

# Croyances et pratiques en Islam populaire

## Le cas de Matmata

par Kacem BEN HAMZA

Dès la phase initiale de mes recherches à Matmata (1), il s'est avéré que l'activité rituelle et les croyances associées à cette dernière occupaient une place de premier ordre dans la vie de la plupart des habitants de cette communauté troglodyte. Pour une population ne dépassant pas 3000 habitants, il existe une trentaine de petits sanctuaires de *wali*-s (saints), cinq mosquées, ainsi qu'un grand sanctuaire dominant les lieux et où repose le « saint des saints » de Matmata : Sidi Mousa. Des recherches plus approfondies mirent en évidence que l'activité rituelle et les croyances qui les régissent affectaient presque tous les aspects de la vie des habitants et de la communauté en général.

Les ancêtres, Berbères pour la plupart, étaient animistes et n'avaient embrassé l'Islam que vers le 12ème siècle, au moment de la deuxième vague envahissante des Arabes en Afrique du Nord, conduite par les Bani Hilal. Cependant, pour les habitants de Matmata, la conversion à l'Islam ne fut complétée que vers la fin de 1770, sous la direction du soufi Sidi Mousa, originaire de Jemna au Jrid. Aujourd'hui tous les habitants de Matmata sans exception aucune sont musulmans et arabisés à cent pour cent.

Ainsi qu'il en est de la plupart des religions majeures dans le monde, l'Islam est pratiqué par une communauté religieuse

---

(1) Cet article reprend le chapitre IV de ma thèse d'État, intitulée *The Cave-Dwellers of Matmata*, Indiana (USA), Bloomington, 1977.

nombreuse, dispersée et assez hétérogène (2). Cet état de choses n'a pas manqué, entre autres conséquences, de provoquer un hiatus entre la forme et le contenu dans le domaine religieux.

La situation en Afrique du Nord en général, en Tunisie et à Matmata en particulier, n'échappe pas à une telle constatation. Les pratiques et croyances religieuses populaires qu'on y rencontre ne sont aucunement homogènes. Au cours du présent article les rites seront donc analysés sous leurs différents aspects, qui vont de l'application la plus stricte des prescriptions musulmanes orthodoxes jusqu'aux pratiques populaires dont plusieurs tirent leur origine de sources étrangères à l'Islam (3).

Dans sa discussion sur les pratiques et croyances religieuses, Robert Redfield a postulé, pour les besoins de l'analyse, l'existence d'une «grande tradition» religieuse générale se manifestant au niveau local par de «petites traditions» particulières (4). Pour les besoins de la présente analyse, il s'avère préférable de considérer l'Islam avec toutes ses composantes comme un «continuum» englobant d'une part les croyances et pratiques orthodoxes et d'autre part toutes les manifestations de la religion populaire. En réalité, les données vécues en Islam ne peuvent pas être réparties brutalement entre l'une et l'autre catégorie, comme le préconise Redfield. L'influence des soufis en Islam, par exemple, avec tout ce qu'elle comporte de traités doctrinaux, ne peut être considérée ni comme apparentée aux «petites traditions», ni comme relevant en tous points de l'Islam orthodoxe. Les manifestations religieuses en Islam appartiennent à différents niveaux et sont en même temps interdépendantes. Le «continuum»

(2) Pour un traitement plus exhaustif de l'évolution de l'Islam dans le temps et dans l'espace, cf. C. GEERTZ, p. 15-22; H.A.R. GIBB, p. 15-22; G. von GRUNDBAUM, p. 138-153. - Les références complètes aux auteurs cités sont données à la fin de l'article.

(3) R. LEVY en fournit un historique détaillé, notamment dans son introduction, p. 1-52.

(4) Cf. R. REDFIELD, p. 25.

préconisé ici constitue donc un meilleur instrument d'analyse que l'opposition proposée par Redfield.

C'est pourquoi, afin de mieux situer le domaine rituel à Matmata dans le contexte plus général de l'Islam populaire dans le monde, certains faits historiques ayant trait entre autres au soufisme seront brièvement évoqués au cours de cette présentation. Celle-ci s'articulera donc en deux grandes parties, la première étant consacrée au contexte général de l'Islam populaire, la seconde traitant de ses manifestations locales au niveau de la communauté de Matmata.

## I. CONTEXTE GÉNÉRAL DE L'ISLAM POPULAIRE

### Les traditions «soufies»

Le soufisme - concept souvent utilisé par référence aux mouvements de religion populaire dans le monde islamique - reste intimement lié à l'histoire et au développement de la mystique musulmane, celle-ci étant en provenance directe de l'ascétisme qui caractérisa l'Islam originel tel que défini par la voie tracée et suivie par le Prophète.

