

• Saïda Manoubiya,
son culte aujourd'hui, quelles spécificités ?

KATIA BOISSEVAIN-SOUID

Dans une société où les contrastes entre les rôles sociaux des genres sont très marqués, et où ces différences sont souvent considérées comme étant la clef de voûte de l'ordre du monde, il semble légitime de s'étonner de l'homogénéité des discours quant à l'égalité des saints, hommes et femmes. Le monde musulman est parsemé de lieux sanctifiés, concrétisés en des formes architecturales variées, dédiés à des hommes saints, ainsi que plus rarement à des femmes (1). Ces hommes et ces femmes d'origines et d'époques diverses, par leurs présences combinées dans la sphère religieuse, reposent la question de la stricte division sexuelle de l'espace privé et public. Les études au sujet des femmes saintes sont relativement rares, pourtant nombre d'entre elles sont considérées comme partageant les mêmes vertus et les mêmes qualités que leur contrepartie masculine. A Tunis, une femme sainte du XIII^e siècle (2), Saïda Aïcha Manoubiya, bénéficie à l'heure actuelle d'une popularité tout à fait hors du commun. En effet, cette sainte occupe une place prédominante dans le paysage saint de la ville : connue aussi bien par les gens qui participent activement aux cultes des saints, que par les habitants de Tunis en général, elle peut apparaître comme une sainte "patrimoniale". Il suffit pour s'en convaincre d'observer la vigueur de l'activité rituelle à ses sanctuaires, et de faire l'inventaire des productions culturelles et universitaires à son sujet (3). Pourquoi cet engouement ? Du point de vue des modes aca-

-
1. Mohammad-Ali AMIR-MOEZZI, *Lieux d'islam. Cultes et cultures de l'Afrique à Java*, Paris, Autrement, collection "Monde", H.S. n°91/92
 2. Selon ses hagiographes, elle vécut jusqu'à 76 ans, entre 1192 et 1267.
 3. Outre les travaux de l'historienne Nelly AMRI, "Femmes et sainteté au Maghreb médiéval" : naissance à la sainteté, naissance à l'histoire ? Le cas d'une sainte

démiques, il est certain que Saïda Manoubiya répond aux critères en vogue aujourd'hui : à cheval sur les études sur la sainteté maghrébine et ce qu'on pourrait appeler plus vaguement les études sur les femmes. Pourtant, tout en ayant conscience des modes auxquelles les chercheurs, comme les autres, sont sensibles, je propose d'interroger la manière dont se manifeste cette popularité, et de dégager les bases sur lesquelles elle se construit en m'appuyant sur des données recueillies lors de mes recherches à Tunis (4).

Contrairement à ce que le discours dominant affirme, il semblerait que cette visibilité soit due à la construction spécifique de la sainteté que la féminité implique, ainsi qu'à certains aspects qui la distinguent des autres femmes saintes de Tunis. Je propose de dégager deux différences principales, qui sont tout d'abord son rapport privilégié avec la confrérie Shadhiliya - ce qui est déterminant quant à sa légitimité religieuse - et par ailleurs, la place que son corps occupe, à la fois dans son hagiographie, ses légendes et dans les rituels.

J'exposerai tout d'abord la manière dont se présente le discours qui affirme qu'il n'y a aucune différence entre un homme saint et une femme sainte, pour y apporter certains éléments de nuance. Je démontrerai ensuite la manière par laquelle Saïda Manoubiya se distingue des autres saintes de Tunis.

musique par Yousra DHAHBI, une maîtrise de sociologie par Mariangela TRAPPETE à l'Université de Padoue et un DESS en sociologie était en préparation sous la direction de Abdelhamid LARGUËCHE en 1998. De plus, Enna BEN MILED lui consacre un chapitre de son ouvrage *Les tunisiennes ont-elles une histoire ?*, Tunis, Simfact, 1998, et, de manière plus significative encore, l'Institut National du Patrimoine publie une revue intitulée *La femme tunisienne à travers les âges*, dans laquelle est repris un article de l'archéologue Nazih MAHJOUR, "AsSaïda. Une femme, un monument" *Africa*, INAA (Institut national d'art et d'archéologie) n°13, 1995 : 223-242.

4. Avril-septembre 1997 ; avril 1998 -en cours. La période de recherche la plus intensive s'est déroulée entre avril 1998 et avril 1999. Pendant cette année, j'ai alterné la fréquentation de plusieurs sanctuaires de manière hebdomadaire, et des visites quotidiennes à celui de Saïda Manoubiya à Montfleury. Outre ces visites fréquentes aux lieux de culte, j'ai mené des entretiens informels chez les « visiteurs » et « visiteuses ».

1- *Saintes et soufisme : un discours consensuel*

The goal of the Sūfi's quest was union with the Divine, and the Sūfi seeker after God, having renounced this world and its attractions, being purged of Self and its desires, inflamed with a passion of love to God, journeyed ever onward, looking towards his final purpose, through the life of illumination, with its ecstasies and raptures, and the higher life of contemplation, until at last he achieved the heavenly gnosis and attained to the Vision of God, in which the lover might become one with the Beloved, and abide in Him forever. Such a conception of the relations between the saint and his Lord left no room for the distinction of sex (Smith 1984:2)

Je choisis de citer cet extrait de Margaret Smith car il donne la mesure de ce qu'il peut y avoir d'inconvenant à poser la question de la distinction homme/femme chez les saints. En effet, cette interrogation ramène à un plan banalement terrestre des individus qui par leurs activités mystiques, se placent au-dessus des préoccupations de sexe. Nous comprenons donc qu'officiellement la mystique musulmane ne fait pas de distinction entre un homme et une femme sur "le chemin de Dieu". Fondamentalement, un individu à la recherche de Dieu perd en partie son identité propre, et a fortiori, son identité sexuelle. Ceci est commun aux saints et aux saintes. En effet, les différences liées à l'appartenance sexuelle sont subsumées dans la catégorie "adorateurs de Dieu". Ces personnages "hors du commun" sont donc traités en dehors de leur identité sexuelle. Ibn Arabi, cité par Chodkiewicz (5), le formule de la manière suivante : "virilité et féminité (...) ne sont que des accidents (...) et n'appartiennent pas à l'essence de la nature humaine (*al insāniyya*) qui est une" (1995 : 108).

Saïda Manoubiya, fidèle à ce modèle, invoque conjointement dans sa généalogie spirituelle des hommes et des femmes :

"Dieu m'a élue, il m'a embellie et soutenue, il m'a assouvie et m'a choisie comme perle des saints et kotba. (...) Je n'ai hérité la voie de personne, seul Dieu m'a vue et m'a initiée ; j'ai hérité des qualités de la Sainte Marie. Si le Jouneid (saint caché de la haute hiérarchie) dé-

-
5. Michel CHODKIEWICZ "La sainteté féminine dans l'hagiographie islamique" in Denise AIGLE (éd.), *Saints orientaux*, Paris, de Boccard, 1995 : 99-115.

passé les hommes de trois cents marches, moi je le surpasse de cinq cents... Rabi'a al 'Adawiya espérait me servir (6), ainsi que Maimouna ; je suis la sainte des hommes, j'ai acquis la science des anciens et des Livres sacrés ; j'ai hérité le savoir des prophètes et les qualités de leurs compagnons. J'ai rencontré le grand saint Chadli qui m'a confié sa walaya et sa voie, et Sidi Abdelkader (le plus célèbre des saints de l'Islam) qui a fait de même. Je suis le lieutenant de Dieu sur terre" (7)

Ce passage insiste à la fois sur le fait que Dieu l'a élue sans médiation, que la sainteté est en elle de manière intrinsèque plutôt que par hérité, et sur le fait qu'elle est reconnue et aimée de tous les grands saints musulmans, qu'ils soient hommes ou femmes. Le *kotba*, ou *qutb*, fait partie des représentations ésotériques du monde invisible : il est l'axe et le pôle. En tant qu'axe du monde, il le maintient en équilibre, en harmonie, et en tant que pôle, il est le principe humain qui unifie l'univers en un tout. Il est à la tête d'une pyramide invisible aux hommes, qui organise le monde (8).

La vie de Rabi'a al-'Adawiya, sainte du VIII^e siècle à Basra, sert de référence à Saïda Manoubiya, au même titre que Sidi Bel Hassen al-Shadhely, fondateur de la Shadhiliya, et maître spirituel de la sainte. Sidi Abdelkader Jilani de Bagdad, saint de tous les saints, sert aussi de caution à son élection. Maïmouna est une sainte qui, incapable d'apprendre ses prières, parce que simple d'esprit, répétait : "Dieu connaît Mimoûna et Mimoûna connaît Dieu" (9). Par ailleurs, elle invoque les qualités qu'elle partage avec la Sainte Marie, mère du prophète 'Isa. Sa sainteté repose aussi sur l'héritage direct qu'elle a fait des anciens, des prophètes et de leurs compagnons. Saïda Manoubiya est donc forte d'un

6. On voit ici un renversement dans le temps, Rabi'a al 'Adawiya ayant vécu au VIII^e siècle. A propos du temps dans la "conception islamique", Mohamed KERROU cite Louis MASSIGNON, "Le temps dans la pensée islamique" in *Parole donnée*, Paris, Julliard, 1962 : 319. "Le temps n'est pas une "durée", mais une constellation, une "voie lactée" d'instant." (1991 : 165).

