

## Introduction

Autour de l'an 2000 à Tunis, les rituels collectifs qui se déroulent dans les deux sanctuaires dédiés à Sayyda Mannûbiya regroupent plusieurs centaines de personnes chaque semaine, les femmes y venant plus nombreuses que les hommes. Contrairement aux prévisions des années 1960 sur le recul, voire la disparition, de la dévotion aux saints musulmans, les formes de la sociabilité religieuse se maintiennent tout en se transformant. Loin d'être vécus de manière univoque, ces rituels prennent des formes qui dépendent de l'histoire et de la personnalité du saint, du cadre confrérique dans lequel il est ou non inscrit, de l'ancrage urbain ou rural dont il bénéficie actuellement, ainsi que de la clientèle qui lui est fidèle.

En choisissant de travailler sur un culte, celui d'une femme sainte, je souhaitais contribuer à combler un vide repérable dans la littérature ethnologique du Maghreb. Des auteurs devenus classiques, tels que Auguste Mouliéras (1899), Edmond Doutté (1900) et Edward Westermarck (1935) mentionnaient l'existence de femmes saintes dans la région, sans s'y attarder. À la suite d'Émile Dermenghem (1954) ou d'Ernest Gellner (1969), ethnologues et historiens ont surtout analysé les modes d'action de la sainteté masculine (Crapanzano, 1973 ; Touati, 1994). Certaines saintes ont été étudiées dans leur historicité, notamment en Algérie ou en Égypte<sup>1</sup>, mais la dimension ethnologique des dévotions qui les entourent reste inexploree. D'autres auteurs ont analysé les pratiques religieuses féminines lors de grands pèlerinages (*mousssem-s*)<sup>2</sup> ou de visites pieuses (*ziyâra-s*) dans le cadre de cultes voués à un saint homme (Mernissi, 1977 ; Zhaouadi, 1986 ; Melliti, 1993). Dans cette recherche, j'ai souhaité articuler ces deux dimensions : la spécificité d'une sainteté féminine et le culte qui lui est voué. Pour cela mes données de terrain ont été interprétées à la lumière des travaux historiques et anthropologiques des vingt dernières années, sur le culte des saints au Maghreb<sup>3</sup>, et dans le monde musulman dans son ensemble<sup>4</sup>.

La première question ayant motivé mon intérêt pour la figure de Sayyda Mannûbiya est celle de la popularité de son culte dans un paysage saint, foncièrement masculin. Il existe bien à Tunis quelques autres figures

---

1. J. Clancy-Smith au sujet de Lalla Zeïnab en Algérie, 1992 et 1993 ; et Y. Raghib consacre un article à Sayyda Nefisa, 1976.

2. Comme le fait Reysoo dans son ouvrage sur les *mousssem-s* marocains, 1991.

3. Colonna, 1980 ; Elboudrari, 1985 ; Touati, 1994 ; Kerrou, 1998 ; Andézian, 2001.

4. Popovic et Veinstein, 1996, Amir-Moezzi, 1996 ; Chambert-Loir et Guillot, 1995.

féminines, mais aucune ne bénéficie d'un rayonnement comparable. Comment expliquer sa place de choix parmi les saints, en particulier sa prééminence par rapport aux autres saintes de la capitale ? Les éléments d'interprétation présentés dans cet ouvrage sont fondés sur une lecture anthropologique des légendes et des représentations populaires de la sainte – qui s'appuient en partie seulement sur son hagiographie –, sur l'analyse des pratiques culturelles dans ses deux sanctuaires et sur celle des parcours religieux de ses adeptes.

La question de la spécificité éventuelle de la sainteté féminine au Maghreb a également guidé mes premières lectures. Or, à l'exception notable de Michel Chodkiewicz (1995), les ouvrages traitant des questions de sainteté dans le monde musulman s'attardent très rarement sur la sainteté féminine. Les travaux historiques de Julia Clancy-Smith sur Lalla Zeïnab en Algérie et ceux de Margareth Smith (1984) sur Rabi'a el-Adawiya, sainte de Basra au rayonnement important, ont contribué à rendre le projet plus concret. Il allait s'agir pour moi, à partir du cas de Sayyda Mannûbiya – à qui Abdelhamid et Dalenda Larguèche (1992) avaient consacré un article dans un ouvrage sur la « marginalité » – d'explorer une dévotion apparemment occultée, au regard de son inscription concrète et symbolique dans la société contemporaine. Pour ce faire, je me suis appuyée sur les apports de l'anthropologie urbaine, et des travaux d'Ulf Hannerz (1983).

