

LA VILLE, LES SAINTS ET LE « SULTAN » : ÉTUDE SUR LE CHANGEMENT SOCIAL DANS LA RÉGION DE NEFTA (TUNISIE) AUX XIX^E ET XX^E SIÈCLES

YASSINE KARAMTI

Yassine KARAMTI a soutenu sa thèse de doctorat en anthropologie sociale et historique, sous la direction de Madame Lucette Valensi, le 27 novembre 1998, à l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS-Paris).

Figure des XII^e - XIII^e siècles, Sîdî Bû 'Alî fait l'objet d'une vénération générale dans le sud de la Tunisie et jusqu' en Algérie. Il est venu à Nefta au XII^e siècle pour combattre des doctrines schismatiques adoptées par les habitants et répandre le sunnisme. Il meurt en 1213, empoisonné par une figue. Ce saint¹, appelé aussi "Sultan du Jérid", occupe donc une place centrale dans la culture populaire et dans l'histoire de Nefta et du Sud tunisien. C'est en partant de ce constat que cette recherche a été entreprise pour retracer la biographie de ce personnage, son insertion dans un espace - la *zâwiya*, la ville, la région - et dans un milieu : celui des dévots, spécialistes du religieux d'une part et celui des fidèles, des serviteurs et des clients de l'autre. Comment se construit la *walâya* (sainteté) ? Comment se transmet-elle ? Qu'en attend-on ? Et qu'en fait-on ?

Sîdî Bû 'Alî reste mal connu, contrairement à d'autres saints. Certaines études récentes évoquent ce saint, notamment les travaux de Jocelyne Dakhlia², sans cependant le prendre pour objet principal de leur

enquête. On peut également citer ceux de Lazhar Kasraoui³ et Lotfi Issâ⁴. Il n'est pas dans notre intention de nous intéresser à la sainteté dans ses dimensions historique et philosophique. Il ne s'agit pas non plus d'étudier la pensée mystique de Sîdî Bû 'Alî, ni son influence sur le mouvement du soufisme. Notre attention porte sur le phénomène de la reproduction collective de la sainteté - qui reprend parfois les premiers modèles du soufisme - à travers le cas de Sîdî Bû 'Alî. Dans d'autres cas, cette reproduction laisse la place à la réactivité et à l'imaginaire social. Le problème fondamental que nous posons est celui de la logique spécifique des stratégies de reproduction de la *walâya*.

Nous analysons la sainteté comme un ensemble de mécanismes dont il s'agit de mettre en évidence la logique interne, plus que des finalités extérieures de la sainteté auxquelles ils répondraient. Il ne s'agit pas de dégager un schème commun aux diverses formes de la sainteté, mais de spécifier, dans un contexte particulier, le cas de Sîdî Bû 'Alî.

Nous étudions la *walâya* en tant que champ favorisant un mode de pensée relationnel et analogique. Cette démarche permet de saisir la particularité à l'intérieur de la généralité et la généralité à partir de la particularité. Pour saisir la dynamique de la sainteté, nous analysons sa structure, et simultanément, pour saisir cette structure, s'impose une étude de sa genèse .

LES FIGURATIONS DU SAINT

Quelles sont les stratégies – plus précisément celles que lui imputent les récits des hagiographes et les histoires des informateurs – par lesquelles Sîdî Bû ‘Alî tendait à assurer la reproduction de la sainteté, en même temps que la reproduction de ses droits sur ses instruments de production ?

Les récits hagiographiques attribuent à ce saint un corps extraordinaire qui fait partie de son capital symbolique, et qui justifie sa présence et son statut important et particulier, à l’intérieur comme à l’extérieur de Nefta, depuis le XII^e siècle jusqu’à aujourd’hui. Le corps du saint fonctionne comme un langage à travers lequel la sainteté se manifeste. Ses expressions et ses paroles peuvent être reçues et comprises par toute personne qui arrive à en faire le décodage. Ce corps est un itinéraire parallèle à celui de son expérience mystique.

Les mêmes sources lui imputent aussi une maison et une famille. Cependant, elles n’évoquent pas de femmes qui lui sont liées, ni des enfants, à part une fille. Sa généalogie n’est pas tout à fait séparée des différents usages pragmatiques ni vidée de ses fonctions politiques.

