

Pureté rituelle et différenciation sociale dans le culte de Saïda Manoubiya

Katia BOISSEVAIN

Doctorante en ethnologie, Université Paris X Nanterre, sous la direction de Raymond JAMOUS, boursière à l'IRMC. Cet article est la version remaniée d'une communication présentée à l'occasion du XV^e Congrès de l'AFEMAM lors de l'atelier « Les religions, le corps, le sensible », organisé par Bernard Heyberger (Paris, juillet 2001). L'auteur y présente certaines conclusions de son travail de thèse sur le culte d'une sainte musulmane à Tunis, Saïda Manoubiya, et plus particulièrement sur les nouvelles pratiques sociales qui en découlent.

En choisissant de travailler sur le culte de Saïda Manoubiya, je souhaitais contribuer à combler un vide facilement repérable dans la littérature ethnologique du Maghreb. A la suite de E. Dermenghem (1954) ou E. Gellner (1969), les ethnologues qui se sont intéressés au thème de la sainteté en Afrique du Nord, ont surtout analysé les modes d'actions de la sainteté masculine (Crapanzano, 1973). En effet, des auteurs devenus classiques, tels A. Mouliéras (1899), E. Doutté (1900) et E. Westermarck (1935), mentionnent l'existence de femmes saintes au Maghreb, sans les étudier de manière approfondie. Tantôt, elles sont étudiées dans leur historicité, notamment en Algérie ou en Egypte¹, mais la dimension anthropologique des dévotions qui les entourent demeure alors inexplorée ; tantôt, les auteurs analysent les pratiques de dévotion féminine dans le cadre de pèlerinages (*moussem-s*) (F. Reysoo, 1991) ou de *zâwiya* (Mernissi, 1977 ; Dhaouadi, 1986 ; Melliti, 1993) et la relation à un saint homme. Dans cette recherche engagée en 1998, je souhaitais articuler l'une à l'autre ces deux dimensions : la spécificité d'une sainteté féminine et le culte qui lui est voué. J'ai pour cela interprété mes données de terrain² à la lumière des nombreux travaux historiques et anthropologiques des vingt dernières années, sur le culte des saints au Maghreb (Andézian, 2001 ; Colonna, 1980 ; Elboudrari, 1985 ; Kerrou, 1998 ; Touati, 1994) et dans le monde musulman (Popovic et Veinstein, 1996, Amir-Moezzi, 1996), ainsi que grâce aux apports de l'anthropologie urbaine (Hannerz, 1983).

Les rituels hebdomadaires dédiés à Saïda Manoubiya, sainte du XIII^e siècle, sont très actifs dans ses deux sanctuaires de Tunis, (à proximité des faubourgs sud de la Médina), et de la Manouba. Son culte est à la fois, un culte masculin et féminin qui s'organise selon des modalités fortement différenciées. Les hommes qui se rendent en visite dans ses sanctuaires vouent un culte à la sainte en tant que disciple de Sidi Bel Hassen el Shadhely, l'inscrivant ainsi dans la grande tradition soufie. A l'inverse, la majorité des femmes s'adresse à Saïda Manoubiya en tant que sainte locale et le rituel hebdomadaire de la *hadhra* prend la forme d'un rituel de possession³. Je traiterai ici principalement des rituels féminins.

Dans le cadre de cet article, mon propos se limitera à la question de la transposition du rituel féminin de l'espace public de la *zâwiya* (ou sanctuaire) à l'espace privé des maisons des « adeptes ». En attirant l'attention sur la manière dont s'exprime l'ambivalence quant à la proximité des corps, je démontrerai qu'une certaine notion de pureté rituelle est au centre des préoccupations des participantes. Cette idée de pureté rituelle est alors utilisée comme catégorie à la fois inclusive et exclusive, légitimant le passage d'un espace collectif à un espace privatif. Quelles modifications ont lieu, tant sur le plan rituel que symbolique, lorsqu'une cérémonie passe d'un espace public à un espace domestique ? Dans quelle mesure ce déplacement a des implications sur le processus de hiérarchisation sociale ?

Jusqu'au début du XX^e siècle, Saïda Manoubiya était considérée comme sainte de Tunis et bénéficiait de la vénération des grandes familles de la ville. Sainte connue de tous, sa renommée était si grande qu'elle lui valut une hagiographie, consécration rare pour une femme, rédigée à la demande d'un notable de La Manouba, son village natal⁴. Au XIX^e siècle et au début du XX^e siècle, les beys lui rendaient visite dans sa *zâwiya/khalwa*⁵ de Tunis lors de parcours rituels effectués à l'occasion de *laylat al Qadr*, veille du 27^e jour du Ramadan, ou de l'*Aïd el Kebîr* au cours duquel ils rendaient visite aux grands saints de la ville.

Avec l'indépendance de la Tunisie en 1956, la volonté de modernisation et d'éradication des formes locales de vénération passent par l'abolition des biens *habus*⁶ et la transformation, voire la destruction, de nombreuses *zâwiya-s*⁷. Les deux sanctuaires de Saïda Manoubiya connurent de nombreuses modifications. La *zâwiya/khalwa* de Tunis devint un local du parti destourien, doublée d'un dispensaire médical ; que celle de La Manouba accueillit, tour à tour, un atelier de couture, puis une école de danse. Ce n'est qu'à partir du début des années 1990 que les réouvertures et rénovations sont autorisées et encouragées.

Au XIXe siècle, et jusqu'à la fin des années 1950, les sanctuaires de la sainte étaient fréquentés principalement par des familles *beldi*, originaires de Tunis ou intégrées au tissu social tunisois⁸. Mais la politique réformiste menée par le gouvernement de la nouvelle République tunisienne, à laquelle était sensible une très grande part de la population, implique qu'une partie significative de la société tunisoise n'entretient plus qu'un lien occasionnel, voire exceptionnel, avec les personnages saints. Par ailleurs, la paupérisation des quartiers⁹ aux abords des *zâwiya-s* de Saïda Manoubiya a profondément modifié le réseau de clientèle de son culte. Dans leur ensemble, les « grandes familles bourgeoises » de la capitale ont quitté le centre ville pour investir de nouveaux quartiers ; ce faisant, elles ont délaissé les sanctuaires. Pourtant, dans certains cas, l'attachement à la sainte et aux rituels demeurent, ainsi que la nostalgie de ce mode de religiosité, de l'ambiance et de l'émotion intense qu'il implique. Comment concilier cela tout en évitant de participer à des rituels qui semblent dégradés par rapport à un passé idéalisé ? La prise de distance passe principalement par le dénigrement du comportement religieux, et du comportement en général, des « néo-citadins », ces individus souvent nés à Tunis, mais perçus comme fraîchement arrivés des campagnes.

