les Bakaïri du Rio Xingu protégeaient le sexe des jeunes filles après leurs premières règles en l'entourant de bandages appelés *uluris*. Les raisons ne sont pas purement hygiéniques mais essentiellement liées à des croyances religieuses. Pilosité et ouvertures sont étroitement imbriquées, que ce soient le sexe et les poils pubiens ou bien la tête et les cheveux.

Afin de fixer l'âme au corps, la mise en œuvre de moyens techniques s'avère indispensable et impérieuse. Même si les enfants ont la tête déformée par bandages, le berceau, ou *quirao*, joue un rôle fondamental dans ce processus. C'est l'instrument indispensable pour modeler les crânes encore tendres. Au-delà de son côté utilitaire, que l'enfant puisse dormir et se reposer, il participe au cérémoniel de naissance et tient toute sa place dans la symbolique religieuse si ardemment combattue, au même titre que les idoles traquées par les *doctrineros*. Le berceau se substituait à l'utérus maternel, au ventre de la Terre Mère. Il est l'incarnation d'un utérus fabriqué de toute pièce. C'est pourquoi il était confectionné avec grand soin et selon de nombreux rituels. C'est un microcosmos qui abrite le bébé et le protège des dangers extérieurs. Arriaga ne s'y est pas trompé. Dans sa lutte féroce contre l'idolâtrie et tout ce qui s'y rapporte, il constate que les berceaux de tous ces peuples sont de véritables *huacas*, c'est-à-dire qu'ils sont semblables aux idoles qu'ils honorent (Arriaga, 1968 : 205). Il ne fait pas de différence entre les idoles vénérées un peu partout dans les villages et la campagne alentour et ces berceaux. Pour lui, l'un et l'autre font partie d'un même système de

croyances à éradiquer le plus rapidement possible.

Au moment de la mort, nous avons signalé que la force vitale quitte le corps humain par différentes ouvertures. Or, elles doivent être maîtrisées au mieux et contrôlées. Déformer la tête c'est durcir et fermer le corps, solidifier, remettre en ordre au moins une de ses ouvertures. Puisque le corps est conçu comme un récipient où des fluides vitaux circulent, ces ouvertures doivent être impérativement bridées et quand cela est possible, fermées comme c'est le cas pour la tête grâce à tout un appareillage complexe qui permet d'éviter que l'âme ne s'échappe.

### **En guise de conclusion : l'interdiction de la déformation par les Espagnols**

Les Espagnols ne s'y trompèrent pas sur la signification religieuse de cette coutume. Au *XVI<sup>e</sup>* siècle, le pouvoir laïc condamna fermement ces pratiques par mesure d'hygiène car de tels actes pouvaient entraîner la mort (Matienzo, 1967 : 2<sup>e</sup> partie : c. XIV ; Diez de San Miguel, 1964 : 224 ; Lastres, 1951 : 79). Selon Murúa, elles leur faisaient littéralement sortir les yeux de la tête et causaient des dommages avec une grande violence (Murúa, 1946 : 69, 289). Matienzo préconise de leur donner des coups de fouet s'ils ne mettent pas fin à cet usage (Matienzo, 1967, 1<sup>ère</sup> partie, c. XXIII). Les autorités ecclésiastiques les combattirent pour des raisons d'impiété et d'idolâtrie (Calancha, 1639 : 183). Dans l'univers de la pensée catholique, Dieu fit l'Homme à son image. Aussi, les chrétiens considèrent-ils sacrilège de déformer une telle perfection. Cieza de León illustre parfaitement cette position quand il se réfère aux modifications céphaliques andines en s'offusquant que les Indiens se permettent de remodeler ce que Dieu a créé (Cieza de León, 2005 : 147). Le vice-roi du Pérou, Francisco de Toledo (1569-1581), combattit avec force ces pratiques et édicta toute une série d'ordonnances entre 1572 et 1575 (Bandelier, 1904 : 217-226). Une instruction du 20 décembre 1574 prescrit que les Indiens ne pressent plus la tête des enfants à l'aide de *chucos* et de bonnets (Toledo, 1989 : 469). Dans l'ordonnance VIII du 6 novembre 1575, il est ordonné qu'aucun indien ni indienne ne déforme la tête des nouveau-nés pour l'allonger car cela peut entraîner de nombreux dommages jusque la mort. Et de demander instamment aux Justices sacerdotales, aux *alcades* et aux *caciques* de rester très vigilants sur ce sujet (Ballesteros et Manso de Velasco, 1752 : f°146r. ; Levillier, 1929 : 369).

Les conciles sud-américains apportèrent leur pierre à l'édifice en édictant toute une série de mesures contre ces traditions jugées démoniaques. Lors du

Le concile de Lima en 1567, l'article 101 ordonnait qu'ils cessent instamment ces pratiques (Ondegardo, 1906 : 204 ; Murúa, 1946 : 289). Cet article fut enserré en 1585 dans les compléments pastoraux du III<sup>e</sup> concile de Lima (Duran, 1982 : 456). Ensuite, les multiples synodes provinciaux qui devaient mettre en application les décisions du concile reprirent tout ou en partie les canons promulgués. Ceux faisant référence aux déformations crâniennes se retrouvent par exemple dans les III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> synodes diocésains de Lima qui eurent lieu respectivement en 1585 et 1586 (Saenz de Aguirre, 1755 : 197, 208).

Pourtant, il semblerait que cette tradition ait perduré longtemps après la conquête tout comme bon nombre d'antiques coutumes, pourtant féroce­ment combattues par le clergé et les autorités. Selon Bandelier, les déformations étaient encore pratiquées à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle au Pérou mais il est difficile de connaître exactement les dates des sépultures, avant ou après la conquête, à l'intérieur desquelles furent exhumés des défunts au crâne déformé qu'il examina (Bandelier, 1904 : 226). En tout état de cause et d'après de nombreux témoignages, cette pratique se perpétue au-delà de la conquête. Antonio González, gouverneur du Nuevo Reino de Granada, l'interdit en 1593 chez les Chibcha (Duquesne, 1911 : 197). Lutter contre les déformations crâniennes, c'est aussi détruire tous les instruments qui permettent de modeler l'occiput des jeunes enfants. Lors des campagnes d'extirpation de l'idolâtrie entreprises au tournant des années 1610 après la découverte de la persistance des anciens cultes, le père José de Arriaga parcourut sans relâche les terres andines. Au cours de sa première visite dans 31 villages des *llanos* près la côte de Chancay, entre février 1617 et juillet 1618, il récupère et brûle 350 berceaux sculptés qui servait à comprimer le front des nouveau-nés. Et de laisser pointer un grand étonnement teinté d'un certain fatalisme en s'exclamant : « il faut vraiment le voir pour le croire » (Arriaga, 1968 : 200). Quand, en 1646, l'archevêque de Lima Pedro de Villagómez envoie des visiteurs dans de nombreux villages pour débusquer les anciennes croyances toujours vivaces, l'une des questions posée le premier jour de la Visite est celle-ci : « Est-ce que certains ont modelé ou modèlent encore la tête de leurs enfants selon la forme que les Indiens appellent *Cayuma o Paltauma* ? » (Villagómez, 1649, f°58r.). Cette question reprenait exactement celle du chapitre 101 du II<sup>e</sup> concile de Lima.

En 1653, Bernabe Cobo rédige son *Historia del Nuevo Mundo*. Au détour d'un chapitre, on peut lire qu'il est encore possible d'admirer la tête longue et pointue de vieux Collas comme au temps de leur « gentilidad » (Cobo, 1956 : 245). Écrit au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle, ce texte laisse supposer que

les déformations étaient toujours d'actualité cinquante plus tôt alors que tout un arsenal composé des canons des divers conciles et des ordonnances de la vice-royauté avaient tenté d'éradiquer ce qui s'apparentait à des pratiques démoniaques et monstrueuses. La persistance de ces coutumes plus d'un siècle après l'arrivée des Espagnols démontre ainsi la profondeur de leur imprégnation chez les peuples andins et l'attachement à leur identité culturelle et religieuse.

### Bibliographie : \_\_\_\_\_

- ACOSTA José de, 1954, *Historia natural y moral de las Indias*, in Francisco Mateos (eds), *Obras*, Atlas, Madrid, pp. 1-247.
- ACUÑA Christoval de, 1641, *Nuevo descubrimiento del gran río de las Amazonas*, En la Imprenta del Reyno, Madrid.
- AGELARAKIS Anagnostis, AKKERMANS Peter M. M. G., MEIKLEJOHN Christopher, SMITH Philip E.L., SOLECKI Rose, 1992, « Artificial cranial deformation in the Proto-neolithic and Neolithic Near East and its possible origin. Evidence from four sites », *Paléorient*, vol. 18, 2, pp. 83-97.
- ALLISON Marvin J., FOCACCI Guillermo, GERSZTEN Enrique, MUNIZAGA Juan, SANTORO Calogero, 1981, « La practica de la deformacion craneana entre los pueblos andinos precolombinos », *textit-Chungará Arica*, 7, pp. 238-260.
- AMMIEN MARCELLIN, 1999, *Histoires*. VI, Les Belles Lettres, Paris.
- ANTON Susan C., 1989, « Intentional Cranial Vault Deformation and Induced Changes of the Cranial Base and Face », *American Journal of Physical Anthropology*, 79, pp. 253-267.
- APOLLONIUS DE RHODES, 2002, *Argonautiques. Chant I-II*, Emile Delage (trad.), Les Belles Lettres, Paris.
- ARRIAGA Pablo José de, 1968, « Extirpacion de la idolatria del Piru », in *Cronicas peruanas de interes indigena*, Atlas, Madrid.
- ARRIAZA Bernardo, 1995, *Beyond Deaths. The Chinchorro Mummies of Ancient Chile*, Smithsonian Institution Press, Washington.
- ARZAPALO MARIN Ramón, YEPEZ VASQUEZ Rosaura, 2007, « La práctica cultural de modificar el cuerpo como un texto de información e interpretación social para la antropología física. Una perspectiva semiótica », *Papeles de Trabajo*, 15, pp. 75-108.
- BALLESTEROS Tomás de et MANSO DE VELASCO José A. (eds), 1752, *Tomo primero de las Ordenanzas del Perú*, En la Imprenta de Francisco Sobrino y Bados, Lima.
- BANDELIER Adolphe, 1904, « On the relative antiquity of Ancient

- Peruvian burials », *Bulletin American Museum of Natural History*, XX, pp. 217-226.
- BARRERE Pierre, 1743, *Nouvelle relation de la France équinoxiale*, Chez Piget, Paris.
  - BAUDOIN Marcel, 1911, « Etude de l'action sur le cerveau de la déformation annulaire du crâne chez les Gallo-Romains, à l'aide des moulages intracrâniens », *Compte-rendu de l'Académie des Sciences*, Paris, t. 153, pp. 353-355.
  - BERTHOLON L., CHANTRE E., 1913, *Recherches anthropologiques dans la Berbérie orientale. Tripolitaine, Tunisie, Algérie*, I, A. Rey, Lyon.
  - BILLET J. et DELAIREJ., 1964, « Considérations sur les déformations crâniennes intentionnelles », *Rev. Stomatol.*, 65, pp. 535-541.
  - BLACKWOOD Beatrice, DANBY P. M., 1955, « A Study of Artificial Cranial Deformation in New Britain », *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 85, 1-2, pp. 173-191.
  - BLOM Deborah E., 2005, « Embodying borders : human body modification and diversity in Tiwanaku society », *Journal of Anthropological Archaeology*, 24, pp. 1-24.
  - BJÖRK Arne, BJÖRK Lise, 1964, « Artificial deformation and craniofacial asymmetry in ancient Peruvians », *Journal of Dental Research*, 43, pp. 353-362.
  - BOUËT Alexandre, PERRIN P., 1835, *Galerie bretonne ou Vie des Bretons de l'Armorique par feu O. Perrin du Finistère, gravée sur acier par réveil et publiée par M. Perrin fils avec textes explicatifs par Alexandre Bouet*. I, Isidore Pesron, Paris.
  - BROCA Paul, 1875, « Instructions craniologiques et craniométriques », *Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, 2<sup>e</sup> série, II, pp. 1-203.
  - BUIKSTRA Jane E., GOLDSTEIN Paul S., HOSHOWER Lisa M., WEBSTER Ann D., 1995, « Artificial cranial deformation at the Omo M10 site : a Tiwanaku complex from the Moquegua valley, Peru », *Latin American Antiquity*, 6 (2), pp. 145-164.
  - CALANCHA Antonio de la, 1639, *Crónica moralizada del Orden de San Agustín en el Perú, con sucesos egenplares en esta monarquía*. Pedro Lacavallería, Barcelona.
  - CASAS Bartolomé de las, 1892, *De las antiguas gentes del Perú*, Tipografía de Manuel G. Hernández, Madrid. 1958 textitApologética historia sumaria, in *Obras escogidas de Fray Bartolome de Las Casas*. III. Atlas, Madrid, pp. 1-470.

- CASTELLANOS Juan de, 1886, *Historia del Nuevo Reino de Granada*, Impr. de A. Pérez Dubrull, Madrid.
- CHEVALIER Jean et GHEERBRANT Alain, 2002, *Dictionnaire des symboles*, Robert Laffont, Paris.
- CIEZA DE LEON Pedro de, 2005, *Crónica del Perú. El señorío de los Incas*, Biblioteca Ayacucho, Caracas.
- CLASSEN Constance, 1990, *Inca Cosmology and the Human Body*, Thesis of the Faculty of Religious Studies.
- COBO Bernabe, 1956, *Historia del Nuevo Mundo*. II, Atlas, Madrid.
- COLOMB Christophe, 1828, *Relations des quatre voyages entrepris par Christophe Colomb pour la découverte du Nouveau-Monde de 1492 à 1504*, t. II, Chez Treuttel et Würtz, Paris.
- DECORSE J., 1905, « Le tatouage, les mutilations ethniques et la parure chez les populations du Soudan », *L'Anthropologie*, XVI, pp. 129-147.
- DELISLE Ferdinand, 1902, « Les déformations artificielles du crâne en France. Carte de leur distribution », *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris*, V<sup>e</sup> Série, t. 3, pp. 111-167.
- DEMBO Adolfo et IMBELLONI José, 1938, *Deformaciones Intencionales del Cuerpo Humano de Caracter Étnico*, Humanior, Buenos Aires.
- DESJARDINS Ernest, 1858, *Le Pérou avant la conquête espagnole*, Arthus Bertrand, Paris.
- DIEZ DE SAN MIGUEL Garcia, 1964, *Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el año 1567*, Ediciones de la Casa de la Cultura del Perú, Lima.
- DINGWALL Eric John, 1931, *Artificial Cranial Deformation. A Contribution to the Study of Ethnic Mutilations*, John Bale, Sons and Danielsson, London.
- DUQUESNE Domingo, 1911, « Memorias históricas de la Iglesia y Pueblo de Lenguazaque », *Boletín de Historia y Antigüedades*, VII, pp. 5-17, 65-77, 129-143, 193-205.
- DURAN Juan Guillermo (eds), 1982, *El catecismo del III concilio provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585)*, Editorial "El derecho", Buenos Aires.
- FALKENBURGER Frédéric, 1938, « Recherches anthropologiques sur la déformation artificielle du crâne », *Journal de la Société des Américanistes*, t. 30, 1, pp. 1-70.
- GARCILASO DE LA VEGA, 1723, *Primera parte de los Comentarios reales : que tratan, de el origen de los Incas, reies, que fueron del Perú, de su idolatria, leies, y gobierno, en paz, y en guerra : de sus vidas, y conquistas : y de todo lo que fue aquel imperio, y su republica,*

- antes que los Españoles pasaran a el*, En la Oficina real y à costa de Nicolas Rodriguez Franco, En Madrid.
- GERSZTEN Peter C., 1993, « Investigation into the Practice of Cranial Deformation among the Pre-Columbian Peoples of Northern Chile », *International Journal of Osteoarchaeology*, 3, pp. 87-98.
  - GERSZTEN Peter C. et GERSZTEN Enrique, 1995, « Intentional Cranial Deformation. A Disappearing Form of Self-Mutilation », *Neurosurgery*, 37, pp. 374-382.
  - GONZÁLEZ HOLGUÍN Diego, 1608, *Vocabulario de la lengua general de todo el Peru llamada lengua Qquichua, o del Inca. Corregido y renovado conforme ala propiedad cortesana del Cuzco. Diuidido en dos libros, que son dos vocabularios enteros en que salen a luz de nuevo las cosas q[ue] faltauan al vocabulario. Y la suma de las cosas que se aumentan se vea enla hoja siguiente. Van añadidos al fin los priuilegios concedidos a los indios*, Por Francisco del Canto, Impresso en la Ciudad de los Reyes.
  - GOSSE Louis André, 1835, *Essai sur les déformations artificielles du crâne*, J.-B. Baillièrè, Paris.
  - GOSSE Louis André, 1855, « Essai sur les déformations artificielles du crâne », *Annales d'hygiène publique*, 2<sup>e</sup> série, III, pp. 317-393, IV, pp. 5-83.
  - HERNANDEZ Francisco, 2001, *Antigüedades de la Nueva España*, Dastin, Madrid.
  - HERODOTE, 1963, *Histoires*. VII, Ph.-E. Legrand (trad.), Les Belles Lettres, Paris.
  - HERODOTE, 1967, *Histoires*. III, Ph.-E. Legrand (trad.), Les Belles Lettres, Paris.
  - HIPPOCRATE, 1996, *Airs, eaux, lieux*. II, Jacques Jouanna (trad.), Belles Lettres, Paris.
  - HRDLIČKA Ales, 1912, « Artificial deformation of the human skull with special reference to America », *Actas XVI Congreso Internacional de America*, International Society of Americanists, Buenos Aires, pp. 147-149.
  - JORDANÈS, 1861, *De Getarum sive Gothorum origine et rebus gestis*, Eduardi Fischhaber, Stuttgart.
  - JOYCE Thomas Athol, 1912, *South American Archaeology. An Introduction to the Archaeology of the South American Continent with Special Reference to the Early History of Peru*, The Medici Society, New York and London.
  - KAUFFMANN DOIG Federico, 1973, *Manual de arqueología peruana*, Ediciones Peisa, Lima.