7. Traduction du *manâqib Assaïda Aïsha Manoubiya*, Manuscrit de la B.N. n°09649, in LARGUËCHE Dalenda et Abdelhamid, *Marginales en terre d'Islam*, Tunis, Cérès, 1992, p.122.

8. Raymond JAMOUS, "Individu, cosmos et société. Approche anthropologique de la vie d'un saint marocain" in *Gradhiva*, n°15, 1994 : 43-57

9. Émile DERMENGHEM, *Le culte des saints dans l'islam maghrébin*, Paris, Gallimard, 1982, p. 14 (1^e éd. 1954).

héritage spirituel qui transcende le temps et l'espace. Tous les saints musulmans la reconnaissent et la soutiennent, qu'ils soient universels ou localisés, lettrés ou incultes, hommes ou femmes.

Jusqu'ici donc, aucune différence entre les saints, qu'ils soient hommes ou femmes, n'est mise en avant. De même, le discours des personnes qui fréquentent les sanctuaires de ces saints et saintes à Tunis, s'accorde en tous points et formellement, avec cette position. Il n'y a, on m'affirme, absolument aucune différence entre les hommes et les femmes saints. De plus, la pratique tend à renforcer le discours, car les visites rituelles aux uns comme aux autres se déroulent dans leurs grandes lignes, et à première vue, de manière similaire. Pourtant, et malgré le fait que les visiteurs et visiteuses de ces lieux aient le sentiment d'accomplir des rituels quasi-identiques, je reviendrai plus bas sur certaines variations qui me semblent pertinentes.

Comment comprendre qu'une distinction majeure de la société, qui fonde les deux catégories sur lesquelles repose une grande partie de l'organisation sociale, catégories présentes et prégnantes à tous les niveaux de la vie, soit ignorée, oubliée, ou présentée comme inopérante lorsqu'il s'agit de personnages saints ? Il nous faut donc décomposer ce discours homogène, consensuel, qui fait écho à la théorie officielle, afin de comprendre sur quelles bases il se construit et à quel niveau la pratique rituelle le confirme ou l'infirme.

Effectivement, un premier regard sur les modes d'action des saintes, nous révèle qu'il n'y a pas de différence fondamentale entre ceux des saints et des saintes. On pourrait penser que leurs miracles sont d'ordres différents, que les demandes formulées varient en fonction du "sexe" de l'intercesseur choisi, ou encore qu'ils se distinguent sur le plan de la connaissance religieuse. Pour ce point, s'il y a parmi les saints, davantage d'hommes instruits dans les sciences religieuses, nous verrons que les femmes n'étaient pas totalement exclues de la connaissance.

Miracles, manifestations.

Pour ce qui est des miracles, ou *karamât* (10) des hommes et des femmes, ils sont tout à fait similaires. Les femmes manifestent aussi leur sainteté de cette manière. Il n'y a pas de *karamât* particuliers à l'un ou l'autre sexe.

Le miracle principal de Saïda Manoubiya, que l'on retrouve dans une des chansons adressées à la sainte (11), est le suivant : contre les ragots des voisins et afin de prouver à son père qu'elle était restée une jeune fille pure et que ses "promenades" hors de chez elle ou du quartier n'étaient causées que par sa piété, elle réalisa un miracle. Elle fit venir le boucher et lui demanda de sacrifier le taureau de son père. Elle prépara la viande et la distribua à tous les voisins, en leur demandant de lui restituer les os. Une fois les repas terminés, elle enroba les os dans la peau du taureau (ainsi que la tête et les pattes), orienta l'animal en direction de la Mecque et pria. L'animal se remit sur ses pattes. Tout le monde dut se rendre à l'évidence : Saïda Manoubiya était sainte (12). Il y a quantité d'autres *karamât*, à la fois dans ses *manâqib* (13) (hagiographies), et dans les légendes orales.

Comme le disent Nelly et Laroussi Amri, les *karamât* donnent à l'homme "l'occasion fugace de réfléchir le monde en termes d'harmonie et la nature en termes miniaturisés du paradis" (1992 : 193). Il s'agit d'une action qui renverse l'ordre du monde, qui abolit l'injustice, et peut, dans certains cas, aller même à l'encontre de la volonté divine.

10. Les *karamât* s'opposent aux *mu'jizât* : le premier désigne les miracles, charismes et prodiges accomplis par les saints, alors que les seconds sont réservés aux prophètes. Pour plus de détails sur ces deux notions, voir DERMENGHEM, *op. cit.* et Michael GILSENAN, *Recognizing Islam*, London, Tauris, 1990, p. 72 (1^e éd. 1982).
11. Chantée par les femmes dans ses sanctuaires ou dans ceux d'autres saints, le miracle s'en retrouve fréquemment réactivé.
12. Ceci confirme l'idée de Jean-Michel SALLMANN "(...) le saint n'est pas saint parce qu'il fait des miracles, il fait des miracles parce qu'il est saint". "Qu'est-ce qu'un saint ?" in *Rives nord-méditerranéennes*, 2^e série. n° 3, 1999 : 11-17.
13. Sur les *manâqib* : Abdelmajid ZEGGAF, "Entre l'histoire et la littérature : le récit hagiographique" in A. Sebti (éd.), *Histoire et linguistique. Textes et niveaux d'interprétation*, Rabat, Faculté des lettres, 1992, p. 51-55.

Ils peuvent également être interprétés comme l'occasion pour les hommes d'apercevoir le *bâtin*, derrière le *zâhir*, c'est à dire la réalité cachée derrière le voile de l'existence quotidienne (14). Cette percée dans le monde de l'invisible ne peut se faire que par l'intermédiaire d'un homme saint ou d'une femme sainte, porteur et transmetteur de *baraka*.

Tout comme les types de miracles ne varient pas en fonction du sexe de celui qui les produit, rien ne me permet d'affirmer que les demandes adressées aux femmes saintes sont différentes de celles adressées aux hommes saints. Au contraire, il semblerait que les demandes (*du'a*) et les vœux (*wa'ada*) formulés sont en rapport avec des réussites, des mariages, enfants, guérisons, amourettes (15), résolution de mésentente entre soi et son mari/ami, etc. Il n'y a pas de distinction claire, et bien que les Tunisois affirment souvent que les femmes s'adressent à Saïda Manoubiya pour avoir un enfant, elle ne monopolise pas ce type de vœux, car la sainte partage le pouvoir de favoriser les conceptions avec de nombreux autres saints de la ville, vers lesquels les femmes, et leurs époux, se tournent tout autant (16).

14. GILSENAN, *op. cit.*, p.79

15. On peut s'adresser à un saint pour régler un problème même si celui-ci nous met en porte à faux avec la loi civile, religieuse ou morale. Voir à ce propos l'excellent article de Jean-Noël FERRIÉ, "Prier pour disposer de soi : le sens et la fonction de la prière de demande dans l'islam marocain actuel" in Sophie FERCHIOU (éd.), *L'islam pluriel au Maghreb*, 1996, p.113-128, pour une réflexion sur le rapport à la règle et à Dieu.

16. Il existe quelques saints spécialistes à Tunis, comme Sidi el Halfaoui, mais leur talent est plus dû à leur histoire personnelle ou à quelque caractéristique propre qu'à leur sexe. Ce saint guérit du *boussoufir*, maladie qui cause un jaunissement de la peau et du globe oculaire du malade, accompagné d'un état d'anxiété très élevé. Cette maladie est causée par une très grande frayeur, sursaut terrible qui laisse la victime dans une sorte de stupeur. Le traitement consiste en l'application sur la peau de brindilles de paille dont un des côtés est incandescent, afin de provoquer un petit choc bénéfique cette fois, qui inversera et invalidera le premier. En dehors d'exemples particuliers comme celui-ci, la grande majorité des saints et des saintes prennent en charge des demandes de nature variées.

Au-delà de ces deux modes d'action (miracle ou réponse à un vœu), on peut se poser la question du niveau d'instruction en matière religieuse des saints hommes et femmes. Mais ici aussi, la catégorie des saintes recouvre les mêmes différences que les niveaux de savoirs variés attribués aux hommes saints : certains sont lettrés, d'autres détiennent un savoir religieux inné, preuve de leur élection, doublé d'une connaissance du monde naturel (pouvoir sur les animaux, sur les phénomènes climatiques...).