Les origines du soufisme remontent à cette période d'instabilité qui caractérisa l'Islam à peu près deux siècles après la *Hiğra* (622 ère c.). Anti-intellectuel, il contestait les savants qui avaient traité le domaine religieux comme simple objet de leurs élucubrations scientifiques. Les précurseurs du soufisme rejetaient le point de vue des *Murğī'a-s* et des *Mu'tazila-s* et cherchaient à restaurer la vision originelle que l'Islam donnait de la bonté divine et de la possibilité offerte à tout musulman de contacter Dieu directement et sans artifices (5).

L'étymologie du terme *şūfi* a fait l'objet de plusieurs thèses divergentes, sans qu'aucun chercheur soit parvenu à une solution qui fasse l'unanimité. Cette hésitation est déjà caractérisée.

(5) Sur l'historique du soufisme, particulièrement sur l'étude de ses origines et du développement des mouvements soufis, cf. A.J. ARBERRY, *passim*; H.A.R. GIBB, p. 127-146.

téristique des traités philosophiques des précurseurs de la pensée islamique. Ibn Ḥaldūn nous en donne une idée assez précise dans sa *Muqaddima* (6). Contentons-nous de mentionner sa citation d'al-Quṣayri, lequel assurait que le terme *ṣūfi* n'avait aucune étymologie propre dans la langue arabe et qu'il constituait plutôt un diminutif aux origines linguistiques multiples comme *al-ṣafā* (pureté), *al-ṣaff* (rangée) ou *al-ṣūf* (laine). Pour sa part, Ibn Ḥaldūn retient la dernière étymologie comme seule valable, vu que les soufis portaient des habits de laine simple par opposition aux vêtements de luxe portés par leurs contemporains. Nous inclinons à penser que la référence du terme *ṣūfi* à *al-ṣafā* (pureté) est beaucoup plus appropriée, surtout si l'on tient compte du fait que les soufis, désireux d'imiter Muḥammad, tenaient en haute estime cette pureté d'âme qui lui valut le surnom de *al-Muṣ-ṭafā* (7).

Les débuts du mouvement soufi furent marqués par une lente progression spirituelle : on s'éloignait de plus en plus du sentiment de peur à l'égard de Dieu, on atténuait son image de justicier sévère au jugement dernier, pour accueillir une image beaucoup plus empreinte de son amour envers la créature. Cette perception croissante de l'amour divin était éprouvée comme un appel à l'amour de l'homme envers son créateur. C'est cet amour qui allait constituer la pierre angulaire du mysticisme en Islam, du mouvement soufi en particulier. Pour ne citer que deux recueils célèbres, celui de Rābi'a al-'A-dawiyya (8ème siècle) et celui de Maṣṣūr al-Ḥallāg (10ème siècle) démontrent combien la place réservée à l'amour de Dieu et à sa miséricorde était devenue importante chez les soufis de l'époque.

Parallèlement à cette évolution, la pensée soufie subit aussi l'influence de sources étrangères à l'Islam telle la reli-

(6) Ibn ḤALDUN, p. 78-92, donne une description détaillée des mouvements soufis et une analyse poussée de leurs *ṭariqa*-s avec leurs fondements propres.

(7) C'est en tout cas le point de vue qu'il m'a été donné de recueillir à Matmata.

gion chrétienne, tout comme celle de sources originaires de l'Islam, tels le Kharijisme et le Shi'isme.

C'est ainsi que le retour de Jésus à la fin des temps prévu par le Christianisme est transformé par la pensée soufie en l'avènement du *mahdi* qui viendrait parachever l'oeuvre de Muḥammad sur terre en islamisant toute l'humanité par l'intermédiaire d'une catastrophe divine (8). Plus encore, diverses légendes attribuées à Jésus furent incorporées par la pensée soufie et devinrent l'apanage de la personne de Muḥammad.

La croyance shi'ite en l'origine divine de l'Imam comme descendant direct du Prophète affecta à son tour les enseignements soufis, qui élevèrent la personne de Muḥammad bien au-dessus du reste des mortels et contribuèrent ainsi, pour leur part, à sa sacralisation. Le Prophète, que le Coran et le *Ḥadīṭ* présentent comme un simple mortel «choisi parmi les mortels», se voit ainsi, dans la pensée soufie, transcender tous les prophètes, y compris Jésus.

C'est surtout sous l'influence de la faction ismaélite de la *Šī'a* que les croyances populaires dotèrent l'Islam d'un contenu inacceptable aux yeux des *'ulamā'*-s. On pense en particulier à l'existence d'une hiérarchie de *wali*-s (saints) au sommet de laquelle figurait le *quṭb* (pôle) auquel seul la «grande vérité» était révélée (9). On le croyait responsable de la marche du monde, aidé d'une multitude de *wali*-s organisés selon une structure pyramidale. On sait, de par ailleurs, que les soufis, parallèlement à leur discipline ascétique et morale, discernèrent une série de *maqāmāt* (demeures) correspondant à une échelle de grandeurs spirituelles ascendantes que le novice se devait d'atteindre au cours de son apprentissage.