- KISZELY Ildikó, 1978, « The origins of artificial cranial deformation in Eurasia », *Brit. Arch. Rep., Intern. Sér.* (suppl.), Oxford, 50, pp. 1-76.
- LA CONDAMINE Charles-Marie de, 1778, *Relation abrégée d'un voyage fait dans l'intérieur de l'Amérique Méridionale depuis la côte la mer du sud, jusqu'aux côtes du Brésil & de la Guyane en descendant la rivière des Amazones*, Chez Jean-Edme Dufour & Philippe Roux, Maestricht.
- LAGERCRANTZ Sture, 1941, « Schädeldeformation und ihre Verbreitung in Afrika », *Ethnos*, 3-4, pp. 135-174.
- LA RIVA GONZALEZ Palmira, 2005, « Las representaciones del animu en una comunidad Andina », *Revista Andina*, 41, pp. 63-88. 2012 « De l'enfant rêvé à l'enfant construit. Représentations de la petite enfance dans une communauté des Andes du sud du Pérou », in D. BONNET, C. ROLLET, Ch-E. DE SUREMAIN (eds.), *Modèles d'enfance. Successions, transformations, croisements, Editions des archives contemporaines*, Paris, pp. 19-37.
- LATCHAM Ricardo, 1937, « Deformación del craneo en la región de los Atacameños y Diaguitas », *Antropología, Etnología y Arqueología*, 79, pp. 105-123.
- LASTRES Juan B., 1951, *Historia de la medicina peruana. La medicina incaica*. I. Imprenta Santa María, Lima.
- LAURENCICH MINELLI Laura, Clara Miccinelli, MARGHERITA Vital, 2001, « Un documento polémico sobre la evangelización del Perú », *Boletín Americanista*, Año LI (51), pp. 183-207.
- LEVILLIER Roberto (eds), 1929, *Ordenanzas de Don Francisco de Toledo virrey del Perú (1569-1581)*, Imprenta de Juan Pueyo, Madrid.
- LOCK Margaret, 1993, « Cultivating the body. Anthropology and epistemologies of bodily practice and knowledge », *Annual Review of Anthropology*, 22, pp. 133-155.
- LOPEZ DE GOMARA Francisco, 1979, *Historia general de las indias*, Biblioteca Ayacucho, Caracas.
- MARROQUIN José L., 1944, « El cráneo deformado de los antiguos Aimarás », *Revista del Museo Nacional*, 8, pp. 13-40.
- MARTIN Ernest, 1883, « Les déformations crâniennes en Chine », *Revue d'ethnographie*, II, 504, pp. 504-506.
- MATIENZO Juan de, 1967, *Gobierno del Perú*. Institut Français d'Etudes Andiens, Lima.
- MAYANI Zacharie, 1956, *Les Hyksos et le monde de la Bible*, Payot, Paris.
- MESKELL Lynn, 1998, « The irresistible body and the seduction of archaeological », in D. MONTSERRAT (eds), *Changing Bodies, Chan-*

- ging Meanings. Studies on the Human Body in Antiquity*, Routledge, New York, pp. 139-161.
- NEUMANN Georg Karl, 1942, « Types of Artificial Cranial Deformation in the Eastern United States », *American Antiquity*, vol. 7, 3, pp. 306-310.
  - MONFORT Marie-Laure, 2009, « *Massa rotunda caput* ou la tête des Huns. Sidoine Apollinaire, *Carmen*, 2, 247 », in Marie-Françoise MARIEN (eds.), *Figures de l'étranger autour de la Méditerranée antique*, L'Harmattan, Paris, pp. 285-293.
  - MORTON Samuel George, 1839, *Crania Americana*, Philadelphie-Londres, J. Dobson-Simpkin.
  - MOSS Melvin, 1958, « The pathogenesis of artificial cranial deformation », *American Journal of Physical Anthropology*, 16, pp. 269-286.
  - MUNIZAGA Juan R., 1964, « Deformación cefálica intencional (Análisis de algunas poblaciones precolombinas en el Norte de Chile) », *Antropología*, 2, pp. 5-18.
  - MUNIZAGA Juan R., 1987, « Deformación craneana intencional en América », *Revista Chilena de Antropología*, 6, pp. 113-147.
  - MURUA Martín de, 1946, *Historia del origen y genealogía real de los Reyes Inças del Perú*, CSIC, Madrid.
  - O'BRIEN Tyler G. et SANZETENEA ROCHA Ramón, 2002, « La deformacion craneal artificial : un estudio de las colecciones de los museos universitarios de Cochabamba y Sucre », *Boletín del INIAN-Museo*, 4 (28), pp. 1-13.
  - ONDEGARDO Polo de, 1906, « Instrucción contra las ceremonias y ritos que usan los indios conforme al tiempo de su infidelidad », *Revista histórica*, I, pp. 192-231.
  - OETTEKING Bruno, 1923, « On morphological changes in artificially deformed skull from the North Pacific coast », *Actas XX Congreso Internacional de America*, 2, Impresa nacional, Rio de Janeiro, pp. 25-35.
  - OVIEDO Y VALDES Gonzalo, 1851, *Historia General de las Indias, Islas y Tierra-Firme del Mar Océano*. Primera parte. I. Imprenta de la Real Academia de la Historia, Madrid.
  - PEIGNEY Jocelyne, 2003, « L'imaginaire du corps dans la représentation des peuples des confins : Homère, Hérodote », *Kentron*, 19, 1-2, pp. 31-50.
  - PIEDRAHITA Lucas Fernandez, 1688, *Historia general de las conquistas del Nuevo Reyno de Granada*. I. Por Juan Baptista Verdussen, Amberes.
  - PLINE, 1830, *Histoire naturelle de Plin.* V, M. Ajasson de Grand-

- sagne (trad.), C.L.F. Panckoucke, Paris.
- POMPONIUS MELA, 2003, *Chorographie*. A. Silberman (trad.), Paris, Les Belles Lettres, Paris.
  - PSEUDO-SCYLAX, 2004, *Le Périples du Pont-Euxin*. Patrick COUNILLON (trad.), De Boccard, Paris.
  - REGNAULT Félix, 1894, « Déformations crâniennes dans l'art antique », *Bulletin de la Société d'anthropologie de Paris*, IV<sup>e</sup> série. 5, pp. 691-696.
  - ROJAS PONCE Pedro, WEISS Pedro, 1967/1968, « Estudio de las imágenes con cabezas bilobuladas de la cerámica Chimú y Chancay », *Revista del Museo Nacional*, 35, pp. 295-311.
  - SAENZ DE AGUIRRE Joseph (eds), 1755, *Collectio conciliorum omnium Hiaspaniae et novi orbis*. VI. Typographia Antonii Fulgonii apud Sanctum Eustachium, Rome.
  - SANTA CRUZ PACHACUTI Juan de, 1968, « Relación de Antigüedades desde Reyno del Perú », in *Cronicas peruanas de interes indigena*, Atlas, Madrid, pp. 279-319.
  - SCALIGER Jules-César, 1566, *Commentaria Theophrasti*, Apud Joannem Crispinum, Genève.
  - SHIJUN Gao, SIXUN Yuan, TIEMEI Chen, 1984, « The study on Uranium-Series dating of fossil bones and an absolute age sequence for the main paleolithic sites of north China », *Acta Anthropologica Sinica*, vol. III, 3, pp. 259-269.
  - SHILLING Chris, 1993, *The Body and Social Theory*. Sage Publications, London.
  - SIDOINE APOLLINAIRE, 1836, *Œuvres de C. Sollius Apollinaris Sidonius*. III. M.-P. Rusand, Lyon.
  - SIMON Pedro, 1891, *Noticias historiales de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales*. II. Segunda parte. Casa editorial de Medardo Rivas, Bogota. 1892 textitNoticias historiales de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales. IV. Tercera parte. Casa editorial de Medardo Rivas, Bogota.
  - SOTO-HEIM Patricia, 1986, « Déformation crânienne artificielle dans l'Iran ancien », *Bulletins et mémoire de la Société d'Anthropologie de Paris*, t. 3, série XIV<sup>e</sup>, 2, pp. 105-116.
  - SPIESER Cathy, Pierre SPRUMONT, 2004, « La construction de l'image du corps de l'élite égyptienne à l'époque amarnienne », *Bulletins et mémoire de la Société d'Anthropologie de Paris*, n. s., t. 16, 3-4, pp. 167-185.
  - STRABON, 1969, *Géographie*. 1, François Lasserre (trad.), Les Belles Lettres, Paris.

- STRABON, 1975, *Géographie*. VIII, François Lasserre (trad.), Les Belles Lettres, Paris.
- SYNNOTT Anthony, 1993, *The Body Social. Symbolism, Self and Society*, Routledge, Londres.
- TOLEDO Francisco de, 1989, *Disposiciones gubernativas para el virreinato del Perú*. I. Escuela de estudios hispano-americanos, Sevilla.
- TOPINARD Paul, 1885, *Eléments d'anthropologie générale*. Vigot Frères, Paris.
- TORQUEMADA Juan de, 1723, *Secunda parte de los veinte i vn libros rituales i monarchia indiana : con el origen y guerras, de los indios occidentales, de sus poblaciones : descubrimiento, conquista, conuersion, y otras cosas maravillosas de la mesma tierra distribuydos en tres tomos*, En la oficina y acosta de Nicolas Rodriguez Franco, En Madrid.
- TORRES-ROUFF Christina, 2002, « Cranial vault modification and ethnicity in middle horizon San Pedro de Atacama Chile », *Current Anthropology*, 43 (1), pp. 163-171.
- TORRES-ROUFF Christina et YABLONSKY Leonid T., 2005, « Cranial vault modification as a cultural artifact : a comparison of the Eurasian steppes and the Andes », *HOMO. Journal of Comparative Human Biology*, 56, pp. 1-16.
- TRINKAUS Erik, 1982, « Artificial cranial deformation in the Shanidar 1 and 5 Neandertals », *Current Anthropology*, 23, pp. 198-199.
- TURNER Terence, 1980, « The social skin », in J. CHERFAS, R. LEWIN (eds), *Not by Work Alone*, Sage Publications, Beverly Hills, pp. 112-140.
- ULLOA MOGOLLON Juan de, 1965, « Relación de la provincia de los Collaguas para la discrecion de las Indias que su magestad manda hacer », in *Relación geograficas de Indias-Perú*. I. Atlas, Madrid, pp. 326-333.
- VACA DE CASTRO, 1892, *Una antigualla peruana, Discurso sobre la descendencia y gobierno de los Incas*, Tipografía de Manuel Gines Hernández, Madrid.
- VERNEAU René, 1927, « A propos de la déformation du crâne chez les Manboutous de l'Ouelle », *Bull. Museum d'Hist. Naturelle*, 4, pp. 1-8.
- VILLAGOMEZ Pedro de, 1649, *Carta pastoral de exortación e instrucción contra las idolatrías de los Indios del Arçobispado de Lima*, Jorge Lopez de Herrera, Lima.
- VILLOT Etienne, 1888, *Mœurs, coutumes et institutions des indigènes de l'Algérie*, Librairie Alphonse Jourdan, Alger.
- VIRCHOW Rudolf, 1892, *Crania ethnica Americana*, A. Asher, Berlin.

- WEISS Pedro, 1961, *Osteología cultural. Prácticas cefálicas*, Universidad Mayor de San Andrés, Lima.
- WEISS Pedro, 1972, « Las deformaciones cefálicas intencionales como factores de la arqueología », *XXXIX Congreso Internacional de Americanistas*, I, pp. 165-180.
- WELLS C., 1966, *Artificial Interference in Bones, Bodies and Diseases*. Ed. Thames and Hudson, London.
- XENOPHON, 1931, *Anabase (expédition de Cyrus et retraite des dix mille)*. II, Paul Masqueray (trad.), Les Belles Lettres, Paris.
- YEPEZ VASQUEZ Rosaura, 2009, « El simbolismo de la modificación cultural de la cabeza en la cultura andina de Paracas del antiguo Perú », *Estudios de Antropología Biológica*, XIV (II), pp. 523-545.
- ZARATE Agustin de, 1830, *Histoire de la découverte et de la conquête du Pérou*, I, Imprimé aux frais du gouvernement, Paris.



Mustapha GUENAOU

---

Enseignant-chercheur, Chercheur associé au Centre de Recherche en  
Anthropologie Sociale et Culturelle- CRASC- Oran.

# Rituels festifs de passage à Tlemcen, ancienne capitale du Maghreb central : Une notion et un concept socio-anthropologique pour un nouveau paradigme

---

## **Introduction :**

**I**L y a plus de deux décennies que nous avons entamé une recherche socio-anthropologique des noces à Tlemcen, l'ancienne capitale du Maghreb central que nous assimilons aux rituels festifs de l'union de deux personnes de genres opposés, communément appelés individus hétérosexuels. Par ses fondements socio-culturels et culturels, cette union ne peut être que le rapprochement des familles du couple pour assurer une parenté par alliance. Puis, le couple vise, avec des vœux et une conviction culturelle, le fondement d'un foyer où la progéniture trouve son droit d'exister et de vie : les enfants font du foyer un paradis de la vie du couple.

Notre champ d'investigation est une aire culturelle (Bonté P et al : 35-36), exprimée en territoire que définissent la sociologie, l'anthropologie et l'histoire : Tlemcen et son hawz, respectivement l'intra muros et l'extra muros dans l'ancien royaume Abdelouadide puis zianide. Cette aire culturelle se définit avec un ensemble d'éléments structurels et culturels, voire culturels. La mémoire collective locale interpelle le passé festif de cette région, marquée par des objets habituels et rituels, des traits de pratiques sociales et de la culture locale, des représentations de l'organisation sociale, de l'organisation temporelle et de l'organisation spatiale et des croyances populaires, liées

aux différentes célébrations et cérémonies. Dans ces conditions, la singularité et la particularité se distinguent pour mettre en avant les rituels festifs, les rites de passage et leurs marqueurs socio culturels respectifs ou distinctifs.

Notre intention est de présenter un travail qui renvoie aux différentes approches de définition et d'analyse des rites de passage pour pouvoir parler de rituels festifs de passage dans une région qui aurait abandonné sa ruralité berbère, vers la fin de la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle ( vers 1236 A.J.C.). Ce changement connut une évolution dans les pratiques festives qui remontent à l'époque des exils et exodes massifs et successifs des Andalous vers une terre d'accueil : Tlemcen, un toponyme d'origine berbère selon l'une des hypothèses avancées pour expliquer l'étymologie toponymique de la localité, plusieurs fois millénaire.

### **Méthodologie :**

A l'occasion du centenaire de la parution de l'ouvrage « Les rites de passage » d'Arnold Van Gennep (1873- 1957), nous avons pensé à une nouvelle relecture de l'œuvre avec une autre vision, celle d'un musulman qui reprend les notions de rites, définis par Marcel Mauss, le neveu d'Emile Durkheim. Pour cette raison, nous avons pris du temps de le relire sous l'angle de la sociologie et de l'anthropologie afin de lui assurer la complémentarité d'ordre ethnographique, le sens qui lui a été initialement donné par celui qui l'avait inventé et lui attribuer la notion de concept, utilisé par l'esprit pluridisciplinaire des scientifiques. Nous avons, depuis, essayé une mise au point des principes élémentaires de la sociologie communautaire et les règles socio-culturelles, imposées par la religion musulmane. Demeurants l'apanage des spécialistes, ces principes et ces règles restent, aux yeux de pionniers de l'analyse, conformes aux idées de la culture culturelle et aux objectifs qui ne peuvent, en aucun cas, sortir du cadre de la recherche scientifique.

Convaincus par les idéaux de l'observation et de l'analyse, nous avons porté notre manière de redéfinir la notion de rites de passage, un concept utilisé par les sociologues et les ethnographes afin lui donner un sens socio anthropologique : s'assurer d'un nouveau paradigme, conforme aux objectifs et aux principes scientifiques. De ce fait, nous parlons de paradigme et de rituel festif de passage.

Pour un meilleur argument, nous avons insisté sur le principe de passage qui rappelle les phases successives qu'avait défendues, dans sa thèse ethnographique, Arnold Van Gennep dont la réputation avait porté sur des

travaux sur le folklore français, bien qu'il soit venu en Algérie. Son séjour (1911- 1916) a été dans plusieurs localités algériennes dont Tlemcen et la Kabylie<sup>9</sup>.

D'autres éléments viennent enrichir notre manière de réfléchir au sujet qui nous préoccupe depuis plusieurs années de réticence vis-à-vis de cette aventure dans la redéfinition des rites de passage et le remplacement du concept par un nouveau paradigme : le rituel festif de passage auquel il doit répondre aux principes de passage et de changement de statut social. Nous avons jugé intéressant de rappeler les exigences des règles sociales, culturelles et cultuelles.

Par le principe scientifique, nous avons privilégié l'analyse du passage d'une phase à une autre, avec le respect de la notion des phases successives sans les intercaler ni penser à un intervalle qui pourrait être la source d'une perturbation ou d'un désordre dans la suite et la continuité. Interne, cette analyse d'ordre organique insiste sur la succession respectée et respective des phases auxquelles nous avons ajouté deux nouvelles phases que nous associons à un nouveau type de rite : les rites moraux.

« Privilégier l'analyse interne plutôt que l'analyse externe, ce qui de mon point de vue de sociologue signifiait que la recherche des effets de la société globale sur l'œuvre avait fait son temps et qu'il convenait avec ce que nous savons de sociologie de chercher à décrire la société singulière que l'œuvre met en scène. » (Françoise Paul –Levy.1994. D'un jeune homme obscur d'origine et de personnages qui ne tiennent pas en place. In Semen 9/1994)

Par l'observation, nous ne pouvons suivre la description de cet enchaînement de phases ; mais à travers l'analyse Van Gennepienne, notre préoccupation revient à cette description proprement dite des phases qui se définissent par une évolution dans le temps, bien qu'il soit très réduit. La chronologie des étapes à respecter dans l'enchaînement reprend sa place d'une manière déterminante. La détermination est effective pour une meilleure appréciation du temps évolutif et dans un même espace que nous appelons espace festif de la définition des étapes successives pour pouvoir parler d'un fait social.

« Utiliser dans cette recherche descriptive les moyens de l'ethnologie et de la sociologie conjointement. » (Françoise Paul –Levy.1994. Id.)

---

9. Il est l'auteur de : Alger-Telemcen-Alger Tizi Ouzou, publié dans Mercure de France en 1911.

Par la lecture de la littérature scientifique, nous avons pensé à enrichir nos connaissances relatives aux différents rites par des apports qui renvoient aux idéaux de la réussite de la cérémonie et la célébration des événements familiaux tels que el 'eu-rs ( les noces ) , saba' ( le septième jour de la naissance des nouveaux nés ) ,la t-hara ( les circoncisions) et le shar-q ( le retour des Lieux Saints de l'Islam). A chaque événement célébré reviennent quelques apports d'ordre sociologique et anthropologique, voire historique ou de mémoire.

« Prendre ou chercher à prendre en considération les apports, les points de vue de la psychanalyse en tant que celle-ci, par le triangle oedipien, crée les conditions d'une science sociale du sujet, en affirmant le rôle dans la constitution de la personne, de l'individu, des réalités, des objets sociaux que sont le 'couple conjugal', la 'famille' etc, pour autant qu'eux-mêmes soient rapportés à leurs conditions sociales de constitution et de définition. » (Françoise Paul -Levy.1994. Id.)

Par la tradition ou les us et coutumes, nous pouvons nous référer aux textes sacrés (Le Coran et le Hadith) et aux textes religieux (des différents rites sunnites), bien que la population algérienne soit malékite : Adopté par les descendants ottomans connus sous l'appellation des kûlûghlis ou osmalis, le hanafisme avait été définitivement abandonné à l'indépendance nationale. Dans plusieurs localités, l'application de certaines règles sociales et quelques pratiques socio culturelles était de rigueur ; alors que quelques unes sont tombées en désuétude et les autres sont abandonnées par la population des autres régions. Le principal fondement de ces traditions culturelles reste en étroite relation avec Le Coran et la Sunna.

« (Reprendre l'idée principale du retour aux textes sacrés) : Puisqu'une œuvre ne peut répondre à l'analyse qu'on fait d'elle, puisqu'elle ne peut la discuter, ne se permettre une proposition que si quelque chose dans le texte rend la proposition possible et si rien dans le texte ne vient la contredire. Ceci suppose que pour chaque point donné, il faille travailler avec tous les énoncés qui le concernent. » (Françoise Paul -Levy.1994. Id.)

Sur la base des principes de cette méthode, nous avons orienté notre démarche vers la recherche d'un idéal nous permettant d'approfondir nos connaissances scientifiques et de nous aider à reprendre la notion de structure de chaque rituel festif de passage pour déterminer sa forme élémentaire dans un contexte festif et de s'assurer des modalités et de la procédure afin

d'instaurer une alliance parentale ( ascendance et postérité) et familiale ( parents par alliances) avec des enjeux vis-à-vis de la moralité , de la civilité et de la culture culturelle. Ces enjeux sont liés au changement de statut, exprimé par la manifestation du rituel festif de passage dans l'esprit, le comportement verbal et le comportement non verbal.

### **Rituels festifs de passage : une redéfinition pour un nouveau paradigme**

Pour parler des noces, l'approche linguistique vient s'imprégner dans le contexte social et culturel d'une population locale pour redéfinir le vocable dont l'usage concorde avec les activités festives que recèlent la cérémonie et la célébration de l'événement familial puisqu'il s'agit de manifestations festives. Celle-ci rappelle l'histoire et la mémoire du mariage, conformément aux règles sociales, culturelles et culturelles de la légitimité de l'union entre deux individus, de différents genres. La cérémonie et la célébration de l'événement sont l'apanage des acteurs directs et indirects de la manifestation festive, celle qui rappelle l'accueil, l'hospitalité et la réception qui, par les us et coutumes, s'expriment par la sociabilité, la convivialité, l'échange, la communication sociale, les comportements verbaux et non verbaux. Ces éléments de la socialité sont redevables des principes de la proxémie. Par leurs dimensions socio- culturelles et culturelles, la célébration et la cérémonie deviennent des éléments fondateurs d'un désordre festif :

« L'événement d'un avènement selon des voies peu ordinaires, voilà ce à quoi nous sommes venus assister. Dans lequel tout se mêle, se télescope, s'embrouille —les âges, les sexes, les actes, les scènes... Ce qui frappe d'abord, de manière superficielle on s'en aperçoit vite. » ( Jean- Bellemin -Noël.1994. Unis par le croup et le don. [en ligne] In Semen 9-1994)

Pour ce qui concerne la célébration du septième jour de la naissance du nouveau- né, nous pensons reprendre la notion de la symbolique que nous retrouvons chez toutes les populations des sociétés archaïques et celles qui aspirent à la modernité ou à la post modernité. Pour marquer l'événement, la famille du nouveau - né organisait une journée festive, marquée par la cérémonie du premier lavement du corps du nouveau-né et la célébration de l'événement familial. Elles permettent à tous les membres de la maisonnée (parents de l'intra domus) et les proches de la famille (parents et amis de l'extra domus) de se familiariser symboliquement avec le prénom du nouveau - né, bien qu'il soit inscrit à l'état civil par une simple déclaration faite

par les parents ou par l'administration hospitalière ou celle de la clinique. La cérémonie et la célébration de l'événement étaient empruntées aux traditions anciennes et ancestrales puisque un mouton était sacrifié pour marquer l'événement dans le respect de la sunna : l'usage du vocable 'aqiqa est recommandé dans les pratiques langagières et l'application de ses règles et ses formes. De père en fils, la population de l'ancienne capitale du Maghreb central ( intra muros) et de son hawz ( extra muros) répondait aux conditions d'une pratique socio-économique, communément appelé ghrama ( pour les femmes) ou l-ferda ( pour les hommes). Elle était suivie d'une soirée musicale et d'un somptueux repas jovial de détente et de convivialité. Conçue et assimilée au modèle berbère de la tsaw-sa, elle reprend les principes du don et du contre -don, définis et explicités par Marcel Mauss.

