

LA HADRA EN TUNISIE

par Laroussi MIZOURI

Parmi les manifestations socio-culturelles en Tunisie, il en est qui sont nationales et d'autres religieuses (ou sacrées, selon les acceptions) dont notamment la *hadra*. Nous nous proposons ici de montrer l'actualité de ce phénomène socio-culturel. Le choix de ce sujet n'est pas fortuit. Son intérêt vient de ses manifestations récentes, la *hadra* ayant été également l'objet de plusieurs discussions dans la presse écrite et audiovisuelle. Certains Tunisiens y croient et pensent qu'elle fait partie de notre identité culturelle. D'autres nient cette tradition et la condamnent. D'autres encore perçoivent le phénomène avec une certaine indifférence.

Ainsi, la consultation des travaux de recherche (1) et l'étude de la presse nationale (2) reflétant les interrogations des Tunisiens à propos de ce phénomène socio-culturel nous ont orienté vers le plan suivant: nous essaierons d'abord de mettre au point les différentes acceptions linguistiques et ascétiques du terme *hadra*. Ensuite nous étudierons la genèse de la *hadra*. Enfin nous en montrerons l'actualité.

-
1. al-'Ajlî Tlili: *al-Turuq al-sūfiyya wa l-isti'mâr al-firansi bi-l-bilâd al-tūnisiyya 1881-1939*, Mannûba, Université, 1993, 378 p.; al-AKHDAR Latifa: *al-Islâm al-turuqî*, Tunis, Cérés Productions, 1993, 162 p.; DEPON Octave et COPPOLANI Xavier: *Les confréries religieuses musulmanes*, Alger, 1897, 576p.
 2. "Ba'da al-nûba al-Hadra", *al-Sabâh*, 18 novembre 1992; "al-Hadra", *Le Temps*, 4 janvier 1993; "al-Hadra", *al-Sabâh*, 6 janvier 1993; "al-Hadra", *al-Hurriyya*, 8 janvier 1993; "al-Hadra", *al-Bayân*, 1 mars 1993; "Nouba al Hadra: un débat en mal de légitimité", *La Presse*, 4 mai 1993. Voir aussi le livre de Hélé BEJ: *L'art contre la culture*, Paris, Intersignes, 1994, 88 p. que nous n'avons pu consulter.

I - DÉFINITION ET NOTION GÉNÉRALE

Le terme *hadra* est employé dans divers sens que nous pouvons subdiviser en deux catégories de concepts, le linguistique et l'ascétique.

1. Le concept linguistique.

Selon *Lisân al-'Arab* (3), le terme *hadra* peut être employé dans trois sens:

a- "Être en présence de quelqu'un". C'est comme dans le cas où l'on dit: "Je lui ai parlé en présence de quelqu'un, *kallamtu-hu bi-hadrati fulân*". Ce sens se réfère à la racine arabe *hadara* qui signifie "se présenter". Son usage est très fréquent dans notre langue.

Il prend aussi le sens de "présence d'un supérieur" dans des emplois honorifiques, tels que *Hadrat sayyid al-chaykh*, *Hadrat sayyid al-mudîr* (4). Dans le langage protocolaire, il fait partie de la gamme de titres employés métaphoriquement pour traduire le respect et la distinction. Cela dit, *hadra* est d'un usage plus commun et plus large que certains titres tels que *sa'âdat* ou *fakhâmat* qui correspondraient approximativement aux titres français "Sa majesté" ou "Son excellence".

b- *Hadra* signifie aussi "à proximité de". C'est comme dans la phrase: "J'étais à proximité de la maison" *Kuntu bi-hadrat al-dâr*.

c- *Hadra* signifie enfin le contraire de "campagne". En ce sens, nous pouvons dire *hadra* ou *hadira* pour désigner le lieu et *al-hadra* pour les citadins par opposition aux campagnards.