(8) Plusieurs exemples d'«apparitions» de mahdis ont jalonné l'histoire islamique. Contentons-nous de mentionner, à titre d'exemple, le mahdi présumé du Soudan (1885) et celui plus récent de La Mecque (1980). Il est à préciser que l'Islam orthodoxe n'a jamais reconnu de telles manifestations et a tout fait pour les réprimer chaque fois.

(9) On trouvera dans R. Levy une étude détaillée des influences de la *Šī'a* sur le soufisme (p. 70, 171, 185, 252), ainsi qu'une bonne analyse des variations subies par les pratiques et les principes soufis (p. 210.219).

Le pédantisme des écoles orthodoxes aidant, des croyants de plus en plus nombreux se situèrent dans la sphère d'influence des soufis mystiques, qui les adoptèrent. Le soufisme se développa ainsi en une multitude d'organisations puissantes et structurées qui dépassèrent de loin les petits groupuscules primitifs d'adeptes disciplinés. Dans plusieurs cas, ce furent ces organisations qui entreprirent l'expansion pacifique de l'Islam (10). Ces organisations se donnèrent leurs propres formes rituelles, leurs écoles, leurs hiérarchies dirigées par des «leaders» charismatiques, les *šayh*-s.

Les *šayh*-s, qui à l'origine cherchaient à suivre la *ṭariqa* (voie) tracée par le Prophète, furent progressivement sacralisés, à l'image du Prophète. Les plus grands furent revêtus à peu près des mêmes attributs que les saints chrétiens canonisés par le Pape. Aux yeux des *ʿulamā*'s orthodoxes et conformément à la doctrine coranique stricte, toute croyance en des intermédiaires intercesseurs entre l'homme et le Créateur ne pouvait être qu'hérétique. Aussi le soufisme connut-il ses martyrs, tel Manṣūr al-Ḥallāḡ, qui fut mutilé, puis exécuté publiquement pour avoir déclaré être la Vérité, attribut réservé à Dieu (11).

On n'oubliera pas ici le rôle important joué par al-Ġazālī pour faire accepter le Soufisme par l'Orthodoxie. La pression des masses populaires fit du Soufisme un mouvement finalement reconnu et même redouté par les *ʿulamā*'s et les dirigeants politiques.

#### Développement des croyances populaires

Dès la fin du 15<sup>ème</sup> siècle, les *šayh*-s soufis voient leurs noms associés à des actes miraculeux et plusieurs légendes se développent leur attribuant des pouvoirs surnaturels. Les masses crédules, pour la plupart des démunis, des femmes, des illettrés, envahissent leurs lieux de résidence, offrant prières et cadeaux de toutes sortes, demandant en échange leur

(10) Cf. A. - N. NADER, p. 9-13.

(11) Cf. L. MASSIGNON, *Al-Ḥallāḡ, martyr mystique de l'Islam*.

intercession auprès de Dieu pour la guérison de leurs maux et l'accomplissement de leurs vœux les plus divers.

C'est ainsi que se développa un vrai culte des saints (12), similaire en plusieurs points au culte des saints dans le Christianisme. Les plus nantis léguaient de vastes ressources aux soufis pour obtenir leur protection en ce bas-monde et dans l'au-delà. De vastes fortunes s'accumulèrent ainsi, dont la gestion nécessita vite l'organisation de toute une bureaucratie. Les *ḥabūs* ou *waqf*-s, désormais abolis en Tunisie, témoignent d'un passé réel. Plusieurs *šayh*-s ainsi élevés au rang de *wali* devinrent puissants et riches.

Sous la poussée des gens du peuple, les théologiens orthodoxes et les responsables politiques adoptèrent une attitude tolérante envers ce phénomène. Le «*lā ta'taqid wa lā tantaqid*» (ne crois pas et ne condamne pas) devint le «motto» des dirigeants et même des intellectuels. Quoique tolérée, cette hiérarchie spirituelle ne fut jamais reconnue officiellement. Elle ne fut que le fruit d'une évolution spontanée au gré des élucubrations des soufis sacralisés et des masses qui leur vouaient leur foi (13).

Les pratiques cultuelles issues de telles croyances n'accusent donc aucune uniformité, variant de pays à pays, voire de région à région dans un même pays. Dans plusieurs régions isolées, la prière s'efface devant l'utilisation de talismans, d'amulettes, de pratiques magiques et incantatoires auxquelles recourent les *wali*-s pour répondre aux besoins de leur clientèle. Certains d'entre eux n'ont plus de soufi que le nom et sont tout simplement des *būhālī*-s ou simples d'esprit.

Chaque village, chaque bourgade finit par voir apparaître son *wali* - sinon ses *wali*-s - que l'on entretenait durant leur vie, que l'on sacralisait et vénérât après leur mort.