Pour la mémoire des anciennes religions, la circoncision avait été adoptée par les musulmans, bien qu'elle ne soit pas reprise dans les prescriptions coraniques. Actuellement, elle devient obligatoire pour un rituel cultuel de passage que nous désignons par le rituel cultuel de conversion à l'islam ou à la religion musulmane. Devenue une obligation pour un homme non musulman, elle assure un passage par la règle d'usage cultuel : les grandes ablutions, la shahada pour marquée une cérémonie culturelle et en public et l'attribution d'un prénom du riche répertoire anthroponymique musulman. Pour les circoncisions, à Tlemcen (médi-na) et à Ain el Hûts (hawz de Tlemcen), la célébration était identique à celle des noces et du septième jour de la naissance du nouveau-né.

Pour les souvenirs d'un retour des Lieux Saints de l'Islam, le sharq est un rituel festif qui regroupe et rassemble les individus, les membres de la famille, les proches et les connaissances, pour des félicitations, accompagnées d'une acceptation de la baraka que le pèlerin transmet, symboliquement, à ceux qui viennent l'accueillir ou lui rendre visite à son domicile. Il diffère des précédents et il se présente comme une manifestation et une activité culturelle, accompagnées d'une réception sans la remise d'un cadeau. Contrairement aux autres rituels festifs, le pèlerin remet des petits objets, en provenance des Lieux Sacrés de l'Islam, communément appelés La Mecque. La ghrama et la ferda n'ont pas lieu d'exister pour ce rituel festif associé et assimilé à un pilier de la religion musulmane. Cette particularité est la source de différence et de singularité par rapport aux précédents rituels festifs de passage.

### **Le passage : un principe de changement de statut**

L'histoire et la mémoire du vocable « passage », et son usage dans les

sciences sociales et humaines, nous renvoient principalement à l'utilisation du concept « rites de passage » dont l'emploi par les scientifiques remonte à 1909, l'année de la parution de l'ouvrage d'Arnold Van Gennep (1873- 1957), ethnographe de formation (Bonte P. et al.2007. Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie :633- 634). Satisfait et convaincu de son travail d'analyse et de la structure des rites de passage, il définit le passage et le présente sous la forme d'une suite de trois phases pour pouvoir se séparer d'un statut et atteindre un nouveau. Il touche l'individu qui accède au nouveau statut et auquel il doit appartenir.

« (...) tout individu passe par plusieurs statuts au cours de sa vie et les transitions sont fréquemment marquées par des rites diversement élaborés selon les sociétés. La naissance est l'occasion du premier rite de passage. L'enfance peut être divisée ou non en plusieurs stades, mais c'est l'accès à l'âge adulte qui est le plus souvent accompagné de rites, dits d'initiation. Le mariage fait aussi partie des rites de passage, tout comme la promotion au statut de future mère lors de la grossesse, de mère lors de la naissance, ainsi que le statut de père, généralement moins marqué dans le contexte que celui de la mère. » (Bonte P. et al.Id.633).

Dans la notion de passage, Arnold Van Gennep se met l'idée principale du passage, source de changement de statut dans la vie des individus et selon la société à laquelle il appartient. Son groupe social est responsable de l'activité matérielle et/ ou symbolique qui lui permet (tent) d'être agréé dans un nouveau statut, devenu fonction de la culture sociale et de la sociabilité. D'ailleurs, il l'a revendiqué à tout moment de son cycle de vie qu'il partage, en premier lieu avec sa cellule familiale, puis avec sa famille étendue, son groupe social et enfin sa société, connue pour sa culture et ses pratiques sociales.

J.C. Muller parle d'autres rites de passage qui accompagnent une accession à un nouveau statut, dans un cadre professionnel, des pratiques socio culturelles, voire politiques (Id.). Il insiste sur les trois phases que défend Arnold Van Gennep dans sa thèse. Tous les rites de passage présentent la même forme et la même structure :

« Tous ces rites présentent d'un même point de vue formel, une structure ternaire associant, selon Van Gennep, une phase de séparation où l'individu sort de son état antérieur, une phase de latence, où l'individu est entre deux statuts, et une phase d'agrégation, où la personne acquiert son nouvel état. Les trois phases sont diversement élaborées selon les types de passage qui, individuels ou collectifs, redéfinissent tous des statuts et des rôles. Ces rites, nombreux dans les petites sociétés « traditionnelles », tendent vers une certaines différenciations dans les sociétés modernes et industrielles. » (Id)

M. Gluckman, de son côté, reprend les mêmes principes que défendent Arnold Van Gennep et J.C. Muller, à savoir les trois phases qui insistent un passage d'un statut social à un autre. Il est plus explicite puisqu'il s'intéresse de près à la détermination des rôles pour chacune des sociétés : la société traditionnelle et la société moderne. A cet effet, J.C. Muller rapporte cette particularité d'ordre scientifique dans son analyse :

« M. Gluckmann (1962) remarque que dans les premières (les sociétés traditionnelles), une même personne peut avoir plusieurs rôles à jouer, les rites servant à la détermination de chaque rôle alors que les sociétés modernes un individu ne joue en général qu'un seul rôle. » (Id.)

Dans son raisonnement, J.C. Muller approfondit ses connaissances pour une meilleure approche socio anthropologique des rites de passage. Sachant l'importance de passage, il reprend les travaux de psychologues afin de mettre en avant l'importance de la symbolique que revêt le passage d'un statut à un autre, exprimé par « les rites de passage ». Il parle de « tentatives de poussées de théorisation ».

« Ce sont les rites d'initiation qui ont fait l'objet des tentatives les plus poussées de théorisation. Des psychologues comme J.M.W. Whiting (1958) ou B. Bettelheim (1954) ont aussi tenté d'interpréter les rites de naissance, le premier par la nécessité de séparer le garçon de sa mère, le second en affirmant que, par la circoncision (pratiques dans tous les pays musulmans) et l'excision (pratiques pour certains pays musulmans), il s'agit de satisfaire, une fois seulement, le désir inconscient d'être aussi de l'autre sexe ce qui, exécuté dans le rite, permet ensuite une identification sexuelle. » (Id)

## **Les marqueurs socio- culturels du rituel festif de passage**

Par le marqueur socio-culturel, nous entendons l'acte social que revendiquent la culture et la pratique sociale de la population locale. Il se présente dans tous ses états et ses formes pour marquer un événement festif. Les traces, que la mémoire collective interpelle (Maurice Halbwachs :), sont mises en avant par la cérémonie et la célébration de l'événement familial.

Le marqueur socio –culturel est un choix et une pratique sociale qui ne peuvent sortir du cadre des traditions et des us et coutumes de la société humaine locale. Avec sa structure,sa composante et sa culture, il se formalise. Les individus, organisateurs et participants, demeurent des acteurs directs et indirects par rapport à l'organisation des activités festives qui peuvent être similaires dans les différents rituels festifs. A Tlemcen (intra muros) et dans son hawz (extra muros), les marqueurs socio-culturels s'expriment et symbolisent l'événement : il s'agit du port de la tenue vestimentaire festive, l'organisation du banquet, l'application des principes de la civilité, le soutien et le maintien du rassemblement festif, le respect de la pratique sociale de l'invitation et la mise en valeur d'un comportement jovial.

### **a- La tenue vestimentaire festive**

Par la tenue vestimentaire festive, nous entendons la double particularité qui définit le vêtement de fête ou la tenue de circonstance et d'événement familial. Les ethnographes ont pu mettre en relief, à travers leur approche, la particularité du genre et la singularité du vêtement. De ce fait, la tenue vestimentaire relève du domaine du patrimoine culturel matériel par la matière utilisée et la réalisation du produit et du domaine du patrimoine culturel immatériel par la façon et la manière de la coudre et de la porter à différents moments de la cérémonie et de la célébration de l'événement festif.

« La diversité des pièces (variantes d'un même type, ou types différents) portées dans un ensemble culturel donné est de plusieurs ordres. Une variabilité régionale permet à des groupes voisins de se distinguer les uns des autres par l'emploi de tel ou tel détail vestimentaire particulier.(...)

A des circonstances sociales différentes sont associés des ensembles vestimentaires s'opposant par tout ou partie des pièces portées, par leur nombre, leur combinaison : costumes de tous les jours, de fête, de cérémonie, etc. l'emploi du vêtement comme signifiant permettant de transmettre les informations les plus diverses ( âge, statut de la fille ou de femmes mariées, ...) conduit également à une différenciation importante. » ( Y. Delaporte. Vêtement. In Bonte P et al : 739)

A Tlemcen et à Ain El Hûts, pendant la célébration des noces d'un ou d'une proche, les jeunes filles sont exclues du port de la shedda (le costume festif tlemcenien avec la parure) : les tlemceniennes sont connues par la Kaftan, les Algéroises par le Karako et les constantinoises par la jûbba K-sentiniya, etc. Il est à noter que seules les 'aray-ssêts ( les mariées) et les shabbêts ( les jeunes mariées) portent la shedda, alors constituée de la shashiya ( la coiffe) , le kaftan ( le costume festif féminin) et les bijoux ( la parure en or), le bash-maq ( paire de souliers brodés). Le costume festif féminin diffère d'une célébration à une autre : à titre d'exemple, pendant neuf jours, l'anniversaire de la Nativité du Prophète Mûhammed QSSSL est célébré uniquement par des fillettes, ne pouvant dépasser les 12 – 13 ans, l'âge qui aspirait à l'initiation du port du haïk, le voile blanc de Tlemcen. Une célébration est singulière dans la même aire culturelle. Les femmes et leurs filles célébraient la tsash-wisha qui, coïcidant avec le huitième jour du Mûlûd, était organisée dans le hawz de Tlemcen et plus particulièrement près du mausolée de Sidi Mûhammed Ben Ali et du lieu de la sépulture de Sidi Slimane, frère d'Idriss premier.<sup>10</sup>

### **b- Le banquet**

A Tlemcen et à Ain El Hûts, le banquet est connu sous la double appellation, bien qu'il soit organisé différemment : le taq-yil est réservé, dans l'après-midi musical, uniquement aux femmes et le f-tûr (à midi) et 'esha (pendant la soirée musicale) pour les hommes. Animé, il est associé à un temps et un espace festifs qui définissent le moment de la convivialité, de la communication, de l'échange et de la proxémie. Il fait, par son organisation, référence à un repas et un art gastronomique, dans ses pratiques et ses formes, tout en présentant des aspects dans les différents registres de la célébration de l'événement, moment jovial et de divertissement généralement familial.

---

10. Il s'agit de Souleimane, frère d'Idriss Premier.

Par ses fonctions, il est organisé, d'une manière habituelle et rituelle, pour mettre en avant les valeurs sociales, culturelles, culturelles et morales. Autour d'une maïda (table ronde pour les repas de grandes circonstances festives), les convives interpellent les souvenirs qui reprennent la place de la mémoire collective locale ou de la mémoire familiale. Ce rapprochement des convives remet en place les éléments socio culturels oubliés qui, par leur importance, deviennent les fondements de la reconstruction de l'ambiance festive.

Par ses dimensions, il se présente comme un moment de consolidation des liens familiaux et sociaux. Il symbolise le retour de la reproduction culturelle d'un passé au présent. Il reflète les conditions d'une représentation sociale et d'une identité culturelle. Pendant l'une des formes de banquet, l'organisation fonctionne de telle manière à assurer le partage de la mémoire collective et des sentiments de l'amabilité et du rapprochement interpersonnel. Dans un cadre ambiant et jovial, il favorise la création, le plaisir de l'échange et de la communication interpersonnelle pour pouvoir appuyer l'expression festive de la cérémonie et de la célébration de l'événement.

### **c- La civilité**

L'intérêt de la civilité est de faire apparaître les valeurs sociales, culturelles, culturelles et morales dans une telle organisation pour une meilleure convivialité et un échange mutuellement accepté avec les faveurs de la proximité et de la communication. A la civilité s'associent le civisme et le respect des us et coutumes. Ces deux éléments fondateurs s'expriment par un engagement moral et civique. Dans ce cadre, Vincent Gilbert parle de civilité et de civisme qui accompagnent les dimensions sociale et religieuse du lien social et sa relation avec la sociabilité des individus. Cette sociabilité s'exprime par l'entretien des sentiments de sociabilité (Gilbert V. Civisme et civilité : 133). L'ambition peut être optimale : « l'engagement civique correspond à une valorisation d'une ligne qu'il voudrait la plus directe possible » ( Id. :134)

La civilité retrouve sa place dans le fondement du « capital social », concept dont la popularisation revient, dans les 1990, à Putnam Robert, bien que Pierre Bourdieu soit intéressé avant lui et de l'avoir réutilisé une décennie auparavant (Hamidi C.2009. La culture civique sans le capital social).

### **d- Le rassemblement festif**

Dans le cadre d'une cérémonie ou d'une célébration d'un événement

familial, connu localement sous l'appellation de walima, les acteurs directs et indirects se rassemblent pour une raison festive et joviale. Le rassemblement est effectué en vue d'une participation, une solidarité et une convivialité. Les activités du rassemblement évoquent les moments pour faire revivre une pratique socioculturelle, une partie importante du Patrimoine Culturel immatériel local puisque chaque région se réfère à la mémoire collective locale, mise en avant par la contribution des individus.

Assimilés à des petits groupes de connaissances, le rassemblement anime l'ambiance dans une atmosphère ludique et de détente pour une mise en valeur des pratiques, liées à l'histoire et la mémoire de la famille organisatrice de la walima. La popularité du rassemblement favorise les conditions de l'échange et de la communication interpersonnelle. Celle-ci se conjugue avec un comportement verbal, accompagné de gestes de bons sentiments de rapprochement et de fiabilité des relations sociales. Le public invité devient aux yeux des sociologues et des anthropologues un ensemble d'acteurs, directs et indirects, qui se détermine pour une réussite de la rencontre ou une célébration de l'événement idéal.

Cet idéal est une trace des souvenirs que la mémoire collective sauvegarde par le principe de la pérennité et la continuité des moments dans un espace festifs. Le rassemblement se définit, par le nombre des acteurs et des actions d'ordre festif, comme une manifestation pour des activités étroitement liées à la cérémonie ou à la célébration de l'événement familial. Le rassemblement se présente sous la forme d'une activité collective pour pouvoir se prononcer en faveur du motif et de la raison de la présence des participants.

### **e- L'invitation**

L'invitation renvoie à des indicateurs de classification socio culturelle des participants et à la maîtrise de l'accueil et de la réception organisée à l'honneur des acteurs indirects, connus par la forme de leur présence parmi les invités à l'événement festif. L'invitation est une habitude et un comportement qui favorisent et encouragent la réussite de la rencontre, accompagnée par les manifestations récréatives dont la source revient à l'animation festive. Les bons moments sont la réussite des objectifs attendus par le biais de l'invitation qui, par la pratique, s'affirme dans le temps et dans l'espace.

L'invitation se traduit par l'attente de la contrepartie, exprimée par une présence et un geste honorant l'amphitryon. Dans la culture maghrébine,

l'invitation a sa place et joue pleinement son rôle dans le rapprochement interpersonnel et la considération du geste, symboliquement valorisé. L'invitation devient un rite habituel et un mythe fondateur du rassemblement festif. Ainsi définie, elle se présente sous forme de moyen de la valorisation du contact humain et de la relation sociale. Dans le même contexte festif, elle est mise à la disposition de l'être humain pour pouvoir cueillir les sentiments de la satisfaction individuelle et personnelle avant qu'ils soient échangés. Ces mêmes sentiments deviennent la source de l'expression du comportement jovial avant de s'assurer une place dans la mémoire collective.

#### **f- Le comportement jovial**

Le banquet, le rassemblement festif et l'invitation sont appuyés d'une importante conviction qui s'exprime par les objectifs attendus dont la réussite de la manifestation et des activités festives, liées à la cérémonie et à la célébration de l'événement familial. Bien qu'ils soient fondamentaux, deux aspects du comportement jovial se présentent devant le sociologue ou l'anthropologue : le premier est dāhiri (apparent) et l'autre batini (intérieur ou caché). Tous les deux sont des expressions qui se manifestent mutuellement chez les individus ( i.e. l'invité et l'invitant).

#### **g- Le sentiment**

Par l'invitation, le comportement de l'individu invité quitte son état pour entrer dans un champ d'affection et d'affectivité ressenti intérieurement. Celui-ci devient pour nous, le champ de l'affection et du sentiment.

« Le timbre affectif apparaît comme une fonction de la repartition des forces du champ de la constellation des facteurs du système en tension et les variations qualitatives sont définies par rapport trois axes, trois dimensions psychiques celle de la polarité positive ou négative, de l'intériorité-extériorité (situation du sentiment par rapport au moi) enfin de la supériorité-infériorité (niveau de valeur biologique ou sociale) » (H.P, les sentiments et la vie affective. La croyance : p.718)

#### **h- Les émotions**

Dans leur origine, les émotions sont, comme les sentiments, plus expressives. Par cette expression, les sentiments et les émotions sont assimilés à la notion de traits sensoriels. Ils deviennent complémentaires puisqu'ils se

rejoignent dans l'idée du plaisir et le sens du temps jovial. La civilité, le rassemblement festif, le comportement jovial, les sentiments et les émotions se retrouvent dans le capital social.

### **Le capital social et les rituels festifs de passage**

Dans ce cadre et ce contexte, Camille Hamidi (C.Hamidi, la culture civique sans le capital social. in *La vie des idées* : ) nous renvoie à la notion du capital social que chaque société ou groupe social cherche à valoriser à travers des comportements et des pratiques sociales. Il reste étroitement lié à la mémoire collective (Maurice Halbwachs, *La mémoire collective* : op.cit.) et au patrimoine culturel immatériel (paradigme soutenu par l'UNESCO).

Camille Hamidi trouve les éléments fondateurs de la dynamique du capital social chez Tocqueville en empruntant le principe fondamental, formulé ainsi :

« les sentiments et les idées ne se renouvellent, le cœur ne s'agrandit et l'esprit humain ne se développe que par l'action réciproque des hommes les uns sur les autres. » (Id.).

Cette réciprocité s'exprime par les interactions (Erving Goffman, *Les rites d'interaction* : ) qui valorisent le contact humain et l'échange interpersonnel.

Appuyées par les activités et les manifestations, les actions festives se confondent avec les connaissances et le savoir traditionnel des rituels festifs. Pour l'histoire et la mémoire du concept « capital social », Camille Hamidi rapporte :

« Si Robert Putnam n'est pas l'inventeur du concept de capital social, c'est lui qui en a popularisé l'usage dans les années 1990, lui donnant un écho important bien au-delà des cercles scientifiques. Voir en particulier Putnam R., Leonardi R., Nanetti R.Y., *Making democracy work. Civic traditions in Modern Italy*, Princeton, Princeton University Press, 1993 ; Putnam R., « Bowling alone. America's declining social capital », *Journal of Democracy*, vol. 6, n° 1, January 1995 ; *Bowling Alone. The collapse and revival of American community*, Simon and Schuster, New York, 2000 ; Putnam R. (dir.), *Democracies in Flux. The evolution of Social Capital in Contemporary Society*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

« On trouve des références au capital social dès les années 1920, cf. Hanifan L.J., *The community center*, Boston, Silver, Bourdette and Co, 1920. Bourdieu s'y intéresse également dans « *Le capital social* », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 31, 1980. Mais c'est J. Coleman qui va l'imposer sur l'agenda scientifique dans les années 1990, cf. "Social capital in the creation of human capital", *American Journal of Sociology*, 84, 1988 et *Foundations of social theory*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass., Londres, 1990. » (Id)

Devant le nombre de définitions attribuées au concept « capital social » (Jean-François Dortier et al, *Le dictionnaire des Sciences Sociales* : p.34 & Raymond Boudon et al, *Dictionnaire de Sociologie* :p.21), Camille Hamidi lui attribue le sens de la réciprocité et de l'échange pour la mise en avant des éléments fondamentaux relevés dans des travaux scientifiques orientés vers deux directions, jugées légitimes, en raison des idées propres aux différents auteurs qui pensent différemment. Pour nous, la vie sociale et culturelle se définit par ce que nous appelons la « socio anthropologie du versus » des pratiques, des comportements et des discours : Chaque mot, chaque pratique, chaque comportement ou chaque discours se définit par son contraire ou son opposé.

« Le capital social désigne alors « les obligations et attentes à l'égard d'autrui, qui dépendent du niveau de confiance de l'environnement social; le niveau d'information fourni par la structure sociale; et les normes accompagnées de sanctions ». Les travaux sur le capital social se sont ensuite déployés dans deux directions : l'une, mobilisant plutôt les théories du choix rationnel, dans la lignée des analyses de Coleman, conçoit le capital social comme une réalité endogène – et donc modifiable – et les individus comme des acteurs rationnels. Dans cette conception, le capital social n'est pas une donnée culturelle, générale, relevant des valeurs de l'ensemble d'une société; c'est le produit de situations particulières. Putnam s'inscrit quant à lui dans la seconde tradition, dans laquelle le capital social est conçu comme une réalité macrosociologique, sociale ou culturelle. Il définit celui-ci comme « les relations entre les individus : les réseaux sociaux et les normes de réciprocité et de confiance qui en émanent », *Bowling Alone*, *ibid.*, p. 19. C'est cette approche qui est la plus utilisée par les auteurs désireux de penser l'articulation entre capital social et culture (...) » (id.)

