

Saïda Manoubiya, une sainte parmi les saints. Pratiques religieuses et recompositions rituelles à Tunis

Katia BOISSEVAIN

Thèse de doctorat en ethnologie, sous la direction de Raymond Jamous, soutenue à Paris X-Nanterre, en juin 2003.

Le propos de cette recherche a été de comprendre sous quelles formes le culte de Saïda Manoubiya persiste. Il s'agissait d'analyser les situations contemporaines dans leur complexité, c'est-à-dire de prendre en compte les lieux variés où se retrouvent des pratiques religieuses multiples, les manières dont ces pratiques sont réappropriées, transformées dans des quartiers aux configurations très diverses, et les occasions de recompositions identitaires auxquels ces rituels donnent lieu, et ce, à travers l'étude des groupes et des individus qui y participent.

Le point de départ de cette recherche a été la question d'une spécificité éventuelle de la sainteté féminine en islam, par rapport à la sainteté masculine. 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 que 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 *zawiya* (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.

Il s'agissait de développer des réflexions ébauchées lors de mon DEA et de comprendre les particularités des saintes musulmanes et du culte qui leur était rendu, en me fondant dans un premier temps sur des lectures, concernant essentiellement le Maghreb, puis en enrichissant ou en nuanciant ce corpus à l'épreuve d'un terrain.

Cette question large et quelque peu abstraite ne pouvait être appréhendée qu'à partir d'une étude de cas. J'ai donc posé la question à partir d'une sainte particulière, Saïda Manoubiya, qui vivait au XIII^{ème} siècle. Cette sainte, très ancrée dans un contexte historique et culturel propre, bénéficie aujourd'hui d'une aura et d'un rayonnement considérables à Tunis. Les deux sanctuaires qui lui sont dédiés, l'un situé près du centre de la vieille ville, l'autre en périphérie, sont très fréquentés à l'occasion des rituels hebdomadaires, féminins l'après-midi et principalement masculins le soir.

Saïda Manoubiya ressemble à bon nombre d'autres saintes, notamment en ce qui concerne son inscription généalogique, son refus du mariage et de la maternité, ce qui aboutit à une sortie de la parenté. Elle s'en distingue pourtant par son rapport au savoir religieux, étant présentée par son hagiographe comme disciple de Sidi Bel Hassen, (fondateur de la grande confrérie maghrébine la Shadhiliya). Elle se différencie plus encore par son rapport à l'espace : toutes les saintes de Tunis sont des recluses, à l'exception de Saïda Manoubiya, qui bien loin de s'enfermer en méditation, sillonne la ville et côtoie des hommes, soient-ils ivrognes des bas-fonds de Tunis, fondateur de confrérie ou sultan Hafside, selon les moments et les légendes.

L'hagiographie que lui a consacré l'imâm de la mosquée de La Manouba juste après sa mort, tout comme les légendes orales, la présentent en mouvement perpétuel entre deux pôles, l'un rural, l'autre urbain. C'est donc une sainte qui dès son vivant était bi-localisée (au centre de la capitale et à La Manouba, village à l'extérieur de Tunis). Ce parcours dans l'espace public contribue à donner à cette femme du XIII^{ème} siècle une place à part dans le paysage de la sainteté en Tunisie. Ainsi, elle se distingue à la fois des saintes femmes et des hommes saints. Elle demeure à la lisière du monde féminin, sans pour autant pouvoir être entièrement intégrée au monde masculin.

Mais la découverte du terrain, ou sa construction plus ou moins volontaire, déplace évidemment les questions. L'observation prolongée a montré que cette sainte était intégrée à un circuit de visite tout en occupant une place bien particulière. Il semblait donc important de comprendre quelle était sa place dans les pratiques et les représentations des uns et des autres, tout d'abord des visiteurs et des visiteuses, mais aussi celles des individus extérieurs à son culte. Cette sainte est absolument « parlante » pour tous les habitants de Tunis, sans néanmoins toujours signifier les mêmes choses. Il s'est donc agi, dans un premier temps, de comprendre la variété des réactions que mon objet d'étude suscitait, soit un intérêt quasi-mystique, soit un amusement curieux, ou encore un agacement manifeste face à une ethnologue venue fouiner dans « des histoires de saints ».