Les observations exposées ici ont été recueillies lors d'une enquête menée à Tunis, entre 1998 et 2000. Deux tiers des cérémonies privées ont eu lieu dans les quartiers aisés de la capitale (el Menzah 6, Hay el Nasser, Cité Les Pins à la Marsa) ; le dernier tiers, dans des maisons beaucoup plus modestes de quartiers périphériques de Hay Ettadhamen, Ibn Khaldun, Ettahrir et Intilaqa.

DIFFÉRENCIATION DES GENRES AU SEIN DU SANCTUAIRE

Le culte de Saïda Manoubiya se compose de visites individuelles aux deux sanctuaires, et de visites collectives, qui ont lieu le dimanche à La Manouba et le lundi à Tunis. Chacune de ces *ziyara-s*, aussi appelées *mi'ad-s* (rencontres) donnent lieu à deux rituels successifs, qui ne peuvent être étudiés indépendamment l'un de l'autre. Le rituel de l'après-midi est une *hadhra*¹⁰ où l'on adresse des vœux à la sainte. L'écrasante majorité des participants est féminine, pendant lequel elles. A quelques exceptions près, il s'agit de femmes de tous âges et de conditions sociales diverses. Ces sanctuaires attirent des femmes célibataires, veuves, divorcées, ou mariées, avec ou sans enfants. On s'y

rend entre amies, voisines, ou en famille (grand-mère, mère et petite-fille). Leur niveau scolaire est très variable, allant de la femme âgée analphabète à la jeune lycéenne. Pour bon nombre de ces femmes, cette visite constitue l'unique sortie hebdomadaire, hormis les déplacements liés aux tâches ménagères et au travail, alliant ainsi pratique religieuse et divertissement¹¹.

Un ou plusieurs groupes de musiciennes, accompagnées d'instruments à percussions (*bendîr*, *târ* et *darbuka*) chantent des panégyriques dédiés à différents saints¹² pendant que certaines femmes s'adonnent à des trances rituelles. La séance se clôt peu avant la prière du *moghreb* (couché du soleil), par le partage d'un ou plusieurs plats de nourriture qui scelle ainsi le pacte qui les unit à la sainte. Les plats (couscous ou pâtes « à la viande » ou au poulet) sont offerts, sans solennité, aux musiciennes qui se servent les premières, puis font circuler l'aliment devenu sacré (*smât*).

Le rituel du soir, en revanche, est une cérémonie principalement masculine à laquelle assistent quelques femmes assises en retrait. A cette occasion, il n'y a ni instruments de musique, ni transe de possession, mais des récitations du *wird* Shadhily (plur - *awrad* : oraison propre à chaque confrérie), quelques chants à la gloire de Saïda Manoubiya (différents, eux aussi, de ceux de l'après-midi), des lectures/récitations de certains passages du Coran, un *dhikr* (littéralement souvenir, récitations de litanies). Pour conclure, le repas pris en commun se déroule différemment de celui des femmes. Les hommes sont assis en deux rangées qui se font face. Une longue nappe est installée entre les deux rangées, à même le tapis. Un desservant dépose devant chaque homme un pain rond et quelques olives, en référence à l'alimentation frugale de Sidi Bel Hassen, puis quelques plats de pâtes ou de couscous. Une fois le repas terminé, avant de se séparer, ils accomplissent ensemble la prière du soir.

En dépit du fait que ces rituels se déroulent dans un même lieu, les hommes et les femmes font mine de s'ignorer. Les hommes disent qu'il ne se passe « rien » l'après-midi, minimisant ainsi à l'extrême la portée des *hadhra-s*¹³ ; de leur côté, les femmes (de l'après-midi) n'accordent que peu d'intérêt aux activités masculines. Quel est donc ce « rien » auquel les participantes s'adonnent semaines après semaines ?

LA TRANSE FÉMININE¹⁴ : UNE EXPÉRIENCE PARTAGÉE

Saïda Manoubiya suivait les enseignements de la confrérie Shadhiliya tout comme le font aujourd'hui encore les hommes qui célèbrent le *dhikr* dans ses sanctuaires. Les femmes de l'après-midi, quant à elles, n'ont pas d'affiliation confrérique définie, mais s'enorgueillissent souvent d'une filiation spirituelle et/ou généalogique d'un ou plusieurs saints, fondateurs de confrérie ou non.

Dans certaines confréries, telle que la Isawiya, ou les Hamadshas de Meknès (Crapanzano, 1973) les hommes entrent en trances. Ici pourtant, les hommes qui participent à ces pratiques sont extrêmement rares.

Très schématiquement, une femme qui est « possédée » par un ou plusieurs *jinn-s* (esprit) est sensible à un air particulier, à un chant dédié au saint qui dirige ses *jinn-s*. L'identité du ou des *jinn-s* est découverte à l'issu d'un diagnostic¹⁵ posé par la musicienne principale, aussi qualifiée de *arifa* (celle qui sait). A l'audition de cet air, joué et chanté par les musiciennes, la femme se met à danser d'une manière caractéristique, avec des variantes dues à plusieurs facteurs : l'identité du *jinn*, la relation entretenue avec l'esprit, l'humeur de la personne et la dynamique en place entre les participants lors du rituel, etc. Puis la danseuse s'arrête à la fin du chant. Seules certaines femmes prolongent leur transe par un état second durant lequel elles déambulent tout en communiquant par des gestes, des impositions de mains (plus rarement par la parole), au nom du saint qui dirige leur *jinn*.