A travers les rituels festifs de passage, la notion du capital social ap-

parait pour mettre en relief des valeurs sociales, culturelles, cultuelles et morales. Exprimés, l'écoute, l'échange, la communication, la sociabilité, la socialité, la convivialité, . . . , trouvent leur place respective à tous les niveaux du déroulement ou des phases des rituels festifs : les cérémonies et la célébration des événements familiaux qui interpellent, à chaque fois, la mémoire individuelle ( Maurice Halbwachs, op. cit : ) et la mémoire collective( id : ).

### **Rites de passage aux rituels festifs de passage**

Le passage des rites aux rituels se fait, impérativement, par un schéma structuré et formel qui nous rappelle les éléments fondamentaux de tout changement. L'organisation complète la construction pour une redéfinition du concept et de pouvoir parler de paradigme nouveau de rituels festifs de passage. De ce fait, les « rites de passage », le concept utilisé pour la première fois par Arnold Van Gennep ( en 1909) est pris en considération et il est animé par la célébration de l'événement familial et la cérémonie relative au même événement pour nous permettre de lui attribuer une appellation nouvelle : «Les rituels festifs de passage ».

#### **a- Les rites de passage d'Arnold Van Gennep**

Le rite, au sens du terme sociologique et anthropologique, est un ensemble d'actes symboliques et d'actions imaginées symboliquement du registre social et culturel, voire cultuel. Il réunit les trois domaines que nous jugeons fondamentaux dans la vie socio culturelle des individus, des groupes sociaux, des sociétés humaines et des communautés : l'acte verbal, l'acte gestuel et l'acte moral. A travers tout rite l'homme peut communiquer :

« Le rite est un acte symbolique, verbal et/ou gestuel, par lequel l'homme tente de communiquer avec des êtres ou des puissances de nature extrasensible; le propre du rite est d'être prescrit, codifié, répété et réalisé en vue d'obtenir un effet déterminé. Par extension, le rite qualifie parfois toute conduite stéréotypée, répétitive et chargée de symboles. Enfin, rite et rituel sont souvent tenus pour synonymes. » (R.Boudon et al ,2003 :pp.202-204)

Bien qu'ils soient pris pour synonymes, le rituel reste un ensemble de rites et le rite regroupe plusieurs séquences répétées ou rituelles. Nous distinguons le rite du rituel par leur structure, leur formulation langagière et leur articulation respectives dans le déroulement des séquences rituelles et des rites du passage d'une phase à l'autre.

« Lorsque la distinction est établie, le rituel désigne l'ensemble du déploiement cérémoniel dans lequel s'insèrent différents rites. Les rites se présentent de prime abord comme des conduites obscures et énigmatiques. Une bonne part de leur complexité tient aux rapports entre les actes et leur sens : il n'y a pas dans le rite de correspondance évidente entre les gestes accomplis et les paroles proférées, entre l'acte et la croyance. » (Id.)

Par sa morphologie, tout rite en relation avec le cycle de la vie de l'être humain demeure, selon Arnold Van Gennep, connu par sa forme constituée de trois phases, que nous appelons « organisation formelle ternaire des rites de passage ». Celle-ci nous renvoie à la « phase de séparation », à la « phase de marge » et enfin, la « phase d'agrégation » (Id :203). Les « rites de passage » (A. Van Gennep, 2013) visent le passage d'une étape de la vie humaine abandonnée pour demeurer dans une autre temporairement stationnaire avant de rejoindre la dernière qui permet à l'individu d'être agréé et intégré dans son groupe social, dans sa famille et dans la société à laquelle il appartient, avec un statut différent du précédent. Ce changement de statut est opéré de telle manière à faire de l'individu une personne statutairement nouvelle, apte à participer à la recomposition de l'ordre familial et social afin d'éviter toute forme de rupture ou de discontinuité dans le cycle de la vie humaine de l'individu (R. Boudon et al, id :203)

#### **b- La célébration de l'événement familial**

Tout événement familial est célébré, selon les habitudes et la coutume locales adoptées par le groupe social, la société et/ou la communauté. Il est planifié et projeté à une date ultérieure. La raison est justifiée par un rite et un mythe (J. Caseuneuve) que chacun valorise pour sa mise en avant par les sentiments collectifs et les émotions individuelles. L'expression de la célébration de l'événement, dit familial, se fait par le rassemblement festif et le comportement jovial, sans oublier l'organisation d'un banquet soumis à une invitation des acteurs directs et indirects.

Dans l'organisation de la célébration de l'événement, la planification est de rigueur afin d'éviter toute forme d'échec d'une réussite attendue avec conviction. L'événement peut échouer en raison d'une mauvaise définition des tâches liées aux activités festives et des objectifs à atteindre pour une meilleure réussite de la rencontre.

### **c- La cérémonie de l'événement familial**

Chaque célébration répond à une cérémonie collective qui reste propre à la famille, au groupe social, à la société ou/ et à la communauté. Pour sa réussite, la manifestation festive est nécessairement recommandée pour un droit et un devoir de mémoire ancestrale. Deux cas de figure se présentent dont le premier rejoint le registre culturel et le second le registre culturel. Si la cérémonie de l'aqd (l'union légale et légitime des deux époux) est culturellement obligatoire, la t-hara (Kh-tsana, la circoncision) demeure culturelle, adoptée par les musulmans (N.Toualbi : la circoncision).

Dans la cérémonie de chaque événement familial, l'organisation et la planification se complètent pour garantir l'aspect communicationnel et le devoir promotionnel de la rencontre festive. Le rôle de la coordination est primordial dans le sens de pouvoir observer des prescriptions afin d'éviter les proscriptions d'acte(s) gestuel, comportemental et/ou verbal. La coordination se fait sur la base de désignation des acteurs directs et indirects pour leur participation à l'événement célébré.

### **d- Le rituel festif de passage**

En présence d'un public cible, alors constitué d'acteurs directs et indirects, le rituel festif est planifié, organisé, surveillé et contrôlé par l'amphitryon. La célébration et la cérémonie de l'événement familial sont les éléments fondamentaux d'attribution du caractère festif au rituel, étroitement lié à la vie sociale et au cycle de l'individu.

Symboliquement, le passage est marqué : il répond aux principes des « rites de passage » (A. Van Gennep, 2013 : pp.). Pour Arnold Van Gennep, les rites de passage accompagnent l'accession et la promotion de l'individu dans un contexte défini du changement de statut social par rapport aux membres de sa famille, du groupe social, de la société et de la communauté auxquels il appartient. Les trois phases sont chronologiquement organisées de telle manière à passer par la première qui fait séparer l'individu de son statut antérieur que nous désignons par l'appellation « la phase de la séparation et de l'abandon », le maintenir entre la précédente et la future phase pour parler de ce que nous appelons « phase de la stabilité ou de l'intermédiaire », et enfin celle qui lui permet d'accéder au nouveau statut, que nous appelons « phase d'agrégation et d'intégration ».

« Tout individu passe par plusieurs statuts au cours de sa vie et les transitions sont fréquemment marquées par des rites diversement élaborés selon les sociétés. La naissance est l'occasion du premier rite de passage (l'événement est marqué et célébré par la saba' à Tlemcen). L'enfance peut être divisée ou non en plusieurs stades, mais c'est l'accès à l'âge d'adulte qui est le plus souvent accompagné des rites, dits d'initiation. Le mariage fait aussi partie des rites de passage (la cérémonie et la célébration des trois jours : l-w-shi, Edkhûl et Saba'). (P. Bonte et al, 2007 : 633)

### **Les principes et la structure du rituel festif de passage**

Si le schéma des « rites de passage » adopté par Arnold Van Gennep est constitué de trois phases, la curiosité scientifique nous conduit à penser et à approfondir nos connaissances en matière de structure et de morphologie des « rituels festifs de passage ». Si ces rituels festifs garantissent le passage d'un statut à un autre dans le cycle de la vie de l'individu, la succession des phases répond à une chronologie et une ritualité, appuyée de répétitivité de structuration. La structure formelle de ces rituels festifs est une organisation quinaire que nous définissons par l'Intention, la Volonté, l'Amont de passage, le Point de passage et l'Aval de passage.

#### **a- L'Intention**

Par l'intention, nous parlons de l'intention louable qui encourage toute initiative pour un objectif ou un but dans le changement, l'amélioration ou la promotion. Elle prend le sens d'un mouvement qui permet le changement d'une opinion, d'une idée, d'un statut social, etc. Sa définition lui assure un caractère du bon vouloir bien faire pour qu'elle renforce et encourage la conjugaison des efforts moraux.

Par sa dimension sociale, culturelle et morale, elle se confond avec le désir et le plaisir de faire une bonne action, un bon geste et un acte de valorisation. Son caractère du bon vouloir faire est un caractère symbolique et intentionnel d'un comportement non verbal et d'une attitude vis-à-vis de l'objectif à atteindre. Psychologiquement et moralement, l'intention trouve une place dans la conscience individuelle, voire collective. L'intention et le bon vouloir faire sont complémentaires pour constituer la source fondamentale de la volonté.

## **b- La Volonté**

Dans la notion de volonté nous incluons la faculté psychologique d'exercer un choix réfléchi et décidé, la capacité intellectuelle d'effectuer un accomplissement d'acte (s) voulu(s), avec conscience et intention, et l'aptitude physique et morale d'affirmer le geste du bon vouloir faire. La volonté se définit comme étant une « aptitude à actualiser et à réactualiser ses intentions » (Norbert Sillamy, 1996 : 272). Elle est déterminée par une idée qui encourage la pratique sociale et l'exercice culturel d'une activité festive.

« L'acte volontaire, précédé d'une idée et déterminé par elle, suppose une réflexion et un engagement. Les conduites qui ne répondent pas à ce critère ne dépendent pas de la volonté. Selon le schéma classique, celle-ci impliquerait :1-La conception d'un projet.2-Une délibération (appréciation de la meilleure action).3-La décision. 4-L'exécution de l'action jusqu'à son achèvement. L'acte achevé est la preuve de l'authenticité d'un projet. » (Id.)

L'intention reprend son rôle d'animatrice de la volonté et de faire de l'idée prise un acte choisi et décidé :« Acte intentionnel, la volonté reste cependant intimement liée aux besoins ; elle est un choix dans un conflit de tendances. » (Id.) Le socioanthropologue reprend la définition du psychologue qui fait de la volonté une « expression du moi », accompagnée de motivations et de singularité de la personnalité par rapport à l'Autre :« La volonté est l'expression du moi, mais aussi de la personnalité totale, des motivations.» (Id.)

## **c- L'Amont de passage**

Dans sa théorie, Arnold Van Gennep parle de trois phases dans les « rites de passage ». Scientifiquement convaincu des résultats de son analyse, il dit : « je propose de nommer rites préliminaires les rites de séparation du monde antérieur, rites liminaires les rites exécutés pendant le stade de marge, et rites postliminaires les rites d'agrégation au monde nouveau. » (A.Van Gennep, 2011 :p.35). Dans le cadre du changement de statut social de l'individu, nous définissons le passage par le rituel festif.

« Le rituel est par ailleurs l'affaire du collectif. S'il assure la transformation et la formation de l'individu, il le fait au regard des normes et des catégories imposées par la société. Les rites assurent la pérennité d'un idéal social nécessaire à la survie du groupe, en convoquant des symboles expressifs de sa culture. Si c'est à l'individu que le rite parle, c'est aussi au groupe, et du groupe lui-même, de ses valeurs et de ses croyances. » (Pesce S.2008 :pp.1-2)

Dans notre raisonnement, l'Amont se confond avec la phase des rites préliminaires ou de séparation, une étape où l'individu quitte, abandonne et se sépare de l'ancien statut social. Cette phase précède le point culminant de l'avant changement.

#### **d- Le Point de passage**

Par le point de passage, il faut entendre, le point culminant qui reste le plus sensible avant de basculer vers l'une des deux phases, définies, par ce que nous appelons « socio anthropologie du versus », comme étant une situation de la définition par l'opposé ou le contraire :vers la phase précédente ou vers la prochaine phase du processus du changement. A ce stade aucune situation n'est prononcée autre que celle de la « marge » qui se définit par l'étape intermédiaire entre les deux phases, éléments de fourniture et de communication des informations relatives au statut social de l'individu. La phase de la marge se confond avec le Point de passage

«J'ai tenté de grouper toutes les séquences cérémonielles qui accompagnent le passage d'une situation à une autre.Etant donné de l'importance de ces passages, je crois légitime de distinguer une catégorie spéciale de Rites de Passage, lesquels se décomposent à l'analyse en Rites de séparation, Rites de marge et Rites d'agrégation. » (A.Van Gennep, 2011 :p.21)

#### **e- L'Aval de passage**

Dans cette phase, le passage est effectué et il permet à l'individu d'intégrer le nouveau statut social qui lui dicte l'agrégation : il est intégré et agréé par les membres de la famille, du groupe social, de la société et de la communauté. L'Aval et l'agrégation se confondent pour rester dans le cadre des rites postliminaires.

« Le schéma complet des rites de passage comporte en théorie des rites préliminaires (séparation), liminaires (marge) et postliminaires (agrégation) ». (A.Van Gennep, 2011 :p.21)

« Au sens où l'entend DOUGLAS, les rituels permettent donc d'organiser l'expérience du groupe : « par le truchement de ces rites, on élabore des structures symboliques, on les expose au grand jour. Dans le cadre de ces structures, des éléments disparates sont reliés et des expériences disparates prennent un sens ». Le groupe concentre son attention sur un objet, en élabore des récits et en multiplie les interprétations pour le rendre signifiant. »Pesce S.2008 :p.7)

## Conclusion

La population locale de l'ancienne capitale du Maghreb central avait hérité d'un capital social et culturel, en provenance des villes et des provinces d'Andalousie par les exodes massifs des familles, ayant trouvé Tlemcen, une ville et une cité d'accueil. Sa mise en valeur s'est confirmée à travers les âges et les pratiques sociales et langagières, ancrées dans les rituels festifs. Valorisants, ces mêmes rituels ont repris la structure des rites de passage pour devenir des rituels festifs de passage grâce à une analyse qui renvoie aux rites oraux (Marcel Mauss : ) , aux rites manuels (Id :), les rites de passage (Arnold Van Gennep : ) et les rites moraux.

La culture devient une savante superposition de séquences rituelles et habituelles, de rites et d'une codification coutumière des faits socio culturels pour pouvoir mettre en avant des marqueurs et de traits culturels, encouragés par la mémoire collective et le patrimoine culturel immatériel. Attachés au riche passé social, culturel, culturel et moral, les rituels festifs de passage demeurent parrainés par le capital social et le capital culturel de la population ou du groupe social qui lui attribue un caractère et un aspect pérennes.

La pérennité associe à ces rituels festifs la bienveillance et le droit de mémoire des ancêtres, sollicité par la baraka ancestrale, appuyée de l'intention et de la volonté de vouloir réussir la cérémonie et la célébration de l'événement familial. Le regard socio anthropologique leur permet d'actualiser, de valoriser et de renouveler l'alliance et la relation avec l'histoire (le passé) et la mémoire ( le passé conjugué ou raconté au présent).

La tradition du bon fonctionnement des rituels festifs de passage garantit une stabilité, une continuité communicationnelle et relationnelle, une ritualité des connaissances et des savoirs traditionnels festifs. Deux sacrés se

mettent en compétition pour la réussite de ces rituels : le sacré cultuel et le sacré culturel. Une crainte de l'un ou des deux sacrés pouvait se mettre en place pour assurer aux rituels festifs de passage un aspect ou un caractère d'inviolabilité sociale, culturelle ou cultuelle.

## **BIBLIOGRAPHIE GENERALE**

---

### **LIVRE SACRE**

- Le Coran(Traduction nouvelle par le Cheikh Boubakeur Hamza).Alger, ENAG éditions, 1989 (2 tomes).

### **DICTIONNAIRES, GLOSSAIRES ET ENCYCLOPÉDIES**

- BARAKE(Bassam).(?) Dictionnaire de linguistique. Français-Arabe. Avec un index alphabétique des termes arabes.Tripoli(Liban),Jarouss Presse.
- BEAUSSIER(Marcelin) .1958.Dictionnaire Arabe- Français.Nouvelle édition, revue, corrigée et augmentée par Mohammed Bencheneb.Alger, La maison des livres, (2 tomes).
- CHEBEL (Malek). 2000.Dictionnaires des symboles musulmans. Rites, mystique et civilisation.Paris : Michel Albin.
- CHEVALIER ( Jean) , GHEERBRANT (Alain). 1992.Dictionnaires des symboles. Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres(Edition revue et augmentée).Paris : Robert Lafont/Jupiter.
- COLLECTIF.(?).Encyclopédie de l'Islam.Leyde/Paris.
- COLLECTIF . 1997. Encyclopédie Berbère Tome IV .Aix en Provence, EDISUD.
- COLLECTIF (sous la direction de Mohammed Ali Amir -MOEZZI. 2008. Dictionnaire du Coran. Paris : Robert Laffont.
- COLLECTIF (sous la direction de Pierre BONTE et Michel IZARD). 2007.Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie.Paris : PUF.
- COLLECTIF (Sous la direction de A.L. de PREMARE ). 1993.Langue et culture marocaines.
- Dictionnaire Arabe- Français.Paris : L'Harmattan. (12 tomes) .
- COLLECTIF. 2003.Dictionnaire de sociologie.Paris : Larousse. (Raymond Boudon, Philippe Besnard, Mohamed Cherkaoui, Bernard-Pierre Lécuyer).

- GAID (Tahar). 1991. Dictionnaire élémentaire de l'islam. Alger : OPU (2e édition).
- GRANT (Michael et John Hazel) .1990. Dictionnaire de la Mythologie. Un guide utile et précis. Et une initiation aux sources légendaires de notre civilisation. (Belgique) : Marabout. .
- MAHREZ (Amine) .2006. Glossaires raisonné des mots français d'origine arabe. Alger : éditions Dar El Othmania.
- MATHIEU-ROSAY (Jean). 1985. Dictionnaire Etymologique. (Belgique) : Marabout.
- PONT-HUMBERT (Cathérine). 2003. Dictionnaire des symboles, des rites et des croyances. Paris : Hachette.

### **OUVRAGES BIBLIOGRAPHIQUES**

- JANIER (Emile) 1-« Bibliographie des œuvres d'Alfred Bel » in Revue Africaine, 1945, pp110-16. 2-« Bibliographie des publications qui ont été faites sur Tlemcen et sa région » in Revue Africaine, 1949, pp314-34.
- LARNAUDE (Marcel). « Bibliographie Algérienne (1934) » in Revue Africaine, 1935, pp196-209.
- MAYNADIES (Michel). 1989. Bibliographie Algérienne. Répertoire des sources documentaires relatives à l'Algérie. Alger : OPU.
- SHINAR (Pessah). 1983. Islam maghrébin contemporain. Bibliographie annotée. Paris : Editions du CNRS.

### **TRAVAUX OUVRAGES**

- ABOU BEKR (Abdeslam) 1-« Usage de droit coutumier dans la région de Tlemcen », Revue Africaine, 1936, pp813-66. 2- « Notes sur les amulettes chez les indigènes algériens », Revue Africaine, 1937, pp309-18.
- ADEL (Faouzi) .1-« La crise du mariage en Algérie », Insaniyat n° 04 (janvier-Avril 1998), pp59-77. 2-« La nuit de noce ou la virilité piégée », Insaniyat n° 04 (janvier-Avril 1998), pp3-23.
- ANATI (Emmanuel) 1-« Symbolisation, pensée conceptuelle et ritualisation chez l'homo sapiens », in (collectif, sous la direction de Julien Ries), Les origines et le problème de l'homo religiosus , volume I, pp177-208 -2-« Les origines et le problème de l'homo religiosus », volume I, pp15-24 in Traité d'anthropologie du sacré. Aix en Provence, Edisud, (1992), 358p.
- BACHELARD (Gaston). 2007. La poétique de l'espace. Paris, PUF.
- BARRY (Laurent). 2008. La parenté. Paris, Gallimard.