L’intercession de Sîdî Bû ‘Alî est évoquée lorsque les personnes cherchent les différentes manières possibles d’en tirer profit. Ainsi, le fait que le saint imite dans les récits hagiographiques les comportements des prophètes représente l’une des multiples façons d’exprimer sa sainteté. Dans cette perspective, le témoignage que prête un récit au Prophète à propos du saint et de son statut, consolide la position de Sîdî Bû ‘Alî dans l’espace de la sainteté.

Le saint est aussi présenté en interaction permanente avec les gens. Il secourt, il conseille, il ordonne, il défend,... Toutes ces actions ne sont pas facile à réaliser, et elles ne sont pas à la portée de tous les saints. Son discours trouve plus de succès encore dans les périodes de crise.

Il définit les séquences temporelles et les détermine à partir des horaires de la prière. Si le temps agit sur les personnes par le fait de la mort, notre *walî* n’est pas soumis à cette épreuve. Sa mort ne passe pas inaperçue dans les récits. Sa représentation s’inclue dans l’ensemble des stratégies légitimant la *walâya* de ce saint.

La vie de Sîdî Bû ‘Alî a donc suscité la production d’une chaîne de récits. Certains d’entre eux peuvent avoir un fondement historique sûr. Mais pour d’autres, on peut penser qu’il n’aurait servi que de prétexte à ceux qui lui auraient prêté leurs attentes, une pure construction.

Nous percevons le comportement imputé au saint comme étant une idéologie justificative qui prend place dans le cadre de la concurrence à l’intérieur du champ maraboutique. Son classement dans la hiérarchie de la sainteté est l’un des éléments importants qui témoignent de sa compétence et de ses capacités à produire une infinité de représentations et de pratiques, pour répondre aux besoins de tout le monde, selon les exigences de chaque situation. C’est ainsi qu’en transmettant l’héritage de Sîdî Bû ‘Alî, Sîdî Bû Madyan participe à la détermination de son image dans la société. Les compétitions entre les saints semblent se dérouler pour afficher l’existence de saints vaincus, ou celle d’autres, refusant d’être éprouvés ; mais, aussi, pour annoncer des saints vainqueurs améliorant leurs positions dans l’espace de la sainteté ; et d’autres enfin situés à des degrés intermédiaires, plus ou moins élevés dans la hiérarchie des *walî*.

Ses différentes appellations “*al-walî as-Sâlih* (le saint pieux) *al-qudwa* (le modèle) *al-muzâr* (le visité) *al-ustâdh al-Akbar* (le professeur suprême), *al-ghawth al-ashhar* (le secours célèbre), *ash-shaykh as-sunnî ash-sharîf an-naftî* ” et le contenu qu’elles désignent, font partie du discours religieux autour de ce saint. Le champ de la sainteté est un espace de production des désignations selon des situations précises. Les gestionnaires des *zâwiya-s* réagissent à l’égard de ces nominations à partir de leurs propres intérêts. En conséquence, ces désignations s’inscrivent dans l’ensemble des stratégies engagées dans la lutte pour la production et l’imposition de la vision légitime du saint. Elles font partie du capital symbolique du saint, ce capital qui justifie la sauvegarde de sa situation spécifique, jusqu’à présent, à l’intérieur comme à l’extérieur de Nefta. Sa force et son pouvoir religieux semblent initialement avoir été liés étroitement à la force matérielle et symbolique de l’État Almohade. Il paraît avoir soutenu les objectifs de cet Etat et contribué à assurer ses intérêts religieux.

LES GESTIONNAIRES DE LA WALÂYA

Comment allons-nous désigner les marabouts de Sîdî Bû ‘Alî ? Pouvons-nous utiliser des termes tels que *clerc* ou *laïc* pour les nommer ? L’usage de ces mots semble être insuffisant pour pouvoir signifier avec précision la nature des postes et des responsabilités que gèrent les marabouts. C’est pourquoi nous percevons le marabout comme gestionnaire. Nous devons cette réflexion à Hassan Elboudrari qui, à travers le cas de la *zâwiya d’Ouezzane*, s’est attaché à suivre le devenir du charisme personnel du saint, fondateur d’une confrérie religieuse active jusqu’au XX^e siècle, *mawlây*

'*abdallah ash-sharîf* (1596-1678), après sa disparition physique. A ce type sociologique de saint maghrébin correspond un modèle qu'il appelle le modèle *fondateur*. Il s'oppose au modèle *gestionnaire* qui correspond à un type "*qui est chronologiquement l'héritier et le continuateur et qu'illustre le successeur du saint à la tête de l'institution (qui ne devient telle que progressivement) par lui fondée*"⁵.