Mon intention était donc double, d'une part, travailler sur la représentation de la sainteté féminine chez les gens qui rendent visite aux saintes, d'autre part, comprendre, par le biais de l'enquête ethnologique, quels liens se construisent entre l'hagiographie et le rituel. Ce second aspect me permettrait de saisir les mécanismes par lesquels le culte de Sayyda Mannûbiya s'est perpétué, depuis le XIII<sup>e</sup> siècle, alors qu'il était destiné à une femme, et ne bénéficiait donc pas, me semblait-il, du cadre institutionnel de la *tariqa*<sup>5</sup>, cadre dans lequel se transmettent généralement les enseignements d'un saint.

Dès mes premiers contacts sur le terrain, certains présupposés de départ ont dû être reformulés. Lorsque je disais m'intéresser aux femmes saintes, mes interlocutrices enchaînaient sur une liste d'hommes saints, suggérant que la catégorie présentée n'avait aucune pertinence. Je choisis alors de me laisser guider, au-delà des sanctuaires de Sayyda Mannûbiya, dans un réseau de visites pieuses qui inclut plusieurs saints de Tunis. Ces rituels qui se juxtaposent ou s'additionnent les uns aux autres, les pratiques et les discours de ceux et celles qui y participent, allaient devenir la base de mon analyse.

Une autre question porte sur la double localisation des sanctuaires de Sayyda. Leur dédoublement géographique entre Tunis et La Manouba est la conséquence d'un événement légendaire majeur qui insuffle une dynamique

---

5. La *tariqa* (plur. *turûq*) est un chemin, une voie. Par extension, ce mot désigne une voie soufie.

## Introduction

propre à son culte. Originaire de La Manouba, la sainte avait choisi de vivre à Tunis afin de se rapprocher des sources du savoir religieux qu'étaient la Grande Mosquée de la Zitouna et la *zâwiya* de Sîdî Abû el-Hassan el-Shâdhulî (appelé Sîdî Bel Hassen el-Shâdhilî dans le dialecte tunisien <sup>6</sup>), fondateur de la confrérie Shâdhiliya. Au moment de la mort de la sainte, les habitants des deux localités auraient souhaité l'enterrer qui à La Manouba, qui à Tunis. À la suite d'une intervention divine, son corps se dédoublait, permettant deux mises en terre, l'une consacrant son intégration à la capitale. Par la suite, le dédoublement géographique de son culte et les déplacements physiques et symboliques qu'il suggère construisent une dialectique autour des questions de proximité et d'éloignement du pouvoir et du savoir, de la ville et de la campagne, du centre et de la marge, que j'analyse ici (ill. 1).

En effet, les journées de visites collectives sont composées de deux rituels successifs, chacun des sanctuaires étant le théâtre d'une *hadra* <sup>7</sup> massivement féminine, le jour, laissant la place à un *dhikr* <sup>8</sup> principalement masculin, à la tombée de la nuit. Les modes de relation à la sainte s'organisent donc selon un axe de partage sexué.

À la question des interactions entre hommes et femmes lors des cérémonies s'ajoute celle des origines sociales et régionales des participants. Le culte de Sayyda Mannûbiya bénéficie d'un ancrage au sein des plus anciennes familles tunisoises, ainsi que d'un prestige auprès d'une clientèle récente, majoritairement d'origine rurale. Installés dans des nouveaux quartiers, construits à proximité de ses deux sanctuaires dans les années 1960, ils contribuent à revivifier les rituels en l'honneur de la sainte. Aujourd'hui, la mise en présence de populations d'origines géographiques et sociales concurrentes si ce n'est opposées, à l'occasion d'une dévotion commune, permet de poser la question centrale des modalités d'appropriation du culte des saints en général, et de celui de Sayyda Mannûbiya en particulier. Par ailleurs, cette variété des publics nous autorise à reformuler des hypothèses quant aux fonctions, parfois complémentaires parfois contradictoires, des rituels de possession qui s'y déroulent.