2. Le concept ascétique.

a- Le terme *hadra* a connu un glissement sémantique chez les mystiques. Ils ont employé ce mot comme synonyme de *hudûr*, soit *al-hudûr al-ilâhî* veut dire "présence de Dieu". Ainsi la *hadra* a pris le sens de "être en présence de Dieu", en corrélation avec le terme *ghayba* qui

signifie "absence" de tout ce qui n'est pas Dieu. Cette situation aurait pour effet d'anéantir l'individualité de l'homme absorbé dans l'essence divine, état à la suite duquel on arrive à la contemplation suprême et à l'amour infini de Dieu.

Par ailleurs Ibn 'Arabî [1165-1240] a employé le terme *hadra* dans la constitution de son système monistique et parle des *hadrât* divines. En ce sens, Abû l-Hasan b. Muhammad b. 'Alî al-Jurjânî [1340-1413] distingue cinq *hadrât* divines (5), à savoir :

La présence de l'au-delà absolu (*hadrat al-ghayb al-mutlaq*), correspondant au monde des éléments immuables que renferme la deuxième sorte de "présence rationnelle de Dieu" (*al-hadra al-'ilmiyya*). La présence de la profession de foi absolue (*hadrat al-chahâda al-mutlaqa*), correspondant au monde du règne divin. Elle constitue la réciproque de la première. La présence de l'au-delà adjoint (*hadrat al-ghayb al-mudhâf*), signifiant le monde des raisons et des âmes, ainsi que tout ce qui se rapproche de la *chahâda*. Ce monde est celui des idées et il est connu sous le nom de "Règne Divin". L'unité des quatre présences sus-citées (*al-hadra al-jâmi'a li-l-arba'a al-madh-kûra*). Son monde est celui de l'homme qui totalise tous les mondes et ce qu'ils contiennent. C'est que le Règne Divin n'est qu'un aspect du Règne de Dieu qui est le monde de l'idée absolue, lequel est le monde de la Puissance divine, c'est-à-dire le monde des abstractions, lequel est à son tour un aspect du monde des phénomènes immuables, lequel enfin est un aspect des noms divins et de la présence unificatrice.

De son côté, Ibn Khaldûn [1332-1406] nous révèle que les musulmans ont défini le courant de l'immanence dynamique (*al-faydh al-dînamikî*) chez Plotin [vers 205-270] par le courant des présences (*madhab al-hadrât*)(6).

b- *Hadra* signifie aussi "office religieux". C'est une réunion en cercle d'un groupe de personnes, chaque vendredi, dans une *zâwiya*, pour la récitation des litanies (*dhikr*) et des louanges, ainsi que la pratique de

3. IBN MANDHÛR : *Lisân al-'Arab*, p. 658.

4. MACDONALD D. B.: "Hadra", *Encyclopédie de l'Islam*, 2ème édition, 1971, III, p. 53. Voir aussi al-BACHA Hasan : *al-Alqâb al-islâmiyya*, Le Caire, 1957.

5. al-JURJÂNÎ 'Alî al-Charîf: *Kitâb al-ta'rifât*, Beyrouth, Maktabat Lubnân, 1969, p. 93.

6. IBN KHALDÛN 'Abd al-Rahmân: *al-Muqaddima*, Beyrouth, Dâr al-Kitâb al-Lubnânî, p. 872.

la danse extatique. Ce phénomène s'est répandu progressivement dans les différents pays arabes et musulmans. Il est devenu ainsi un rituel chez les masses populaires.

II - ÊTRE EN PRÉSENCE DE DIEU. GENÈSE D'UNE ATTITUDE SOCIO-CULTURELLE

Bien que l'Islam ne reconnaisse aucun ordre religieux, le mysticisme y a fait son apparition, d'abord comme phénomène isolé et restreint, c'est-à-dire individuel (7). La Tunisie n'y échappa pas, et ce dès les premiers siècles de l'Hégire (8). Des ascètes tels que 'Abd al-Khâliq al-Qattât et al-Bahlûl Ibn Râchid [ob. 799] en témoignent (9). Certaines sources arabes médiévales (10) nous rapportent également l'existence d'un nombre important d'ascètes dans la région du Cap Bon, notamment dans la partie montagnaise de la côte occidentale (11).