- BAUME (de la, Renaud 198Le guide familial des fêtes de France.Paris, Les Editions La Boétie-deux coqs d'or.
- BEAUD (Michel). 1999.L'art de la thèse.Comment préparer et rédiger une thèse de doctorat, de magister ou un mémoire de fin de licence.Alger, Casbah éditions.
- BEAUD (Stéphane, Florence Weber). 2003.Guide de l'enquête de terrain(Nouvelle édition).Paris, La Découverte.
- BELGASMIA (Nora).« La relation bru/belle- mère à travers la poésie orale féminine chantée », Thurath (les cahiers du CRASC) n° 10, 2005 : Représentations sociales ( sous la direction de Hadj Miliani ) pp.17-31.
- BENABADJI (Foudil). 2003.Tlemcen dans l'histoire à travers les contes et légendes.Préface de Mohammed Dib.Paris : Publisud.
- BENACHENHOU (A). 1971.Connaissance du Maghreb. Notions d'éthographie, d'histoire et de sociologie.Alger, Editions Populaires de l'Armée.
- BENAÏSSA (Hamza). 2001.Tradition et identité .Introduction à l'anthropologie traditionnelle. Alger, 2ditions El Mâarifa.
- BENALI(Radjia)« Education familiale en Algérie entre tradition et modernité », Insaniyat n° 29-30 (Juillet-Décembre 2005),pp.21-33.
- BENDJELID (Abed) .« L'anthropologie d'un nouvel espace habité : Enjeux fonciers et spécialités des classes moyennes à Oran(Algérie) », Insaniyat n° 02 (Mai- Août 1997).pp5-26.
- BEN GHEBRIT (Si Kaddour) .« Tlemcen, perle du Maghreb Tlemcen et sa région », n° spécial de Richesses de France, 1er trimestre 1954, pp13-20pp43-4.
- BOUDJEDRA (Rachid). 1971.Vies quotidiennes Contemporaines en Algérie.Paris Hachette.
- BOUGHRARA (Hadri). 2002.Voyage sentimental en musique arabo-andalouse.Paris, Méditerranée-Edif 2000.
- BOURDIEU (Pierre) 2001-Langage et pouvoir symbolique.Paris :Editions Fayard.2002.La domination masculine.Paris : Le Seuil.1996 sociologi de l'Algérie.Alger : Dahlab.(7e éd., QSJ).
- BOUSSER (M) et KHELLADI (A).« Enquête sur le trousseau (Choura) et le sadaq au Maroc (premiers résultats) », Revue Africaine, 1942, pp102-55.
- BOUVIER (Pierre)2005Le lien social.Paris : Gallimard.2-« Lecture « socio-anthropologique » du contemporain », in Mythes,rites,symboles dans la société contemporaine (sous la direction de Monique Segré),pp 23-37.
- BOYER (Régis).1-« L'expérience du sacré » in collectif( sous la direction de Julien Ries), Les origines et le problème de l'homo religiosus,

- volume I, pp55-72 .2-« Les origines et le problème de l'homo religiosus volume I, in Traité d'anthropologie du sacré, Aix en Provence, Edisud, 1992, pp15-24.3-L'homme et le sacré chez les Slaves, In Collectif (sous la direction de Julien Ries), L'homme indo-européen et le sacré, Aix en Provence, Edisud, 1989, Volume II du Traité d'Anthropologie du sacré, pp217-38.4-Le sacré chez les Germains et les Scandinaves, In Collectif (sous la direction de Julien Ries), L'homme indo-européen et le sacré, Aix en Provence, Edisud, 1989, Volume II du Traité d'Anthropologie du sacré, pp185-213.
- CAILLE (Alain). 2007. Anthropologie du don. Paris, La Découverte.
  - CAILLOIS (Roger). 2006. L'homme et le sacré. Paris, Gallimard. 2002. Le mythe et l'homme Paris, Gallimard.
  - CHELHOD (Joseph). 1986. Structure du sacré chez les arabes. Paris : Maisonneuve et Larose.
  - COLLECTIF (sous la direction de Monique Segré). 1997. Mythes, rites, symboles dans la société contemporaine Paris, L'Harmattan.
  - COLLECTIF (sous la direction de Marcel Neusch). 1994. Le sacrifice dans les religions .Paris : Beauchesne ed.
  - COMBESSIE (Jean-Claude). 1998. La méthode en sociologie. Alger : Casbah éditions.
  - COPANS (Jean). 2005. L'enquête et ses méthodes. L'enquête ethnologique de terrain. Paris : Armand Colin.
  - CUSSET (Pierre- Yves). 2007. Le lien social. Paris : Armand Colin.
  - DAUMAS (E.) .1988. Mœurs et coutumes de l'Algérie. Introduction d'A. Djeghloul. Paris : Sindbad.
  - DJEBBARI (Mohammed Benamar). 1998. Un parcours rude, et bien rempli. Mémoires d'un enseignant de la vieille génération (Tome I) Préface de Gilbert Granguillaume.
  - DJEGHLOUL (Abdelkader). 1986. Huit études sur l'Algérie. Alger : ENAL. 1984. Eléments d'histoire culturelle algérienne. Alger : ENAL.
  - DURKHEIM (Emile). 1988. Les règles de la méthode sociologique. Précédées de – Les règles de la méthode sociologique où l'instauration du raisonnement expérimental en sociologie- par Jean-Michel Berthelot. Paris : Flammarion. 2008. Les Formes élémentaires de la vie religieuse Présenté par Michel Maffesoli. Paris : CNRS éd.
  - EL HASSAR (Benali). 2002. Tlemcen. Cité des grands maîtres de la musique arabo-andalouse. Alger, Editions Dalimen. (Préface de Mahmoud-Agha Bouayed).
  - ELIADE (Mircea) . 2007. Le sacré et le profane. Paris : Gallimard. 2005. Mythes, rêves et mystères. Paris : Gallimard. 2004. Initiation, rites, sociétés secrètes. Paris, Gallimard. 2005. Aspects du mythe. Paris, Gal-

- limard.
- ELIMAM (Abdou). 2003. Le Maghribi Alias « ed-darija ». (La langue consensuelle du Maghreb). Oran : Dar El Gharb.
  - FERREOL (Gilles). 1997. Vocabulaire de la sociologie. Paris, PUF, (Que sais-je ?).
  - GAUDEFROY –DEMOMBYNE (M) et ZENAGUI (Abdelaziz). « Récit en dialecte tlemcenien », Journal Asiatique, juillet –Aout 1904, pp45 - 117.
  - GOFFMAN (Erwing). 1974(1993), Les rites d'interaction, .Paris, Editions de Minuit.
  - GRAND-GUILLAUME (Gilbert). 1976. Nédroma. L'évolution d'une Médina. Leiden, E.J.Brill.
  - GUAY (Francis). « Le mariage d'un fils de famille à Fès », Revue Africaine, 1938, pp789-803.
  - GUITTET (André) .2008. L'entretien. Techniques et pratiques. Paris : Arnaud Colin (7ième édition).
  - HALBWACHS (Maurice). 1968. La mémoire collective. Paris : PUF.
  - HAMIDOU (Abdelhamid) 1- « Aperçu sur la poésie vulgaire de Tlemcen. Les deux poètes populaires de Tlemcen : Ibn Amsaïb et Ibn Triki », Revue Africaine, 1936, pp 1007-46-2- « Devinettes populaires de Tlemcen » Revue Africaine, 1937, pp 357-72.
  - HAMIDULLAH (Muhammed, Dr). 1981. Initiation à l'Islam. Alger (?) (Réédité par la Mosquée des Etudiants de l'Université d'Alger).
  - LACHERAF (Mostefa). 1998. Des noms et des lieux. Mémoires d'une Algérie oubliée.. Souvenirs d'enfance et de jeunesse. Alger : Casbah Edition.
  - LAPLANTINE (François). 1996. La description ethnographique. Paris : Nathan.
  - LARNAUDE (Marcel) « Une enquête de géographie humaine en Algérie », Revue Africaine, 1935, pp421-4.
  - LAZAR (Judith). 1992. La science de la Communication. Alger : Edition Dahlab.
  - MAHDJOUB (Abderahmane) « Fêtes et coutumes musulmanes Tlemcen et sa région », n° spécial de Richesses de France, 1er trimestre 1954, pp13-20 pp47-52.
  - MAUNIER (René). 1935. Coutumes algériennes. Paris, Ed. Domat-Montchrestien.
  - MAUSS (Marcel) . 2002. Manuel d'ethnographie. Paris : Payot et Rivages. 2005. Œuvres. 1. les fonctions sociales du sacré. Paris : Les Editions de Minuit. 1989. Essai sur le don, suivi de rapports de la psychanalyse et de la sociologie. Alger : ENAG éditions. (Présentation de

- Houria Benbarkat). 1971. Essais de sociologie. Paris : éditions de Minuit.1968 Sociologie et anthropologie. Introduction de Claude Levy Strauss. Paris : PUF.
- MOUSSAOUI ( Abderahmane) 1989.Le pur et l'impur en Islam. Discours canonique et sens symbolique. Le faqih face au temps.Oran : URASC.
  - PESCE (Sébastien). 2008,«Le rite de passage comme forme d'autorisation mutuelle : analyse d'un rituel produit sur un mode coopératif»,in R.Casanova et A. Vulbeau (dirs.), Adolescences, entre défiance et confiance, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, pp.221-232.
  - RAHMANI (Slimane).1-« L'Enfant chez les Kabyles jusqu'à la circoncision », Revue Africaine, 1938, pp815-42.2-« Coutumes kabyles du Cap Aokas. Deuxième partie. L'Enfance de la Naissance à la circoncision », Revue Africaine, 1939, pp65-120.3-« Le tir à la cible et le « nif » en Kabylie » , Revue Africaine, 1949, pp126-32.
  - RANDAU (Robert).« Les rites secrets des primitifs de l'Oubangui par Vergiat » (CR), Revue Africaine, 1939, pp289-90.
  - RIVIERE (Claude) « Structure et contre-structure dans les rites profanes » in Mythes, rites,symboles dans la société contemporaine (sous la direction de Monique Segré) pp99-122.
  - ROBERTS (Hugh) « La Kabylie à la lumière tremblante du savoir maraboutique », Insaniyat n° 16 (Janvier- Avril 2002), pp.99-115.
  - ROCHER (Guy)Introduction à la sociologie : 2003. L'action sociale. Paris : Le seuil. 2001. L'organisation sociale. Paris :Le seuil.Le changement social. Paris : Le seuil.
  - SERVIER (Jean) 1994.Les berbères.Alger : Editions Dahlab(collection Q.S.J.)
  - SHAW (le docteur) 1980.Voyage dans la régence d'Alger.Tunis : Ed. Bouslama.
  - TOUALBI (Noureddine). 1984.Religions, rites et mutations.Psychologie du sacré en Algérie.Préface de C.Camilleri .Alger : ENAL. 1984.Le sacré ambigu.Alger,ENAL.
  - VAN GENNEP(Arnold) 1909. Les rites de passage. Paris :E.Nourry,. réédité en 1981.
  - WESTERMARCK (Edouard)« Les cérémonies du mariage au Maroc » , Revue Algérienne ,1922, p511.
  - WINKIN (Yves). 2001.Anthropologie de la communication. De la théorie au terrain.Paris : Editions De Boeck & Larcier S.A. Éditions du Seuil.
  - ZERDOUMI (Nafissa). 1982.Enfants d'hier. L'éducation de l'enfant en milieu traditionnel algérien.Préface de Maxime Rodinson.Paris, Fran-

çois Maspero.

#### **WEBOGRAPHIE**

- GILBERT ( Vincent). 2003. « Civisme et civilité. Les dimensions morales et religieuses du lien social en démocratie ». In Archives des sciences sociales des religions[ en ligne ].121/ janvier – mars 2003.URL : <http://www.assr.revues.org/2395>.
- HAMIDI (Camille). 2009. La culture civique sans le capital social. Style de groupe et vie associative et civilité ordinaire aux Etats Unis.In La vie des idées.3 décembre 2009.URL :[http:// www.laviedesidees. fr/](http://www.laviedesidees.fr/) La culture civique sans le capital social.
- H.P, les sentiments et la vie affective.La croyance .In : L'année psychologique. 1937 vol. 38. pp. 717-727.
- <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/psy000350331937num3815585>



Settar OUATMANI

---

Maître de conférences. Université de Béjaïa.

# La valeur historique de *l'Histoire des Berbères* d'Ibn Khaldoun

---

Ibn Khaldoun est l'auteur d'un grand volume historique intitulé : *Kitâb al-aiber, wa diwân al-moubtada wa al-khabar, fi ayâm al-arabe wa al-adjam wa al-barbar wa man asarhoum min dhawi al-soltân al-akbar* c'est-à-dire *Livre des exemples instructifs et recueil d'origines et de récits, concernant l'histoire des Arabes, des peuples étrangers et des Berbères*. Cette œuvre imposante se compose de trois livres, d'une introduction et d'une autobiographie. Le premier livre analyse les effets de la civilisation sur l'esprit humain ; le second livre, divisé en quatre sections, traite de l'histoire des Arabes et des peuples étrangers depuis les temps anciens jusqu'au XIV<sup>e</sup> siècle de l'ère chrétienne ; quant au troisième livre, il est consacré à l'histoire des Berbères. Les volumes traduits par le baron de Slane entre (1852 – 1856) sous le titre *Histoire des Berbères et des dynasties de l'Afrique septentrionale*, concernent uniquement la quatrième section du deuxième livre dont il est question de l'histoire des Arabes *Moustaadjem*, et le troisième livre entier, qui renferme une histoire des tribus berbères de l'Afrique du Nord.<sup>11</sup>

## I. L'écriture de l'histoire chez Ibn Khaldoun :

L'auteur de la *Muqaddima* a vécu à un grand tournant historique à savoir la fin du Moyen Âge. Il a pu ainsi retracer le récit de plus de sept siècles d'histoire des Berbères. Comme l'a dit Gautier, son ouvrage est « un trait de lumière qui illumine une série de siècles. »<sup>12</sup>.

---

11. Ibn Khaldoun, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*, traduction du baron de Slane, Alger, Berti Editions, 2001, vol I, voir introduction, p I et II.

12. GAUTIER (Félix-Emile), *Le passé de l'Afrique du Nord*, Paris, Editions Payot, 1952, p 72.

Si Jacques Berque qualifie le XIV<sup>e</sup> siècle (après J.C) de « mauvais siècle pour la civilisation méditerranéenne » avec entre autres, « une France dévastée et Byzance menacée <sup>13</sup> », Ibn Khaldoun écrivit qu'à son époque, le Maghreb a connu des bouleversements sans précédent. « Aujourd'hui, dit-il, la situation du Maghreb a subi une révolution profonde... tout le pays change d'aspect ». Le monde « va changer de nature afin de subir une nouvelle création ». <sup>14</sup> Moins d'un siècle après sa mort, les derniers musulmans d'Espagne sont expulsés et l'Empire ottoman a conquis une partie de l'Europe. Le monde vivait alors les débuts de l'époque moderne.

Ibn Khaldoun a écrit son œuvre imposante entre 1374 et 1382 au fort de Beni Sellam à Taghzout, près de Frenda, et auprès du sultan hafside Abou Abbas à Tunis, après une vie politique pleine d'aventures et de rebondissements. Durant des années, il a servi successivement les Hafsides, les Mérinides de Béjaïa et de Fès, les Banu Abdelouades de Tlemcen, les rois de Grenade et ceux d'Égypte. Il a exercé diverses fonctions (secrétaire du sultan, qadi malékite, premier ministre, prédicateur à la mosquée...). Cette carrière politique a-t-elle été pour lui, d'une grande utilité lorsqu'il a pris la décision d'écrire sa volumineuse histoire des Berbères ? Inutile de dire que la chance d'Ibn Khaldoun c'est d'avoir visité et séjourné longtemps dans des villes comme Tunis, Fès, Tlemcen, Grenade, Le Caire. Il était au contact des hommes de lettres et les bibliothèques étaient à sa disposition. Il étudiait les institutions des Etats et les traditions des habitants. D'après lui, l'historien peut tirer beaucoup d'avantages d'une carrière politique. « il faut, écrit-il, que l'historien connaisse les principes fondamentaux de l'art du gouvernement, le vrai caractère des événements, les différences offertes par les nations, les pays et les temps... alors il pourra comparer les narrations qu'on lui a transmises avec les principes et les règles qu'il tient à sa disposition. » Sans aucune réserve, on peut dire que c'est Ibn Khaldoun l'homme politique qui a fait naître Ibn Khaldoun l'historien. En dehors des bénéfices tirés de ses expériences et de ses différentes aventures, cet historien n'a pas lésiné sur les moyens pour consulter *les annales et chroniques* de Tabbari, *les prairies d'or* d'al-Messoudi, le livre d'al-Idrissi et les sources d'autres historiens moins connus comme Ibn Kalbi, Ibn Ishaq, El Waquidi, al-Assadi, Abou Hayan et Abou Raquiq. <sup>15</sup>

Les sources arabes médiévales en rapport avec l'histoire du Maghreb ne manquent pas. Les écrits d'al-Messoudi, de Tabbari, d'Ibn Adhara, al-

13. BERQUE (Jacques), *Maghreb, Histoire et société*, Alger, S.N.E.D, 1974, p 53.

14. Cité par GAUTIER, op cit, p 71.

15. Ibn Khaldoun, al-Muqaddima, Egypte, édition al-Azhar, 1930, p 3 et 7.

Mourakchi sont riches en renseignements sur tous les aspects du passé médiéval des Berbères. Entre Ibn Khaldoun et les historiens cités, la différence est de taille en matière d'écriture d'histoire. Les textes de ces derniers se caractérisent par les points suivants : rédaction sous forme d'Annales, détails importants, absence de synthèse, beaucoup de légendes. J'ajoute que pour certains, les sources ne sont pas fiables, et pour d'autres, ils ne font pas de différence entre des événements importants et d'autres, moins significatifs (le livre « *raoudhat el quirtas* » consacre deux lignes pour parler de la célèbre bataille d'Alarcos en 1195 survenue en Espagne au temps du sultan almohade al-Mansour).<sup>16</sup> Ibn Khaldoun a le mérite d'écrire autrement l'histoire qu'il qualifie « d'art, précieux quant à la méthode, cumulatif d'utilités, noble d'aboutissements ». Il a clairement expliqué dans la *Muquaddima* le sens de cette discipline : « L'histoire n'est en apparence, que le récit des événements politiques des États et des circonstances du lointain passé » mais « vue de l'intérieur, l'histoire a un autre sens. Il consiste à méditer, à s'efforcer d'accéder à la vérité, à expliquer avec finesse les causes et les origines des faits.. »<sup>17</sup> Ibn Khaldoun sépare l'histoire de la légende.<sup>18</sup> Il a le don d'analyser les événements et de les classer, de chercher les causes des faits. Ses recherches sur la valeur des sources se font sur des bases rationnelles, loin des critères religieux.

De l'avis des spécialistes du Moyen Âge maghrébin, les écrits d'Ibn Khaldoun étaient indispensables pour toute écriture historique sur cette époque. Les premières synthèses réalisées par des écrivains européens, ont vu le jour des années après la publication de la traduction du baron de Slane et grâce en partie, à la qualité des renseignements fournis par Ibn Khaldoun.<sup>19</sup>

Dans ce cadre, soulignons l'effet des écrits de ce dernier sur Félix-Emile Gautier (1864 – 1940). Ce célèbre géographe et historien a écrit *Le passé de l'Afrique du Nord*, publié en 1927, qui demeure jusqu'à nos jours une des références sur le passé médiéval du Maghreb. En lisant le livre de Gautier, on est frappé par l'importance accordée aux écrits d'Ibn Khaldoun. Il a d'ailleurs consacré un chapitre pour nous parler de son génie. Gautier

---

16. GAUTIER, op cit, p 60.

17. Ibn Khaldoun, *al-Muquaddima*, op cit, p 1 à 10.

18. Ibn Khaldoun répond à une légende maghrébine rapportant l'existence de *madinat al-nouhas* (ville de cuivre), qui se cacherait au fond du désert de Sidjilmasa, qu'on ne peut « concevoir, une ville toute de cuivre, vu qu'il y a si peu de cuivre dans le monde, tout juste assez pour faire nos ustensiles ». Cité par Jacques BERQUE, op cit, p 60.

19. On peut citer entre autres Charles André JULIEN et son ouvrage *Histoire de l'Afrique du Nord*, GAUTIER auteur du livre *Le passé de l'Afrique du Nord*, et Georges MARCAIS qui a écrit *La Berbérie musulmane et l'Orient au Moyen Âge*.

pense que quand les sources manquent sur un évènement précis ou dont la véracité est douteuse, la tâche de l'historien est d'avancer des hypothèses. C'est ainsi qu'il explique la disparition de la grande tribu de Zenata, depuis la fin du Moyen Âge, par son arabisation. Pour justifier sa position, il cite Ibn Khaldoun dix fois et ne fait référence à aucun texte d'un autre historien arabe.<sup>20</sup> Dans un autre registre, il s'appuie sur Ibn Khaldoun pour expliquer les guerres successives survenues entre Zenata et Sanhadja au temps des Fatimides et des Zirides comme un règlement de compte entre le Zénète nomade pillard et le sanhadji citadin riche.<sup>21</sup> Évidemment, cette hypothèse ne fait pas l'unanimité. Abdellah Laroui, auteur d'une brillante synthèse sur l'histoire du Maghreb des origines à l'époque contemporaine, réfute cette idée en affirmant que « le zénète pillard, tel que l' imagine Gautier, n'est qu'une conséquence des guerres elles-mêmes ; il ne peut donc s'en servir comme d'une cause explicative ». Il ajoute que ces guerres se sont déclenchées après que les Fatimides, ayant besoin d'un trésor de guerre pour continuer leur politique d'expansion vers l'Est, ont décidé de s'emparer des routes commerciales qui étaient aux mains de Zenata. Celle-ci, loin de se soumettre, riposta par une guerre longue pour préserver ses privilèges.<sup>22</sup>

D'une manière générale, Gautier, connu par ses jugements sévères sur la nature des textes écrits par les historiens arabes du Moyen Âge, ne tarit pas d'éloges sur la valeur des écrits d'Ibn Khaldoun : « L'histoire du Maghreb pendant tout le moyen âge serait un fatras indéchiffrable, si nous la connaissions uniquement par des ouvrages comme le *quirtas*. Sans Ibn Khaldoun, on peut affirmer pratiquement que, sauf des noms tout secs et des dates, à peu près rien n'aurait surnagé de ce qui s'est passé entre Tunis et Tanger, depuis la venue des Arabes jusqu'aux temps modernes. » Et ailleurs, il écrit : « Parmi les historiens arabes, à tout le moins ceux du Maghreb, qui n'est pas très riche en personnalités éminentes, aurait à peine quelques noms à mettre à côté du sien. Ceux d'Annibal, par exemple, ou de saint Augustin. C'est en cette compagnie qu'Ibn Khaldoun serait à sa place dans l'attention publique, dans la mémoire de l'humanité. »<sup>23</sup> Évidemment, on n'est pas d'accord avec toutes les affirmations de Gautier. Il n'y a pas que des légendes dans les écrits de ces historiens. Ceux-ci ont le mérite d'apporter une masse importante de renseignements sur des périodes inconnues ; Gautier a d'ailleurs beaucoup travaillé sur ces sources. En sus, les personnalités

20. GAUTIER, op cit, p 409 à 419.

21. Ibid, p 378, 379, 387, 388, 389.

22. LAROUÏ (Abdellah), *Histoire du Maghreb, essai de synthèse*, Paris, Maspéro, 1970, p 127 à 130.

23. GAUTIER, op cit, p 69 et 80.

éminentes ne manquaient pas dans l'histoire du Maghreb. Des noms comme Massinissa, Jugurtha et l'émir Abdelkader ont marqué à jamais l'histoire de l'Afrique du Nord. Grand admirateur d'Ibn Khaldoun, Gautier a voulu dire ce qu'il pense de cet historien ; son point de vue reste discutable.