Les femmes qui ont cette capacité de parole n'ont pas nécessairement une position particulière dans la hiérarchie du sanctuaire. Pourtant, la manière dont a évolué leur relation avec leur *jinn* et le saint qui le guide, leur permet d'accueillir la parole et les visions de ce dernier. Ce contact privilégié a indéniablement un impact sur leurs relations sociales. En effet, ces femmes qui ont la capacité d'entrer en contact avec le saint, lors de leur transe, et celle de transmettre quelque chose de sa parole, (et donc de sa *baraka*), seront les premières invitées lors de célébrations privées, organisées pour remercier la sainte d'avoir exaucé un vœu ; ou pour honorer, comme chaque année, le pacte scellé avec son *jinn*. Les autres invitées sont choisies parmi les familles, les amies et les connaissances du sanctuaire.

A la fin de leur transe, leur contact sera recherché. On les sollicitera pour des impositions de mains, des massages ou des applications d'un peu de sueur ou de salive sur des parties douloureuses du corps. Sueur et salive chargées de la *baraka* du saint, rappellent les vertus des sécrétions corporelles énoncées dans les hagiographies et légendes¹⁶. La personne en post-transe concentre, un instant, le pouvoir curatif du saint et sa capacité d'intercession avec Dieu.

De cette description, il ressort le premier terme récurrent du paradoxe de ces rituels : le désir de partager cette expérience avec un nombre important de visiteuses. Lors d'une *hadhra* dans un sanctuaire, le nombre de personnes en transe est le signe d'une journée chaude (*skhuna*), dans un sens bénéfique. On se félicitera d'une cérémonie très fréquentée. Inversement on déplorera une journée où la visite au sanctuaire est délaissée au profit d'autres activités, comme les jours de pluie ou de résultats d'examens. De même, on justifie une préférence pour telle *zâwiya* par le fait qu'un nombre plus grand de visiteurs s'y rend, qu'il y a donc plus d'ambiance festive : le *jaw*, qui signifie la sainteté du lieu et qui contribue à la créer.

Pourtant, une telle concentration de personnes qui ne se connaissent pas ou peu n'est pas sans risque : le thème de la promiscuité, du « mélange » revient aussi avec une régularité significative qui révèle un problème de défiance sociale liée aux représentations de l'hygiène de vie. A quelles occasions se manifestent ces réserves, quelles en sont les conséquences, et de quoi est-ce révélateur ?

ATTIRANCE ET RÉPULSION : LE PARADOXE DES CORPS

La position des corps dans la *zâwiya*, la manière dont ils se meuvent et s'approprient l'espace témoignent d'une grande familiarité entre les personnes présentes. Néanmoins, la description des pratiques corporelles livre son sens au regard des commentaires formulés à leurs propos. En été, la grande proximité peut s'expliquer par le nombre important de visiteuses dont les contraintes domestiques se relâchent à l'occasion des congés scolaires. Pourtant, même en hiver, alors que la fréquentation diminue, les participantes aux rituels continuent de s'asseoir très proches les unes des autres.

La familiarité et l'absence d'inhibition quant à la proximité corporelle sont manifestes tout au long de la journée : il est fréquent de partager un récipient pour boire ou manger ; une même serviette éponge peut servir à essuyer le visage et le cou en sueur de plusieurs femmes. On manifeste rarement un quelconque désagrément à sentir le pied de sa voisine contre son bras. Et c'est après les trances que cette familiarité est à son comble. La personne qui se laisse choir, épuisée par la danse, est souvent recueillie dans les bras d'une femme et cajolée. Cette dernière, selon le cas, parente, amie ou inconnue, l'accueille comme un grand enfant que l'on berce. On lui murmure la *shahada* (profession de foi) au creux de l'oreille. On rajustera ses vêtements, on essuiera son visage et attachera ses cheveux, détachés d'un geste automatique en début de transe¹⁷. On lui donnera parfois à boire, en lui disant « *saha* » ou « *bi shfeh* », la félicitant ainsi de ce qui vient de lui arriver, maintenant qu'elle est détendue, vidée et repue à la fois.

Aux antipodes de cette fusion quasi maternante, les trances donnent aussi lieu à une recherche d'isolement relatif. Elles se déroulent en principe dans un espace appelé la *halqa*, espace inoccupé plus ou moins circulaire, situé devant les musiciennes. Le désir d'avoir plus d'espace dans la *halqa* est clairement affiché et revendiqué : chaque participante recherche un espace individuel, souvent en vain. Sur cette surface réduite, grâce à une sorte de sens extraordinaire, les balancements de la tête et du haut du corps, les mouvements plus ou moins expansifs des bras s'imbriquent les uns aux autres, comme si une chorégraphie collective spontanée régissait les trances individuelles. En dépit de cette synchronie involontaire, les commentaires sont fréquents sur le besoin impératif de danser seule. Comment interpréter ces deux attitudes apparemment contradictoires ?

Les personnes qui revendiquent une mise à distance font valoir que c'est le *jinn* qui la réclame. En général, les désirs des *jinn-s* perçus comme légitimes (préférences de couleur, de variété d'encens ou de friandises, parfums, etc.) sont respectés. Mais ici, cette requête est en opposition avec les valeurs affichées de la *zâwiya* qui prônent l'égalité et l'unité entre femmes. Lorsque le souhait de danser seule est formulé ouvertement, les musiciennes refusent catégoriquement et conseillent d'organiser une *hadhra* à la

maison (aussi appelée *lila* ou *mbîta*). La transe est une situation privilégiée, intime, entre la personne et son *jinn*. En dépit du caractère collectif de la *ziyara*, elle met en acte une relation intrinsèquement personnelle qui sollicite différentes composantes de l'individu : son histoire généalogique, sa provenance géographique, réelle ou non, son ancrage familial. Dans ces conditions, lors de la transe, un individu ne tolère aucun empiètement territorial, dans le sens où le corps peut être conçu comme un territoire minimum.

À ce niveau, la pratique religieuse commune s'estompe devant la complexité des liens qui unit l'individu aux personnages saints. En effet, il est fréquent d'annoncer une autre ascendance/appartenance sainte et de la considérer comme prioritaire à Saïda Manoubiya. Aussi, toutes ne se rangent-elles pas derrière une dévotion unique et unifiante de la sainte, malgré une visite collective de plusieurs centaines de personnes dans la journée et le fait que le rituel se déroule en son nom.