Les soufis traditionnels ne disparurent pas pour autant devant ces «guérisseurs». Leurs mouvements gardèrent leurs

(12) Cf. E. DERMENGHEM, p. 252-342.

(13) Cf. P. DORNIER, p. 387-393.

caractères et leurs activités propres. Certains chercheurs ont omis de souligner - ou n'ont pas suffisamment démontré - la permanence d'une telle co-existence, hostile parfois, en tout cas toujours ferme dans l'affirmation des caractéristiques propres. Cette co-existence se retrouve encore aujourd'hui en Afrique du Nord et sans doute dans l'ensemble du monde islamique, non seulement dans des régions déterminées, mais jusqu'au niveau du village. Le cas de Matmata en constitue un exemple vivant.

## II. CROYANCES ET RITUEL POPULAIRES A MATMATA

L'étude anthropologique de Matmata offre donc au chercheur une situation complexe et intéressante à plus d'un titre. On y rencontre les diverses manifestations de vie religieuse qu'on vient d'évoquer, depuis celles que préconise la religion orthodoxe jusqu'à celles qui relèvent du culte des *būhālī*-s en passant par celles qui se réclament du soufisme pur. Ainsi qu'on s'efforcera de le montrer, d'un point de vue anthropologique elles apparaissent complémentaires en tant que répondant aux besoins variés des membres de la communauté.

Pour les besoins de l'analyse, il sera profitable de distinguer deux grandes catégories de croyants. Une première, moins nombreuse, inclurait les lettrés qui pratiquent l'Islam orthodoxe. Une seconde comprendrait tous ceux, illettrés pour la plupart, qui amalgament dans leurs activités religieuses les préceptes orthodoxes et les croyances à caractère populaire. Cette distinction, rappelons-le, ne peut être qu'artificielle; la facilité qu'elle offre à l'analyse ne saurait refléter intégralement la situation réelle. Bien des problèmes seraient en effet à résoudre qui requerraient, pour aboutir à un système analytique plus adéquat, toute une recherche systématique à travers l'ensemble du monde islamique. Par exemple, ce que d'aucuns appelleront superstition peut fort bien faire partie intégrante de la foi légitime d'une religion monothéiste. Ainsi, tant pour l'Islam que pour le Christianisme, des croyances aux anges, aux démons et à leur influence, légitimées

par le texte même du Coran ou de la Bible. Où tracer dès lors, sinon en vertu d'une appréciation arbitraire du contenu religieux orthodoxe, la ligne de démarcation entre superstitions et croyances légitimes ? Il est donc prudent de se contenter pour les besoins de l'analyse de la dichotomie proposée plus haut entre religion orthodoxe et religion populaire.

On ne sera donc pas surpris de constater qu'à Matmata l'élite religieuse lettrée imbue des préceptes orthodoxes partage les mêmes croyances concernant le monde spirituel que la majorité des habitants illettrés. Le système d'idées reste apparemment uniforme. Les divergences, par contre, se révèlent dans les activités rituelles, celles des orthodoxes se limitant aux cérémonies religieuses à la mosquée, celles du reste de la population revêtant une gamme de manifestations variées et ayant lieu au mausolée de l'un des *walī*-s ou marabouts (14).

### La hiérarchie spirituelle (15)

Ainsi qu'on l'a évoqué ci-dessus, cette hiérarchie, inadmissible aux yeux des orthodoxes, tire principalement ses origines de la sacralisation des soufis par les masses populaires. Mes recherches à Matmata m'ont conduit à constater que la majorité des habitants partagent cette croyance, mais selon une conception qui a évolué de façon à répondre plus spécifiquement aux aspirations locales (voir en annexe *Figure 1*).

(14) Chez les Berbères islamisés ou arabisés, le culte traditionnel antérieur de leurs «saints» fut facilement transformé en celui de «saints» de l'Islam. Dans le cas des Berbères d'Afrique du Nord, les chercheurs de langue française ont donné à leur culte l'appellation de «maraboutisme», terme dérivé de la racine *rbt* indiquant l'action d'attacher : *marbūt*, ou plus exactement *murābiṭ*, attaché à un *ribāt*, monastère fortifié. Pour des raisons assez obscures, ce terme a été utilisé par les chercheurs français au détriment de celui beaucoup plus courant en Tunisie de *walī*. On pourrait avancer que leurs recherches ayant débuté en Algérie et au Maroc, ils ont étendu au cas de la Tunisie une terminologie utilisée ailleurs.

(15) Les données concernant ce sujet ont été recueillies au cours d'entretiens prolongés avec deux habitants de Matmata, âgés respectivement de 56 et 70 ans, réputés pour leur sagesse et leurs connaissances approfondies dans le domaine du rituel. Le plus âgé est connu comme *ṣayḥ* soufi; l'autre a fréquenté la Mosquée Zitūna à Tunis. La recherche poursuivie à Matmata s'est opérée de juin 1972 à août 1973.