On retrouve ces mêmes distinctions chez les femmes. Clancy-Smith et Mayeur-Jaouen présentent des femmes saintes instruites, tout comme Médiano (17), Amri et Chodkiewicz. Par ailleurs, l'équivalent féminin du *majdhub*, ces hommes dont on explique le comportement étrange par le fait que leur esprit a été "ravi" par Dieu, existe aussi. Au Maghreb la *majdhuba* est incarnée par Lalla Maïmouna (18). De plus, une seule et même personne peut à la fois revêtir les traits d'un saint populaire bénéficiant d'un savoir inné, divin, et avoir étudié auprès des grands maîtres soufis. C'est le cas de Saïda Manoubiya, disciple de Sidi Bel Hassen el-Shadhely, et néanmoins à cheval sur ces deux modèles de sainteté, du fait des excentricités, parallèles ou antérieures à son enseignement religieux.

Malgré ces points communs nombreux et significatifs, sur lesquels se fonde l'opinion qu'il n'y a pas de différence majeure entre saints et saintes, que le sexe tient à une donnée aléatoire, nous verrons maintenant que la comparaison d'histoires hagiographiques de femmes et d'hommes révèle des variations certaines, notamment en ce qui concerne les conditions d'accès à la sainteté et leurs conséquences quant à leur descendance, et donc aux relations entretenues avec les confréries.

J'ai choisi de me baser sur la lecture croisée des "biographies" de Saïda Manoubiya et de Rabi'a al-'Adawiya, ce qui m'a permis de dégager certains traits communs qui semblent les opposer de manière sensible aux hommes saints. Mon choix s'est naturellement porté sur cette sainte du VIII^e siècle, car, comme Chodkiewicz l'explique, "l'islamologie, quand elle concède quelque attention à la sainteté féminine, ne retient guère d'autres noms que le sien" (19). C'est donc principalement la disponibilité des études à son sujet qui a guidé mon choix.

2- Le voyage, initiation masculine.

Le premier contraste remarquable entre les vies des saints et celles des saintes est l'absence de voyage initiatique de ces dernières. Le saint fondateur de *tariqa* (20) quitte sa ville, sa région, afin d'effectuer un voyage initiatique plus ou moins long, au cours duquel il étudie auprès de maîtres divers (21). Alors que ce voyage est une constante dans les récits de saints et qu'il apparaît comme une condition nécessaire à leur initiation, il semble que les saintes, elles, n'ont pas besoin, ou peut-être ne doivent pas, s'éloigner outre mesure de leur lieu de naissance, pour se faire reconnaître. Ce type de voyage n'est certes pas propre aux saints : tous ceux qui étaient à la recherche d'un enseignement, se rendaient dans des centres de savoir dispersés à travers le monde musulman. Le voyage initiatique reste cependant une prérogative masculine. Le rapport à l'espace des hommes saints et des femmes saintes est donc nécessairement différent. À Tunis, les saintes se restreignent souvent, de leur plein gré, à occuper des espaces réduits, qu'il s'agisse de petites pièces ou de parties de pièces plus vastes. Saïda Nejja (22), est exemplaire à cet égard. Après une visite au sanctuaire de Saïda Manoubiya vers l'âge de 10 ans lors de laquelle elle reçut son nom de la bouche même de la grande sainte, elle ne quitta plus la maison de son père, jus-

17. Julia CLANCY-SMITH, *Rebel and Saint : Muslim notables, populist protest, colonial encounters (Algeria and Tunisia, 1800-1904)*, Berkeley, University of California Press, 1994 ; CATHERINE MAYEUR-JAOUEN, "Saints coptes et saints musulmans de l'Égypte du XX^e siècle" in *Revue de l'Histoire des Religions*, n°215, fasc. 1. janvier-mars 1998 : 139-186 ; Fernando MEDIANO, "Una sociabilidad oblicua. Mujeres en el Marruecos moderno" in *Al Qantara. Revista de estudios arabes*, vol XVI, n°2, 1995 : 385-402.

18. Voir *infra* p. 140

19. Chodkiewicz, *op. cit.* p. 100

20. Littéralement : voie, chemin. Confrérie musulmane.

21. À ce propos, voir les récits de vies de saints in Emile DERMENGHEM, *La vie des saints musulmans*, Paris, Sindbad, 1981. Mohamed KERROU appelle ce moment "l'instant de pérégrination et de l'errance" in "Le temps maraboutique" in *IBLA*, t. 54, n°167, 1991, p. 63-72.

22. Sainte de Tunis, du quartier des Hajamine, au début du siècle, dont le culte est toujours célébré malgré une baisse de fréquentation.

qu'à sa mort. De la même manière, Lalla Arabiya (23) passa toute sa vie au même endroit. Seule Lalla Mamiya est vénérée loin de son lieu de naissance : le corps de cette sainte d'origine chrétienne mais convertie à l'islam par l'intermédiaire de son serviteur musulman, a été transporté miraculeusement d'Italie à Tunis. Il n'en demeure pas moins qu'il n'y a aucun souvenir d'un parcours sur le sol musulman, il ne s'agit donc pas d'un parcours initiatique, mais plutôt d'un aboutissement, preuve de sa sainteté.

Les saints profitent de ce temps de pérégrination pour accéder à un enseignement spirituel, et établir un rapport particulier à l'espace, tissant dans le même temps des liens sociaux. Des *zawiyas* (24) marquent fréquemment les endroits où le saint s'est arrêté pour prier, dormir, ou simplement signalent un lieu où il est passé. Les saintes, en revanche, ne sont pas initiées par le biais d'un déplacement. Ceci explique qu'elles ont en général une inscription spatiale très localisée. N'ayant pas parcouru le monde, à la différence des hommes, comment pourraient-elles être célébrées en de nombreux endroits ? Qui parmi les femmes saintes a le rayonnement d'un saint comme Sidi Abdelkader Jilani, connu et célébré dans l'ensemble du monde musulman ?

Rabi'a al-'Adawiya, qui était esclave depuis son plus jeune âge, une fois libérée, part, il est vrai, faire une retraite dans le désert, pour ensuite accomplir le pèlerinage à la Mecque (même chose pour Saïda Nafisa (25)). Si ce voyage peut être considéré comme initiatique, pour toutes les modifications de statut qu'il implique, tant pour les personnages saints que pour les simples croyants, il ne peut être assimilé aux pérégrinations des saints car il n'a pas la même finalité. Bien que les croyants, saints ou non, accomplissent ce parcours en ayant comme but ultime le pèlerinage à la Mecque, l'accent est mis, pour les premiers, sur leur apprentissage spirituel et théologique, il s'agit donc principale-

ment d'une quête de savoir. Lors d'un pèlerinage d'une femme sainte vers la Mecque, c'est l'accomplissement d'un des piliers de l'islam, le pèlerinage d'une croyante vers le centre religieux par excellence, et non la recherche d'un enseignement qui est présenté comme primordial.

On peut interpréter la raison de cette différence comme étant le fait qu'un homme a besoin de ce voyage pour se rendre étranger à la société. En effet, ses expéditions servent d'une certaine manière à le rendre étranger à lui-même, et aux autres. Il part, et lors de son retour, ce voyage est perçu comme un élément de sa différence. Si la sainteté ne se réduit évidemment pas au voyage, ce dernier apparaît comme une des conditions nécessaires à l'accès à ce statut (26). Le voyage ne fait pas le saint, mais il y contribue. En revanche, une femme peut être "étrangère", dans le sens de "extérieure à la société" de diverses manières, et beaucoup plus facilement. Le fait même d'occuper une place visible dans la société la différencie des autres femmes. Dans le contexte social habituel du XIII^e siècle, les femmes sont extérieures à la connaissance, au pouvoir spirituel et politique, à la parole, à l'action. Pour toutes ces raisons, une femme prenant la parole de manière publique sur des sujets qui relèvent en priorité de domaines masculins, ou qui reçoit une instruction mystique dans le cadre d'une *tariqa*, est "hors-norme". La limite entre "hors-norme" et "étrangère", "extérieure", est parfois très fine, et ces deux notions pourraient, dans le cas présent, être équivalentes.

Saïda Manoubiya se rapproche du modèle féminin dans la mesure où, comme les autres, elle n'a pas acquis son enseignement au cours d'une longue pérégrination. Pourtant, il semble important de nuancer ce propos, puisqu'elle quitte la demeure de son père à la Manouba pour s'installer à Tunis. S'il ne s'agit pas d'un long voyage, il y a tout de même un déplacement motivé par une volonté d'apprentissage.