Jusqu'à l'Indépendance de la Tunisie, Saïda Manoubiya jouissait principalement de l'affection et de l'attachement des vieilles familles de la bourgeoisie tunisoise. Aujourd'hui, les jours de visites collectives sont principalement investis par une clientèle féminine majoritairement issue de l'exode rural, désormais installée à proximité des deux sanctuaires, suite à

des modifications urbaines importantes. La clientèle tunisoise a délaissé ses sanctuaires ainsi que le culte des saints dans son ensemble. Pourtant, certaines personnes continuent ou recommencent à célébrer la sainte, en se rendant dans ses sanctuaires lors de visites individuelles, et non plus collectives, ou en important les rituels dans la sphère privée, ce qui donne lieu à des innovations rituelles.

Sur le terrain, j'ai été principalement accueillie par la musicienne centrale des deux sanctuaires, et par les adeptes d'origine rurale, très impliqués dans les rituels de possession. J'ai eu tout le loisir d'observer les trances, leur désordre apparent, leurs régularités sous-jacentes. En les étudiant, j'ai décidé de mettre de côté les interprétations qui mobilisent le concept de « résistance ». En effet, si elles ont aidé à formuler des hypothèses concernant le « pourquoi » les esprits possesseurs s'en prennent à telle ou telle personne, elles laissent en suspens la question de « comment les choses se font ». De plus, la thèse de la résistance, à la suite de Ian M Lewis, (dont la proposition centrale est que chaque personne touchée par la possession est dans une position d'infériorité sociale) ne permet pas d'intégrer les rituels de possession qui se déroulent dans les quartiers aisés voire très riches. Or ces rituels existent et je tenais impérativement à les intégrer à la réflexion, persuadée qu'ils jouaient un rôle important dans l'architecture globale du culte voué à la sainte.

J'étais donc face à une sainte du XIII^e siècle au culte très actif, autour de l'an 2000. Une sainte dont la réputation oscillait entre celle de femme légère et d'incarnation de la pureté. Avec ses deux lieux de cultes, l'un proche de la vieille ville, du pouvoir et du grand sanctuaire de la Shadhiliya, l'autre à la campagne devenue banlieue. Et dans chacun de ces lieux, un dédoublement entre un rituel féminin le jour avec musique et trances de possession, et un rituel masculin le soir, avec *dhikr* (remémoration divine) et récitation coranique.

L'ambition de mon étude a justement été de considérer ces différents groupes en présence, et de voir comment ils s'organisent et s'articulent les uns aux autres dans le contexte précis du culte des saints. La sainte incarne les valeurs et les références de divers milieux sociaux qui, ce faisant, la réinventent.

Loin d'isoler le personnage central de ce travail, mes observations m'ont progressivement conduite à l'envisager comme élément d'un système complexe, qui réagit et est modelé par l'environnement social, urbain et religieux. De plus, vouloir contenir l'étude du rituel de Saïda Manoubiya dans le cadre strict de ses deux sanctuaires m'est vite apparu artificiel si je tenais compte de la multitude d'indications qui pointaient dans d'autres directions. Ainsi, la thématique de l'appropriation de la sainte s'est enrichie grâce aux fils que me proposaient les visiteuses, m'invitant souvent à la visite d'autres saints, voire à des cérémonies domestiques. L'ensemble des pistes de recherches m'a fait circuler entre des foyers d'une extrême modestie et des maisons très luxueuses. Le souci de vouloir rendre compte de cette réalité m'obligeait à ne pas circonscrire l'objet d'étude à un milieu précis.

C'est en analysant le culte dédié à Saïda Manoubiya par le prisme des autres rituels religieux avec lesquels il est en contact, que mon objet de recherche a pris de l'épaisseur.

Sans se dissoudre dans la multiplicité des rituels liés au culte des saints à Tunis, c'est au prix de ces quelques détours qu'il a révélé son sens.

C'est donc en sortant de la *ḥāwīya* que j'ai compris l'importance des affiliations multiples qui se jouaient dans le cadre des *badbra-s* dédiés à la sainte. C'est particulièrement par le biais de la transe de possession que j'ai pu analyser les caractères de médiation et d'opérateur de communication. La possession est envisagée ici comme un fait révélateur des structures et des processus sociaux.