Les femmes qui déplorent une trop grande proximité lors de la transe formulent leur grief de la manière suivante : « mon *jinn* veut danser seul, il veut que tout soit propre » (« *“illi andi” ihab iashtah wahdû, ihab kûl shey ndhîf* »). La phrase formule un commentaire sur l'impureté potentielle des autres participantes. On atteint ici le registre de la pureté rituelle : la sienne, mais aussi celles des autres qui ont une influence directe sur le succès ou l'échec du rituel. L'idéal serait de danser seule au milieu de l'assistance qui deviendrait public. Loin des humains et de leur souillure potentielle, la femme en transe pourrait ainsi accueillir son *jinn* et le laisser danser à sa guise, sans crainte de pollution : crainte qui ne se manifeste qu'au moment précis de la transe, à cause de l'état « d'entre deux », liminal, comme son nom l'indique, transitoire.

LES RITES DE PURIFICATION EN QUESTION

Les contrastes entre *zâwiya* et mosquée sont nombreux : l'ambiance, la gestuelle, la disposition des individus dans l'espace, l'instrumentation musicale de la cérémonie ou son absence. Une autre différence a trait aux purifications rituelles. Celles qui précèdent la prière ou l'entrée dans une mosquée sont codifiées, alors que celles qui doivent être accomplies avant de se rendre dans une *zâwiya* sont sujettes à négociation et improvisation. Se rendre au hammam la veille d'une visite pieuse, est l'obligation la plus fréquemment exprimée. À défaut, on affirme aussi qu'il suffit de prendre une douche, en précisant parfois que celle-ci doit être prise « de la tête au pied », ce qui la rend équivalente au *ghusl*, grandes ablutions qui annulent l'impureté majeure. Ce flou concernant les règles de purification (et donc les incertitudes quant à leur application) provoque l'inquiétude des participantes.

L'utilisation du concept de pureté rituelle, (et de son contraire) est une entrée pour analyser la dynamique à l'œuvre entre les « adeptes » de Saïda Manoubiya, dans la mesure où cette notion reste une préoccupation constante. Les travaux de Mary Douglas sur les notions de

« pollution » et de « tabou » ont marqué un tournant en anthropologie, dans la compréhension des implications sociales de cette peur de la pollution. Le titre original de son ouvrage majeur, *Purity and Danger*, indique clairement cette opposition fondamentale : être du côté de l'impureté ou de la pollution n'est pas neutre, c'est être en danger et/ou mettre en danger.

Comment cette préoccupation d'impureté se manifeste-t-elle ? Les règles à suivre à propos de la période des menstrues sont fréquemment débattues, parfois à l'intérieur du sanctuaire. Une femme est-elle exclue des visites pendant ces quelques jours d'impureté rituelle ? La plupart des opinions s'accordent sur le fait que l'entrée dans la *zâwiya* leur est autorisée. Elles peuvent donc s'asseoir parmi les autres, au sein de l'assistance ou du groupe des musiciennes. Quelques interdits entrent néanmoins en vigueur, tout en donnant lieu à des discussions. Le premier n'a pas directement d'influence sur le rituel de la visite, puisqu'il concerne la prière canonique que les femmes (à l'inverse des hommes) n'accomplissent pas sur place. Le second a trait à l'interdiction de toucher ou d'approcher le catafalque de la sainte, ce qui fait écho à l'interdiction de toucher le Coran, ne serait-ce que métaphoriquement par la récitation de son contenu. Le troisième interdit n'est pas explicite. Mais, de fait, une femme indisposée n'entre pas en transe de possession, son état lui interdisant ce rapport intime.

Une autre préoccupation, indirectement liée à la pureté rituelle, a trait aux comportements comme signe d'une bonne éducation, et par extension d'une bonne moralité. Durant les visites aux sanctuaires de Saïda Manoubiya¹⁸, la diversité vestimentaire semble être la règle : on y trouve autant de *jubba* que de pantalons et de jupes de longueurs variées, de cheveux lâchés ou sagement attachés. Ici, la plupart des jeunes femmes ne se voilent la tête que pendant les rituels nocturnes. L'absence de règle normative donne lieu à un certain jeu sur des pratiques considérées comme répréhensibles. Par exemple, alors qu'il est impensable de fumer dans les lieux une fois le soir venu, quelques femmes fument l'après-midi, avec amusement, tout en faisant attention de ne pas être vues par *l'ukîl*, le gérant responsable de la *zâwiya*. « Se changer en public » est une occasion supplémentaire pour plaisanter. Par ce jeu sur l'impudeur, elles narguent les quelques hommes présents : ces derniers ne les voient pas, mais ils pourraient, éventuellement, les surprendre. Une manière, en somme de s'approprier le lieu du sanctuaire et la sainte.

La plupart des interprétations récentes sur les pratiques féminines contemporaines dans les sanctuaires s'arrêtent à cette « liberté de ton » dans la parole et les comportements. Leurs auteurs en concluent que les *zâwiya-s* sont d'abord des espaces de sociabilité où les femmes se retrouvent entre « sœurs », se détendent et échappent aux règles d'un islam normatif, répressif et patriarcal¹⁹. Mes observations ne réfutent pas cet aspect social et joyeux des visites aux saints. Il convient cependant de nuancer (comme l'a d'ailleurs fait Imed Melliti²⁰), l'image d'une entente fusionnelle entre femmes de toutes générations et de tous

horizons sociaux. Dans toute « communauté », la critique et le dénigrement des comportements d'autrui jouent un rôle dans la construction d'une image de soi. Ici, l'absence de retenue propre à ce lieu, tant dans les sujets de conversations que dans la gestuelle, est paradoxalement appréciée et violemment critiquée.

La manière la plus violente de discréditer une des participantes au rituel, plus encore que de l'accuser de boire de l'alcool, est d'émettre un doute sur son comportement sexuel. L'accusation – parfois formulée de manière explicite mais plus souvent simplement suggérée par des sous-entendus – est de ne pas s'être lavée après un contact sexuel, licite ou non²¹. Le reproche n'est jamais énoncé directement à l'intéressée, mais circule entre petits groupes. Cette accusation, sérieuse en elle-même, fait écho au fait que le lieu est dédié à une vierge.