L'approche comparative de ces histoires de saintes, malgré la distance temporelle qui les sépare et les différents contextes qui en décou-

23. Spécialisée dans l'éloignement des mauvais sorts.

24. *Zawiya* : sens premier : coin. Dans le contexte maghrébin, les *zawiya* sont des sanctuaires de saints, qui peuvent être composés d'une salle de prière, d'une école, d'un mausolée. Leur taille est très variable. cf. Wim VAN BINSBERGEN, pour une typologie, "The cult of saints in north-western Tunisia ; an analysis of contemporary pilgrimage structures" in Ernest GELLNER (éd.), *Islamic Dilemmas*, 1985, p. 199-239.

25. Youssef RAGHIB, "al Sayyida Nafisa, sa légende, son culte et son cimetière" in *Studia Islamica*, n°44, 1976, p. 61-86.

26. Les seuls hommes saints à ne pas avoir voyagé ne seraient-ils pas les *majdhūb*, cette catégorie d'êtres "ravis" par Dieu, et donc par définition, et par essence, en mouvement ? Le verbe *jdhb* étant traduit par "attirer, entraîner, tirer, allécher, captiver, charmer, séduire".

lent, permet d'isoler des éléments qui nous apportent des indications précieuses quant aux particularités des femmes saintes en islam (27), plus précisément en ce qui nous concerne, au Maghreb.

Si l'une des conditions nécessaires bien qu'insuffisantes à la sainteté masculine est le voyage initiatique, de même, le refus du mariage apparaît comme primordial dans la fabrication d'une sainte. Saïda Manoubiya, d'après son hagiographie, ne s'est jamais mariée, et est toujours restée vierge. Les légendes orales, en revanche, ne s'accordent pas sur ce point. Certaines disent qu'elle fut mariée à son cousin, mais qu'elle le tua immédiatement d'une flèche. D'autres affirment qu'elle se maria avec lui mais le rendit fou, ou impuissant ; ou encore, qu'elle le transforma en femme, dans un désir permanent de chasteté.

Ce refus du mariage est partagé par Rabi'a al 'Adawiya, ainsi que par les saintes de Tunis étudiées lors de mon enquête (28). Margaret Smith consacre un chapitre à l'explication de son célibat, et aux nombreuses propositions de mariage qu'elle rejeta. La raison principalement invoquée est qu'elle n'avait que faire d'un mari qui l'écarterait de sa recherche de Dieu, vers qui tout son Amour était dirigé, ne laissant rien pour un amour terrestre (29).

L'insistance avec laquelle l'histoire de Rabi'a al 'Adawiya souligne les multiples propositions en mariage qui lui ont été faites, et la place centrale du refus de mariage de Saïda Manoubiya indiquent qu'il est primordial de savoir que ces femmes étaient désirables comme épouses. L'important n'est pas tant d'être célibataire, que d'avoir refusé le mariage. Ce refus est la condition du statut de sainte. Par cet acte, elles

s'opposent radicalement à la société et à ses valeurs profondes, qui perçoit le célibat et la chasteté, non comme une vertu, mais comme une source de marginalité.

Les saints, quant à eux, peuvent se marier, procréer. Ils sont ancrés d'une manière tout à fait physique dans le monde social. Leur voyage initiatique aura été suivi d'un retour géographique (bien qu'ils s'installent fréquemment ailleurs que dans leur ville ou village d'origine), doublé d'un retour social. Il semblerait peut-être que la condition de non-procréation propre aux femmes saintes, qui est une mise à l'écart permanente de la participation au monde social, peut-être interprétée comme l'équivalent structurel du voyage des saints.

La conséquence directe du célibat féminin est bien évidemment l'absence de descendance (30). Que ces femmes soient restées vierges ou non, elles partagent une non-procréation, une stérilité de fait, qui se double dans le domaine spirituel puisqu'elles ne donnent pas naissance à de nouvelles confréries. Malgré leur position éminemment maternelle de protectrices et de conseillères, et le fait que les couples ayant des problèmes de procréation se tournent vers ces saintes (31), elles-mêmes n'engendrent pas. Il est significatif de remarquer que Saïda Ettbourbiya, une sainte de Tunis de la fin du XIX^e siècle, dont le petit sanctuaire est aujourd'hui désaffecté, est présentée comme la "grand-mère" de la famille qui habite les lieux, bien que parallèlement, on m'affirme qu'elle est restée vierge toute sa vie.

Autre parallèle à tirer des récits de vie de ces deux saintes, la similitude des situations par lesquelles se sont révélée leur *walāya* (qualité de

-
27. Les recherches récentes s'interrogent sur la manière dont la position des femmes musulmanes varie dans le temps et dans l'espace. Constatation banale et évidente peut-être, mais l'ouvrage de Nikkie KEDDIE et Beth BARON, *Women in Middle Eastern History*, New Haven, Yale University Press, 1992, a le mérite de documenter précisément une histoire féminine difficile d'accès de par la rareté des sources écrites.
28. Trait largement partagé, voir J. CLANCY-SMITH, *op. cit.* ; C. MAYEUR-JAOUEN, *op. cit.* ; V. HOFFMAN-LADD, "Le soufisme, la femme et la sexualité" in A. POPOVIC et G. VEINSTEIN (éds.), *Les voies d'Allah. Les Ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, Paris, Fayard, 1996, p. 254-257
29. Voir également Robert CASPAR, "Rabi'a et le pur amour de Dieu" in *IBLA*, 1^e trimestre, 1968, p. 77.

-
30. Lorsqu'il est question de saintes ayant des enfants, il s'agit de saintes fondatrices de lignages, de villages, prises dans des préoccupations de légitimation d'origine plus que dans des représentations religieuses. Jocelyne DAKHLIA fait la distinction entre saint-patron et saint-ancêtre. Elle classe les saintes qui ont des enfants dans la catégorie des saintes-ancêtres. *L'oubli de la cité. La mémoire collective à l'épreuve du lignage dans le Jérid Tunisien*, Paris, La Découverte, 1990, p. 191.
31. Certains éléments de terrain me font penser que lors de cette demande, on ne s'adresse pas à la dimension procréatrice de la sainte, mais peut-être à son côté enfantin. L'image de la sainte comme enfant est congruent avec le double sens de *bnaya*, qui est à la fois "fillette" et "vierge".

sainte). C'est par le refus d'un contact avec un homme, et la prise de conscience de leur féminité que se dessinent avec certitude les signes de leur sainteté. Dans les deux récits, les avances d'un homme provoquent indirectement la jeune femme à accomplir un miracle reconnu par son entourage comme une marque de sainteté.

À 12 ans, Saïda Manoubiya rencontra *al-Khadir* qui s'était déguisé en beau jeune homme pour la séduire (32). Il lui déclara son amour, lui avouant qu'il voulait l'épouser car elle était sur son registre depuis 3000 ans. Aïcha, troublée par cette demande, alla relater son aventure à son père, qui, conscient de la très grande beauté de sa fille et des ennuis que cela ne manquerait pas de lui causer, s'empressa de la donner en mariage à son cousin. Selon une version, Aïcha Manoubiya refusa violemment, tua son cousin, et quitta la maison de son père.

Rabi'a al-'Adawiya, quant à elle, fut approchée par un homme alors qu'elle n'était pas voilée. Intimidée et gênée par ce regard, elle s'enfuit et se réfugia dans la maison de son maître. Elle entreprit de jeûner toute la journée et pria toute la nuit pendant plusieurs jours. Une nuit, son maître se réveilla et la trouva plongée dans ses prières. Ému par ce spectacle, et convaincu qu'il ne pouvait pas garder une esclave si pieuse, il lui rendit sa liberté.

La sexualité des saintes et des saints n'est pas envisagée de la même manière. Alors que l'abstinence sexuelle n'est pas considérée comme une valeur positive dans le Coran - le Prophète aurait dit "l'homme célibataire n'est pas des miens" et "une *rak'a* d'un homme marié vaut

mieux que soixante-dix d'un célibataire" (33) - certains soufis ont souligné les avantages du renoncement sexuel pour la personne qui aime la solitude, tout en indiquant que celui qui ne saurait se contenter de cette vie devait impérativement se marier (34). La virginité féminine n'est pas reconnue en Islam comme une valeur en soi, un état qu'il serait bon de maintenir au cours de sa vie. Elle n'a de valeur que dans la mesure où elle est garante de l'honneur de la jeune femme (et par extension, de sa famille) le jour de son mariage. Bien que généralement réprouvé, le célibat a toujours sa place s'il s'agit de dévotion féminine (35).