Il est certain que les premiers foyers où se retirèrent les ascètes (*zuhhâd*) de l'Ifriqiya médiévale furent la chaîne des ribâts littoraux, lieux adéquats pour être en communion avec Dieu. Au fil des siècles, les ribats perdirent l'importance militaire qu'ils avaient et qui consistait à surveiller les territoires du littoral tunisien. Par conséquent, les *murâbitûn* passèrent du stade de l'ascétisme (*zuhd*) à celui du mysticisme (*tasawwuf*).

Par là-même, les ribats se transformèrent en zâviyas où se tenaient des cercles de psalmodie coranique et de récitation des hauts faits et gestes du Prophète. En Tunisie, le ribât de Monastir fut un lieu éminent de la pratique de cette tradition (12).

A partir du XIIème siècle, les choses changèrent. Des Chaykhs de *tarîqa*, tels que Abû Madyan Chu'ayb [1116-1197] et Abû l-Hasan al-

7. "Les confréries musulmanes", *Encyclopædia Universalis*, Paris, t. 4, mai 1972, p. 872.
8. al-NAYYÂL al-Buhîlî : *al-Haqîqa al-târîkhiyya li-l-tasawwuf al-islâmî*, Tunis, al-Najâh, 1965, p. 139.
9. al-'AJLÎ Tîlî, *op. cit.*, p. 26.
10. ABÛ L-'ARAB : *Tabaqât*, Tunis, al-Dâr al-Tûnusiyya li-l-Nachr, 1968, p. 145, 150, 197; al-MÂLIKÎ : *Riyâdh al-nufûs*, Le Caire, 1951, t. I, p. 331, 333, 334.
11. NAYYÂL, 141-142; 'AJLÎ, 27; AKHDAR, 12
12. NAYYÂL, 166-167.

Châdilî [1196-1258], apparaissent dans notre pays et constituent des confréries. Peu à peu, ces dernières commencent à se multiplier et à se subdiviser. Chacune d'elles "s'est forgé un *isnâd* d'agrégation, une chaîne (*silsila*) d'appuis mystérieux par lesquels elle prétend faire remonter sa généalogie spirituelle jusqu'aux compagnons du Prophète" (13). Cette prérogative fut consolidée par le soutien et l'encouragement du pouvoir politique durant les périodes hafside, turque et husseinite et par la décadence que connut la Tunisie dans les différents domaines, surtout au XIXème siècle. C'est par là que les confréries devinrent influentes. Voilà pourquoi la *hadra* a pu jouer le rôle qu'on lui connaît.

Venons-en à présent aux composantes de la *hadra*. Selon les différentes confréries, la *hadra* est une réunion d'un groupe de personnes qui invoquent Dieu d'une manière liturgique. Les zâviyas représentent les centres de ces réunions. Le Chaykh de la *hadra* dispose en demi-cercle l'orchestre composé de personnes dont le nombre n'est pas déterminé. Le chaykh ouvre et termine la *hadra* qui comprend deux parties, le *hizb* et la danse extatique.