Dans un premier temps, mes observations ont concerné les rituels dans deux lieux : deux sanctuaires sont en effet dédiés à Sayyda Mannûbiya, l'un situé au centre de Tunis, l'autre à l'extérieur du village de La Manouba. Puis,

---

6. Saint patron de Tunis, fondateur de la Shâdhiliya que la légende donne pour contemporain de Sayyda Mannûbiya et auprès duquel elle aurait étudié. Né au Maroc au sud de Ceuta vers 1187 ou 1196, il arriva à Tunis en 1228, entouré de nombreux disciples, puis fut enterré en Égypte. Sa confrérie jouit d'un très grand prestige à travers tout le Maghreb. Il avait pour habitude de méditer dans une cavité du Jebel Zaghouan, au sud de Tunis, puis choisit de se fixer en haut de la colline du cimetière du Jellaz, où se trouve aujourd'hui sa *zâwiya* (Lory, 1998, 176-180).

7. Littéralement : présence ; présence divine. Ce terme issu du vocabulaire mystique désigne des cérémonies rituelles en l'honneur d'un saint. Dans le contexte tunisois et dans cet ouvrage, il s'agira surtout des rituels féminins.

8. Littéralement souvenir ; pratique de remémoration, *dhikr* désigne un rituel soufi qui donne lieu à des répétitions du nom de Dieu.

j'ai rendu de fréquentes visites à d'autres saints qui constituent le réseau des visiteuses de Sayyda, et j'ai participé à des cérémonies religieuses dans un contexte privé et domestique. Mon enquête s'est déroulée principalement en arabe tunisien, sans l'intermédiaire d'un(e) interprète. Une grande partie des tunisois étant bilingue ou pratiquant occasionnellement le français, la langue dans laquelle s'établissait le contact dépendait entièrement de nos capacités linguistiques respectives.

En tant que femme, jeune et non mariée, l'intérêt que je portais à Sayyda Mannûbiya était immédiatement compréhensible. Ma place dans les sanctuaires était toute trouvée. Sainte des mariages et des naissances, il semblait logique que ses pouvoirs et ses talents puissent m'intéresser. Sous couvert de vouloir écrire un livre, j'aurais été en réalité « passionnée » *maghrûma*, la sainte m'ayant fait venir jusqu'à elle, peut-être à mon insu. S'il m'est arrivé, les premiers temps, de démentir cette interprétation, affirmant que j'étais déjà « fiancée », ceci ne faisait que confirmer la première interprétation puisqu'il était alors certain que je venais au sanctuaire dans l'espoir de réaliser un mariage heureux.

Une position m'était ainsi attribuée aux côtés de celles qui fréquentaient les sanctuaires, déterminée autant par mon sexe, mon âge, que la manière dont j'étais perçue. Au-delà du cercle de mes nouvelles connaissances qui participaient au culte des saints, ou portaient une affection particulière à un saint sans nécessairement la manifester par un rituel, deux autres places m'ont été accordées. La première faisait de moi une « aspirante », quelqu'un qui aurait hésité au seuil de la religion musulmane, mais qui allait « entrer »<sup>9</sup>. Mes interlocuteurs percevaient comme un danger pour moi le fait d'être influencée par des pratiques accessoires à l'islam « véritable ». Cette interprétation de mes intentions fut souvent la condition préalable à un échange d'informations puis à l'origine de nombreuses conversations. Deux mises en garde revenaient régulièrement. Tout d'abord : « Ce n'est pas la vraie religion, ce sont des traditions » (*mush dîn, hûma taqalîd*). On m'incitait ensuite à me protéger des femmes qui « travaillent » dans les sanctuaires, jugées cupides et intéressées. Or la répétition même de ces mises en garde fonda deux interrogations, sur la possibilité de négocier face à la règle et à l'orthodoxie d'une part, et sur la légitimité des gestionnaires du culte d'autre part.

La seconde place qui me fut attribuée me renvoyait à une impasse méthodologique puisqu'elle découlait de l'hostilité ou de l'antipathie manifestée à l'égard de mon enquête par certains individus extérieurs au culte. Dans cette optique opposant religion chrétienne et religion musulmane, mon travail était perçue comme une œuvre de dénigrement et de dévalorisation. De même, les pratiques musulmanes, étudiées par le prisme

---

9. « Se convertir » se dit en arabe « entrer en islam ».