Les différences entre les saints et les saintes se cristallisent donc, autour des questions de voyages initiatiques, et pour une grande partie des saintes, le célibat et l'absence de descendance, à la fois physique et spirituelle, qui impliquent qu'une sainte n'a jamais de confrérie pour perpétuer sa voie : "La confrérie musulmane est née d'un saint et produit des saints" (36). La confrérie est à la fois la globalité d'une chaîne spirituelle, et un maillon de cette même chaîne. En tant que maillon, limité dans le temps par un début et une fin d'existence, elle ne peut être engendrée que par un homme saint. En revanche, en tant que structure englobante, elle peut créer une sainte. Sans succession, deux possibilités : l'oubli pour la plupart d'entre elles, ou l'hagiographie qui sera activée, ou non, par un culte.

Regrouper les saintes de Tunis dans une même catégorie pose la question méthodologique de la prégnance de cette division. Fondamentalement, et en dehors de la recherche, le réseau des saintes n'existe pas. Personne à Tunis ne rend visite uniquement aux saintes femmes, ni ne les pense comme étant à part. En fait, au début de mon enquête, lorsque je disais m'intéresser aux femmes saintes, mes interlocutrices, les fem-

32. Le *Khadir* est un personnage de la mystique musulmane qui a le rôle de l'initiateur éternel des saints. Il se situe hors du temps et se manifeste pour déclencher des prises de conscience chez des individus voués à la *walaya*. "al Khadir, force spirituelle, qui vit d'une vie surhumaine, ayant bu à la source de l'immortalité, qui apparaît aux prédestinés pour leur conférer une initiation directe". Emile DERMENGHEM (*op. cit.* p. 22). Ou voir HASSAN ELBOUDRARI "Entre le symbolique et l'historique : Khadir immémorable" in *Studia Islamica*, LXXVI, 1992, p. 25-39. Que le *Khadir* soit qualifié de *beau*, tout comme Aïcha, n'est sans doute pas une simple coïncidence. Il est ici manifestement question du rapport entre la beauté et le mysticisme, entre la beauté physique et la beauté spirituelle.

33. SMITH (1984 : 166). Il est ici question de célibat et non d'abstinence sexuelle. Les rapports sexuels n'étant licites que dans le cadre du mariage, l'un et l'autre peuvent être considérés comme équivalents.

34. Valérie HOFFMAN, *op. cit.* p. 255.

35. Dans la piété chi'ite, Fatima, fille du Prophète est une sainte à cause de la perte de ses deux fils. Un de ses titres honorifiques est *batil*, qui veut dire vierge (SCHIMMEL in SMITH, 1984 : xxx).

36. Gilles VEINSTEIN, "Les voies de la sainteté dans l'islam et le christianisme" in *Revue de l'Histoire des religions*, 215-1, 1998 : 11.

mes que je rencontrais dans les *zawiya*, acquiesçaient poliment et enchaînaient immédiatement sur une liste d'hommes saints, comme si la catégorie que je présentais n'avait aucune pertinence. De plus, j'ai rapidement été prise dans un parcours de visites qui inclut plusieurs saints de Tunis. Ce parcours, quant à lui, a une réalité propre, les rituels qui s'y déroulent se juxtaposent, s'additionnent les uns aux autres, en dehors de ma présence, et de tout questionnement. Il s'agit donc d'une division purement analytique, qui me semble néanmoins pertinente.

A Tunis, la proportion des femmes saintes est faible, et la plupart d'entre elles n'ont pas un culte très actif, à l'exception de Lalla Arabiya, de Lalla Salha à Carthage, et de Lalla Mamiya (à qui on rend principalement visite en même temps qu'à Sidi Bel Hassen). D'autres n'ont plus que de très rares visites (c'est le cas de Saïda Ettbourbiya et de Saïda Ajoula (37), ou maintiennent des cérémonies pour quelques fidèles, dont le nombre va en s'amenuisant. La seule à bénéficier d'un culte dynamique est Saïda Manoubiya. C'est également la seule dont le corps revêt une importance centrale, dans les récits et les chansons, en ce qui concerne sa beauté et le dédoublement de son lieu de culte. De plus, et peut-être en raison de son rapport direct avec la Shadhiliya, son sanctuaire est le seul lieu dédié à une sainte qui accueille des rituels féminins et masculins.

3- Saïda Manoubiya : être sainte et si belle.

Les femmes exceptionnelles comme Rabi'a al-'Adawiya sont honorées, entre autres car considérées "comme des hommes" ou encore, ce sont "des hommes envoyés sous la forme d'une femme" (Hoffman, p. 255). Médiano décrit le processus à l'œuvre dans la construction de la sainteté d'une femme (38). Le chemin spirituel consiste pour lui en "une sorte de masculinisation". Les descriptions physiques de certaines femmes saintes viennent appuyer ceci. Médiano expose tout d'abord le cas de Mannâna al-Bastiyûniyya (m. 1750) qui avait de la barbe comme un homme. Celui aussi de Amina bint Ahmad Ibn al-Qâdi, qui se réveillait couverte de blessures car elle passait ses nuits à faire le *ji-*

hâd, ou encore Safiya bint Mohamed Ma'an, qu'on loue dans les textes, en plus de ses vertus de chasteté, de posséder la *muri'a*, c'est-à-dire "l'ensemble des qualités viriles archétypiques des hommes arabes".

Rappelons que nous sommes face à deux modèles de saintes : les premières, intégrées aux structures familiales, assument leurs rôles féminins de mères et d'épouses, alors que les secondes, refusent ces rôles et entament à travers l'ascèse ou la mystique un processus de "déféminisation". Selon ce schéma, Saïda Manoubiya qui appartient à la seconde catégorie (par sa rupture avec son père, son refus d'une vie maritale et donc familiale), devrait revêtir des caractéristiques "viriles". Pourtant, cette "virilité" ne porte absolument pas, contrairement aux autres saintes, sur son apparence physique. Bien au contraire, Saïda Manoubiya est féminisée à l'excès. Elle est représentée (paroles de chansons, descriptions de rêves (39) comme une femme belle, "ravissante", qui utilisait son charme pour attirer les hommes et les transformer en disciples. Il y a donc à la fois un rejet du modèle féminin (refus du mariage), et un jeu sur l'érotisation. Par sa beauté et ses traits, donc par la ruse, trait considéré comme éminemment féminin, elle attire les hommes et les met sur le chemin de Dieu.

La règle veut que les femmes saintes célibataires s'éloignent de tout ce qui relève de la séduction ou de la sexualité afin justement d'être sainte. Avec Saïda Manoubiya, nous avons en quelque sorte un défi, et une victoire : une sainte tellement sainte, qu'elle peut vaincre la *fitna* (40) qu'elle avait fait mine d'engendrer. Elle prouve par son action qu'en tant que *Qutba*, elle a le pouvoir de transformer la *fitna* inhérente à la relation homme-femme, en amour de Dieu. Saïda Manoubiya, *Habibat Allah* (41), l'aimée de Dieu, celle qui ne faisait que trois prières par jour à la place des cinq canoniques, car Dieu l'avait dispensée de deux d'entre elles en guise de dot, nous donne une indication du sens complet du concept de *fitna*, terme dynamique qui, contrairement aux analyses classiques, ne devrait pas uniquement être entendu pour son côté négatif. À ce propos, Stéfania Pandolfo rappelle que ce terme

37. Cette sainte a deux sanctuaires, le plus actif se trouve à Ras Jebel, alors que celui de Tunis n'est que très peu fréquenté. Abdelhamid HËNIA, "Mémoire lignagère et gestion du capital symbolique et matériel d'une zaouia" in *Cahiers de Tunisie*, n°159-160, 2^e trim. 1992, p. 71-88

38. Voir *infra*. p. 145.

39. Contrairement aux développements récents en Égypte, il n'y a pas en Tunisie de représentations picturales des saints. cf. Catherine MAYEUR-JAOUEN, *op. cit.*

40. Du verbe *fn*, ensorceler, envoûter, fasciner etc.

41. Appelée ainsi par ses "fidèles" lors des visites, comme dans ses panégyriques.

contient une ambivalence très forte et très importante pour ce qui nous occupe : s'il signifie, différence, séparation, tension, ce terme est aussi la condition primordiale à la vie. L'assimiler au chaos tel que de nombreuses interprétations le font, équivaut à occulter cet aspect. Pandolfo explique que le terme de *fitna* est également utilisé pour décrire le travail du forgeron, lorsqu'il veut séparer les mauvais métaux des bons, par l'action du feu. Cette action violente, dont le résultat et la séparation de deux corps, est *fitna* ; pourtant, c'est également le moyen d'arriver à un matériau pur (42). Dans les mots de cet auteur, *fitna* est à la fois "illness and medicine", scission, division, séparation, mais condition nécessaire à la pureté, à la beauté.