Cette définition du modèle *gestionnaire* semble être utile pour l'étude du personnel maraboutique qui gère les confréries et les *zâwiya-s* de Sîdî Bû 'Alî. Ainsi, nous utilisons l'expression "*gestionnaire*" pour désigner toutes les personnes qui participent à la gestion de l'héritage du saint, quel qu'en soit le poste : *shaykh, ukhl, naqîb, muqaddem, shaykh mashâ'ikh*, etc.

Qui sont-ils ? De quelles catégories sociales sont-ils issus ? Quelles sont leurs professions et formations ? Comment arrivent-ils à devenir des gestionnaires de la *walâya* ?

A partir de l'analyse de leurs correspondances avec le pouvoir central, nous pouvons répartir ces marabouts en deux groupes. Le premier concerne surtout des familles de Nefta cherchant à préserver des privilèges obtenus à travers une série de luttes internes. Le deuxième réunit des gestionnaires n'ayant pas hérité ni de leurs postes, ni de capital avant leur conquête de ce domaine. Mais la majorité de ces derniers est encouragée et partiellement appuyée dans leurs démarches par des membres de l'une des familles de Nefta qui cherchent à investir le champ maraboutique. Certains membres de ces familles ont même dirigé des *zâwiya-s* et des confréries de Sîdî Bû 'Alî en dehors de Nefta.

L'existence d'une certaine hiérarchie détermine leurs responsabilités respectives de gestionnaires de la *walâya*. Mais les conflits d'intérêts entre les différentes catégories des marabouts créent un climat de contestation de la hiérarchie en vigueur, des alliances prenant corps entre ceux qui se sentent dominés et exploités, afin d'améliorer leurs positions dans les deux réseaux, celui des *zâwiya-s* et celui des confréries. C'est sur la base de ce constat que nous choisissons de procéder à une analyse des gestionnaires de la *walâya* de Sîdî Bû 'Alî en terme de réseaux pour distinguer entre l'ensemble des *zâwiya-s* et l'ensemble des confréries, tout en mentionnant la présence de connexions entre les deux réseaux.

Le réseau des confréries de Sîdî Bû 'Alî dépasse largement celui de ces *zâwiya-s*. Fondées spécialement pour accueillir les activités des confréries de Sîdî Bû 'Alî, la majorité des *zâwiya-s* sont localisées dans le caïdat de l'Aradh (Sud-est tunisien). Peut-on expliquer ce phénomène par le fait que le manque d'activités maraboutiques dans cette circonscription et, par

conséquent, le manque de concurrence maraboutique, semblent avoir facilité l'acceptation des confréries de Sîdî Bû 'Alî, et également, la fondation de plusieurs *zâwiya-s* dédiées à ce saint ? Il est possible aussi que des membres de la famille maraboutique des Skander, originaires de Nefta mais installés à Tunis dès la fin du siècle dernier, aient réussi à convaincre certains des immigrés du caïdat de l'Aradh à Tunis de l'importance de l'investissement dans le domaine maraboutique dans leurs régions d'origine. Ainsi, ont-ils pu participer au développement des deux réseaux.

Le fait que le réseau des confréries se soit développé plus vivement que celui des *zâwiya-s*, révèle la rapidité avec laquelle l'investissement dans le domaine maraboutique, relatif à la sainteté de Sîdî Bû 'Alî, s'est étendu au début de ce siècle. Mais au final, c'est l'influence des *zâwiya-s* du saint et non pas celle de ses confréries qui a résisté le plus aux changements socioculturels. De nos jours, en plus de la *zâwiya* mère à Nefta, nous trouvons d'autres *zâwiya-s* dans le gouvernorat de Gabès, qui pendant la période du Protectorat faisait partie du caïdat de l'Aradh.

Les confréries sont indépendantes les unes par rapport aux autres. Chaque *shaykh de tariqa* exerce ses fonctions maraboutiques sans être obligé de consulter ses autres collègues. Mais cette situation ne signifie pas l'absence de tout contact entre les gestionnaires. Ainsi, le réseau des confréries est géré de manière non centralisée jusqu'à la nomination de *shaykh al-mashâ'ikh, Ahmed ben Ammar ben Mohamed al-Oumrani*, par un décret beylical en date du 30 août 1951 (28 *dhu'l qa'ada* 1370). Les conséquences de cette nomination ne vont pas tarder à apparaître. Des problèmes relatifs à la gestion financière de certaines confréries de Sîdî Bû 'Alî à Tunis seront à l'origine de conflits entre *shaykh al-mashâ'ikh* et quelques *shaykhs* de confréries.