Le mérite d'Ibn Khaldoun est d'avoir achevé une histoire généalogique, détaillée et bien présentée des Berbères depuis l'islamisation jusqu'au XIV<sup>e</sup> siècle (après J.C). Sa méthode consiste à raconter l'histoire d'une tribu du début jusqu'à la fin avant de passer à une autre peuplade en suivant la même méthode. Et si un peuple arrive à fonder un royaume, il nous présente les rois qui se sont succédés sur le trône. Ce plan a permis de nous faire connaître les exploits réalisés par la même tribu et ce, à travers différents siècles. A noter que pour tout le volume, Ibn Khaldoun ne s'arrête pas uniquement sur le récit de ceux qui ont laissé des traces dans l'histoire ; ses écrits touchent l'histoire de toutes les tribus, grandes et petites.

## II. L'histoire d'Ibn Khaldoun à travers des exemples :

Au sujet de l'originalité des renseignements fournis dans *L'Histoire des Berbères*, deux points me paraissent très importants.

Après avoir analysé en deux chapitres l'origine des Berbères, Ibn Khaldoun a classé ce peuple en deux branches : les Butre descendants de Madhghis ben Berr et les Beranis, descendants de Bernis ben Berr. Il cite toutes les tribus issues de chaque branche. D'après son récit, deux grandes tribus se dégagent en l'occurrence Zenata et Sanhadja. A Zenata, il consacre un livre entier. Il distingue Zenata de la première race (Djarraoua, Banu ifren, Maghraoua. . .) et Zenata de la deuxième race (Banu Merin, Banu Abdelouade, les Ouled Mendil. . .). À propos de Sanhadja, Ibn Khaldoun distingue trois branches : Sanhadja de la première race (les Zirides, les Hammadites, les Banu Khourassen à Tunis. . .), Sanhadja de la deuxième race (les Almoravides, les Lamta, les Gezula. . .) et enfin Sanhadja de la troisième race (Masmouda, des Hammudites seigneurs de Ceuta et de Tanger, Birghouata. . .).<sup>24</sup> Après avoir raconté l'histoire détaillée de ces deux grandes peuplades, Ibn Khaldoun nous apprend qu'à son époque, les Zénètes de Beni Ifren occupaient toujours une partie de l'Ouest algérien (entre Tlemcen et Tiaret), que les Zénètes de Maghraoua dominaient la partie entre Chellif et Tlemcen et qu'une autre partie de cette tribu occupait le sud algérien, à Tougourt et Laghouat. À travers ses données, on peut facilement constater qu'à la fin du

---

24. Ibn Khaldoun, *Histoire des Berbères*, op cit, vol I, voir introduction, p II à XIV.

XIV<sup>e</sup> siècle (après J.C), une partie de l'Ouest algérien n'est pas touchée par l'arabisation.<sup>25</sup> Soulignons enfin qu'à chaque recherche sur la classification des tribus berbères, *L'Histoire des Berbères* d'Ibn Khaldoun demeure le livre de référence.

Les historiens sont unanimes à dire que les révélations apportées par Ibn Khaldoun sur l'invasion des tribus hilaliennes sont inédites. Sans le secours des écrits de ce dernier, il eût été impossible à Georges Marçais (1876 – 1962) de reconstruire le parcours de ces peuplades. Signalons au passage que George Marçais est l'auteur d'une brillante thèse de doctorat ès - lettres sur les Banu Hilal soutenue à la Sorbonne en 1914, et on peut le qualifier comme l'un des grands spécialistes de cette question.<sup>26</sup> En une section complète, Ibn Khaldoun évoque un thème quasiment ignoré ou peu connu jusque-là. La masse documentaire est impressionnante. On y trouve presque tout : Histoire des Banu Hillal et des Banu Soulaym et des tribus issues de ces deux confédérations, parcours suivi jusqu'en Ifriquia ; rapports avec les Zirides et les Hammadites et même leur production littéraire.<sup>27</sup> L'auteur de la *Muqaddima* était conscient des bouleversements apportés par l'invasion des Banu Hilal. Pour lui, cet évènement est tout à fait différent de la conquête musulmane (milieu du VII<sup>e</sup> siècle après J.C) et il explique les raisons : « Lors de la promulgation de l'islamisme, dit-il, les armées arabes pénétrèrent dans le Maghreb, et prirent toutes les villes de ce pays. Mais ils ne s'y établirent pas comme les habitants de tentes et comme tribus nomades : le besoin d'assurer leur domination dans ce pays les ayant obligés à se tenir dans les villes. Ainsi les Arabes n'avaient pas habité les plaines du Maghreb. Ce ne fut qu'au milieu du cinquième siècle de l'hégire (onzième siècle de notre ère) qu'ils vinrent y faire leur demeure et se disperser par tribus, pour aller camper dans toutes les parties de cette vaste région. »<sup>28</sup> C'est donc le processus d'arabisation des Berbères qui va connaître un nouveau départ avec l'arrivée de milliers de nomades en bloc avec femmes et enfants. Ibn Khaldoun nous apporte un lot de renseignements précieux sur ce sujet et ce, jusqu'à son époque. Son récit sur le comportement négatif des Banu Hilal est édifiant. Certains ont critiqué ses positions sur cette question et d'autres ont suivi son raisonnement. La plupart ont reconnu sa compétence et la valeur des faits rapportés.

25. Ibid, p 344, 355, 385, 386.

26. Voir MARCAIS (G), *Les Arabes en Berbérie du XI au XIV siècle*, Constantine – Paris, 1913.

27. Ibn Khaldoun, *Histoire des Berbères*, op cit, vol I, voir la partie intitulée : Tribus arabes de l'Afrique septentrionale.

28. Ibid, vol I, p 19.

Ibn Khaldoun n'est pas sans reproches. Six siècles nous séparent de sa mort et logiquement les recherches historiques ont apporté à chaque fois de nouvelles découvertes. Cependant, *L'histoire des Berbères* a marqué à jamais certains esprits. Qui mieux que son traducteur, qui est un étranger pour juger sa valeur et lui rendre un hommage : « Malgré ces défauts, on ne saurait refuser de grands éloges à un ouvrage qui se distingue par l'abondance et la nouveauté des renseignements, par l'habileté de l'auteur dans le choix et l'agencement de ses matériaux, par l'adresse avec laquelle il amène ses transitions d'un sujet à un autre et par la manière compréhensive et systématique dont il expose ses faits. »<sup>29</sup>

### Bibliographie :

---

- BERQUE (Jacques), *Maghreb, Histoire et société*, Alger, S.N.E.D, 1974.
- GAUTIER (Félix-Emile), *Le passé de l'Afrique du Nord*, Paris, Editions Payot, 1952.
- IBN KHALDOUN, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*, traduction du baron de Slane, vol I, Alger, Berti Editions, 2001.
- IBN KHALDOUN, *al-Muqaddima*, Egypte, édition al-Azhar, 1930.
- LAROUÏ (Abdellah), *Histoire du Maghreb, essai de synthèse*, Paris, Maspéro, 1970.
- MARCAIS (G), *Les Arabes en Berbérie du XI au XIV siècle*, Constantine - Paris, 1913.

---

29. Ibid, voir introduction, p XLVI.

4. BOUROUIBA Boualem, Les syndicalistes Algériens, leur combat de l'éveil à la libération (1936 - 1962), co- éd Dahlab/ ENAG, Alger, 2001,454 p.
5. BRANCIARD Michel, Un syndicat dans la guerre d'Algérie, éditions Syros, Paris 1984, 325 pages.
6. FARES Mohamed, AISSAT Idir, Documents et témoignages sur le syndicalisme Algérien, édition : ENAP, ENAL, Andalouses (sans année d'édition).
7. STORA Benjamin, Messali Hadj, éd. Rahma, Alger, 1991.

3. 81F/1965 : Ministère chargé des affaires algériennes, Bureau des affaires générales Conventions collectives (1947-1948).
4. 81F/175 : Ministère chargé des affaires algériennes, Bureau des affaires générales, Mouvement social et réunions (1953-1954)

### الصحف:

5. Le Monde du 22 Février 1956.
6. La Dépêche Quotidienne du Mercredi 05 Mars 1958.
7. Le Quotidien d'Oran du 27 février 2006
8. L' Ouvrier Algérien , n ° 01 du 06 Avril 1956.

### الكتب والرسائل الجامعية:

1. أوقنون بهية، تطور الحركة النقابية في الجزائر من الأحادية إلى التعددية، مذكرة ماجستير، كلية العلوم السياسية والإعلام - جامعة الجزائر - ( 2003 - 2004 ).
2. ALLEG Henri, La Guerre d'Algérie, éd. Temps Actuels, Paris, 1981 , 3 tomes, 602 p. ,607 p. ,613 p.
3. BENALLEGUE CHAOUIA Nora, L'Algérie, mouvement ouvrier et question nationale, (1919 -1954), OPU, Alger, 2005. 498 p

<sup>44</sup> - Mohamed FARES, AISSAT Idir, Documents et témoignages sur le syndicalisme ...op.cit. p.58.

<sup>45</sup>- Ibid, p.67.

<sup>46</sup> - بهية أوقنون، تطور الحركة النقابية في الجزائر من الأحادية إلى التعددية، مذكرة ماجستير، كلية العلوم السياسية والإعلام - جامعة الجزائر، 2004، ص.32.

<sup>47</sup> - Citée par M. BRANCIARD, Un syndicat dans la guerre d'Algérie, éditions Syros, Paris 1984,pp.54,55.

<sup>48</sup> - Ibid.pp.54,55.

<sup>49</sup> - Ibid.p.55.

<sup>50</sup> - B. BOUROUIBA, Op.Cit., pp.380,381.

<sup>51</sup>-Ibid, pp.383, 391,393.

<sup>52</sup> - Mohamed FARES, AISSAT Idir, Documents et témoignages sur le syndicalisme Algérien,Op.Cit., p.71.

<sup>53</sup> - La Dépêche Quotidienne du 10 Juillet 1956.

## مصادر ومراجع الدراسة:

الأرشيف: يتمثل في أرشيف ماوراء البحر بأكس أوبروفانس

1. 4I/190 : Ministère chargé des affaires algériennes, associations et groupements (1937-1961).
2. 81F/1567 : Ministère chargé des affaires algériennes, Bureau des affaires générales, Libertés et revendications syndicales (1949-1962).

<sup>32</sup>-AOM, 4I.190.Note de renseignement de SRG d'Alger en date du 21 Février 1956, Op.cit.

<sup>33</sup> - Benjamin STORA, Messali Hadj, éd.Rahma, , Alger, 1991, p.246.

<sup>34</sup> - AOM, 4I/190.Note de S.R.G d'Alger en date de 02 Mars 1956, Op.cit.

<sup>35</sup> - AOM.4I/190.Note de renseignement de S.R.G d'Alger en date du 24 Février 1956 au sujet de l'Union Syndicale des Travailleurs Algériens.

<sup>36</sup> - AOM, 4I.190.Note de renseignement de S.R.G. d'Alger en date du 02 Mars 1956, Op.cit.

<sup>37</sup>-تشير التقارير الأخرى إلى شهر جويلية وليس شهر مارس.

<sup>38</sup>-AOM, 4I.190.Note de renseignement de la S.R.G.d'Alger en date du 24 Février 1956.Op.cit.

<sup>39</sup> -Le Monde du 22 Février 1956.

<sup>40</sup> - AOM, 4I/190.Note de renseignement de S.R.G. d'Alger en date du 02 Mars 1956 au sujet des activités de la Force Ouvrière.

<sup>41</sup> - AOM, 4I/190.Note de renseignement de S.R.G. d'Alger en date du 22 Février 1956 au sujet de l'Union Syndicale des Travailleurs Algériens.

<sup>42</sup> - AOM, 4I/190.Note de renseignement de la S.R.G.d'Alger en date du 24 Février 1956 au sujet de l'Union Syndicale des Travailleurs Algériens.

<sup>58</sup> محمد درارني: مناضل نقابي ووطني في الكونفدرالية العامة للعمل في فرع البريد والمواصلات، التحق بصفوف جبهة التحرير الوطني، وكان يضمن الاتصالات بين بن يوسف بن خدة و عيسات إيدير.كان محل بحث من قِبل المضليين الفرنسيين على إثر إضراب ال08 أيام في العاصمة، لذلك التحق بالجبل واستشهد في إحدى المعارك.

---

<sup>20</sup>-La Dépêche Quotidienne du Mercredi 05 Mars 1958.

<sup>21</sup>- AOM, 4I/190.Note de renseignement de la S.R.G.d'Alger en date du 10 Novembre 1959 au sujet de la création des nouveaux partis politico-syndicaux.

<sup>22</sup>-AOM, 4I/190.Rapport de la S.R.G. d'Alger, Chapitre 06 sur les organisations syndicales, pp.15 à 17.

<sup>23</sup>- AOM, 4I/190.Note de renseignement de la S.R.G.d'Alger en date du 09 Février 1956 au sujet de l'évolution du syndicalisme ouvrier en Algérie

<sup>24</sup>-Ibid.

<sup>25</sup>-AOM, 4I/190.Note de renseignement de la S.R.G.d'Alger en date du 09 Février 1956, Op.cit.

<sup>26</sup>- AOM, 4I/190.Note de renseignement de la S.R.G.d'Alger en date du 09 Février 1956 au sujet de l'évolution de syndicalisme ouvrier en Algérie.

<sup>27</sup>- AOM, 4I/190.Rapport de S.R.G.d'Alger, Chapitre 06 sur les organisations syndicales, pp.18 à 20.

<sup>28</sup>- Ibid., p.27.

<sup>29</sup>- Ibid., pp.23et 24.

<sup>30</sup>- Boualem BOUROUBA, Op.Cit., pp.192, 193.

<sup>31</sup>- AOM, 4I/190.Note de renseignement de S.R.G. d'Alger en date du 21 Février 1956 au sujet de la création des syndicats des travailleurs algériens.

<sup>9</sup> - Aom, 1F/175, note de renseignement du commissaire divisionnaire chef de la P.R.G du district d'Alger en date du 09 Juillet 1954 au sujet du syndicalisme algérien.

<sup>10</sup> - Ibid.

<sup>11</sup> - N.BENALLEGUE L'Algérie, mouvement ouvrier et question nationale, Op.cit, p.358.

<sup>12</sup> - Aom,1F/175, note de renseignement du commissaire divisionnaire chef du la P.R.G du district d'Alger en date du 09 Juillet 1954 au sujet du syndicalisme algérien.

<sup>13</sup> - عقدت الكونغرس الدولية للنقابات المسيحية ندوتها التاسعة والتسعين في الجزائر يومي 16 و 17 مارس 1953.

<sup>14</sup> - Aom, 81F1567, résolution du bureau de la Confédération Internationale des Syndicats Chrétiens et la déclaration contre les discriminations raciales. Annexes 40 et 41.

<sup>15</sup> - Aom,1F/175, circulaire confidentielle adressée par le secretaire confédéral André LAPOND aux secretares des trois unions départementales d'Algérie en date du 11 Février 1954. Annexe 30.

<sup>16</sup> - Le Quotidien d'Oran du 27 février 2006.

<sup>17</sup> - Henri ALLEG, La Guerre d'Algérie, Paris : éd. Temps Actuels, 1981, p.201.

<sup>18</sup> - Le Quotidien d'Oran du 27 février 2006.

<sup>19</sup> - AOM, 4I/190. Rapport de la S.R.G. d'Alger, Chapitre 06 sur les organisations syndicales, p.13.

## هوامش الدراسة:

<sup>1</sup> - Boualem BOUROUIBA, Les syndicalistes Algériens, leur combat de l'éveil à la libération (1936 - 1962), co- éd Dahlab/ ENAG, Alger, 2001, p.83.

<sup>2</sup> - Nora BENALLEGUE, L'Algérie, *mouvement ouvrier et question nationale*, (1919 -1954), OPU, Alger, 2005, pp.282 à 294.

<sup>3</sup> - Mohammed FARES, AISSAT Idir, Documents et témoignages sur le syndicalisme Algérien, édition : ENAP, ENAL, Andalouses (s.a), p.52.

<sup>4</sup> - Aom,1F/175, Projet de statuts de l'Union Générale des Syndicats Algériens(modifié).

<sup>5</sup> - Interview réalisée Le 27 février 2006 par S. Raouf. correspondant du Quotidien d'Oran à Paris.

<sup>6</sup> - Nora BENALLEGUE, Algérie,mouvement ouvrier et question nationale....op.cit. p.284.

<sup>7</sup> -Ibid.

<sup>8</sup> -Aom,1F/175, note de renseignement du commissaire divisionnaire chef de la P.R.G du district d'Alger en date du 09 Juillet 1954 au sujet du syndicalisme algérien.

الاختلافات والصراعات بأكثر وضوح عندما كانت تطرح القضايا السياسية والإيديولوجية خاصة بين العمال الجزائريين والعمال الأوروبيين. فإذا أخذنا نقابات القوة العمالية والنقابات المستقلة كانت تعتبر نفسها نقابات مهنية محضة وترفض مبدئياً الغوص في النقاشات التي كانت تخص التحرر وتصفية الاستعمار وكان من المفروض أن لا تحدث فيها نزاعات حول هذه المسائل، لكن الواقع بين عكس ذلك، إذ حدثت خلافات حادة في صفوف القوة العمالية بسبب رفض البعض لفكرة التشجيع على إنشاء نقابات إسلامية مستقلة. وإذا تحدثنا عن الكونفدرالية الفرنسية للعمال المسيحيين التي كانت موثيقها المختلفة تدعو للتسامح الديني ونبذ كل أشكال التمييز العنصري والسيطرة كما تعترف بحق كل الشعوب في تقرير مصيرها بنفسها، تحول موقفها جذرياً إزاء قضية التحرر عندما نددت باللجوء إلى الثورة من أجل تحقيق ذلك. ذات الملاحظة يمكن أن تسجل على مواقف مناضلي الكونفدرالية العامة للشغل الأوروبيين التي تميزت بالغموض إزاء قضايا الاستعمار والتحرر على عكس المناضلين الوطنيين الجزائريين الذين تبنا مواقف ثابتة وواضحة وهو السبب الذي أحدث النزاعات والصراعات بين الطرفين. وفي الأخير، نشير إلى ما حدث بين المركزيتين الوطنيتين وهما الاتحاد النقابي للعمال الجزائريين الموالية للمصاليين والاتحاد العام للعمال الجزائريين الموالية لجبهة التحرير الوطني. فكلتا النقابتين كانتا تضمان مناضلين نقابيين كانوا زملاء في مختلف المركزيات الفرنسية وفي اللجنة النقابية التابعة لحركة انتصار الحريات الديمقراطية. فقد أنشئت الأولى من قِبل المصاليين من أجل سحب البساط من الجبهة التي أصبحت مسيطرة على الساحة السياسية وأنشئت الثانية من قِبل الجبهة من أجل منع سيطرة الأولى على الساحة النقابية وعلى شريحة العمال، ودخلت المركزيتان في صراع دموي اتسم بالتصفيات الجسدية بين الطرفين في كل من الجزائر والمهجر.