Intermédiaire entre Dieu et les hommes, la sainte a la capacité extraordinaire de changer la nature humaine de l'amour pour lui donner une dimension divine. Les deux aspects : beauté physique/beauté mystique, associés à l'amour humain/amour divin, sont à nouveau réunis. Il est vrai que certaines légendes et passages de son hagiographie la situent à la frontière de la prostitution (43). Pourtant, elle est aussi fondamentalement asexuée puisque tout entière tournée vers Dieu. Il est significatif que ce thème ne soit jamais soulevé par des personnes qui participent à ses rituels, ne serait-ce que pour le démentir. Seule allusion autorisée, il aurait été question de "rumeurs" qui s'expliquent par la jalousie des gens devant sa très grande beauté.

4 - Corps et sainteté : Quelle localisation ?

Saïda Manoubiya a deux sanctuaires à Tunis (44). Le premier se situe au sommet d'une colline et surplombe d'un côté, le quartier de Montfleury, et de l'autre, celui de Saïda, (dont la partie inférieure est également appelée "hofrat Grish" par ses habitants), qui s'étend jus-

qu'aux berges du lac Sejoumi. Comme cette *zawiya* se trouve à la limite de plusieurs quartiers, les visiteurs la désignent selon des appellations diverses (Gorjani, Montfleury, Saïda). Le second est à La Manouba, une banlieue de Tunis, à l'emplacement de la maison de son père.

Une histoire raconte que Saïda Manoubiya se déplaçait tous les jours de la maison de son père vers sa *khalwa* - lieu de retraite, où elle aimait prier. Peu à peu, elle élit domicile à Tunis, afin d'être plus près du Jellaz (colline qui abrite le grand cimetière de Tunis), en haut duquel Sidi Bel Hassen dispensait ses enseignements. D'un point de vue architectural, contrairement au sanctuaire de la Manouba, cette *khalwa* ne rassemble pas toutes les caractéristiques d'une *zawiya* : la cour n'est pas entourée de pièces que les pèlerins peuvent utiliser pour y passer l'après-midi ou la nuit, mais est située au premier plan ; il n'y a pas de puits, seuls des robinets alimentent la *zawiya* en eau, ni non plus de pièce désignée pour accomplir les sacrifices d'animaux, qui se déroulent en conséquence dans la cour. Pourtant, dans chacune des *zawiya* se trouve le catafalque de la sainte, sur lequel on vient réciter la Fatiha et formuler une demande. A Montfleury, le catafalque est visible dès l'entrée de la *zawiya*, placé tout à fait au sommet des escaliers, dans un renforcement du mur ; à la Manouba, la sainte a une pièce séparée (*Beit Saïda*), ouverte par une fenêtre grillagée sur la cour et par une porte en bois verte et dorée très richement décorée, qui donne sur une pièce de passage pour aller vers le *masjid* (terme qui désigne une petite mosquée, alors qu'il s'agit ici d'une grande pièce dans laquelle se déroulent certains rituels).

Ce double emplacement est expliqué par la légende suivante :

Au lendemain de son mariage avec son cousin, qui avait eu lieu contre son gré, Saïda Manoubiya fut trouvée morte, peut-être parce qu'elle avait rendu son cousin/mari fou par une flèche empoisonnée. La sainte fut retrouvée ensevelie dans un linceul divin. Les habitants de Tunis, comme ceux de la Manouba voulurent l'enterrer chez eux. Deux clans se formèrent alors, prêts à jeter la ville dans une guerre civile. Afin d'éviter cela, son père Sidi Amor pria Dieu en ces termes : "Que Aïcha devienne deux Aïcha et que la civière soit double." À ces mots le linceul se dédoubla et on enterra Saïda Manoubiya à deux endroits différents.

-
42. Stéfania PANDOLFO, *Impasse of the Angels, scenes from a Moroccan space of memory*, Chicago, London, University of Chicago Press, 1997, p. 156-162.
43. "Voici une petite fille (sic) qui cohabite avec les hommes" (*manâqib*, p. 11) ainsi que p. 38 et 42, où un Qâdi de Tunis la traite de "folle qui aborde les hommes et se laisse aborder par eux et qui n'a point de mari", dans Nelly AMRI, *op. cit.*, p.8
44. Elle en a un autre à Bizerte (cf. Zouaher DHAOUÏ, "Femmes dans les zaouïa-s : la fête des exclues" in *Peuples Méditerranéens*, n° 34 janvier-mars 1986 : 153-162, qui confond son histoire et celle d'Oum ez-Zein el-Jammaliya), et également à Kairouan, au sud du cimetière el-Janah (*aïle*). Parente de la Saïda Manoubiya enterrée à Tunis, on dit qu'elle a adopté son nom.

Cette légende revêt plusieurs aspects intéressants. Tout d'abord, on y remarque que la légende populaire, contrairement à l'hagiographie, a retenu que Saïda Manoubiya se marie, et qu'elle meurt jeune, avant son père (contrairement à ce qui est affirmé par l'hagiographie). De plus, le fait qu'elle fut retrouvée enrobée d'un linceul est particulièrement marquant car ceci indique que jusque dans ces derniers instants, elle demeura seule face à Dieu. Sans attaches sociales ni intermédiaires, elle est morte sans que personne n'ait eu de contact avec son corps. Personne n'effectua les ablutions mortuaires qui permettent habituellement le passage du monde des vivants vers celui des morts. Elle était donc déjà pure, prête à être accueillie par Dieu. Cet aspect renforce l'idée que cette sainte s'est faite toute seule : sans généalogie physique prestigieuse, elle est devenue sainte ; sans descendance, elle continue d'exister, et seule dans la mort, elle est acceptée par Dieu. L'histoire fournit une explication pour le dédoublement de son lieu de culte (45).

Ceux et celles qui connaissent la légende apportent également une autre interprétation à propos de l'emplacement réel du corps de la sainte : On affirme que si son corps a été enterré à Gorjani, son esprit, en revanche est resté à la Manouba. Les deux lieux sont ainsi hiérarchisés. Le grand sanctuaire, le plus fréquenté, est celui où se trouve son esprit (*rih*), alors que son corps repose dans le sanctuaire qui revêt aujourd'hui une moindre importance. Il est évident que les lieux de culte sont susceptibles d'évolution. Il est tout à fait possible que la *zawiya* de Tunis fut, à une certaine époque, plus importante que l'autre. Toujours est-il, qu'à l'heure actuelle, on peut voir dans l'interprétation de son lieu de repos un réajustement de l'équilibre entre les deux sites : le sanc-

45. La plurilocalité de la sainte n'est pas exceptionnelle en soi. En effet, les saints dans le monde arabo-musulman sont fréquemment localisés en plusieurs endroits. Cependant, Saïda Manoubiya est (là encore) originale car dans les autres cas, chaque saint est considéré comme unique dans sa propre localité. Sa réalité n'est reconnue que dans le cadre communautaire, même si les gens savent que leur saint peut avoir un autre sanctuaire ailleurs, il reste néanmoins *leur* saint (VAN BINSBERGEN, *op.cit*). Or, nous sommes ici en présence d'une rationalisation, d'un discours sur l'événement qui a produit la double localisation. Alors que dans le cas des autres saints, il s'agit d'histoires indépendantes les unes des autres, la double présence de Saïda Manoubiya à Tunis est expliquée par une intervention divine, qui se manifeste afin de satisfaire la ferveur, la piété de groupes distincts.

tuaire principal est celui où elle est née, la maison de son père, non pas l'endroit où elle a passé le plus de temps en tant que sainte, où elle lisait le Coran, priait jour et nuit, et allait rendre visite à son maître. Par ce biais, bien qu'elle ait été en rupture avec son père (elle quitta la maison après avoir refusé de se marier avec son cousin - ou, selon les versions, après l'avoir épousé mais tué) c'est Aïcha en tant que Manoubiya (originnaire de la Manouba) qui est importante. La plus grande fréquentation du sanctuaire de la Manouba, le fait que l'esprit de la sainte y réside, serait une manière de réinsérer Saïda Manoubiya dans sa généalogie, une manière de lui redonner une place honorable, acceptable.

Un second discours circule sur l'emplacement du corps de la sainte : il n'y a pas plus de corps dans le sanctuaire de Gorjani que dans celui de la Manouba. Les Tunisoises de longue date et les "officiantes", se souviennent que le square Gorjani, dans lequel un petit mausolée est érigé pour Sidi Ali el-Gorjani (46), était jusqu'au début des années 1960, un cimetière. Dans ce cimetière était un petit bâtiment, appelé Qabr es Sirr (la tombe du secret), dans lequel Saïda Manoubiya avait été enterrée. Les visiteurs se rendaient sur la tombe après avoir rendu visite à sa *zawiya*. Deux légendes se rapportent à ce lieu. Selon la première, la sainte enseignait à un groupe de 40 jeunes filles. Au moment où elle mourut, toutes les jeunes femmes trouvèrent la mort en même temps et leur visage prit l'apparence de celui d'Aïcha. Seul Sidi el Gorjani fut capable de reconnaître la vraie. Il l'enterra à Qabr es-Sirr, et deux autres aux deux sanctuaires. L'histoire ne dit pas ce qu'il advint de toutes les autres.