Le sommet de cette hiérarchie est occupé par le Prophète. Après la mort de ce dernier, un *halifa* spirituel apparut sur terre et occupa, sous le titre de *Ġawṭ*, la tête de la pyramide. On rapporte cependant que ce *halifa* resta méconnu et que, de plus, il n'avait aucune relation avec le Prophète. Le titre de *Ġawṭ* fut donc conféré à ce mortel et continua de l'être, après sa mort, à ses remplaçants successifs désignés par les sept *Quṭb-s* formant le *diwān al-Ṣālihin* (sorte de saint cabinet). Leur choix doit être unanime et justifié par la vie exemplaire, dévote et ascétique du candidat. Chacun des *Quṭb-s* est d'ailleurs choisi par le *Ġawṭ* après consultation des autres *Quṭb-s* selon les mêmes critères rigoureux de dévotion et de vie ascétique. Il faut ajouter que, en plein respect de la hiérarchie, seuls les grands *ṣayḥ-s* sont susceptibles d'être choisis comme *Quṭb* ou comme *Ġawṭ*.

Ce renouvellement des structures s'opère à chaque vacance de pouvoir, soit à la suite de la mort d'un membre, soit après sa nomination à un poste supérieur, notamment celui de *Ġawṭ*. Les critères de race et de position sociale n'entrent en aucun cas en considération. Les femmes, quant à elles, ne peuvent aspirer à la position de *Quṭb* ou de *Ġawṭ*, car le Prophète étant de sexe masculin, seuls des hommes sont admis à le représenter.

Pour être rangé parmi les «saints», l'homme doit allier à la piété le sens profond de la *niyya*, comprise comme une sorte de conviction spontanée de la vérité des dogmes coraniques, une sorte de confiance et de foi aveugle en la parole révélée. Une telle *niyya* obtient, en retour, la *baraka* (la bénédiction divine) réservée aux «saints», véritable complexe de grâce qui, à la mesure de son intensité, assure un accès facile, bien que progressif, aux choses divines. La sainteté d'un homme varie donc en fonction de l'intensité de sa *niyya* et du degré de *baraka* dont il est gratifié. Plus la *baraka* est intense, plus le «saint» est en mesure d'accomplir sa mission d'aide à autrui, y compris, avec la permission de Dieu, par le moyen d'actes miraculeux. C'est le degré de *baraka* qui me-

sure l'étendue des pouvoirs du «saint» et détermine sa position plus ou moins élevée au sein de la hiérarchie spirituelle.

En ce domaine, croit-on à Matmata, aucune systématisation n'est possible, car Dieu seul peut décider à qui il dispense la *baraka* et selon quel degré. Le comportement dévot et la piété ne sont pas des conditions absolues pour la réception de la *baraka*, la *niyya* suffit pour en tenir place. Ne voit-on pas la *baraka* dispensée parfois à des illettrés même non dévots, alors que les *imams* les plus réputés pour leur piété peuvent se la voir refuser. Bien plus, celle-ci peut être attribuée à qui ne l'a ni recherchée ni fait quoi que ce soit pour la mériter (16). De simples *būhāli-s* ou *darāwiṣ* souvent, grâce à elle, commencent leur route vers la sainteté. On s'accorde cependant de divers côtés à reconnaître que les *maqāmāt* (demeures) plus élevées de la hiérarchie spirituelle ne peuvent être atteintes qu'au prix de bonnes actions, d'un comportement honorable, pieux et ascétique. Ce qui est certain, en tout cas, c'est que les titres de *ṣayḥ*, *quṭb* et *ġawṭ* ne s'acquiescent pas par hérédité. Fût-il fils de *ṣayḥ*, de *quṭb* ou de *ġawṭ*, un mortel peut passer toute sa vie sans la moindre *baraka* (17).

Au sommet de la structure pyramidale de la hiérarchie spirituelle, le *Ġawṭ* jouit d'une autorité surnaturelle absolue. C'est de lui que dépendent tous les *wali-s* qu'ils soient vivants ou morts, l'âme étant éternelle, et c'est par leur intermédiaire qu'il gouverne le monde. Alors que trois des *Quṭb-s* du *Diwān al-Ṣālihin* sont affectés au service personnel du *Ġawṭ*, les quatre autres le secondent en exerçant le pouvoir qu'il leur délègue, chacun dans un domaine ou une région déterminés : le *Quṭb* des Musulmans a la charge de l'Afrique du Nord et

16) Tels, par exemple, en Tunisie du Nord, à Testour Rebbi Fréji (d'origine juive); au Kef Sidi Mizūni (un moine chrétien, le Père Maisonnier).