En somme, la proximité physique entre participantes et l'apparente bonne humeur générale ne doivent pas laisser ignorer les tensions qui existent. Ces tensions se situent à l'intersection de plusieurs registres : entre la licéité de la pratique religieuse (es-tu pure ?), la bonne moralité (es-tu correcte ?), et l'efficacité rituelle (es-tu une entrave à l'efficacité ?).

Un autre grief fréquemment formulé à propos des *ziyara-s* hebdomadaires a trait au thème du « mélange ». Celui-ci est d'abord présenté comme se situant sur un plan moral. La « bonne » ou « mauvaise » moralité des individus serait un signe de leur personnalité intrinsèque, parfois héritée de leur famille. Les fréquenter – ne serait-ce que ponctuellement - fait rejaillir sur soi, par « contamination », quelque chose de cette essence. Cette conception hygiéniste des mises à distance sociales se renforce au moment de la transe, dans la mesure où, comme nous l'avons vu, la conception des corps et des individus (comme entités définies et séparées) se modifie alors pour laisser place à des corps poreux. Cette porosité rend vulnérable aux impuretés ambiantes, qu'elles soient physiques ou morales. Cependant, ni la dimension physique, ni la dimension morale ne peuvent occulter des formes d'exclusions sociales singulières. Le sanctuaire de la sainte à La Manouba jouxte les locaux de l'hôpital psychiatrique Razi²², d'où les malades, internés, peuvent occasionnellement sortir. Sans argent et bien souvent sans famille à proximité, ces hommes et femmes en marge passent la journée à la *zâwiya*. Celui de Tunis, perché sur la colline au-dessus de Montfleury, surplombe également le quartier de Saïda. Or, la réputation de cet ancien « bidonville » est celle d'un quartier populaire « dangereux » où à la misère viendrait s'ajouter la criminalité. Beaucoup de femmes de ce quartier rendent visite à la sainte qui, par sa proximité, se substitue au saint de la région d'origine. Malgré l'ambiguïté de la perception que les tunisois ont de la folie (qui peut parfois être un signe d'élection, une grâce) et dans une moindre mesure, de la pauvreté (la figure du pauvre étant aussi perçue comme proche de Dieu), ces mises en contact peuvent être ressenties comme menaçantes.

Les préoccupations portant sur la corporalité, dans son ensemble, relèvent d'une conception de l'intimité qui est

partagée selon des modalités différentes par les adeptes des sanctuaires de la capitale. Les normes d'hygiènes contemporaines en vigueur dans la société tunisoise rendent certaines visiteuses sensibles à l'idée qu'elles côtoient des femmes qui ne se lavent pas avec la même fréquence qu'elles. Les raisons à cela peuvent être nombreuses : certaines vivent dans des habitations sans équipements sanitaires ; d'autres ont une douche, mais l'exiguïté de leur logement ne permet pas de s'isoler suffisamment, et de respecter la pudeur des uns et des autres. Certaines femmes préfèrent se laver « correctement » au hammam, plutôt que chez elles où les conditions d'intimité et de chauffage ne sont pas optimales. L'inquiétude, liée à la quête de pureté rituelle peut, dans certains cas, prendre sa source dans des normes différentes d'hygiène corporelle²³. Des préoccupations d'ordre religieux se combinent à un désir de distanciation sociale et spatiale. L'organisation de cérémonies religieuses à domicile, devient alors une solution aux problèmes liés à une proximité vécue comme une promiscuité.

LA HADHRA DOMESTIQUE OU L'IMPURETÉ NEUTRALISÉE

Les témoignages oraux concordent pour affirmer que les rituels de possession sont tombés en désaffection entre les années 1960 et 1990, décennies pendant lesquelles la nouvelle République tunisienne était engagée dans la voie d'un réformisme religieux (Mohamed Hédi Chérif, 1994). Parallèlement à un réinvestissement religieux et patrimonial des sanctuaires, les rituels domestiques se sont multipliés ces dix dernières années avec la particularité que le phénomène est plus sensible dans les milieux aisés sans être inconnu des milieux moins fortunés.

On peut s'interroger sur les besoins d'un déplacement de l'espace rituel, de la *zâwiya* ouverte à la sphère domestique, sachant que la *hadhra* ou *mbîta* organisée chez soi se révèle assez coûteuse. La raison la plus fréquemment invoquée est d'ordre thérapeutique. Une infortune répétée, une très grande nervosité ou au contraire un abattement chronique, peuvent être interprétés comme le signe d'une mauvaise cohabitation avec un *jinn*. Lorsqu'il est établi que la personne est habitée par un *jinn* avec qui elle entretient une relation particulièrement conflictuelle, il lui sera conseillé d'organiser une *hadhra* individuelle.

Une seconde raison, presque aussi courante que la première est celle d'une *wa'da*, un vœu qui peut porter sur des choses diverses telle que la guérison d'un être cher, la réussite à un examen ou l'acquisition d'un bien immobilier. La personne s'engage à organiser une *hadhra* annuelle en l'honneur de la sainte, une fois le vœu exaucé. La *hadhra* n'est pas l'unique contrepartie possible pour un vœu exaucé, mais peut aussi bien être le sacrifice annuel d'un animal à une *zâwiya*, ou un autre engagement.

Quelles différences, rituelles et symboliques, existent entre une *hadhra* dans un sanctuaire et une *hadhra* organisée dans un espace domestique ? Tout d'abord, la

cérémonie domestique est organisée « pour soi ». Le rituel se concentre principalement sur les besoins et demandes d'une personne, et la *baraka* générée par les contacts établis avec le monde des esprits bénéficie à la maison dans son ensemble. Ensuite, en choisissant le nombre d'invités présents, les individus disposent de plus d'espace qu'à l'occasion d'une *hadhra* de sanctuaire. De même, l'espace dédié aux transes chez un particulier, la *halqa*, est plus dégagé. Enfin, le rôle de la femme qui organise la cérémonie et reçoit ses invités est fondamental dans le choix de la mise en scène de son intérieur, de la décoration de la pièce et de la disposition des convives. En les installant sur des chaises disposées en rang ou en arc de cercle ou en les invitant à s'asseoir sur des matelas adossés aux murs, les corps habiteront la pièce différemment. Ainsi la maîtresse de maison propose à la fois une ambiance festive particulière et une image d'elle-même et de sa famille, image à laquelle contribue le choix des robes et des costumes²⁴, de la décoration, modifiée pour l'occasion, ainsi que par le choix des mets qui seront servis.