Autre légende : lors de la transformation du cimetière en jardin, le Qabr es Sirr fut détruit. L'ouvrier qui ouvrit la tombe de Saïda Manoubiya vit une jeune femme extrêmement belle, qui semblait dormir. Pris de panique devant cette vision extraordinaire, il partit à la recherche de quelqu'un d'autre pour lui montrer. Le temps qu'il revienne, la jeune femme était partie, la tombe était vide. Cette histoire reprend le topos de non putréfaction des corps saints, thème plus développé dans le christianisme.

46. Personne ne s'y rend, la construction est placée au centre d'une pelouse. Un chemin tracé entoure le lieu, mais n'y mène pas.

La majorité des femmes qui rendent visite à Saïda Manoubiya à Montfleury, habitantes de Tunis de fraîche date, ne connaissent pas l'existence de Qabr es-Sirr (47). Celles qui s'en souviennent ont adapté leurs pratiques à la nouvelle topographie, et affirment qu'elles ne sauraient plus très bien retrouver l'endroit.

Le contraste est manifeste entre le traitement du corps de la sainte vivante, et celui de la sainte morte. Alors que son corps est le lieu par lequel se construit sa sainteté de son vivant, (elle le refusait dans ses fonctions naturelles de maternité mais utilisait sa beauté pour attirer ses disciples), en ce qui concerne son culte, les choses redeviennent semblables aux hommes saints morts : ce n'est pas l'existence matérielle du corps qui importe, mais la présence de la *baraka*. Pas de reliques au sens strict du terme, seule la *baraka* témoigne de la présence de la sainte dans ce lieu. En effet, c'est le rituel qui la fait exister, c'est l'échange qui entretient et réactive cette *baraka*, dont les vecteurs sont variés : henné, encens, bougies, étendards (*sanjaq*, plur. *snâjaq*), eau (surtout vrai pour celle qui provient du puits du sanctuaire de la Manouba), et tous les aliments échangés lors des rituels hebdomadaires (bonbons, biscuits, pain, olives, couscous à la viande ou au poulet, pâtes à la viande ou au poulet...).

Des visites individuelles ont lieu tout au long de la semaine, mais comme tous les saints de Tunis, Saïda Manoubiya a une journée de visite hebdomadaire (*ziyâra*, aussi appelée *mi'ad* -rencontre- ou *hadhra* -présence) à laquelle assistent de nombreux visiteurs. Ces visites collectives sont considérées comme particulièrement propices à la réception de la *baraka* de la sainte.

5 -Rituels doubles et dédoublés, nouvelles pistes de recherche.

Bien qu'historiquement contesté (48), le lien explicite avec la grande confrérie Shadhiliya (49) est rituellement activé de manière bi-

hebdomadaire dans ses *zawiyas*, par la participation de membres de cette confrérie aux rituels du soir. De plus, la permanence de cette relation est inscrite dans le bâti même de la *zawiya* de Sidi Bel Hassen el Shadhely, puisqu'elle abrite une *khalwa* (lieu de retraite) qui est dédiée à Saïda Manoubiya. Bien que cette pièce soit actuellement utilisée comme pièce de rangement, la fille de l'*ukîla* de Sidi Bel Hassen décrit des manifestations et des apparitions récentes de la sainte en ce lieu, qui attestent de la proximité qui existe entre la sainte et cette confrérie.

Les rituels dédiés à la sainte soulignent les éléments qui la distinguent des autres saints et saintes de Tunis. La particularité du culte qui lui est rendu témoigne, semble-t-il, de sa singularité.

Il n'est pas rare pour un saint d'avoir deux jours de visites dans la semaine. Par exemple, la *zawiya* de Sidi Ahmed el-Tijani à Tunis s'anime de rituels chaque mardi et chaque vendredi (50). Le culte de Saïda Manoubiya est particulier en cela qu'il est célébré deux jours de suite, dans deux sanctuaires différents (dimanche à la Manouba, lundi à Montfleury) (51). Cette double célébration est à nouveau dédoublée par son organisation spatiale et temporelle : chaque journée de visite est divisée en deux séquences que l'on peut envisager comme deux phases d'un même rituel, bien que les participants eux-mêmes les dissocient assez catégoriquement.

Tout d'abord, la *hadhra*, principalement féminine, se déroule l'après-midi, à peu près jusqu'à l'heure de la prière du *maghreb* (qui correspond au coucher du soleil). Elle est suivie du *dhikr*, qui réunit les hommes, et auquel certaines femmes assistent sans que leur participation soit centrale, ou considérée comme telle. Contrairement aux femmes, les hommes qui participent aux rituels du soir sont affiliés à la confrérie Shadhiliya, ou lui vouent un attachement particulier. Très at-

47. L'emplacement de cette tombe est pour ainsi dire oublié, sa mémoire n'est pas entretenue par un rite quelconque. Par analogie, elle peut rappeler la *Qbar el mensi*, "la tombe oubliée", discutée par Emile. DOUTTÉ, in *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Paris, Geuthner, 1984 (1^e éd. 1909). "Cette propriété, de provoquer l'oubli, appartient surtout au tombeau dans lequel est un mort dont on ne connaît plus le nom" (p. 302). Le rapport est ici inversé, ce n'est pas le nom qui est oublié, mais le lieu.

48. AMRI, *op. cit.*, p. 4.

49. Saïda Ettebourbiya "suit" Sidi Bel Hassen, et Saïda Nejia a obtenu son nom de sainte de la bouche de l'*ukîla* de la *zawiya* de Saïda Manoubiya à Tunis. Mais le lien n'est pas formalisé.

50. Voir la thèse de Ined MELLITI, *La Zaouia en tant que foyer de socialité : le cas des Tijaniya de Tunis*, Thèse de 3^e cycle, Université de Paris V, René Descartes, 1993.

51. En général, il s'agit de personnes différentes qui se rendent à l'un et à l'autre. Seule un petit nombre d'entre eux se déplacent aux deux sanctuaires.

tachés à la régularité des visites au sanctuaire, les hommes (appelés *dhakkâra*, de la racine *dh-k-r*, se souvenir), interrompent pourtant leurs cérémonies à Saïda Manoubiya durant une période rituelle de 14 semaines estivales, pendant lesquelles ils consacrent tous les jeudis soirs à une cérémonie nocturne au sanctuaire de Sidi Bel Hassen.

Il est ici important de rappeler que Saïda Manoubiya est la seule femme sainte de Tunis pour laquelle une cérémonie masculine est organisée. De manière tout aussi remarquable, ses sanctuaires sont les seuls qui accueillent successivement femmes et hommes dans un même espace, plutôt que de façon simultanée dans deux pièces différentes du même sanctuaire (comme dans les *zawiyas* de Sidi Ibrahim el-Riahi ou Sidi Bel Hassen el-Shadhely).

Autre différence de taille, la littérature sur les cultes des saints au Maghreb, ainsi que l'observation d'autres rituels, nous apprennent que la succession des séquences rituelles est habituellement *dhikr* puis *hadhra*, avec globalement les mêmes participants aux deux, alors que nous sommes ici en présence d'un déroulement inverse, avec des acteurs différents dans leur grande majorité. Crapanzano (52), par exemple, expose la logique qu'il peut y avoir à débiter le rituel par une séquence qu'il présente comme plus "orthodoxe" dans laquelle interviennent récitation de certaines sourates du Coran, louanges aux saints, et *dhikr* à proprement parler (qui relève des exercices mystiques, codifiés par le fondateur de telle ou telle confrérie), pour ensuite passer à un rituel qui fait intervenir des musiques et des chants sur lesquels certains participants exécutent des danses de possession. La logique implicite, selon lui, voudrait que le fait d'ouvrir le rituel de manière "orthodoxe" ait une sorte d'efficacité qui placerait le déroulement de la suite sous la protection des saints, qui canalisent la force par essence imprévisible et potentiellement dangereuse des *jinn*s qui se manifestent à l'occasion de la *hadhra*.

Aux *zawiyas* de Saïda Manoubiya, le rapport est inversé. Les saints et saintes sont invoqués au début de l'après-midi, mais par des chants de femmes, accompagnées d'instruments (53), ces chants provoquent la "descente" des *jinn*s "représentants" de ces saints (et saintes). L'ordre

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

53. *Bendir*, *darbuka* et *târ* sont des instruments à percussion.

des airs joués n'est pas fixe et varie selon la demande des participantes et la décision de la musicienne principale. La seule constante est que les deux premiers chants, dans les deux sanctuaires, sont toujours dédiés à Saïda Manoubiya (54).