17) Il convient ici de rappeler la différence entre la condition de *ṣayḥ* et celle de *ṣarīf* : celle-ci est héréditaire, la première ne l'est pas. Le *ṣayḥ* doit travailler pour accéder au rang de «saint». Au *ṣarīf* il suffit de justifier de sa descendance directe du Prophète par Fatima et 'Alī pour avoir droit à être considéré comme tel : quel que soit son comportement et son style de vie, il sera toujours un *ṣarīf*, c'est-à-dire l'équivalent d'un «saint».



de la Mecque; le *Qutb* des non-croyants gouverne l'Europe où Juifs et Chrétiens lui doivent obéissance; le *Qutb* du *Rub' al-Hâli* (désert d'Arabie) commande tous les *Ġnûn*; le *Qutb* des océans a la charge de toutes les créatures aquatiques.

Selon la croyance générale à Matmata le *Diwân al-Şâlihin* se réunit régulièrement tous les jeudis, veille du jour sacré de la semaine musulmane. Les grands *şayh*-s peuvent assister à ces réunions. A l'occasion du vingt-sixième jour de *Ramađân*, veille du jour sacré où se commémore l'instant des premières révélations du *Qur'ân*, le Prophète lui-même honore de sa présence l'assemblée du *Diwân*. Aux réunions du *Diwân* prennent également part les âmes de tous les *şayh*-s réputés, tels Sidi Bûlbaba, Sidi Mehrez, Sidi 'Abd as-Salam, etc. Et puisque le *Ġawf* et les membres du *Diwân* jouissent de pouvoirs surnaturels, ils peuvent se déplacer à volonté non seulement sur la terre mais aussi dans le cosmos. Leurs réunions peuvent donc avoir lieu n'importe où, même à Matmata où une bâtisse vide dénommée *Dâr Kwâ sit* est réservée à cet effet.

En vertu de leur *baraka* et parce qu'ils sont *muqarrabin* (proches de Dieu), les *wâlî*-s exercent un pouvoir, d'ordre variable selon leur rang, sur les *Ġnûn* (esprits), les *mal'ika* (anges) et les *şayâtin* (démons). C'est par le truchement de ce pouvoir qu'ils sont en mesure d'intervenir en faveur des mortels.

C'est pourquoi, avant d'étudier le détail du rituel populaire destiné à se concilier la faveur et à obtenir l'intervention des *wâlî*-s, il convient de donner un aperçu sur le royaume des esprits tel qu'il est conçu par la culture de Matmata.

### Le Royaume des esprits (18)

Les *Ġnûn*, les *mal'ika* et les *şayâtin* ne relèvent pas uniquement des croyances populaires, ils font partie intégrante de la tradition orthodoxe. Les termes qui les désignent appar-

(18) Les auteurs qui ont traité de la culture arabo-musulmane en Afrique du Nord et au Moyen-Orient ne manquent pas de mentionner, de façon plus

tiennent au vocabulaire coranique. Le Coran consacre des passages entiers aux esprits. La Sourate 72 emprunte son titre au nom des *Ġnûn*. La croyance à ces êtres spirituels est commune à tout le monde islamique. Le cas de Matmata n'est que la manifestation locale de représentations quasi-universelles.

### Les *Ġnûn*

Les *Ġnûn* sont réputés être des créatures invisibles se partageant le monde avec les humains, ayant d'ailleurs une existence en plusieurs points similaire à la leur. Seules quelques caractéristiques les différencient : la constitution originelle, l'homme étant d'argile, les *Ġnûn* de feu; la longévité qui est de trois cents ans pour les *Ġnûn*; la taille, les *Ġnûn* moyens mesurant cinquante centimètres. Ces créatures, bien qu'elles coexistent avec l'homme n'importe où il se trouve, restent invisibles au commun des mortels. Seuls les détenteurs de la *baraka* peuvent les apercevoir et communiquer avec eux.

Selon mes sources, on attribue à ces créatures l'apparence d'êtres humains, avec toutes les manifestations raciales, culturelles aussi, et donc religieuses, de l'humanité. Parmi les *Ġnûn*, on trouve des croyants musulmans, juifs chrétiens, des mécréants sans foi ni loi sous le nom de Sérïanis.

Les *Ġnûn* naissent, mangent, boivent, sont capables de sentiments, se marient, procréent et meurent. Ils sont organisés en sociétés et appartiennent à sept grandes nations, chacune étant gouvernée par un chef héréditaire, un roi. Les sept rois sont jusqu'à nouvel ordre Madhab, Marra, Lahmar, Bûraqan, Şamharûş, Labiadh et Mimoun. Parmi les millions de *Ġnûn* que ces rois gouvernent, on discerne, outre les différences raciales et culturelles, quatre attributs physiques qui

ou moins approfondie, les *Ġnûn*, les *mal'ika* et les *şayâtin*. Cependant, à ma connaissance, peu d'ouvrages traitent du monde des esprits en Islam populaire en tant que système intégral. Voir LOUIS 1963; AMMAR 1954; COON 1958; BERQUE 1957; GIBB 1949. Une analyse poussée des structures et des fonctions inhérentes aux composantes de ce système spirituel serait d'une grande valeur anthropologique. Elle permettrait de mieux discerner le contenu des relatoins qui s'établissent, du fait de ces croyances, entre l'homme et le monde des esprits et son impact sur les relations entre individus et groupes.