جبهة التحرير الوطني ومناضلي الحركة الوطنية فادحة، إذ بلغ عدد القتلى سنتي 1957 و 1958 حوالي 150 مناضلاً بالإضافة إلى عدد كبير من الجرحى».<sup>51</sup>

كما واجه الاتحاد العام عدة صعوبات في مسار انضمامه إلى السيسل، تمثل أهمها في: « قيام الاتحاد النقابي للعمال الجزائريين بتدعيم من قبل نقابة القوة العمالية بوضع حاجز أمام تحقيق ذلك. لكن هذا الحاجز تمت إزالته بواسطة التحالف النقابي المغاربي المتكون من الاتحاد العام التونسي للشغل والاتحاد المغربي للعمل والاتحاد النقابي الليبي ». <sup>52</sup> كما نددت نقابة القوة العمالية بموقف السيسل التي قبلت بانضمام الاتحاد العام للعمال الجزائريين على حساب الاتحاد النقابي، وقد نقلت وكالة الأنباء الفرنسية قرارات الاجتماع الاستثنائي الذي عقدته المركزية: «في اجتماعها الاستثنائي من أجل تفحص قرارات الهيئة التنفيذية للسيسل، التي كانت في صالح انضمام الاتحاد العام للعمال الجزائريين والتي رفضت انضمام الاتحاد النقابي للعمال الجزائريين، فإن مكتب كونفدرالية القوة العمالية يندد بالقرارات التمييزية والمتسرة المتخذة من قبل الهيئة التنفيذية للسيسل، مثل هذه القرارات التي من شأنها أن تساهم في عدم استقرار وضع دقيق...».<sup>53</sup>

## الخاتمة:

من خلال هذه الدراسة نستخلص أن كل المركزيات النقابية سواء الفرنسية أو الوطنية كانت تشترك في المطالب المتعلقة بتحسين القدرة الشرائية لجميع الفئات العمالية عن طريق تحديد الأجور وفق ميزانية أسرية تأخذ بعين الاعتبار أسعار مختلف المنتوجات خاصة الأساسية منها، لكن كانت توجد اختلافات في الأصناف التي كانت محل الاهتمام؛ إذ كان اهتمام النقابات المستقلة القطاعية بفئات محددة من الموظفين بينما كان اهتمام نقابات الكونفدرالية العامة للشغل وكذلك الكونفدرالية الفرنسية للعمال المسيحيين منصباً على كل الأصناف المهنية التي كانت تشمل قطاعات الصناعة والتجارة والفلاحة وكان هذا مرتبطاً بالوعاء النقابي وطبيعة المنخرطين فيه. ثم برزت | مجلة مراجع | | العدد 1 | | ديسمبر 2013 |

صعب، وفي ذات الوقت الذي كانت فيه الحملة الهادفة إلى إحداث صدام بين العمال الجزائريين والعمال الفرنسيين، نعتبر أن هذا الانقسام الذي حدث في الحركة النقابية الجزائرية أمراً خطيراً.<sup>47</sup> كما اعتبرت أن الانقسام لم يكن هناك ما يبرره بما أن: «السيجيتي كانت تدعم دائماً تطلعات الشعوب في كفاحها من أجل التحرر الوطني».<sup>48</sup>

كما نددت نقابة القوة العمالية كذلك بشدة بالثورة وبإنشاء الإتحاد العام للعمال الجزائريين. ففي مؤتمرها الاستثنائي المنعقد في 24 جوان 1956، أشارت إلى أن: «استقلال الجزائر لا يمكن اعتباره حلاً للمشاكل التي يعاني منها العمال الجزائريون». كما ندد بموقف السيسل المدعم لاستقلال الجزائر و بانخراط الاتحاد فيها في 16 جويلية 1956.<sup>49</sup>

بعد ما تعرض له الاتحاد من قمع، انتقل إلى النشاط السري ثم نقل نشاطه إلى كل من تونس والمغرب والأقصى وإلى فرنسا، حيث قام بإنشاء وداوية ضمت كل العمال المهاجرين في فرنسا بدافع تنظيم العمال المغتربين في العمل التحرري الذي كانت تقوده جبهة التحرير الوطني. واتخذ القرار باتفاق بين قيادة الجبهة والأمانة الوطنية للاتحاد العام للعمال الجزائريين منذ أفريل 1956، لكن توقيف عيسات إيدير في 24 ماي 1956 وفيما بعد عضوين في الأمانة الثانية بتاريخ 30 جوان 1956، آخر موعد لإنجاز المشروع لذلك كان من الواجب انتظار شهر مارس 1957 لإنشاء الودادية، أي أنها تأخرت بحوالي سنة عن موعدها المحدد.<sup>50</sup>

لم يكن نضال الودادية بالسهل أبداً، لأنه كان يتم على عدة جبهات: فقد كان مناضلوها يواجهون بالدرجة الأولى قوى القمع التي كانت تتابع المناضلين النقابيين في أماكن عملهم وفي شوارع المدن الكبرى وفي منازلهم. كما لم تكن أسرهم بمنأى عن مضايقات وعنف الشرطة. ومن جهة أخرى كان عليهم أن يواجهوا الاتحاد النقابي للعمال الجزائريين المدعوم من قبل حكومة غي مولي الاشتراكية، بحيث كانت حصيلة الاشتباكات التي كانت تحدث بين مناضلي

| محمود أيت مدور | المركزيات النقابية في الجزائر (1954-1962) | 15 |

في العدد الأول من جريدة العامل الجزائري Ouvrier Algérien بتاريخ 06 أبريل 1956، قام الاتحاد العام للعمال الجزائريين بتحديد انتمائه السياسي،<sup>45</sup> الذي يبين بوضوح أهداف الحركة العمالية، فالنقابات اتخذت من النضال المسلح لغتها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. وشكلت الرابط لتعبئة الطبقات الاجتماعية. فالحرب التي دخلت عامها الثاني أكدت إصرار الشعب الجزائري على مواصلة الكفاح إلى غاية استرجاع السيادة الوطنية.

وقد تضمن برنامج نقابة الاتحاد العام للعمال الجزائريين في بداية نشأتها نقطتين أساسيتين وهما:

أولاً: أولوية النضال من أجل الاستقلال الوطني: بحيث جاء في أول وثيقة للاتحاد ما يلي: «إن الاتحاد يعتبر أن الوضعية الاجتماعية للجزائريين لا يمكن أن تتحسن إذا لم يصحبها تغيير في الهياكل القائمة في المجتمع. وأن استقلال الجزائر هو الكفيل بتحقيق التوازن في العلاقات في المجتمع.

ثانياً: أولوية تنظيم عمال القطاع الفلاحي: في تاريخ 12 مارس 1956، أكد عيسات إيدير من خلال البرنامج الذي قدمه للأمانة الوطنية للاتحاد العام للعمال الجزائريين: «إن عملنا يمس كل عمال القطاع العام: الصناعي، التجاري، المناجم والقطاع الزراعي، بحيث تنصب الجهود بصفة رئيسية على العمال الزراعيين وهذا لافتقادهم أي تنظيم خاص بهم».<sup>46</sup>

**2. علاقة الاتحاد العام للعمال الجزائريين بالمركزيات الأخرى:** كان على الاتحاد أن يواجه العراقيل الإدارية والقمع الاستعماري وتحامل النقابات الناشطة في الميدان التي لم تكن تنظر أبداً بعين الرضى إلى ميلاد هذه النقابة الجديدة.

كان موقف الكونفدرالية العامة للشغل مستنكراً لإنشاء الاتحاد العام للعمال الجزائريين، واعتبرت أن الأمر خطير على الحركة النقابية الجزائرية، وقد عبرت على ذلك بما يلي: «في الوقت الذي يعاني فيه الشعب الجزائري من امتحان  
| مجلة مراجع | | العدد 1 | | ديسمبر 2013 |

وعبان رمضان، الذي كان مدركا للدور الذي قد تؤديه الطبقة العمالية الأكثر تنظيما في عملية التغيير. وقد صرح بن يوسف بن خدة الذي كان يساعد عبان رمضان ويتولى دور الإعلام والعلاقات مع التنظيمات النقابية التي تم إنشاؤها، والذي كان في علاقة دائمة مع المركزية الجديدة عن طريق محمد درارني<sup>43</sup> أنه: «في بداية سنة 1955، كان على القيادة الجديدة للجهة أن تواجه مسؤوليات كبيرة، كان يجب البدء بالأمر المستعجلة: إعادة تكوين هياكل الحزب التي اختلقت عليها الأمور... كما كانت لعبان رمضان مهمة استعادة التعبئة في العاصمة المحاصرة آنذاك من قبل القوات الفرنسية، وضمان تموين الجبال بالأسلحة. لم يكن هناك مجال للتفكير في النقابة سنة 1955. وكلفت مهمة متابعة قطاع الطلبة والصحافة والنقابة والعلاقات العامة و كانت ثقتنا كبيرة في عيسات إيدير. كان علينا أن نبرهن على تحكم الجهة في المدن وخاصة العاصمة عن طريق: تنظيم العمال والتجار والطلبة من أجل ضمان الدعم اللوجستيكي لجيش التحرير الوطني في الجبال وتنظيم مظاهرات شعبية وإضرابات..»

وفي تاريخ 24 فيفري 1956، تم عقد الجمعية التأسيسية الأولى للاتحاد العام للعمال الجزائريين. وقد كان أغلب المناضلين النقابيين الذين أطروا فيما بعد هياكل الاتحاد العام للعمال الجزائريين مناضلين في نجم شمال إفريقيا وفي الكونفدرالية العامة الموحدة للعمل وفي الحزب الشيوعي الجزائري، كما بدأ نشاط أغلبيتهم في صفوف حركة انتصار الحريات الديمقراطية. لذلك تيقن الكثير منهم بأن الانتماء إلى حزب لا يكفي ويجب أن يدعم بنشاط نقابي مسموح به من قبل المستخدم.

كانت الأمانة الوطنية الأولى للاتحاد العام للعمال الجزائريين تتشكل من كل من: - عيسات إيدير أمينا عاما، عطا الله بن عيسى أمينا عاما مساعدا، بوعلام بورويبة أمينا وطنيا، جرمان رابح أمينا وطنيا، علي يحي عبد المجيد أمينا وطنيا مكلفا بالخزينة.<sup>44</sup>

في الجزائر العاصمة وستتدخل بسرعة في الساحة السياسية". كما أن الأوساط السياسية تخوفت كثيراً من هذه المركزية بسبب مواقفها المتقاربة مع مواقف جبهة التحرير الوطني. إذ جاء في مقال نُشر في جريدة لوموند أن «في الأوساط السياسية الأوروبية تمت ملاحظة أن الموقف السياسي لهذه المركزية النقابية الجديدة كان ينسجم بطريقة غريبة مع أهداف جبهة التحرير الوطني المتعلقة بتوحيد بلدان المغرب الثلاث. واستنبط من ذلك أن الاتحاد النقابي للعمال الجزائريين كان يعتبر لسان حال الجبهة في الجانب النقابي. وكان يتخوف من أن الولع المحتمل للعمال المسلمين الفلاحين بهذه النقابة الجديدة، كان سيمنحها قوة كبيرة قادرة على خلق مشاكل كبيرة للفلاحة الجزائرية. وأن نشاطها كان سيكمل النشاط الإرهابي الذي كان الخارجون عن القانون يقومون به».<sup>39</sup> كما شنت نقابات القوة العمالية حملة شرسة ضد الاتحاد وكذلك ضد الكونفدرالية الدولية للنقابات الحرة بسبب اعترافها بهذه المركزية الوطنية الجزائرية، واعتبرت الأمر تدخلاً في الشؤون الداخلية لفرنسا وهددت بالانسحاب من الكونفدرالية.<sup>40</sup> لكن الأمر كان وقعته أكثر سوءاً على نقابيين جبهة التحرير الوطني.

**ب. ميلاد الاتحاد العام للعمال الجزائريين:** مباشرة بعد العلم بخبر إنشاء الاتحاد النقابي للعمال الجزائريين، قام قادة الجبهة بتاريخ 21 فيفري بالاتصال باللجنة القيادية المتواجدة آنذاك في القاهرة من أجل الحصول على التعليمات اللازمة التي كانت تخص الموقف الذي كان يجب اتخاذه مع هذه المركزية المصالية. وفي انتظار التعليمات، قامت الجبهة التحرير الوطني بإرسال تعليمات لمناضليها من أجل عدم الانخراط فيها،<sup>41</sup> ثم قامت بنشر الخبر الذي مفاده أن الاتحاد النقابي للعمال الجزائريين كان موجهاً أساساً لعمال الميتروبول، وأنه كان ينوي إنشاء مركزية أخرى للمسلمين كانت ستأخذ تسمية الاتحاد العام للعمال الجزائريين.<sup>42</sup> وقامت بتكليف محمد درارني بالاتصال بالمناضلين النقابيين لعقد لقاء مشترك وتحضير تقرير حول مشروع مركزية نقابية، وكان ذلك في 17 فيفري 1956 بمنزل النقابي بوعلام بورويبة بحضور كل من يوسف بن خدة

| محمود أيت دور | المركزيات النقابية في الجزائر (1954-1962) | 12 |  
كرامته ومكانته كفاعل أساسي في التطور الاجتماعي.<sup>32</sup> ويقول ستورا: « منذ إنشاء الاتحاد النقابي للعمال الجزائريين ، قرّر الدفاع على المصالح المادية والمعنوية والاقتصادية والمهنية للعمال الجزائريين ومن أجل الدفاع عن الحريات الديمقراطية وحقوق الإنسان.»<sup>33</sup>

وتشير التقارير الفرنسية إلى أن تاريخ التعبير الرسمي عن الرغبة في إنشاء الاتحاد النقابي للعمال الجزائريين، تزامنت مع الزيارة التي قام بها الأمريكي جاي كران وكان رئيس النشاطات الجهوية للكونفدرالية الدولية للنقابات الحرة إلى الجزائر العاصمة منذ تاريخ 11 فيفري 1956، إذ قام مناضلون نقابيون مسلمون بإعلامه بأمر المشروع وعرضوا عليه رغبتهم في الانضمام إلى الكونفدرالية الدولية.<sup>34</sup> وفي 24 فيفري 1956 أرسل الأمين العام للاتحاد برقية إلى الكونفدرالية الدولية لطلب الانضمام إليها،<sup>35</sup> في ذات الوقت قدم الأمين الإداري للكونفدرالية السيد نيبو الذي كان متواجداً في الجزائر المساعدة اللازمة للاتحاد النقابي من أجل التأسيس تمثلت في إيداع القانون الأساسي في مقر البلدية وكذلك كراء المقرات،<sup>36</sup> كما أعلم مسؤولي الاتحاد بأن مسألة الانضمام إلى الكونفدرالية كانت ستدرس في الاجتماع الموالي للجنة التنفيذية للكونفدرالية المزمع عقده في شهر مارس<sup>37</sup> من تلك الفترة ببروكسل.<sup>38</sup> وكان الأمين العام لهذا الاتحاد هو رمضاني محند وكان أميناً سابقاً في الاتحاد العام للنقابات الجزائرية ومستشاراً بلدياً لحركة انتصار الحريات الديمقراطية لمدينة الجزائر.

لقد كان وقع نبأ إنشاء مركزية نقابية جزائرية كبيراً سواء بالنسبة إلى فرنسا أو للشعب الجزائري. ففرنسا كانت مقتنعة بأن هذه المركزية لم تكن لتقف عند المطالب المتعلقة بتحسين أوضاع العمال في الجزائر، بل كانت ستتدخل في المسائل السياسية مثل ما كان الحال بالنسبة إلى تونس والمغرب الأقصى. وقد كرست الصحف الفرنسية عدة مقالات لمعالجة الموضوع، إذ كُتِبَ في جريدة لا ديباش كوتيديان مقال بعنوان: "مركزية نقابية جزائرية تنشأ

وفي 18 جوان 1955، جرى اللقاء ما قبل الأخير بين نقابي الجبهة ونقابي الحركة الوطنية الجزائرية المصالية، ولم يتم التوصل بعد ساعتين من النقاش إلى أي نتيجة لأن نقابيين الجبهة لم يكونوا قد حصلوا بعد على الموافقة من قيادة جبهة التحرير الوطني التي قدمت منذ البداية تعليمات بضرورة تعطيل تحضيرات النقابيين المصاليين وربح الوقت.

وفي أواخر شهر جانفي 1956، تم عقد اللقاء الأخير، ولم يكن نقابيو الجبهة قد حصلوا بعد على الموافقة المنتظرة، لذلك لم يتملك مناضلو الحركة الوطنية الجزائرية أعصابهم، «حتى أن أحدهم وضع يده في جيب معطفه وتظاهر بإخراج سلاح وقد ردد قائلا: "سوف توقعون على هذا البروتوكول الذي قمنا بتحضيره، وإلا سنقتلكم (إلى غاية اليوم لا نستطيع التأكيد حول ما إذا كان بالفعل يحمل مسدسا في معطفه)»<sup>30</sup> وانتهى هذا اللقاء الأخير في جو متوتر كان فيه الكل مقتنعا بأن مشروع إنشاء مركزية موحدة لم يكن ليرى النور أبداً. وبعد ذلك سار كل طرف في سبيله وهو ما تمخض عنه إنشاء مركزيتين وطنيتين بدلاً من واحدة وهما: الاتحاد النقابي للعمال الجزائريين والاتحاد العام للعمال الجزائريين.

**أ. إنشاء الاتحاد النقابي للعمال الجزائريين (U.S.T.A):** قامت الحركة الوطنية الجزائرية بإنشاء الاتحاد النقابي للعمال الجزائريين بسبب قلقها من فقدانها لتأثيرها في الوسط الشعبي، لذلك شجعت مناضليها النقابيين على إنشاء الاتحاد أملاً في سحب البساط من تحت أقدام نقابيين جبهة التحرير الوطني. فالحركة الوطنية الجزائرية كانت تطمح إلى احتلال الميدان النقابي بسبب تفوق الجبهة عليها في الميدان السياسي والعسكري. وقد صرح مناضلو الاتحاد بأنهم سيفتحون باب الانخراط لكل العمال المتواجدين على أرض الجزائر دون تمييز عرقي أو ديني، وأنهم سيتخذون مواقف المركزيتين التونسية والمغربية ذاتها فيما يخص القضية الجزائرية.<sup>31</sup> كما صرحوا بأنهم كانوا يريدون «قيادة الجزائر نحو مستقبل الحرية والعدالة أين يجد العامل الجزائري

القوة العمالية. وبسبب عدم الاعتراف به من قبل الكونفدرالية الفرنسية، قرر هذا الاتحاد إنشاء كارتل جزائري للنقابات حتى تصبح كل نقابة منضوية تحت لواء فدرالية القوة العمالية المثيلة لها في فرنسا.<sup>27</sup> كانت نقابات القوة العمالية جد معادية لمسألة انخراط الاتحاد العام للعمال الجزائريين في الكونفدرالية الدولية للنقابات الحرة لأنها كانت تريد أن تبقى المركزية الوحيدة الممثلة للمركزية الدولية في الجزائر.<sup>28</sup>

ث. **النقابات المستقلة:** في عام 1957، قامت الكونفدرالية العامة للنقابات الحرة الفرنسية بإرسال ممثلين عنها إلى الجزائر بغرض إنشاء فرعين جزائريين. ومنذ ذلك الحين، أنشئ زهاء 12 نقابة منضوية تحت لواء الاتحاد الجزائري للنقابات الحرة. كانت أغلبية منخرطها من المصالح العمومية وبالخصوص التعليم، إذ تعتبر النقابة الحرة للمعلمين من أهم النقابات. شارك مناضلو الكونفدرالية العامة للنقابات الحرة في أحداث 13 ماي 1958، وساندوا مظاهرات الجزائر. وكانوا يؤكدون في كل بياناتهم على أنهم يدافعون عن مصالح الطبقة العاملة وكذلك عن مسألة بقاء الجزائر فرنسية.<sup>29</sup>

2. **ميلاد مركزيات وطنية مستقلة:** بداية من 1955، بدأ التفكير في إنشاء مركزية نقابية وطنية لتحل محل الاتحاد العام للنقابات الجزائرية التي لم تُعد تتماشى مع توجهات الثورة الجزائرية. ففي نهاية ربيع 1955، بدأ المناضلون النقابيون القريبون من المصاليين بأخذ المبادرة في محاولة لتوحيد الجهود مع النقابيين الجبهويين بغرض إنشاء هذه المركزية التي كانت تهدف إلى تعبئة العمال الجزائريين من أجل محاربة الاستعمار والقضاء على كل أشكال التمييز العنصري، بالإضافة إلى تحقيق المطالب الاجتماعية والاقتصادية.

وبدأت اللقاءات بين الطرفين، وشيئا فشيئا بدأ المشروع يأخذ شكله الواضح. وكان جدول الأعمال في مختلف اللقاءات يتمحور حول التوجه والتنظيم والمالية وبرنامج العمل وتقاسم المسؤوليات وطبيعة العلاقات الخارجية.

| محمود أيت مدور | المركزيات النقابية في الجزائر (1954-1962) | 09 |

التي نظمت في باريس أثناء عملية نقل الجنود الاحتياطيين. وخلال اجتماع لجنتها التي كانت برئاسة أندري لافون، حددت نقابة القوة العمالية موقفها إزاء المشكل الجزائري وطالبت باتخاذ مجموعة من الإجراءات المتمثلة في مايلي:

- الجانب السياسي: المساواة بين الجزائريين والفرنسيين في المجالس المنتخبة، تعميم نظام البلديات كاملة الصلاحيات في كل مناطق القطر الجزائري، الإصلاح الإداري عن طريق فصل الدين عن الدولة و المشاركة الواسعة للجزائرية ذوي الأحوال الشخصية الإسلامية في الوظائف العمومية والسماح لهم بتبوء المناصب العليا في الإدارة.