Les hommes qui se réunissent pour la cérémonie nocturne (du coucher du soleil à la prière du soir (55), exécutée sur place et en commun), ont en général peu de considération pour ce qui se déroule l'après-midi, et n'ont de cesse de répéter qu'il ne s'y passe "rien" : "ce ne sont que des femmes qui s'assoient ensemble, jouent de la musique (*iadhrabû*, littéralement : tapent sur quelque chose) et dansent. Elles ne font rien (*ma ia'mlû shey*)". Les hommes, ainsi que certaines femmes qui préfèrent se rendre au sanctuaire le soir, afin d'écouter, comme elles le disent "les mots de Dieu", désapprouvent également les pratiques de voyance qui se déroulent pendant la *hadhra*, pour des raisons tant religieuses que morales (il est *haram* d'avoir recours à la "sorcellerie", et *haram* de prendre de l'argent à des personnes crédules (56).

En tant qu'observatrice, les deux aspects rituels doivent être traités avec autant d'attention, et je ne propose ici qu'une présentation de leurs particularités. Leur combinaison constitue le culte de Saïda Manoubiya dans sa totalité et de cette complexité découle une richesse et une profondeur qui expliquent, en partie, le rayonnement de cette sainte à Tunis. Sa place, tout à fait remarquable dans le paysage religieux tunisois actuel s'explique, il me semble par le fait qu'elle se distingue à la fois et de manière significative des hommes saints et des femmes saintes. Du côté de son hagiographe, elle est la seule sainte (de Tunis) à avoir suivi un enseignement savant de la part d'un homme, et à avoir eu des disci-

54. Il est peut-être significatif de mettre ceci en parallèle avec le fait que les deux jours de visites, le dimanche et le lundi, sont en arabe, les deux premiers jours de la semaine, puisque dimanche se dit "le un", lundi "le deux". Ces deux journées rituelles pourraient donc être conçues comme introduisant la semaine rituelle à Tunis.

55. Les soirées peuvent, en certaines occasions, se prolonger plus tard (*Mouled* - fête qui célèbre la naissance de Mohammed, *lilat el-nisf* - nuit qui marque la moitié du mois de Ramadan, *lilat el-Qadr* - 27^e nuit de Ramadan, nuit du Destin).

56. Ce qui renvoie à une attitude ambiguë face à la sorcellerie : elle est à la fois considérée comme opérante mais interdite, et comme une escroquerie.

ples masculins. Elle est également singulière quant à la mise en question de sa morale sexuelle et aux représentations érotisées qui circulent à son sujet. Du côté de ses rituels, elle est la seule sainte présente dans plusieurs lieux de culte, visités par des hommes et des femmes, qui s'approprient son espace et sa *baraka* de manières différentes. À défaut de comprendre pourquoi Saïda Manoubiya a la place qu'elle occupe à Tunis aujourd'hui, on commence à entrevoir la manière dont cette place est construite par tous ceux qui participent, de près ou de loin à son existence (fidèles, visiteurs, responsables et personnels de *zawiya*, personnes responsables de la promotion du patrimoine tunisien). L'analyse approfondie de ses rituels nous donnera sans doute des indications précieuses quant à cette sainte en particulier, et je l'espère, à la sainteté féminine en islam en général.

Katia Boissevain-Soud
I.R.M.C., Tunis

INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES

- AMIR-MOEZZI (Mohammad-Ali), *Lieux d'islam. Cultes et cultures de l'Afrique à Java*, Paris, Autrement, collection "Monde", H.S. n°91/92
- AMRI (Nelly), "Femmes et sainteté au Maghreb "médiéval" : naissance à la sainteté, naissance à l'histoire ? Le cas d'une sainte de Tunis, 'Aïsha al-Mannûbiya (m. 665/1267)", communication Colloque de Kenitra, non publiée, 1997.
- CASPAR (Robert), "Rabi'a et le pur amour de Dieu" in *IBLA*, 1^{er} trimestre, 1968, 77-90.
- CHODKIEWICZ (Michel), "La sainteté féminine dans l'hagiographie islamique" dans Denise Aigle (éd.), *Saints orientaux*, Paris, de Boccard, 1995 : 99-115.
- CLANCY-SMITH (Julia), *Rebel and Saint : Muslim notables, populist protest, colonial encounters (Algeria and Tunisia, 1800-1904)*, Berkeley, University of California Press, 1994.
- CRAPANZANO (Vincent), *The Hamadsha, A study in Moroccan ethnopsychiatry*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1973.
- DAKHLIA (Jocelyne), *L'oubli de la cité. La mémoire collective à l'épreuve du lignage dans le Jérid Tunisien*, Paris, La Découverte, 1990.
- DERMENGHEM (Emile), *Le culte des saints dans l'islam maghrébin*, Paris, Gallimard, 1982 (1^{er} éd. 1954).

La vie des saints musulmans, 2^e éd., Paris, Sindbad, 1981.

- DHAOUADI (Zouhaïer), "Femmes dans les zaouias : la fête des exclues" dans *Peuples Méditerranéens*, n° 34 jan-mars 1986, 153-162.
- DOUTÉ (Emile), *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Paris, Geuthner, 1984 (1^{er} éd. 1909).
- ELBOUDRARI (Hassan), "Entre le symbolique et l'historique : Khadir immémorable" in *Studia Islamica*, LXXVI, 1992, 25-39.
- FERRIÉ (Jean-Noël), "Prier pour disposer de soi : le sens et la fonction de la prière de demande dans l'islam marocain actuel" in S. Ferchiou (éd.), *L'islam pluriel au Maghreb*, 1996, 113-128
- GILSENAN (Michael), *Recognizing Islam*, London, Tauris, 1990 (1^{er} éd. 1982).
- HÉNIA (Abdelhamid), "Mémoire lignagère et gestion du capital symbolique et matériel d'une zaouia" in *Les Cahiers de Tunisie*, n°159-160, 2^e trim. 1992, 72-88.
- HOFFMAN-LADD (Valérie), "Le soufisme, la femme et la sexualité" in A. Popovic et G. Veinstein (éds.), *Les voies d'Allah. Les Ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, Paris, Fayard, 1996, 254-257
- JAMOUS (Raymond), "Individu, cosmos et société. Approche anthropologique de la vie d'un saint marocain" dans *Gradhiva*, n°15, 1994, p. 43-57
- KEDDIE (Nikkie) et BARON (Beth), *Women in Middle Eastern History*, New Haven, Yale University Press, 1992.
- KERROU (Mohamed), "Le temps maraboutique" dans *IBLA*, t. 54, n°167, 1991, 63-72.
- LARGUÈCHE (Dalenda et Abdelhamid), *Marginales en terre d'Islam*, Tunis, Cérés, 1992.
- MAYEUR-JAOUEN (Catherine), "Saints coptes et saints musulmans de l'Égypte du XX^e siècle" dans *Revue de l'Histoire des Religions*, n°215, fasc I. janvier-mars 1998, p. 139-186.
- MAHJOUB (Nazih), "AsSaïda. Une femme, un monument" in *Africa*, INAA (Institut national d'art et d'archéologie) n°13, 1995, p. 223-242.
- MÉDIANO (Fernando), "Una sociabilidad oblicua. Mujeres en el Marruecos moderno" dans *Al Qantara. Revista de estudios arabes*, vol XVI, n°2, 1995, p. 385-402.
- PANDOLFO (Stefania), *Impasse of the Angels, scenes from a Moroccan space of memory*, Chicago, London, University of Chicago Press, 1997.

- RAGHIB (Youssef)**, "al Sayyida Nafisa, sa légende, son culte et son cimetière" dans *Studia Islamica*, n°44, 1976, p. 61-86.
- SALLMANN (Jean-Michel)**, "Qu'est-ce qu'un saint ?" dans *Rives nord-méditerranéennes*, 2° série "Saints et sainteté" TELEMME. n° 3, 1999, p. 11-17.
- SMITH (Margaret)**, *Rabi'a the Mystic and her fellow saints in Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984 (1^{er} éd. 1928).
- VAN BINSBERGEN (Wim)**, "The cult of saints in north-western Tunisia ; an analysis of contemporary pilgrimage structures" dans E. Gellner (éd.), *Islamic Dilemmas*, 1985, 199-239.
- VEINSTEIN (Gilles)**, "Les voies de la sainteté dans l'islam et le christianisme" dans *Revue de l'Histoire des religions*, n°215, fasc 1, 1998, p. 5-16.
- ZEGGAF (Abdelmajid)**, "Entre l'histoire et la littérature : le récit hagiographique" dans A. Sebti (éd.), *Histoire et linguistique. Textes et niveaux d'interprétation*, Rabat, Faculté des lettres et des sciences humaines, 1992, p.51-55.