les distinguent entre eux et leur permettent un mode de vie spécialisé. Il y a les *ġnūn* volants, les *ġnūn* marins, les *ġnūn* terriens et les *ġnūn* du sous-sol. Les *ġnūn* volants, ou *ṭayyārīn*, et les *ġnūn* du sous-sol, au *māridīn*, sont estimés les plus dangereux pour l'homme, car ils représentent les forces du Mal. Leur séjour de prédilection sont les cendres, le sang et les excréments, toutes choses que les humains doivent constamment éviter pour ne pas contracter l'une quelconque des maladies infligées par ces créatures, maladies qui incluent la possession. Les autres *ġnūn* peuvent aussi entrer en conflit avec les humains, mais seulement lors de rencontres accidentelles. Les effets de ces rencontres se traduisent d'habitude par des symptômes de possession : convulsions avec asphyxie passagère, états comateux passagers, paralysie partielle ou totale, troubles psychiatriques d'intensité variable. Ces accidents peuvent être provoqués soit par un heurt entre les créatures des deux ordres, soit par des sentiments d'amour. Ces cas de possession peuvent être bénins ou même profitables aux humains, mais ils peuvent aussi se traduire dans des symptômes aussi rigoureux que ceux causés par les *māridīn* et les *ṭayyārīn* (19).

Alors que les *ġnūn* peuvent être bons ou mauvais comme les humains, les *ṣayāṭīn* sont de nature mauvaise et représentent les forces du Mal, les *malā'ika* sont de nature bonne et représentent les forces du Bien.

#### Les *ṣayāṭīn*

Les *ṣayāṭīn* sont les créatures qui constituent la descendance de l'archange Iblis (Satan), déchu en raison de son refus de se prosterner comme les autres archanges devant Adam, nouvelle créature merveilleuse de Dieu. Les *ṣayāṭīn* n'ont pas de sexe, sont invisibles et vouent à l'homme et à Dieu une haine implacable. Ils sont à l'origine de tous les maux qui affligent l'homme et l'humanité, et leur mission

(19) Pour un exposé assez descriptif, cf. M. DUBOULOZ-LAFFIN, «Contribution à l'étude des Jnouns et des divers états de possession dans la région de Sfax», p. 321-349, et «Croyances relatives aux maladies dues aux Jnouns», p. 227-266.

déclarée est d'attirer au Mal le maximum possible d'êtres humains. Les *ṣayāṭīn* ne se reproduisent pas. Ils proviennent des étincelles produites par le frottement l'un contre l'autre des talons d'Iblis. Ces créatures se déplacent à volonté sur terre et dans le cosmos. Ils peupleront l'enfer après le jugement dernier et ils y feront subir toutes sortes de tortures aux humains qui les auront écoutés.

#### Les *malā'ika*

Les *malā'ika* représentent les forces du bien et sont à l'antipode des *ṣayāṭīn*. Serviteurs fidèles de Dieu, ils sont toujours présents à l'homme, faible créature, lorsqu'il est sur le point de défaillir. Même les actes les plus banals de l'homme, comme respirer, bouger le petit doigt ou se tenir debout, ne peuvent s'effectuer qu'avec l'aide des *malā'ika*.

Ces esprits bienveillants tirent leur origine de la lumière. Ils sont des millions et obéissent aux ordres de Dieu qu'ils reçoivent par l'intermédiaire de ses archanges (20).

En ce qui concerne leurs rapports avec les forces du Bien et les forces du Mal, les habitants de Matmata attribuent au *walī* un rôle primordial. Ce sont les *walī*-s qui portent le poids essentiel de ce rapport, d'où l'importance du culte propitiatoire qui leur est voué et qui se traduit dans le rituel populaire. On est persuadé que le *walī*, grâce à sa *baraka*, peut contrôler pour le bien des humains les forces qui se heurtent du Bien et du Mal. Ce contrôle ne s'opère pas directement, il doit suivre la voie hiérarchique. Ainsi, dans un cas de possession par exemple, le *walī* auquel on s'adresse en appellera au *ṣayḥ* et ainsi de suite jusqu'à l'archange compétent qui, lui, en appellera au roi des *ġnūn*. Le roi dont l'un des sujets est impliqué dans un cas de possession usera alors de son pouvoir pour ramener le coupable à la raison. Il est à noter que

(20) D'autres fonctions leur sont aussi attribuées. Les *malā'ika* comme les *ṣayāṭīn* sont omniprésents. On peut notamment citer leur rôle d'enregistreurs de toutes les actions humaines en vue de constituer le *Kitāb al-aḥīra* ou registre de l'au-delà tenu pour chaque être humain.



chacun des sept rois obéit à l'archange particulier dont il dépend.