Le manque de structuration du champ maraboutique à l'échelle du pays peut se vérifier dans le fait que le premier ministre (*l'Ouzâra*) refuse d'octroyer le poste de "grand cheikh" à l'un des membres de la famille Skander de Nefta. A ce sujet, nous trouvons dans les archives les traces de tentatives d'autres membres de la même famille, qui ont essayé de contrôler le réseau des confréries, en se mêlant des conflits surgis dans les *zâwiya-s* à Wedhref et à Metouia. Mais ils ont échoué.

Ces lacunes dans la structuration peuvent être à l'origine de l'absence de toute position prise par l'ensemble des gestionnaires de la *walâya* de Sîdî Bû 'Alî à l'égard des événements politiques en cours. La dispersion dans l'organisation paraît avoir engendré le fait que chacune des confréries ne s'intéressait qu'à résoudre ses propres problèmes.

La monopolisation par les gestionnaires des instruments et des connaissances secrètes relatifs au travail maraboutique leur permet d'imposer leur présence pour diriger les activités des confréries. C'est la variation dans leurs degrés de maîtrise des compétences nécessaires à la gestion des affaires maraboutiques qui engendre l'existence d'une différenciation dans les positions des marabouts et la présence d'une certaine hiérarchie, dans l'espace de la *tarîqa* au singulier d'une part, et dans les deux réseaux de confréries et de *zâwiya-s*, d'autre part. Ces personnes gèrent des revenus importants et assurent leurs propres intérêts sous prétexte de servir le saint, les *ikhwân at-Tarîqa* et les visiteurs. Ainsi, de leur gestion des *habous*, dans la majorité des cas mauvaise, naissent plusieurs conflits. Ceci est également vrai pour les déplacements en vue de la collecte des offrandes et la perception des *ziyâra*.

Les conflits posent des limites entre les marabouts à l'intérieur de l'espace de gestion de l'héritage de la sainteté de Sîdî Bû 'Alî. Ils contribuent à fixer l'identité des personnes et des groupes concernés. L'acceptation d'une répartition quelconque, généralement limitée dans le temps, de l'héritage de la sainteté est liée aux stratégies menées par les gestionnaires pour satisfaire aux exigences des diverses situations à gérer. En somme, tout est conflictuel. Le champ de la reproduction maraboutique de la *walâya* de Sîdî Bû 'Alî se résume à l'histoire des conflits entre ces différents gestionnaires. C'est un champ de forces en même temps qu'un champ de luttes à travers lesquels les marabouts cherchent sans cesse à satisfaire aux exigences des nouvelles situations. Chacun utilise ses expériences et sa formation issues des situations de conflit précédentes pour améliorer sa position dans l'espace de gestion. La solidarité entre ces gestionnaires apparaît surtout lors des situations difficiles à gérer, et lorsqu'ils risquent de perdre leurs privilèges et leurs positions sociales ; pour autant, ils n'ont pas de positions communes à l'égard des questions politiques ou culturelles concernant l'ensemble de la société.

Depuis au moins la deuxième moitié du XIX^e siècle et jusqu'à nos jours, les familles concernées combinent l'exercice des fonctions maraboutiques et celui des fonctions administratives et politiques. Ainsi, Sîdî Bû 'Alî et la gestion de sa *walâya* n'ont jamais été une simple affaire religieuse.

Les marabouts cherchent à se faire passer pour les porte-parole du saint ainsi que des affiliés à leurs confréries : ils le sont devant les *ikhwân at-Tarîqa*, et représentent ces derniers devant les autorités. Ce qui justifie cette situation, c'est que les gestionnaires de la

walâya arrivent à convaincre une partie de la population qu'ils n'ont pas d'intérêts à défendre, exceptés ceux de la *tarîqa* du saint, c'est-à-dire leurs intérêts personnels, déterminés selon les exigences de chaque situation.

La logique de la concurrence entre les marabouts engendre une situation de méfiance dans le champ des gestionnaires de l'héritage de la sainteté de Sîdî Bû 'Alî, surtout à Nefta. La force de l'un d'entre eux est liée à la force matérielle et symbolique des individus et des groupes lignagers qu'il arrive à mobiliser au profit de sa cause, en assurant leurs intérêts. En règle générale, il doit commencer par mobiliser sa famille, ensuite sa fraction (pour le cas de Nefta).