Sans minimiser l'aspect social de l'occasion, il s'agit, en premier lieu, d'un rituel inscrit dans un registre religieux ; en conséquence, un processus de sacralisation de l'espace domestique doit être suivi. La première étape²⁵ est celle du sacrifice d'un animal mâle sur le seuil de la maison, en général un mouton. Cette étape a lieu la veille de la cérémonie ou parfois le matin même. La seconde étape est celle de la décoration de la maison : en accrochant aux murs des étendards (*snajaq*) empruntés pour l'occasion à la *zâwiya*, ou des pièces de tissus que l'on réserve à des occasions semblables, on importe de la sacralité dans un lieu qui en est habituellement dépourvu. On peut ici faire le parallèle avec la *zâwiya* Tijaniya, qui en dehors des jours de rituels, est également un lieu de vie. Imed Melliti (1993 : 416) la présente comme n'étant « un espace sacré que de manière discontinue et intermittente. Ce n'est pas un hasard si tous les objets qui lui confèrent cette qualité sont, pour ainsi dire, mobiles (le brasero, les étendards, etc.) ». Le soir de la cérémonie, les officiants à qui on a fait appel, récitent la *fatiha* avant d'entrer dans la salle de réception, puis pénètrent au son des *bendîr-s* et de chants religieux, portant quelques étendards aux couleurs des saints et de leurs confréries, accompagnés de fumigations d'encens pour s'attirer la bienveillance de tous les esprits qui seront invoqués durant la nuit.

Mais dans cette cérémonie privée, qu'en est-il de la recherche de pureté rituelle tant invoquée au sanctuaire ? Dans la maison consacrée pour l'occasion, la question de la pureté rituelle n'est jamais posée. Est-ce que le passage d'un espace collectif sacré à un espace domestique temporairement sacralisé garantit l'élimination du problème de l'impureté rituelle ? Nous avons vu que le désir d'espace revendiqué lors des transes dans une *zâwiya* porte moins sur un besoin de distance entre soi et les autres que sur un besoin de protection face à une impureté rituelle et symbolique, susceptible de nuire à l'efficacité de la transe de possession. Ce n'est donc pas l'espace en tant que donnée physique qui explique l'absence de commentaires

négatifs sur l'état de pureté de l'une ou l'autre des participantes. Il semble plutôt que la crainte d'une contamination symbolique n'ait pas lieu d'être dans ce contexte familial, privé.

Le déplacement d'un rituel de la *zâwiya* vers la maison est l'occasion d'une récréation temporaire d'un espace collectif - la *zâwiya* - au cœur de l'espace domestique. C'est une captation, une forme de « privatisation du sacré » qui s'opère, par le biais de l'agencement des éléments décrits ci-dessus, le sacrifice, la mise en scène sociale de son domicile, la cérémonie dans son ensemble. Ce déplacement induit quelques modifications : le fait même de choisir tous les participants au rituel, depuis la personne qui s'occupe du sacrifice, jusqu'aux musiciens en passant par les préposées à la cuisine, entraîne le sentiment d'un « entre-soi ». Ce sentiment d'unité et de protection est annoncé de manière ostensible, et l'impression de corps homogène est abondamment commentée tout au long de la soirée, - *fard nes* - par les participants. Il ne s'agit pourtant pas d'unité au sens d'une homogénéité sociale. Lors de rituels organisés dans les foyers aisés des quartiers de standing de la capitale (Hay Nasr ; El Menzah ou La Marsa), l'hôte invite également des gens moins fortunés. A l'inverse, lors des *hadhra-s* organisées dans des maisons modestes voire pauvres, on invite, dans la mesure du possible, au moins une connaissance plus prospère, démontrant ainsi au voisinage la qualité de son réseau social.

Contrairement à une *hadhra* de *zâwiya*, qui regroupe des individus d'horizons divers, ce qui est perçu comme possiblement « polluant », une *hadhra* privée est vécue comme réunissant des invités qui constituent un « corps symbolique ». Le seul fait de choisir les participants et de les accueillir dans la sphère privée atténuerait les dangers potentiels. Après sélection sociale, entourés des rituels de l'hospitalité²⁶, les individus passent du statut d'étranger à celui d'invité, d'intime. Si l'ensemble des participants aux cérémonies privées constitue un corps symbolique, alors, la contamination devient impossible car impensable.

Une comparaison avec le travail de J. Teitlebaum (1975), anthropologue dans les villages du Sahel tunisien, peut se révéler utile. Selon lui, pour les villageois, la maladie ne peut se transmettre au sein d'une même famille, sauf en cas de conflit explicite ou implicite. La contagion va de pair avec une intentionnalité de nuire qui ne vient, en principe, que de l'extérieur. Seules les personnes extérieures au groupe peuvent provoquer la maladie, d'où une défiance à leur égard. Il est donc logique qu'un « repli » sur soi, une recherche de « l'entre-soi » neutralise les contaminations potentielles. Ramené au contexte qui nous intéresse, le parallèle est éclairant : en tant qu'invité, l'étranger est neutralisé, son étrangeté est contenue.

CONCLUSION

L'égalité, la fraternité et l'harmonie mises en avant lors des rituels des sanctuaires, et dans certains écrits ethnographiques serait donc à relativiser. Comme nous l'avons vu, les tensions et conflits sont fréquents, et être

attentive à ces dissonances nous donne des indications précieuses quant aux enjeux profonds. Une première conclusion est que, dans le culte de Saïda Manoubiya, il ne suffit pas de participer aux mêmes rituels, semaines après semaines pour avoir le sentiment d'appartenir à une même communauté²⁷.