## Introduction

du culte des saints, devaient apparaître nécessairement comme sauvages et idolâtres, renvoyant ceux qui y participent au rang d'incultes. Envoyée et financée par le « gouvernement français », j'aurais été investie d'un rôle d'agent de renseignement, et de ce fait, je ne pouvais plus prétendre demeurer dans leur entourage. Heureusement, tant d'un point de vue personnel que pour le bon déroulement de la recherche, une telle hostilité fut rare, mais elle ne doit pas être minimisée.

C'est d'abord dans le cadre des sanctuaires que j'ai été accueillie favorablement par l'ensemble des personnes présentes, leurs premières réactions étant empreintes d'une curiosité sympathique. Celles avec lesquelles j'ai pu établir un rapport de plus grande proximité m'ont aidé à appréhender le culte de Sayyda Mannûbiya. Une rencontre importante pour la suite de mes recherches eut lieu lorsqu'un jour à Tunis, assise seule sur une des nattes du sanctuaire, j'observais attentivement les détails décoratifs du dôme récemment rénové en plâtre sculpté, attitude peu courante qui contribuait à me faire remarquer. Dans l'assistance, une femme m'interpella pour me demander si j'étais Tunisienne. En comprenant que j'étais Française, elle me demanda si j'accepterais d'aider sa fille de 12 ans qui avait des difficultés en français. Ce fut une base d'échange à partir de laquelle pouvaient se tisser d'autres liens. Plutôt que de me donner rendez-vous chez elle, elle m'invita à venir assister le dimanche suivant à la *hadra* de La Manouba. Son étonnement fut total lorsqu'elle me vit arriver aux alentours de l'heure convenue, pensant que j'aurais oublié notre rendez-vous. Dès lors, elle me crédita de beaucoup d'intégrité et considéra que j'étais digne de confiance, quelqu'un qui tenait parole. Elle me donna rendez-vous quelques jours plus tard, chez elle, pour que je rencontre sa fille. Il m'apparut rapidement que Sabeh était moins intéressée par les progrès de sa fille en français que par la perspective d'avoir une nouvelle connaissance, Française de surcroît, avec qui elle pouvait s'entretenir de Sayyda Mannûbiya et de ses visites pieuses, qui étaient l'une de ses préoccupations centrales. Elle m'invita à assister à de nombreuses cérémonies, dans des *zâwiya*-s dédiées à d'autres saints, ainsi que chez des particuliers.

Grâce à elle, également, je fut amenée à circuler à l'intérieur de son réseau de connaissances, aussi à le dépasser, à faire d'autres rencontres, qui me menèrent dans différents milieux et quartiers de la ville, évitant ainsi, tant bien que mal, le phénomène « d'encyclage » contre lequel Jean-Pierre Olivier de Sardan (1985) met en garde les ethnologues.

Le degré de participation du chercheur est indépendant de l'objet sur lequel il travaille, qu'il s'agisse des relations sociales en usine ou de la transhumance en haute montagne. Chacun de ces objets pose nécessairement la question du degré d'implication : travailler sur une chaîne de montage, ou observer et discuter avec ceux qui le font ? Marcher huit heures par jour sur des terrains accidentés ou analyser les récits de ces expéditions ? Chacune de ces méthodes vise à opérer un décentrage par lequel le chercheur tentera

d'analyser la distance ainsi créée, et ce qu'elle lui apprend sur la société qu'il a choisi d'étudier. Toutefois, une interrogation portant sur le religieux suppose que sa croyance peut être interrogée. Les premiers sociologues ont adressé la question, à laquelle ils ont répondu de manières variées. Émile Durkheim (1985, 597) considérait que la pratique de la religion étudiée est contreproductive à la scientificité du projet, et dans son sillage, Pierre Bourdieu (1987, 156) estimait que participation religieuse et étude scientifique sont difficilement compatibles. Pourtant, nombreux sont ceux qui, comme Roger Bastide (1958, 212) lors de ses recherches sur le Candomblé à Bahia, choisissent de se faire initier au savoir religieux qu'ils se proposent d'étudier. Un exemple récent de cette posture est fourni par Erwan Dianteill (2000, 35-71) qui détaille les étapes de son initiation dans le premier chapitre de son ouvrage et l'apport heuristique qui en découle. Pour ma part, je partage l'avis de Jeanne Favret-Saada (1990) lorsqu'elle écrit que l'implication demande que l'ethnologue accepte de se laisser « affecter », et que cette condition nécessaire est suffisante à la démarche scientifique<sup>10</sup>.