Il importe de mentionner que les marabouts ne cherchent pas toujours à assurer les intérêts supérieurs de leurs groupes lignagers. La concurrence existe entre cousins, et même au sein de la famille nucléaire entre frères. On en arrive à se rallier avec une famille d'une autre fraction contre ses propres cousins paternels, en d'autres termes contre sa propre famille large et sa fraction.

LA GESTION DE LA ZÂWIYA DE NEFTA

Nefta, comme le reste de la Tunisie, a connu un mouvement "anti-maraboutique" marqué surtout par la loi de 1956 qui a aboli le système des *habous*. Cet acte a diminué leurs activités maraboutiques et leur importance dans la vie sociale. Mais, de nos jours, l'image du maraboutisme est en voie d'être revalorisée. La visite de la *zâwiya* de Sîdî Bû 'Alî est effectuée à différentes occasions (grossesse, circoncision, mariage, examen...). Le pèlerinage annuel, la *dakhla*, rassemble un nombre de plus en plus important de visiteurs venant de toute la Tunisie et de l'Algérie.

Les rituels de la *dakhla* et de *at-talmûd* (cérémonie musicale nocturne) de Sîdî Bû 'Alî ne sont pas fondés sur le sacrifice et la distribution de la viande, comme c'est le cas pour le sacrifice dédié à Sîdî Jamharûsh au Maroc⁶. De même, une seule famille monopolise l'organisation de ces rituels. Pour Sophie Ferchiou, la *zarda* se maintient dans le milieu où elle apparaît comme une projection vers le passé et comme un phénomène de cohésion et d'équilibre socio-économique⁷. L'élément le plus important dans la *Dakhla* est de l'ordre du spectaculaire. Il s'agit d'un défilé accompagné de danses et de chants, un spectacle avant tout.

Cependant, elle diffère de la mascarade avec théâtre que décrit A. Hammoudi au Maroc⁸. Si la *dakhla* de Sîdî Bû 'Alî, y compris la cérémonie musicale nocturne, ne dure que quelques heures, les festivités des *âit mizane* s'étalent sur trois jours⁹. De même,

alors que la mascarade avec théâtre est destinée presque exclusivement à une population jeune, toutes les classes d'âges peuvent participer sans aucune forme de restriction à la *dakhla* et au *talmûd* de Sîdî Bû 'Alî.

Ces deux spectacles, que l'on présente aujourd'hui sous forme d'ensemble de représentations et de pratiques, sont le produit d'une longue série de relations entre des modèles de pratiques et des dispositions à la pratique. Ces rituels sont marqués dans leurs représentations et leurs pratiques par tout ce qui a été acquis, supprimé, précisé et raffiné à travers l'histoire de leur réalisation. Ils visent à établir la communication entre la foule et le saint. Une partie du discours imputé au saint se manifeste à travers les danseurs et les musiciens.

Ces deux cérémonies paraissent, à la fois, comme manipulation de la *walâya* et comme langage. Les séquences au cours de ces rituels ne font que reprendre celles d'un discours rhétorique, tenant compte des exigences de la situation en cours, en sous-entendant ce qui est supposé connu des habitants de Nefta, des visiteurs de la *zâwiya* et de ses affiliés, ou accepté par eux. Ce sont des actions en même temps que des réflexions sur ces actions.

Les diverses opérations symboliques de ces deux rituels visent à diffuser un message idéologique. La parole et le geste transforment l'état des choses. Ainsi, nous les interprétons comme étant un jeu de règles qui visent à renouveler toutes les forces d'autorité et toutes les instances de pouvoir de la *zâwiya* de Sîdî Bû 'Alî. Sa gestion se fait à travers un appareil organisé et suffisamment solide pour réussir à faire face aux difficultés quotidiennes dues à la concurrence avec les autres *zâwiya-s* et les autres institutions religieuses. Il existe une logique qui assure la reproduction des gestionnaires et des produits de la *zâwiya*, afin de préserver le "marché" maraboutique, et de garantir la présence d'une clientèle.