Une deuxième conclusion porte sur la spatialisation du rituel. Plus qu'un simple déplacement de rituel, le fait de choisir des individus et de les faire pénétrer dans un « chez soi » sacralisé pour l'occasion, neutralise l'impureté potentielle considérée comme intrinsèque aux lieux où se côtoient des étrangers²⁸. Le résultat de ce déplacement de la sphère proprement religieuse à la sphère domestique par excellence, la maison, est une sacralisation temporaire de l'espace privé, ce qui atténue les inconvénients d'un sacré « public », égalitaire, et permet d'intégrer ses invités en un corps uni pour l'occasion.

Enfin, cette forme de privatisation du rituel permet certains écarts de comportement par rapport à ce qui serait acceptable à l'intérieur d'une *zâwiya*. Par exemple, les cérémonies domestiques, tout en séparant les femmes des hommes (sauf si l'un d'entre eux entre en transe), laissent plus de place à la mixité, à l'image de la société tunisoise dans son ensemble. De plus, des interdits liés au respect du lieu religieux, comme la consommation de cigarettes se relâchent, et ce autant dans les beaux quartiers que dans les cités périphériques.

NOTES

1. CLANCY-SMITH J, 1994, à propos de Lalla Zaynab ; RAGHIB, Y. 1976, pour Sayyida Nafisa.

2. Financée dans un premier temps par une Bourse Lavoisier du Ministère des Affaires Étrangères

3. Cette distinction classique entre saint confrérique et saint local doit cependant être nuancée, car les modes de communications avec l'un comme l'autre peuvent être similaires.

4. Imam de la mosquée de la Manouba. *Kitâb Manâqib al Saïda 'Aïcha al Manoubiya*, Tunis, 1344/1925.

5. Le terme de *zâwiya* est plus couramment utilisé par les visiteurs. La *khalwa* est un terme technique de la mystique signifiant « retraite, réclusion », du verbe « khalâ », être seul. Elle désigne un lieu où les saints se retirent en prières solitaires. (E.I. H. Landolt, pp.1022-1024

6. *Journal Officiel Tunisien*, n°58, 19 Juillet 1957.

7. Les pluriels arabes étant parfois irréguliers, nous les formerons ici en utilisant le (s) du pluriel français accolé au terme singulier.

8. Sur les nuances à apporter à cette catégorie, voir M. Ben Achour, 1996.

9. les deux sanctuaires sont dorénavant à proximité de quartiers populaires où sont venus s'installer de nouveaux arrivants, poussés par l'exode rurale. P. Sebag fait état de ces transformations dès 1960.

10. Littéralement « présence divine » ; le terme désigne une cérémonie rituelle qui inclue psalmodies, chants sacrés et parfois trances.

11. « Les riches vont à Hammamet ou Sousse, nous on vient à Saïda ». Cette phrase d'une femme de ménage de 48 ans, exprime avec un peu d'ironie la dimension de dépaysement et l'aspect ludique.

12. Dans les sanctuaires de Saïda Manoubiya comme ailleurs, on célèbre également d'autres saints. Cependant le rituel est célébré en son honneur : c'est à elle qu'on rend visite, les deux premiers chants lui sont toujours dédiés, plus de femmes dansent pour elle.

13. « *Ma iamlû shey. Iadhrabû bark* » : « Elles ne font rien. Elles frappent (sur des bendîrs) et c'est tout ». Cette phrase indique clairement que les rituels de possession ne sont pas reconnus comme une pratique légitime. Certains disent aussi qu'elles viennent par ignorance et parce qu'elles s'ennuient à la maison.

14. A propos de la transe, le vocabulaire varie bien évidemment entre pays arabes, entre pays du Maghreb, et également selon les régions d'un même pays. De même, à Tunis, une transe ne se dit pas toujours de la même manière, alors même que les termes peuvent se référer à un même phénomène. On parle de *shatah* (danse), comme lorsqu'il s'agit d'une danse de distraction ou de fête, de *takhmîra*, mot construit à partir de la racine kh-m-r, qui désigne le vin, l'alcool en général, et dont les dérivés font référence à l'action de fermentation ; ou encore, pour dire « j'ai dansé, j'étais en transe », on utilise le verbe *dukht*, qui signifie avoir la tête qui tourne, s'évanouir ou tomber.

15. à propos de l'utilisation d'une terminologie médicale dans le cadre de la possession, voir J-P. Olivier de Sardan, 1994.

16. L'action de la *baraka* provoque des renversements symboliques entre ce qui est considéré comme pur et impur. Elle peut imprégner les matières les plus polluantes, comme les excréments, et le sang (Hammoudi, 1988). T. Bachrouch dit, à propos de Saïda Manoubiya, « Elle guérissait des malades jugés incurables, son crachat ayant une valeur curative. Sa salive conférait l'extase. », en faisant référence aux *Manaqib as sayada al jalila, al 'arifa billah, as sayda 'Aysha al Mannubiya*, manuscrit B. N. Tunisie n°8906 (1989 : 94). A propos de la perception positive des sécrétions corporelles des saints, voir R. Jamous « Individu, cosmos et société » in *Gradhiva*, n°15 1994: 43-57. Un témoin rapporte l'étonnement et le dégoût qui furent siens lorsque, encore enfant, il vit des femmes passer leurs mains dans le jet d'urine d'un saint *majdhub* de Tunis, décédé dans les années 70, Sidi Amor el Fayache.

17. Ce rapport entre *jinn-s* et chevelure se retrouve ailleurs : D. Casajus nous apprend que les *kel esuf* (*jinn-s* Touaregs) ont la réputation d'être hirsutes, et que seul le fou, en proie au *kel esuf*, s'en va hirsute. « La coupe des cheveux de l'enfant lui retire ce par quoi les *kel esuf* ont prise sur lui. Ceux-ci peuvent en effet atteindre les humains, même adultes par le truchement de leur chevelure ». C'est une des raisons pour lesquelles un homme Touareg doit se voiler la tête. *La tente dans la solitude. La société et les morts chez les Touaregs Kel Ferwan*, Paris, MSH, 1987.

18. D'autres sanctuaires ont d'autres codes et usages, par exemple, Sidi Bel Hassen ou Sidi Ahmed el Tijani.

19. Selon F. Mernissi, les visites pieuses féminines sont principalement un moyen de protester contre un ordre patriarcal. (1977) ; alors que pour Z. Dhaouadi il s'agit d'avantage de réactualiser des visites à travers lesquelles elles « cherchent davantage à en faire des moments de quête d'un bonheur individuel et collectif relatif, que des cérémonies de protestation contre les malheurs terrestres. » (1986). Voir aussi S. Ferchiou (1972).