Le contact avec les esprits se manifestant par la maladie, et les trances rituelles ne pouvant avoir lieu qu'une fois le diagnostic posé, il aurait fallu que je tombe malade pour être guérie. Ma participation n'allait donc pas au-delà d'une extériorité que l'on pourrait qualifier de participante. Pourtant, les encouragements un peu taquins reçus de la part de mes amies de terrain de me laisser aller à une transe alors que nous assistions à une cérémonie, laissent entendre que j'aurais pu, moi aussi, sans autre forme d'initiation que le temps passé avec elles, danser pour la sainte. Ceci aurait certainement provoqué des réactions et des conversations qui auraient amené d'autres réflexions et d'autres pistes à explorer. Je résistais à la tentation de « jouer la transe », par crainte de compliquer la situation d'ambiguïté dans laquelle je me trouvais déjà. De ce fait, des questions n'ont pas été soulevées mais l'épisode en lui-même m'a donné à réfléchir sur la notion de transe vraie ou feinte, qui est souvent utilisée lors des *hadra*-s.

Cette méthode a ses limites, notamment sur la compréhension de l'expérience religieuse. Sossie Andézian (2000) souligne que le propre de la transe de possession est justement d'être indicible, les participant(e)s ne se souvenant plus de ce qui a été dit ou fait pendant ce laps de temps. Néanmoins, la description de l'expérience religieuse en tant que sentiment n'est pas centrale. Il s'agit plutôt ici d'étudier les relations entre le culte de Sayyda Mannûbiya et les autres pratiques rituelles à Tunis, et c'est en articulant les différentes modalités d'appropriation du culte et la manière dont il perdure en l'absence d'une descendance spirituelle confrérique que l'on peut comprendre la place qu'il occupe dans une religiosité contemporaine.

---

10. Plus réservé, Michel Agier (1997) défend également cette opinion, en la nuancant quelque peu, à la recherche de la bonne distance, « ni trop près, ni trop loin », comme position idéale de travail.

## Introduction

Dans le cadre de ma participation au culte de Sayyda Mannûbiya, j'ai accompli de menues tâches, telles que la préparation des instruments à percussion (qui doivent être chauffés au soleil en été ou au brasero en hiver) ou quelque nettoyage rituel. Bien entendu, j'ai participé aux chants et fait quelques offrandes. Ma "fonction" principale pendant les trances de possession était de garder les bijoux des femmes que je connaissais bien, cette fonction relativement banale étant en principe attribuée à quelqu'un de confiance, ou plus volontiers encore à sa fille. Accessoirement, j'ai été amenée à soutenir des participantes afin qu'elles ne tombent pas pendant les trances.

Dans ce contexte, les visites saintes et les "histoires de saints" sont prégnantes et quotidiennes. C'est un milieu dans lequel le commerce avec les esprits, qu'il s'agisse de présages, de miracles<sup>11</sup> ou de possession, est monnaie courante.

Toutefois, ceci ne peut occulter le fait que cette dimension de la vie à Tunis reste invisible, ou à peu près, à la plupart des habitants. Cette invisibilité est due au fait que la majorité de la population n'y participe pas et que de nombreuses personnes, tout en étant sensibles au monde des saints, ne le manifeste pas par des actes rituels. Contrairement au Caire où les *mawled* célébrés en plein air rassemblent des milliers de participants arrivés de plusieurs régions du pays (Biegman, 1990 ; Luizard, 1993 ; Madœuf, 1997), les saints de Tunis ne bénéficient pas d'une telle ferveur.

Ma recherche montre cependant autre chose qu'une tradition en voie d'extinction. Une recrudescence des pratiques est même perceptible. Comme le suggère encore S. Andézian (2001) à partir de ses travaux en Algérie, cette perception devrait peut-être être mise sur le compte d'un renouveau de visibilité, sans qu'il s'agisse d'effervescence à proprement parler. L'objectif que je me suis assigné a été d'analyser la manière dont des individus aux profils sociaux et aux niveaux d'instructions ou de fortune très variés investissent le culte de Sayyda Mannûbiya, ainsi que d'autres cérémonies religieuses qui donnent lieu à des séances de possession, contribuant ainsi à revivifier ces formes extatiques d'expression religieuse.