Sa réussite, comme espace de production et de reproduction de représentations et de pratiques spécifiques, est liée au changement et au passage du culte de l'islam et de ses activités libres dans leur contenu, leur forme et leur temporalité. En même temps sont respectées les normes générales de cette religion, vers des activités de culte encadrées et structurées par des marabouts, des activités qui n'appartiennent même pas dans certains cas à l'islam. Ainsi, la réflexion libre, privée et individuelle s'efface devant une vision collective, prisonnière et spécifique au groupe des affiliés à la *zâwiya*, sous la tutelle des gestionnaires de la *walâya* qui participent activement à la définition de la vision du monde.

Sa réussite tient également à plusieurs facteurs : financier, politique, spatial et social. L'abolition des *habous*, notamment en 1957, a procuré à la *zâwiya* une assise foncière assez solide. Sur le plan politique, les gestionnaires de la *zâwiya* ont pu se débarrasser de l'étiquette présumée du senoussisme pour nouer des bonnes relations, au départ avec les autorités du Protectorat, puis avec les autorités nationales. Socialement, la famille du *shaykh* actuel a su profiter des rivalités inter-familiales pour gagner du temps, prévoir les événements et monopoliser totalement la gestion de la *zâwiya*. Enfin, l'emplacement de cette dernière dans l'oasis et l'aménagement touristique de cet espace ont facilité l'accès à cette institution et son intégration comme élément folklorique et touristique de la région.

LANGAGE ET SAINTETÉ

Il reste à démontrer la correspondance logique entre le modèle fondateur (le saint Sîdî Bû 'Alî) et le modèle gestionnaire (les gestionnaires de sa *walâya*) d'une part, et entre la *walâya* en tant que représentation et la *walâya* en tant qu'organisation, d'autre part ; la *walâya* de Sîdî Bû 'Alî est toujours donnée en modèle d'organisation et de représentation. La nature de cette logique est de l'ordre de la sémantique de la syntaxe (*'ilm al-Ma'ânî*). Les deux modèles de comportement, celui du saint et celui des gestionnaires de sa *walâya*, sont liés entre eux par une logique qui commande toute interprétation, toute action possible et apparaît tout à la fois comme rapport de force et rapport de sens¹⁰. Cette logique se révèle dans la pratique de tous.

L'élaboration de notre hypothèse s'est appuyée surtout sur quelques-unes des réflexions de Marc Augé, Charles Malamoud et Pierre Bourdieu. Pour le premier¹¹, l'idéo-logique est syntaxique en ce qu'elle définit des règles d'accord. Elle est la structure fondamentale de tous les discours possibles dans une société donnée, sur cette société, et correspond à la nécessité de toujours penser réciproquement l'individuel et le social, le naturel et le culturel. Elle constitue un modèle local dont on peut tenter de saisir le rapport aux notions proposées par les professionnels de l'observation et de l'analyse, en premier lieu les notions de structure et de culture.

En examinant le rite et la pensée dans l'Inde ancienne, et pour justifier l'existence d'un double visage du dieu Manyu (l'un guerrier, l'autre universel) et la pertinence de deux lectures simultanées du même texte, Charles Malamoud¹² a recours à une figure de rhétorique hindoue appelée *slesa*, le double sens ou la "coalescence" des significations¹³, sur laquelle prend

appui une méthode d'interprétation par "va-et-vient"¹⁴ entre deux registres : le premier nous livre un contenu manifeste et cautionné par le rite (Manyu est la Fureur guerrière divinisée) ; le second donne accès à une signification latente (le *manyu* du dieu Manyu est l'élan qui le porte à accomplir des actes par quoi sa divinité s'affirme).

Dans son ouvrage *Ce que parler veut dire*, Bourdieu critique l'analyse pure du langage (la linguistique structuraliste) et propose un modèle alternatif qui analyse le langage comme un instrument et un support de rapports de pouvoir, plutôt que comme un simple moyen de communication¹⁵.