20. 1993 : 451-494.

21. L'accusation porte sur une sexualité non « domestiquée » par les règles sociales. Voyons ce que L. de Heusch écrit dans la préface

de *De la Souillure*. « La sexualité est le domaine des règles par excellence, le lieu premier où la culture s'articule à la nature. L'idéologie qui la concerne témoigne, avec une force plus ou moins grande, de la conscience malheureuse, tiraillée par des contradictions insurmontables. La sexualité est inclassable, elle est le seul mystère vrai : elle n'appartient pas à l'univers de la souillure, car loin d'être dégoûtante, elle est passionnante. Elle est dangereuse cependant, source inépuisable de troubles, individuels ou sociaux. » (1992 : 20).

22. Un décret beylical de 1924 prévoyait la création d'un hôpital pour les maladies mentales à la Manouba. L'hôpital Razi vit le jour en 1934 et a aujourd'hui une capacité hospitalière de 1012 lits.

23. Cependant, les questions d'hygiène et de pureté se recoupent mais ne se recouvrent pas entièrement. Certains comportements ou traits de caractère chez autrui peuvent être mis en avant comme preuve d'une mauvaise vie ou d'un manquement à l'idéal de dévotion. En se plaçant du côté de la moralité des actes, il est toujours possible de trouver moins pur que soi.

24. Robes qu'elles changeront éventuellement au cours de la soirée, comme lors d'autres événements tels que les mariages, et dont la provenance est amplement discutée.

25. Après un nettoyage intensif de l'intérieur de la maison, sorte de mise en ordre tant physique que symbolique.

26. Je ne développerai pas cet aspect de la question. On pourra se reporter à l'article de J. Hannyer « L'hospitalité, économie de la violence », in *Maghreb-Machrek*, n° 143, 1994, dans lequel il propose que la relation d'hospitalité contient – c'est à dire à la fois recèle et neutralise – les violences de la société », p. 226.

27. Mes observations à ce sujet divergent donc de celles de Sossie Andézian à propos des femmes 'Isawiya de Tlemcen, chez qui « La prise de conscience de leur égalité devant Dieu et le sentiment de partager un destin collectif renforcent les liens spirituels entre les adeptes de la confrérie. La consommation du repas sacrificiel les scelle définitivement. Il suffit d'avoir partagé un repas, aussi frugal fût-il, pour être « lié » de manière irréversible à un individu ou à un groupe » (2001 : 148).

28. A ce sujet, la recherche en cours de H. Benkheira porte sur la position des juristes quant aux risques d'impureté dus à la promiscuité du hammam, pourtant de purification par excellence.

BIBLIOGRAPHIE

AMIR-MOEZZI Mohammad Ali (éd.), *Lieux d'islam. Cultes et cultures de l'Afrique à Java*, Paris, Editions Autrement – Collection Monde, 1996,

ANDÉZIAN Sossie, *Expériences du divin dans l'Algérie contemporaine. Adeptes des saints de la région de Tlemcen*, Paris, CNRS Editions, coll. Ethnologie, 2001, p. 237.

BEN ACHOUR Mohamed el Aziz, « Le baldi et les autres : une citadinité ou des citadinités à Tunis ? », in : M. Lussaut et P. Signoles (éds.), *La citadinité en questions*, Tours, URBAMA, n°29, 1996, pp. 73-79.

CHERIF Mohamed El-Hédi, « Réformes et islam chez Bourguiba », in : *ANN*, XXXIII, 1994, pp. 59-67.

CLANCY-SMITH Julia, *Rebel and Saint : Muslim notables, populist protest, colonial encounters (Algeria and Tunisia, 1800-1904)*, Berkeley, University of California Press, 1994.

Permanence et changements religieux dans l'Algérie contemporaine, Paris, FNSP, 1995.

CRAPANZANO Vincent, *The Hamadsha : a study in Moroccan ethnopsychiatry*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1973.

DERMENGHEM Emile, *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*, Paris, Gallimard, 1982 (1e éd. 1954).

DHAOUADI Zouafer, « Femmes dans les zaouia-s : la fête des exclues », in : *Peuples méditerranéens*, n° 34, janvier 1986, pp. 153-162.

DOUGLAS Mary, *De la souillure*, La découverte, Paris, 1992.

FERCHIOU Sophie, « Survivances mystiques et culte de possession dans le maraboutisme tunisien », in : *L'Homme*, vol. XII, 1972, pp. 47-69.

GELLNER Ernest, *Saints of the Atlas*, Chicago, University Press, 1969.

HAMMOUDI Abdallah, *La victime et ses masques*, Paris, Seuil, 1988.

KERROU Mohamed (éd.), *L'Autorité des saints en Méditerranée occidentale*, Paris, Editions Recherches sur les Civilisations. 1998

MELLITI Imed, *La Zaouia en tant que foyer de socialité : le cas des Tijanniya de Tunis*, Thèse de 3^e cycle, Université de Paris V, René Descartes, 1993.

MERNISSI Fatima, « Women, Saints and Sanctuaries », in : *Signs*, vol. III, 1977, p. 101-112.

OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre, « Possession, affliction et folie. Les ruses de la thérapisation » *L'Homme*, XXXIV-3, pp. 7-27.

POPOVIC A. et VEINSTEIN G. (éds.), *Les voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, Paris, Fayard, 1996

RAGHIB Youssef, « Al-Sayyida Nafisa, sa légende, son culte et son cimetière », in : *Studia islamica* n°44, 1976, pp. 61-86.

SEBAG Paul, *Un faubourg de Tunis. Saïda Manoubiya. Enquête sociale*, Paris, P.U.F, 1960.

TOUATI Houari, *Entre Dieu et les hommes. Lettrés, saints et sorciers au XVII^e siècle*, Paris, EHESS. 1994

TEITLBAUM Joël, « The Social Perception of Illness in a Tunisian Village », in : T. R. Williams (éd.), *Psychological Anthropology*, Paris, La Hague, Mouton, 1975, pp. 401-408.