- الجانب الاقتصادي: ضرورة متابعة وتكثيف مسار عملية التصنيع في الجزائر واستغلال الثروات الطبيعية وإصلاح النظام العقاري واستصلاح أراضٍ جديدة.

وفي جانب آخر، أكدت على أن عملية استدعاء الجنود الاحتياطيين، كان يجب أن يكون من أجل إعادة الأمن والسلم فحسب إلى الجزائر، وطالبت الحكومة الفرنسية بالتدخل لدى الحكومات الأجنبية التي كانت تدعم "الإرهاب" في الجزائر بطريقة مباشرة أو غير مباشرة.<sup>26</sup>

بعد الانقسام الذي حدث في صفوف هذه الهيئة، ظهر توجهاً: أحدهما قاده السيد ماركو وكان الأمين العام الرسمي للجنة، والآخر قاده بيارلوفيسي الذي كان مسانداً لأحداث 13 ماي 1958. وعلى هذا الأساس، وبعد المؤتمر الذي عقد يوم 05 جويلية 1958 في الجزائر العاصمة، أصبح منخرطو نقابات القوة العمالية يشكلون منظمين هما: الاتحاد العمالي الذي يقوده ماركو، يعتبر التنظيم المعترف به من قبل الكونفدرالية الفرنسية التي كانت تضم عدداً قليلاً من النقابات والمنخرطين. كانت لها جريدة تدعى " القوة العمالية في الجزائر"، كانت تصدر بطريقة غير منتظمة. والاتحاد العمالي الذي كان يقوده بيارلوفوسي غير المعترف به من قبل الكونفدرالية الفرنسية ضم أغلب نقابات

| مجلة مراجع | | العدد 1 | | ديسمبر 2013 |

ب. الكونفدرالية الفرنسية للعمال المسيحيين: تمركزت في العملات الثلاث، وتجنّد منخرطوها أساساً في أوساط الموظفين، المصالح العمومية والصحة وفي القطاع شبه العمومي (صناديق الضمان الاجتماعي والمنح العائلية). مع الإشارة إلى وجود خلية لعمال السكك الحديدية في مدينة مينارفيل التي تتألف من حوالي عشرين منخرطاً، وخليّة أخرى لعمال ورشات الصناعة الجوية في الدار البيضاء ضمت حوالي مائة منخرط.<sup>22</sup>

كان موقف هذه الكونفدرالية الفرنسية للعمال المسيحيين واضحاً خلال أحداث الثورة التحريرية وقد عبّر عنه مجلسها الجهوي مستنكراً «الأعمال العنيفة والدموية والقمع الأعمى الذي كان يمارسه كل طرف ضد الآخر في جو من الحقد أدى إلى تعميق الهوة أكثر فأكثر بين الجماهير الشعبية التي وجدت من أجل أن تتعايش في ظل الوفاق والاحترام المتبادل». <sup>23</sup> كما ندّدت بالأوضاع السائدة في الجزائر، التي كانت من بين أحد الأسباب البعيدة لقيام الثورة، التي تمثلت في «البؤس الذي مس شريحة واسعة من الشعب الجزائري وتناقضت مع الأرباح الطائلة التي تحصل عليها أقلية الرأسماليين». <sup>24</sup> وطالبت من جهة أخرى باتخاذ مجموعة من الإجراءات التي تمثلت في: الانجاز السريع لمشروع اقتصادي، اجتماعي وثقافي كفيل بضمان الحد الأدنى من القوت والسكن والتعليم للبشر، التصنيع الذي يضمن عملاً منتظماً للبطالين خاصة الشباب منهم، كما طالبت الحكومة بإيجاد حلول سريعة لمشاكل الفلاحة، ودعت كل سكان الجزائر لبذل جهود للتخلص من الحقد والكراهية.<sup>25</sup>

ت. نقابات القوة العمالية: وقفت نقابات القوة العمالية موقفاً معادياً للثورة ولمواقف ممثليها في فرنسا فيما يتعلق بالمسألة الجزائرية، وندّدت بمواقف الاتحادات العمالية والفدراليات الفرنسية المناهضة لإجراءات الحكومة الفرنسية المتعلقة أساساً باستدعاء الدفعات الاحتياطية لإرسالها إلى الجزائر من أجل استتباب الأمن. واعتبرت أن هذا الموقف يتبع موقف الكونفدرالية العامة للشغل وكذلك الحزب الشيوعي الجزائري الذي تجلّى في المشاركة في المظاهرات

الصعب التعرف بدقة على أثر إنشاء الاتحاد العام للعمال الجزائريين، بحيث بدأ العمال يغادرون الاتحاد العام للنقابات الجزائرية شيئاً فشيئاً من أجل الانخراط في الاتحاد العام للعمال الجزائريين، في حين التحقت العناصر الأخرى التي كانت محل بحث من قبل السلطات الاستعمارية بالجمال أو تحولت إلى النشاط السري».<sup>16</sup> لكن تبقى المسألة الغامضة هي مصير الاتحاد العام للنقابات الجزائرية بعد ذلك، فمنهم من يقول إنه حل ذاته بذاته مثل هنري علاق،<sup>17</sup> ومنهم من يقول أنها حُل على إثر قرار صادر عن الحكومة الفرنسية سنة 1957.<sup>18</sup> لكن الشيء المؤكد هو أنه بتاريخ 27 نوفمبر 1956، صدر مرسوم في الجريدة الرسمية للجزائر تضمن إنهاء عهدة ممثلي العمال المنتمين للقوائم المقدمة من قبل الاتحاد العام للنقابات الجزائرية أو الكونفدرالية العامة للشغل، وقد أدى هذا القرار إلى انهيار الاتحاد. وساهمت عدة عوامل في مغادرة هذه النقابة من قبل الأوروبيين تتمثل أهمها في التوجه السياسي والشيوعي للكونفدرالية العامة للشغل وكذلك القطيعة التي حدثت بداية من الفاتح جويلية 1956 بين أتباع الكونفدرالية العامة للشغل وكذلك الاتحاد العام للنقابات الجزائرية بعد التأكيد على طابعه الوطني. كما قام هذا الاتحاد في ديسمبر 1957 بدعوة منخرطيه للانضمام للاتحاد العام للعمال الجزائريين. وبعد ذلك بقي عدد قليل من المنخرطين في هذه النقابة وأصبحوا ينشطون في السرية وكانوا يقومون في دائرة ضيقة بتوزيع الجرائد والمناشير التحريضية التي كانت تأتي من فرنسا في غالب الأحيان. أما الكونفدرالية العامة للشغل فلم يبق فيها إلا نقابة عمال الكتاب الذين حافظوا على اتصالهم بالميتروبول.<sup>19</sup> وفي عام 1958، أشارت المصادر إلى قيام الكونفدرالية العامة للشغل بفرنسا بإنشاء ما سمي بالجمعية العامة للعمال الجزائريين A.G.T.A لغرض فرض على العمال الجزائريين مراقبة نشاط المجاهدين.<sup>20</sup> وفي نوفمبر 1959، أشار مصدر عن الاستخبارات الفرنسية إلى قيام بعض المتعاطفين مع الكونفدرالية العامة للشغل بجملة من الاستعدادات لإنشاء تنظيم سياسي نقابي تمثل في الفرع الجزائري للاتحاد الديمقراطي للعمل الذي أنشئ مؤخراً في فرنسا.<sup>21</sup>

الكونفدرالية العامة للشغل لخدمة مصالحها (حركة انتصار الحريات الديمقراطية) وليس مصالح الحزب الشيوعي، أي تطوير الوطنية الجزائرية وليس بمحاربة الاستعماريين فحسب بل كذلك الأجراء الأوروبيين (على غرار أعوان المصالح العمومية وكذلك الموظفين) الذين يعتبرونهم مثل الاستعماريين»<sup>15</sup>. وكانت اللجنة تتألف من كل من عيسات إيدر، رابح جرمان، عطا الله بن عيسى، بوعلام بورويبة، إدريس أوجينة، شارف بشيري ومحمد رمضاني.

## II. الوضع النقابي خلال الثورة التحريرية:

لقد أدى اندلاع الثورة الجزائرية في نوفمبر 1954، إلى قلب موازين القوى في الحركة الوطنية وفي الحركة النقابية بصفة خاصة.

### 1. واقع مختلف التنظيمات النقابية:

أ.الاتحاد العام للنقابات الجزائرية: تمكنت هذه المركزية من تأكيد مكانتها على الساحة النقابية في فترة وجيزة بعد الإعلان عن إنشائها كما سبقت الإشارة في الندوة الخامسة للكونفدرالية العامة للشغل في الجزائر في شهر ماي 1954. وقد ساهم زلزال أورليانس فيل (الشلف) في أكتوبر 1954 في تأكيد هذه المكانة بالنظر إلى الحملة الناجحة المنظمة في صالح المنكوبين. لكن تهب الرياح أحياناً بما لا تشتهي السفن، إذ حدث اندلاع الثورة التحريرية الذي يعتبر أعظم حدث شهدته الجزائر الحديثة وكان مباركاً على الأمة الجزائرية أدى إلى تغطية تلك النجاحات المحققة، ثم إن آلة القمع الفرنسي أصابت هياكل المركزية مباشرة بعد اندلاع الثورة شأنها في ذلك شأن العديد من المنظمات السياسية، الاجتماعية، الثقافية والدينية. ولم تعد الظروف ملائمة للنشاط النقابي. وبقي الحال على ذلك إلى غاية الإعلان عن ميلاد الاتحاد العام للعمال الجزائريين في فيفري 1956، الذي أحدث نزيماً في صفوف الاتحاد العام للنقابات الجزائرية بسبب مغادرته من قبل العمال الجزائريين والأوروبيين على حدٍ سواء. وبعده غاب تماماً عن الساحة النقابية. ويرى غاليسو أنه: «من

كما نجد على الساحة النقابية، الكونفدرالية الفرنسية للعمال المسيحيين، ممثلة في المنظمة الشمال إفريقية للنقابات المسيحية التي كان يرأسها ألكسندر شولي، أما على الصعيد الجزائري فنجد المكتب الجهوي للجزائر الذي كان يرأسه فرودو فرانسوا.<sup>10</sup> كانت متمركزة في الجزائر منذ سنوات 1920، إلا أنها لم تعرف انتشارا كبيرا إلا بعد نهاية الحرب العالمية الثانية. تمكنت النقابات المسيحية من توسيع قاعدتها النضالية في صفوف العمال الجزائريين على عكس نقابة القوة العمالية.<sup>11</sup> كما تمكنت من إقناع العمال المسلمين بأن الديانة المسيحية تحترم كل الديانات والمعتقدات الأخرى.<sup>12</sup> وكان لها مواقف مشابهة لمواقف الكونفدرالية العامة للشغل، فيما يتعلق بمسألة الاستعمار وحق الشعوب في تقرير مصيرها، إذ جاء في وثيقة بيان مكتب الكونفدرالية الدولية للنقابات المسيحية<sup>13</sup> التي حدد فيها موقف الكونفدرالية إزاء مسألة التمييز العنصري والاستقلال السياسي والاقتصادي للمستعمرات مايلي: «على الدول التي تمارس في الوقت الحالي نوعاً من الوصاية على شعوب مرتبطة بها، أن تعمل على السماح لهذه الشعوب بتحقيق الاستقلال التام... وأن التحرير السياسي الذي لا يكون مرفوقاً بالاستقلال الاقتصادي والترقية الاجتماعية للسكان الأصليين هو مجرد خدعة، وتندد بأشكال الاقتصاد المبني على جشع الربح والنوايا الامبريالية... الذي يجعل دور الشعوب غير المنتمية للوطن الأم مقتصرًا على التمويل بالمواد الأولية والاستهلاك الإجباري لمنتجات عديمة الفائدة أو حتى المضرة والمصنوعة في الوطن الأم».<sup>14</sup>

وفي الأخير، نشير إلى الدور الذي لعبته حركة انتصار الحريات الديمقراطية التي قامت بإنشاء اللجنة المركزية للشؤون الاجتماعية والنقابية مما يدل على مدى إدراك الحركة لحجم الفائدة التي يمكن جنيها من التأثير المباشر على العمال في أماكن عملهم. و كانت المهمة الأساسية لتلك اللجنة تتمثل في تأسيس خلايا عمالية بواسطة المناضلين الوطنيين وتحديد السياسة التي يجب أن يتبعها مناضلوها في صفوف الكونفدرالية. وكان ذلك بهدف «استغلال

النقابية الجزائرية مرتبطة مباشرة بالفدرالية النقابية العالمية، بدلاً من الارتباط بالكونفدرالية العامة للشغل الفرنسية الأم دون أن تتغير البرامج والسياسة.<sup>5</sup>

لقد أدى الانقسام إلى ظهور نقابات القوة العمالية التي كانت ذات طابع مهني محض، ومقتصرة على قطاعات دون أخرى. ظهرت في الجزائر لأول مرة سنة 1948 بصعوبة لوجود مركزيات نقابية قوية على الساحة النقابية وبالخصوص الكونفدرالية العامة للشغل.<sup>6</sup> وتعتبر نقابة القوة العمالية نقابة إشارات قبل كل شيء، إذ لم تتمكن من التمرکز في أوساط العمال الجزائريين، وإذا أخذنا عمالة الجزائر التي كانت تعتبر أحسن قواعدها، نجد أن عدد المنخرطين قد قدر بحوالي 4190 منخرطاً، لذلك احتلت المرتبة الأخيرة بعد النقابات الأخرى بنسبة مئوية قدرت بحوالي 2.83٪.<sup>7</sup> ولم تكن علاقاتها بالنقابات الأخرى حسنة وبالخصوص الكونفدرالية العامة للشغل، وقد أنشئت خصيصاً لعرقلة الكونفدرالية العامة للشغل التي كانوا ينعنونها بالكونفدرالية العامة للشغل الكومنفورم ( CGTK ) أي أنها كانت موالية لمنظمة الكومنفورم. وكذلك من أجل عرقلة الوطنيين. كما شهدت النقابة بروز خلافات داخلية حادة بين المؤيدين والمعارضين لإنشاء مركزيات نقابية إسلامية تنفيذاً لتوصيات القوة العمالية والكونفدرالية الدولية للنقابات الحرة<sup>8</sup> التي ساهمت في تراجع نشاطاتها على نحو محسوس.

وساهم الانقسام كذلك في ظهور العديد من النقابات المستقلة التي تجند منخرطيها سنة 1949 في صفوف الموظفين فحسب. كانت توجد على شكل نقابات مستقلة مرتبطة بفدراليات فرنسية على غرار نقابات الأساتذة وموظفي المصالح المالية والشرطة. و كان لسان حالها هي جريدة "لاترييون ألجيريان"<sup>9</sup> تمحورت مطالبها الأساسية حول تساوي الأجور المطبقة في فرنسا مع تلك المطبقة في الجزائر.

والرأسمالي، بدأت الصراعات داخل الكونفدرالية بين مختلف التوجهات، خاصة بين الاشتراكيين والشيوعيين وهو ما فجره تعارض المواقف إزاء مشروع مارشال وخيار الإضراب بين الطرفين. مما أدى إلى حدوث الانقسام في صفوف الكونفدرالية وتشكّل خريطة نقابية جديدة في الجزائر أصبحت تضم كلاً من الكونفدرالية العامة للشغل التي تعرضت لنزيف كبير بعدما غادرها الأوروبيون المحسوبون على التيار الشيوعي نحو النقابات المسيحية والقوى العمالية والنقابات المستقلة. إذ كان عدد منخرطيها حوالي 300 ألف منخرط قبل الانقسام وتراجع إلى حوالي 100 ألف منخرط بعد الانقسام.<sup>1</sup> لكن هذا النزيف الحاد لم يمس كل القطاعات بصفة متوازنة ووقع في القطاعات التي يكثر فيها العمال الأوروبيون، على عكس القطاعات التي كان يكثر فيها العمال الجزائريون،<sup>2</sup> كما لم تتجل آثاره بوضوح في الجزائر على عكس فرنسا، لتعويض المغادرين بانخراط العمال الجزائريين، مما جعل الكونفدرالية العامة للشغل تحافظ على وزنها وعلى توازنها. كما ولد ذلك الحاجة إلى تأطير جزائري. وفي جانفي 1950، انعقدت الندوة الرابعة للكونفدرالية العامة للشغل، انبثقت عنها "لجنة التنسيق للنقابات المتحالفة للجزائر" التي تبوأ فيها الجزائريون أعلى مناصب المسؤولية وعلى نطاق واسع خلافاً لما كانت عليه في وقت سابق، وكان الهدف الأساسي من إنشاء هذه اللجنة هو المعالجة الكافية للمشاكل التي كانت تخص نقابات الكونفدرالية العامة للشغل في الجزائر، التي كانت مهمشة من قبل المركزية الفرنسية، على غرار وضعية العمال والحالة الاستعمارية.<sup>3</sup> وفي ماي 1954، انعقدت الندوة الخامسة لنقابات الكونفدرالية العامة للشغل الجزائرية التي تم فيها الإعلان عن "إنشاء الاتحاد العام للنقابات الجزائرية"، ليحل محل "لجنة التنسيق للنقابات المتحالفة في الجزائر" التي أنشئت في الندوة السابقة. وتم خلال الندوة توزيع وثيقة تضمنت القانون الأساسي للاتحاد العام للنقابات الجزائرية.<sup>4</sup> وأصبحت المركزية

مركزية منها وصلت إلى حد التصفيات الجسدية على غرار ما حدث بين المركزيتين الوطنيتين لأسباب سياسية. ومن جهة أخرى، سجلت مختلف التنظيمات النقابية مواقف عظيمة في العديد من الظروف والتي تتمثل في تنظيم حركات موحدة من أجل تحقيق مطالب مشتركة.

## المقدمة:

لقد شهدت الجزائر منذ أن وطئتها أقدام الاستعمار الفرنسي أبشع أنواع الاستبداد والاستغلال في حق أهاليها. الأمر الذي جعل الشعب الجزائري يلجأ إلى كل أساليب المقاومة المتاحة والممكنة التي تمثلت في الكفاح العسكري، السياسي، الاجتماعي، الثقافي والديني ، وقد كان النضال النقابي أحد تلك الأشكال التي رفض العمال الجزائريين رفقة زملائهم الأوروبيين عبرها مختلف أشكال الاستغلال في ظل مختلف المركزيات النقابية الفرنسية وكذلك الوطنية.

سنحاول في هذا المقال تسليط الضوء على فترة حاسمة من تاريخ الحركة النقابية في الجزائر وفي فرنسا على حد ، في كل القطاعات الاقتصادية وهي فترة الثورة التحريرية الكبرى (1954- 1962) لإبراز الخارطة النقابية في الجزائر والعلاقة بين مختلف النقابات وحالات الصراع التي تحولت في كثير من الأحيان إلى مواجهات دموية بين مناصلي مختلف التنظيمات النقابية. فما هي طبيعة انشغالات مختلف التنظيمات النقابية؟ وما هي أسباب الصراعات داخل المركزيات؟ وما هي القضايا التي شكلت أرضية وفاق بين مختلف التنظيمات النقابية والقضايا التي كانت تحدث الصراعات إلى حد التصفيات الجسدية؟

### I. الوضع النقابي قبل اندلاع ثورة أول نوفمبر 1954:

كانت الكونفدرالية العامة للشغل (السيجيتي) الفرنسية هي المركزية الرئيسية المسيطرة على النضال النقابي في الجزائر، لكن ومنذ 1947 ومع بروز المظاهر الأولى لصراع الحرب الباردة بين المعسكرين الشيوعي

أستاذ بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية. جامعة بجاية

## المركزيات النقابية في الجزائر بين الصراع والتحالف خلال الثورة التحريرية (1954-1962).

### الملخص:

لقد شهدت الجزائر إبان الحقبة الاستعمارية شكلاً من أشكال المقاومة لتحسين الأوضاع المهنية والاجتماعية للعمال، امتزج كثيراً بالنضال من أجل التحرر، تمثل في النضال النقابي، ذلك الأسلوب الجديد من النضال الذي تزامن مع أشكال الكفاح الأخرى كالحركات الطلابية والدينية والحركة الكشفية وامتزج معها. قبل الثورة التحريرية الكبرى وخلالها، كانت الساحة الجزائرية تعج بالمنظمات النقابية الفرنسية والوطنية المستقلة، تمثلت في الكونفدرالية العامة للشغل والكونفدرالية الفرنسية للعمال المسيحيين ونقابات القوة العمالية والمستقلة التي برزت على إثر الانقسام الذي حدث سنة 1947 في صفوف الكونفدرالية العامة للشغل، وبعدها المركزيتان الوطنيتان اللتان أنشئتتا خلال الثورة وهما الاتحاد العام للعمال الجزائريين والاتحاد النقابي للعمال للجزائريين. كانت لهذه المركزيات برامج وانشغالات متباينة مرتبطة بالتوجهات الإيديولوجية لكل منها، لكنها لم تكن لتستجيب تماماً لأمال وطموحات العمال الجزائريين خاصة الوطنيين منهم الذين كانوا من أجل تحسين أوضاعهم الاجتماعية والمهنية ومحاربة الظاهرة الاستعمارية. وقد كان لاختلاف الرؤى إزاء مثل هذه القضايا هو الذي ولد الصراعات بين المركزيات، وداخل كل