En nous inspirant de toutes ces recherches, nous pourrions dire que la *walâya* paraît un langage, c'est à dire à la fois un instrument de communication et un instrument de connaissance, voire un médium symbolique, structuré et structurant. Dans notre recherche, nous empruntons le modèle formel de la théorie " *'ilm al ma'ânî* " - l'une des trois branches de la rhétorique arabe - qui nous permet d'imaginer des modes possibles de fonctionnement. Nous ne prétendons que l'action dont nous construisons le modèle a pour principe ce modèle. Le mot de *ma'ânî* n'implique ni l'étude de sujets et de thèmes en poésie, ni une étude lexicographique, mais essentiellement un examen des règles de syntaxe qui sont en rapport avec la théorie du style fonctionnel approprié, ou, en d'autres termes, qui permettent de trouver l'expression propre pour répondre aux exigences d'une situation donnée. La définition de *'ilm al-ma'ânî* est : "la science grâce à laquelle on connaît les divers états de la langue arabe au moyen desquels les exigences de la situation sont remplies"¹⁶. Trouver une traduction adéquate au terme *ma'ânî* est difficile par le fait que la relation entre grammaire, logique et rhétorique n'est pas apparente à première vue. Aussi avons-nous utilisé la traduction adoptée par l'*Encyclopédie de l'Islam* : "sémantique de la syntaxe"¹⁷.

Dans le *'ilm al-Ma'ânî*, on distingue entre deux notions : *al-khabar* (l'information) et *al-inshâ'* (la composition). Si *al-khabar* peut être jugé vrai ou faux, *al-inshâ'* est le langage qui n'appartient pas à cette catégorie et ne peut donc être jugé ni vrai ni faux, car avant son énonciation, on ne trouve pas une existence extérieure qui lui correspond ou qui ne lui correspond pas. Si on dépasse le jugement de *al-inshâ'* en soi, en s'écartant de son sens premier¹⁸, c'est à ce moment que ce style de langage nécessite un *khabar* (une information)¹⁹.

On utilise le style du *khabar* surtout pour présenter des vérités de manière à séduire la raison et à exprimer les actions et les défaites. L'importance de ce style

réside dans le fait de dépasser la fonction d'information pour stimuler l'imagination et les sentiments de l'interlocuteur et le pousser à participer à l'action en question. Le style de *al-inshâ'* sert surtout à exprimer les émotions et les états d'âmes.

La sémantique de la syntaxe comme logique pratique est unique, en ce sens qu'elle concerne le saint comme ses héritiers. Dans notre recherche, le modèle fondateur occupe la place de *al-inshâ'* ; le modèle gestionnaire, *al-khabar* ; ce qui va nous permettre de comprendre le passage du modèle fondateur au modèle gestionnaire, comme lorsque le style de *al-inshâ'* nécessite dans certaines circonstances un *khabar*.

Pour résumer, le rapport entre *Sîdî Bû 'Alî* et les gestionnaires de sa *walâya* est un rapport entre deux modèles de représentations. La logique de ces deux modèles est de l'ordre de la sémantique de la syntaxe en ce qu'elle montre comment le saint ou l'un des gestionnaires de sa *walâya* se conforme à une situation donnée en sous-entendant ce qu'il suppose connu de son groupe social ou acceptable par lui. Ce jeu de stratégies démontre que les changements, dans l'ordre des pratiques, en provoquent invariablement d'autres, dans le sens. Les représentations et les pratiques ne peuvent s'effectuer du point de vue du saint et des gestionnaires de sa *walâya*, ou s'analyser du point de vue du chercheur sans référence à cette logique. Dans cette perspective, la description des pratiques s'identifie à celle des stratégies. Ainsi, les stratégies du saint et celles de ses gestionnaires, en vue d'assurer la reproduction de la *walâya*, sont la réplique du fait de satisfaire aux exigences des situations données. Le fait que ces stratégies soient le produit d'un "sens pratique", et non pas d'une sorte de calcul inconscient ou de l'obéissance à une règle, explique qu'elles soient partiellement cohérentes.

Les stratégies de reproduction n'ont pas pour principe une intention consciente et rationnelle sur la base d'une connaissance adéquate de conditions objectives. Elles n'ont pas plus pour principe une détermination mécanique par des causes, mais plutôt par les dispositions de l'habitus qui tend à reproduire les conditions de sa propre production. Elles peuvent se doubler de stratégies conscientes, individuelles et parfois collectives, qui, étant la plupart du temps inspirées par la crise du mode de reproduction établi, ne contribuent pas nécessairement à la réalisation des objectifs qu'elles visent²⁰. Dans cette perspective, la *walâya* sous-entend et oriente des stratégies par lesquelles le saint et les gestionnaires de sa *walâya* cherchent individuellement ou collectivement à sauvegarder ou à améliorer leurs positions et à imposer le principe de hiérarchisation le plus favorable à leurs produits.