J'ai tout d'abord montré que le fait de se rendre dans un sanctuaire ne présume pas de l'affiliation spirituelle. Les femmes qui rendent visite à Saïda Manoubiya sont certes toutes appelées « filles de Saïda », mais rares sont celles qui ne lui associent pas une autre appartenance. Ensuite, dans le cadre de la possession, je me suis rendue compte que les affiliations ne sont pas exclusives. Démêler ces différentes affiliations fut l'un des enjeux de ce travail. En introduisant la dimension d'une appartenance identitaire, soit-elle régionale, historique ou même affective, il apparaît que les multi-affiliations sont une manière de rendre des saints présents, des saints qui n'ont pas d'espace construit, défini, dans la capitale.

J'ai démontré que le culte de Saïda Manoubiya permet, grâce à un jeu d'intérieur/extérieur, d'intégrer des populations d'origines rurales à la capitale, en même temps qu'il refonde l'identité historique d'un groupe qui se perçoit comme Tunisois. Pour percevoir ce jeu d'intérieur/extérieur il a fallu analyser les interactions rituelles plus larges, qui se déploient au-delà du cadre du culte de cette sainte particulière. Pour ce type d'analyse, l'étude d'un seul culte était par essence trop sélective.

ÉCARTS PAR RAPPORT À LA LITTÉRATURE ET APPORTS DE LA THÈSE

Je mesuré, au fil de mon travail, la nécessité absolue d'un temps d'observation long. Ce n'est qu'à cette condition que des catégories tenues comme évidentes, peuvent être affinées et nuancées. Ainsi, au début de mon terrain j'avais en tête un modèle qui distingue fondamentalement le personnel des sanctuaires (détenteurs de *baraka*) et les adeptes, sur la base de leur ascendance spirituelle et donc de leur rapport au monde des esprits². D'un côté les descendants du saint, de l'autre les laïcs. Pourtant, la distinction s'efface lorsque le personnel entre aussi en transe, et que les adeptes peuvent eux-mêmes, transmettre la *baraka*. Les uns comme les autres, sous certaines conditions, peuvent être des médiateurs entre le monde des humains et celui des saints et des esprits. Mais seule une observation répétée, une présence longue dans un même lieu permet de saisir des variations fines et leurs récurrences, qui deviennent ainsi signifiantes.

Un de aspects de ce travail a été justement de mettre en lumière la fluidité des positions dans les sanctuaires, et qu'une adepte peut, par le biais de la possession, sous certaines conditions, avoir accès aux visions et à la parole

2. E. Gellner, 1969.

d'un saint. Les conditions préalables à cette « prise de parole » sont tout d'abord, la maîtrise des trances de possession par la pratique répétée, et le *kbidmat Allah*, le travail pour Dieu, qui consiste très concrètement à se mettre au service d'un saint ou de la sainte, c'est-à-dire à donner de sa personne en servant les gens dans les sanctuaires. C'est à ce prix qu'il sera possible de passer de la transe dansée du *jinn* à la transe parlée du saint.

Une autre contribution de ce travail a été de montrer que cette sainte permet la mise en relation d'espaces différents. Ainsi, l'association entre Saïda Manoubiya et des saints locaux ou universels lors des trances de possession est une mise en relation d'espaces différents et de temps différents. Pour les femmes récemment arrivées à Tunis, il s'agit du rapport entre ville et campagne, tandis que pour les Tunisoises, il s'agit de créer un lien, par le biais de la sainte, entre passé et présent. Saïda Manoubiya agit donc comme une frontière et comme une passeuse à la fois. Il est possible de passer par elle pour traverser une frontière, mettant ainsi deux espaces en communication, qu'il s'agisse d'espaces régionaux, d'espaces imaginaires, ou d'espaces sociaux.

Il y a cependant une exigence contemporaine pour que son culte perdure : que la grande sainte Saïda Manoubiya soit associée à un saint homme. Cette association est explicite lors des rituels nocturnes de *dhikr*, quand la célébration de la sainte permet d'accéder au saint Sidi Bel Hassen ou de manière implicite lors des rituels de *badbra-s*.