Par ailleurs, la place des femmes saintes dans les confréries musulmanes pose la question de la transmission. Lorsqu'elles ne transmettent pas d'enseignement, comment leur culte se perpétue-t-il ? Cette interrogation renvoie à des conceptions récurrentes de la religiosité féminine, souvent traitée en tant que « islamiste et moderne » ou en tant que « populaire et traditionnelle » (Göle, 1993 ; Ferchiou, 1989 ; Adamson, 1978 ). Il existe peu de travaux sur les femmes « entre les deux », celles qui ne se situent ni

---

11. M. Gilnsen (2001, 71) analyse, à partir d'une confrérie soufie étudiée au Caire dans les années 1960, la manière dont le « miracle » vient rompre l'ordre attendu du déroulement de la vie. « Bien que le miraculeux soit extraordinaire par définition, il est également incorporé aux possibles de la vie quotidienne. Il peut avoir lieu à n'importe quel moment. Les gens l'attendent et le recherchent. Et lorsqu'il a lieu, ils sont stupéfaits, mais pas surpris ! »

dans le contexte de la tradition et de la ruralité, ni dans celui de la revendication (parfois active) d'un engagement militant plus strict et épuré. Il importe de rappeler qu'entre ces deux extrêmes, existe une place, dans le spectre des attitudes religieuses, pour un large groupe de femmes et d'hommes dont les conceptions religieuses sont informées de références multiples.

Ainsi, la première partie de cette recherche examine les légendes, mythes et histoires qui mettent en scène la sainte. Elle explore le socle de l'élection et de la notoriété de Sayyda Mannûbiya, en donnant des indications sur son inscription dans le paysage tunisois. L'étude croisée de ses deux sanctuaires, leur ancrage physique dans la ville, révèle la manière dont ils sont investis par les visiteurs. J'ai également cherché à cerner les origines sociales des pèlerins en posant la question de leur homogénéité et de l'évolution de la fréquentation.

Le cadre d'action de Sayyda Mannûbiya étant désormais posé, la seconde partie interroge les multiples dédoublements opérés par son culte. Tout d'abord, je mets au jour les modes d'affiliation des "professionnels du culte", selon qu'ils soient hommes ou femmes, de Tunis ou de La Manouba. J'expose ensuite les rituels qui se déroulent au sein des deux sanctuaires, en suivant d'une part le déroulement et les implications d'un rituel principalement masculin, rattaché à la confrérie Shâdhiliya, tandis que j'analyse d'autre part le rituel diurne de la *hadra*. À cette occasion, les femmes pratiquent des cultes de possession au son d'instruments à percussion et de chants dédiés aux saints, ce qui ouvre sur une interrogation portant sur les liens complexes entre la transe de possession et la légitimité d'une prise de parole publique, dans le cadre restreint de ces cérémonies religieuses.

Afin d'appréhender le culte de Sayyda Mannûbiya dans un environnement religieux plus global, la troisième partie nous fait quitter le cadre étroit du sanctuaire, pour arpenter des chemins rituels voisins qui permettront de saisir une autre dimension de la sainte. En effet, en analysant la manière dont ses rituels s'articulent aux autres visites pieuses de Tunis, notamment à celles de Sîdî Bel Hassen el-Shâdhilî et du Stambeli (culte de possession d'anciens esclaves), c'est le pouvoir d'alliance de la sainte qui apparaît. Par son entremise, par l'action qu'elle déploie, cette sainte à la fois englobante et englobée tient lieu de passerelle entre différents univers, entre différents temps. En étudiant les translations opérées de la *zâwiya* vers le cadre domestique, les stratégies de distanciations sociales des classes aisées sont mises en évidence, tandis qu'elles puisent dans un répertoire dit « ancien », « traditionnel », fondé sur une représentation revendiquée de la « Tunisie d'avant ». Enfin, en soulignant qu'une appartenance à Sayyda Mannûbiya en cache toujours une autre, je propose une interprétation des règles auxquelles répondent ces multi-affiliations, et un sens à donner aux conséquences des bouleversements urbains et sociaux que Tunis connaît depuis l'indépendance.