1. Le hizb.

Le mot *hizb* a pris divers sens. Linguistiquement, il signifie groupe ou ensemble de partisans défendant les idées d'une personne ou la doctrine d'un individu. Ils la défendent et luttent pour sa diffusion et son application dans la vie sociale. Il signifie aussi part ou portion. Ce sens a été employé par les musulmans pour désigner une partie du Coran. Ils l'ont divisé en soixante *hizbs* (14). Ayant le sens de "partie", *hizb* a pris le sens de *wird* qui veut dire la récitation du Coran et la prière qu'accomplit l'individu (15). En Égypte, *hizb* a pris le sens de "confrérie" (16). Lorsque les chaykhs ont commencé à célébrer du *dhikr* dans les ribâts, *hizb* est devenu synonyme de *dhikr* (17). Enfin *hizb* signifie invocation à Dieu, telle qu'elle a été élaborée par un chaykh de *tarîqa*. Dans

13. LAMMENS Henri : *L'Islam, croyances et institutions*, Beyrouth, Imprimerie Catholique, 3^e éd., 1943, p. 172.
14. MACDONALD, 530.
15. "Hizb", *Dâ'irat al-Ma'ârif al-Islâmiyya*, t. 7, p. 368.
16. "Hizb", *Encyclopédie de l'Islam*, t. 3, p. 530.
17. *Dâ'irat*, 368.

ce sens, son emploi remonte au XII^{ème} et au XIII^{ème} siècles avec `Abd al-Qâdir al-Jîlânî [ob. 1166], Ibn `Arabî [ob. 1240], Ahmad al-Badawî [ob. 1276] et al-Nawâwî [ob. 1277]. A l'origine, les invocations s'adressaient directement à Dieu. Elles procédaient d'un rituel qui constituait un complément de la foi sans qu'il y ait besoin d'avoir recours à un intermédiaire (18).

Cependant, l'évolution et la complexité de la vie dans le monde arabe au cours des différentes époques, ainsi que l'influence des pensées perse et indoue entre autres, ont fini par imposer la croyance à un possible intermédiaire entre Dieu et l'homme. Cet intermédiaire est connu sous le nom de *walî* (saint). Et c'est par le truchement de ce dernier que les invocations vont désormais devoir s'adresser à Dieu. Cela va ainsi constituer un fait de société et une mentalité sociale développée pour conjurer les difficultés imminentes.

Actuellement, dans la *hadra*, le *hizb* renferme la récitation du Coran, le *dhikr Allâh*, le *dhikr* du Prophète et l'éloge (*madîh*) du chaykh de la *tarîqa*.

2. La danse extatique.

Elle est accompagnée par des chants lyriques et le son d'instruments de musique traditionnels (*def*): tam-tam, naqqarates, tambourin, soit des instruments à percussion, auxquels s'ajoutent les instruments à vent que sont la cornemuse et la flûte. Ces instruments provoquent une extase chez l'auditeur. Tantôt on peut entendre jouer l'ensemble des instruments, tantôt des rythmes sont produits par un seul instrument.

Il est à noter que toutes les *hadras* ne sont pas similaires. Leurs pratiques dépendent du chaykh auquel elles appartiennent. Ainsi nous pouvons les subdiviser en deux sortes selon leur contenu. La première renferme la récitation du Coran, les invocations de Dieu et du Prophète, les éloges du chaykh de la *tarîqa* et la danse extatique pour entrer en transe. Dans la seconde sorte de *hadra*, la danse extatique est absente. Elle se veut plus mystique que la première. C'est selon leur plus ou

18. BADRÂN Ibrâhîm/KHAMMÂS Salwa: *Dirâsât fî l-'aqliyya al-'arabiyya*, Beyrouth, Dâr al-Haqîqa, 1979, p. 200-202.

moins grande proximité des pratiques officielles que certaines confréries sont qualifiées de populaires. De là aussi est venue la conception de la "religion populaire".

III - ACTUALITÉ DE LA HADRA.

1. *Hadra*, moyen cathartique.