La pérennité du culte de Saïda Manoubiya n'est donc pas à chercher dans les aspects formels tels que le lieu, les chants, les trances, mais dans les imbrications, dans les *conditions de l'action*. Quels sont les éléments préalables à l'action, à l'efficacité de la sainte ? Il est insuffisant de dire que c'est une sainte qui rassemble et qui, en ouvrant à toutes les portes de son sanctuaire permet l'intégration à la ville. Le plus important est de comprendre comment cela se passe. Ce caractère de passeuse, tient à une histoire qui l'extrait d'une localité unique pour l'intégrer à deux lieux distincts. Mais cette multiplicité de localisation n'est pas comparable à celle de Saïda Zeinab (qui se trouve à la fois au Caire et à Assouan), ni à celle de Lalla Mimouna au Maroc (que l'on retrouve dans plusieurs localités indépendantes les unes des autres). Dans le cas de Saïda Manoubiya, la sainte est célébrée dans deux localités proches, entre lesquelles s'opèrent des allers et venues, des échanges, des liens. Nous sommes donc bien en présence d'appropriations variées d'une même sainte par des milieux différents, mais les différences sont ici concomitantes et simultanées.

Dans le dernier chapitre je me suis intéressée aux tensions intrinsèques entre le confrérisme et culte des saints et le réformisme, soit-il laïcisant ou islamisant, qui sans être propres à la Tunisie, permettent de contextualiser le culte de cette sainte dans l'histoire religieuse du pays.

En guise de conclusion j'évoquerai une des pistes de recherche qui s'ouvrent à l'issue de ce travail. Tout d'abord, il serait tout à fait judicieux de comparer le culte de Saïda Manoubiya avec ceux d'autres saintes du monde musulman, notamment les saintes orientales. Mais c'est un autre chemin qui mobilisera dans un premier temps mon attention :

Comme je l'ai montré dans ce travail, le culte des saints en Tunisie est une forme de religiosité qui a une place importante parmi les pratiques religieuses des habitants de

Tunis. Cependant, il est certain qu'il bénéficie d'un contexte culturel qui lui est bénéfique, en terme de patrimonialisation. L'étude de ces rituels religieux, hors du cadre religieux, notamment dans des lieux profanes tels que des salles de spectacle ou des hôtels, me semble être une piste fructueuse. D'une part, cette étude permettra d'analyser la ou les relations entre religion, patrimoine et représentation de soi, et d'autre part, elle nous donnera des indications sur la malléabilité des concepts de licite et d'illicite, qui sont présentés par les adeptes et participants comme des invariants fondamentaux.

BIBLIOGRAPHIE

- CLANCY-SMITH, Julia, «The house of Zeinab : Female Authority and Sainly Succession in Colonial Algeria» in N. Keddie & B. Baron (éds.), *Women in Middle Eastern History*, New Haven and London, Yale University Press, 1992, p. 254-274.
- «The Sheikh and his Daughter : Coping in Colonial Algeria» in E. Burke (éd.), *Struggle and Survival in the Modern Middle East*, London, N.Y, I.B. Taurus, 1993.
- CRAPANZANO, Vincent, *The Hamadsba : 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 (1ère éd. 1954).
- DHAOUADI, Zouafer, « Femmes dans les *zaouïa-s* : la fête des exclues » in *Peuples méditerranéens*, n° 34, janvier-mars 1986, p. 153-162.
- DOUTTE, Edmond, *Les marabouts*, Paris, 1900.
- MELLITI, Imed, *La Zaouia en tant que foyer de socialité : le cas des Tijanniya de Tunis*, Thèse de 3e cycle, Université de Paris V, René Descartes, 1993.
- MERNISSI, Fatima, « Women, Saints and Sanctuaries », *Signs*, vol. III, 1977, p. 101-112.
- MOULIÉRAS, A., *Le Maroc inconnu. Étude géographique et sociologique*, Paris, Challamel, 1899.
- RAGHIB, Youssef, "Al-Sayyida Nafisa, sa légende, son culte et son cimetière" in *Studia islamica*, n° 44, 1976 : 61-86.
- REYSOO, Fenneke, *Pèlerinages au Maroc*, Neuchâtel, Institut d'ethnologie, Paris, Editions de la MSH, 1991.
- WESTERMARCK, E. *Survivances païennes dans la civilisation mabométane*, Paris, Payot, 1935.