NOTES

¹ Comme le mentionne Raymond JAMOUS, les termes de saint et de sainteté sont des notions culturelles qui appartiennent à la tradition chrétienne. Ils ont été étendus à l'Islam et deviennent alors "des outils d'analyse dont il faut tester à chaque fois la pertinence méthodologique et comparative en prenant soin de ne pas se laisser enfermer dans une thématique chrétienne", in Raymond JAMOUS, "Individu, cosmos et société. Approche anthropologique de la vie d'un saint marocain", *Gradhiva*, n° 15, 1994, pp. 43-57, p. 43. Il existe différents termes arabe que l'on traduit par saint : *wali*, *murâbit*, *sharîf*, *sayyid*, etc.

² Jocelyne DAKHLIA : *L'oubli de la cité : la mémoire collective à l'épreuve du lignage dans le Jérid Tunisien*, Paris, La Découverte, 1990, p. 191.

³ Lazhar ben Ahmed Bedreddine KASRAOUI, *at-Turuq as-Sâfiyya bi Safâqus : mawâriduhâ 'l-iqtisâdiyya wa ma'âlimuhâ 'l-athariyya khilâ' al-qarnayn XVIII wa XIX milâdi-XII hijrî*. Faculté des lettres et des sciences humaines de Tunis, 1985. (Trad. Les confréries soufies de la ville de Sfax : ses ressources économiques et ses sites archéologiques pendant les XVIIe et XIXe siècles).

⁴ Lotfi AISSA, "az-Zâwiya wa'l Makhzan fî Bilâd al-Jarîd", *Ibla*, n° 178, 1996, pp. 37-65.

⁵ Hassan ELBOUDRARI, "Quand les saints font les villes, lecture anthropologique de la pratique sociale d'un saint marocain du XVIIe siècle", *Annales E.S.C.*, mai-juin 1985, n° 3, p. 503.

⁶ Hassan RACHIK, *Le sultan des autres : rituel et politique dans le Haut-Atlas*. Casablanca, éd. Afrique Orient, 1992.

⁷ Sophie FERCHIOU, "Les fêtes maraboutiques en Tunisie - "Zarda", *Actes du premier congrès d'études des cultures méditerranéenne d'influence arabo-berbère*, Alger, éd. SNEP, 1973, p. 536.

⁸ Abdallah HAMMOUDI, *La victime et ses masques*, Paris, Seuil, 1988.

⁹ *Ibid.*, p. 20.

¹⁰ C. Geertz souligne que les modèles religieux présentent un double aspect : "ce sont des cadres de perception, des écrans symboliques à travers lesquels interpréter l'expérience, mais également des guides pour l'action, des schémas de conduite". Voir Clifford GEERTZ, *Observer l'Islam : changements religieux au Maroc et en Indonésie*, Paris, La Découverte, 1992, p. 112.

¹¹ Marc AUGÉ, *Théorie des pouvoirs et idéologie : Etude de cas en Cote d'Ivoire*, Paris, collection Savoir, Hermann, 1975. Pour Marc AUGÉ, la cohérence de l'idéo-logique se définit par la cohérence syntaxique des discours qu'elle permet de tenir. Elle n'est pas la projection des contradictions, mais plutôt la description. Dans sa logique, les interprétations successives et contraires sont toujours possibles. La seconde ne fait alors que manifester l'insuffisance de la première. L'événement ne s'interprète et n'entraîne la réaction qu'à partir des schémas d'interprétation imposés par cette logique.

¹² Charles MALAMOUD, *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*, Paris, La Découverte, 1989.

¹³ *Ibid.*, pp. 82-193.

¹⁴ *Ibid.*, p. 181.

¹⁵ Pierre BOURDIEU, *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard, 1982, pp. 13-95.

¹⁶ En arabe : "hûwa 'ilm yu'rafu bihî ahwâl al-lafdh al-'arabî allaf bihâ yutâbiq muqtadhâ al-hâl".

¹⁷ "al-Ma'ânî wa'l-Bayân", *Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édition, volume V (KHE-MAHI), ed. Leiden, E. J. Brill, Paris Maisonneuve & Larose S. A, 1986, pp. 904-908.

¹⁸ On réalise ainsi une sorte de *catachrèse*.

¹⁹ Abdelaziz ATTIQ, *'Ilm al-Ma'ânî*, Beyrouth, éd. Maison de la renaissance arabe, 1985, p. 69.

²⁰ Pierre BOURDIEU, "Stratégies de reproduction et modes de domination", *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°105, décembre 1994, p. 6 et sq.