Parallèlement à la "médecine officielle", peut avoir une autre fonction fondée sur les croyances magiques et religieuses. Depuis toujours, cette dualité n'a cessé d'exister (19). En ce sens, la *hadra* constitue une pratique qui apaise, conjure le mal et évacue la douleur d'où qu'elle vienne. Dans cette optique, Riadh Ben Rejeb nous révèle que les maladies provoquées par les djinns sont considérées comme traitables par la *hadra* de Sidi Da'âs, au cours de laquelle le djinn explique son agression physique ou intellectuelle et ses conséquences sur la victime. Pendant la transe extatique, le chaykh se dirige vers le malade en transe pour le libérer. Après l'avoir calmé, il commence à converser avec le djinn. La guérison du malade ne sera obtenue que lorsque le djinn aura promis à trois reprises de ne plus revenir occuper cette personne et aura prononcé trois fois la formule *lâ ilâha illâ Allâh* (il n'y a de dieu que Dieu). Alors le malade s'évanouit et se jette à plat ventre à même le sol. Le chaykh le piétine, puis le réveille en lui injectant dans la bouche un peu de salive à l'aide d'un clou de girofle, tout en répétant la formule *yâ Da'âs*. Une fois guéri, le malade reste très lié à Sidi Da'âs. Il doit visiter chaque année sa *zâwiya* et prendre contact avec le chaykh pour lui donner quelque chose et implorer un peu de *baraka*. Certaines de ces pratiques de désenvoûtement et d'exorcisme, reposant sur les rituels de la *Hadra*, sont encore vivaces aujourd'hui.

19. BEN REJEB Riadh : "A propos de la danse psychothérapeutique de Sidi Da'âs. Note sur la place du djinn dans les psychothérapies traditionnelles, Approche psychanalytique", dans *IBLA*, 1991, p. 215-217; ABDMOULEH Ridha : "Les catégories de guérisseurs opérant aujourd'hui en Tunisie", *IBLA*, 1993, p. 257-259; DEKHIL Ezzeddine : "Le phénomène de transe: corps possédés", *IBLA*, 1993, p. 261-275.

2. *Hadra, signe de sous-développement ou crise de culture.*

Si la *hadra* a eu un écho considérable chez la majorité des Tunisiens au cours de l'époque précoloniale et coloniale, elle a été fort dépréciée par les intellectuels. Cette dernière attitude s'est d'ailleurs manifestée plus d'une fois, notamment au cours des premières journées du mois de juin 1934, où les intellectuels ont lancé un appel pressant au Résident Général afin d'annuler la présentation de la *hadra* de la 'Isâwiya à Kairouan (20). Soixante journalistes de nationalités différentes étaient déjà présents en Tunisie pour assister au Congrès de la Ligue des Journalistes. Le Résident Général voyait dans la présentation de la *hadra* à ces congressistes un moyen pour faire connaître la Tunisie aux étrangers.

En revanche, les intellectuels tunisiens considéraient cette manifestation comme une pratique dégradante qui dévalue à bien des égards l'image de la Tunisie et des Tunisiens. A leurs yeux, la *hadra* ne fait pas partie de l'islam et ses pratiques ont été condamnées par l'orthodoxie musulmane (21). Pour empêcher cette manifestation, ces intellectuels ont incité les Kairouanais à prendre position. Les commerçants ont décidé alors de fermer boutique le jour de l'arrivée des soixante journalistes. Ainsi le Résident Général s'est trouvé contraint d'annuler cette *hadra* du programme du Congrès (22).

S'il est vrai que la *hadra* a pendant plusieurs décades perdu de sa valeur, c'est en grande partie à cause de la politique éducative qui, depuis l'indépendance, n'a cessé d'investir dans la scolarisation généralisée. Progressivement, les mentalités ont changé et on assiste à un conflit de générations qui met face à face les jeunes instruits, à cheval sur les principes rationnels et positifs, et les plus âgés encore attachés à leur héritage mystique et religieux.

20. ABU BAKR Sa'id : "Haflat al-'Isâwiya", dans *al-'Amal*, 1 juin 1934.

21. Voir *al-'Amal*, 1 et 5 juin 1934.

22. ABU BAKR Sa'id : "Haflat al-'Isâwiya", *al-'Amal*, 8 juin 1934.

3. *Hadra, nouveau mysticisme ou produit des médias.*

Le regain d'intérêt que connaissent aujourd'hui en Tunisie les "arts mystiques", dont la *hadra* est une des manifestations les plus voyantes, vient-il des seuls milieux religieux? Est-ce vraiment l'apanage de quelques sectes encore vivaces vénérant les marabouts et fréquentant les *zâwiyas*? Voici quelques années, la *hadra* était une pratique d'initiés, observée par intermittence dans quelques familles conservatrices, au début du siècle, à l'occasion de fêtes ordinaires qu'on tenait à transformer en rituels mystiques conjurant le mal et attirant la *baraka*.

Aujourd'hui, si tant est que ces manifestations isolées et individuelles n'aient pas complètement disparu, une autre *hadra* est née, une *hadra*-spectacle, récupérée à juste titre par des artistes musiciens et hommes de théâtre. Par là-même, devenue phénomène culturel largement diffusé et médiatisé, elle touche davantage les jeunes que les vieux. La *hadra* procède aujourd'hui de techniques musicales et théâtrales modernes. Elle réinvente jusqu'aux instruments de percussion nécessaires à cette rythmique ancestrale qui fait son charme et son originalité. Et il y a lieu d'en rapprocher "la danse cosmique des derviches tourneurs", devenue attraction pour touristes ou représentation théâtrale sur scène (23). Les rites désacralisés se transforment en expression artistique.

Deux artistes, Fadhel Jaziri, brillant homme de théâtre et scénographe polyvalent, et Samir Agrebi, compositeur et musicien de talent, ont opté pour une récupération spécifique de la *hadra*. Il s'agit d'une musique à coloration soufie, qui se fonde sur une gamme d'instruments autrement plus étendue où on allie volontairement les percussions ancestrales aux rythmes modernes. Au surplus, cette représentation contracte, dans la vision de ces deux artistes, une portée spectaculaire à nulle autre pareille. Si bien que l'intention manifestement symphonique, due au nombre d'acteurs et d'instruments, se double d'une imagerie scénographique, voire chorégraphique de la nouvelle *hadra*.

Avant l'indépendance, la musique des *zâwiyas* avait constitué une référence pour les grands musiciens tels que Mohamed Triki, Tahar

23. Eva de VITRAY-MEYEROVITCH: *L'Islam, l'autre visage*, Albin Michel, 1995, p. 77.

LAROUSI MIZOURI

Gharsa, Khemaïs Ternane, etc... En somme, la zâwiya était une espèce de topique où l'on puisait dans le patrimoine (*turâth*) et où l'on mémorisait le *malîf*, ou musique classique tunisienne. C'était un lieu où se pratiquait la *cha'wadha* et la *darwadha*, phénomènes indûment associés à la religion.

On pourrait considérer que, dans le sillage de leurs aînés, F. Jaziri et S. Agrebi ont su exploiter l'aspect musical et spectaculaire de la musique soufie, ce qui devrait être compté à leur bénéfice. Cependant, les commentateurs puristes (24) reprochent aux deux artistes d'avoir réduit une musique multiple à celle des seuls groupes 'Issâwiya et Sulamiya, alors que la *hadra* procéderait non seulement de ces deux-là, mais aussi d'autres confréries telles que la 'Azzûziya ou la Tijâniya. Le reproche est manifestement le même que celui qu'on adresse souvent aux artistes du Nouveau Théâtre, dont F. Jaziri faisait partie, à savoir qu'ils excluent les tonalités autres que celles de la capitale.

Une prise en considération de toutes les *hadras*, y compris celles des confréries de l'intérieur de la Tunisie, comme celles de Beni Khlar, de Monastir ou du Sud, aurait pu enrichir la nouvelle *hadra* et lui donner plus de plausibilité.

24. *al-Hurriyya*, 8 janvier 1993.