Après avoir ainsi brièvement décrit le «système spirituel» tel qu'il est perçu dans les croyances populaires de Matmata, nous pouvons passer à l'étude des pratiques rituelles qu'il inspire. Nous essaierons de les situer dans leur cadre et d'en souligner l'impact culturel.

### Le rituel populaire

C'est, en effet, au moins pour une part, afin de combattre ces forces du Mal et de s'allier celles du Bien que s'est développé à Matmata, faisant fonction d'exutoire culturel, tout un système de pratiques rituelles. Comme le montre la *Figure II*, ces pratiques, visant à couvrir les divers problèmes de la vie, peuvent être divisées en deux groupes, apparentés du reste. Il y a, en premier lieu, celles qui consistent en séances de prières orthodoxes, adressées à Dieu et à son Prophète. Il y a, en second lieu, tout l'ensemble des pratiques dites populaires, d'ordre propitiatoire, adressées aux *wali*-s de la communauté. Les prières orthodoxes groupent tous les habitants de sexe masculin. Les pratiques populaires sont le fait des illettrés et des femmes.

L'ensemble de ces pratiques populaires se ramène à quatre catégories de manifestations connues respectivement sous le nom de *ziyâra* (visite), *wa'da* (promesse), *zerda* (repas rituel) (21) et *ħazra* (assemblée). Ces quatre manifestations rituelles sont d'ailleurs apparentées et leur ampleur varie selon le degré de gravité du problème à résoudre.

Toutes ont pour dénominateur commun d'être entreprises dans le but de solliciter la médiation d'un *wali* auprès de Dieu pour obtenir la solution d'un problème humain, depuis celui de la stérilité féminine jusqu'au problème plus grave du manque de pluies. Plus le problème est grave, plus le rang du *wali* invoqué est élevé, plus aussi l'événement prend d'am-

pleur par une plus grande participation des habitants. Alors que la *wa'da* et la *ziyâra* peuvent être entreprises par une seule famille ou même un seul individu, la *zerda* et la *ħazra* groupent plusieurs familles ou même la quasi totalité de la population. Toutes ces manifestations sont habituellement organisées la veille du vendredi.

### La «*ziyâra*»

La *ziyâra* consiste en une visite au mausolée du *wali*. Le visiteur ou la famille visiteuse viennent simplement implorer sa protection ou solliciter qu'il leur continue ses faveurs. De l'huile d'olive, des bougies et de l'encens sont apportés en offrande. Tandis que les hommes récitent des prières, les femmes allument les bougies et brûlent l'encens. Une petite quantité de l'huile apportée est versée dans les lampes, le reste est rapporté à la maison pénétré de la *baraka* du *wali*. Notons que les femmes des familles voisines du mausolée ont l'obligation de faire, chaque jeudi soir, à tour de rôle, une *ziyâra* destinée à vérifier qu'une lumière brille toujours dans l'enceinte.

### La «*wa'da*»

La *wa'da* se déroule de la même manière que la *ziyâra*, mais elle a pour caractéristique d'être entreprise dans un but très précis pour lequel la médiation du *wali* est sollicitée : guérison de la stérilité, succès scolaire, guérison d'un proche, mariage d'une jeune fille qui n'a pas trouvé de prétendant, etc... En plus des prières habituelles, on fait le serment solennel - d'où le nom de *wa'da* - d'organiser sur les lieux une *zerda* si le voeu est exaucé.

### La «*zerda*»

La *zerda* est donc la conséquence logique de la *wa'da* lorsque le voeu a été exaucé. On sacrifie, à cette occasion, en l'honneur du *wali* un agneau, un mouton ou un bouc. Un repas de couscous est préparé et consommé sur place par les membres de la famille et les visiteurs éventuels. Parfois, l'é-

(21) Cf. S. FERCHIOU, «Les fêtes maraboutiques en Tunisie : *Zerda*», p. 532-537.

lément féminin introduit une note de gaieté en organisant des chants et des danses au son de la *darbûka* (tambourin). La cérémonie est généralement conclue par des prières solennelles au cours desquelles l'élément masculin exprime ses remerciements au Tout-Puissant pour sa miséricorde.

Ces *zerda*-s de type familial ont invariablement lieu au mausolée d'un *wali* de rang moyen, situé non loin du quartier où réside la famille.

Pour ceux qui en ont la possibilité, une *zerda* peut être organisée, à l'occasion du deuxième anniversaire d'un enfant mâle, auprès du *wali*, en vue d'établir ainsi une relation protectrice. Une autre *zerda*, au même endroit, deux ou trois ans plus tard, lors de la circoncision, aura pour but de confirmer définitivement cette relation.

Pour toutes ces célébrations, la ségrégation des sexes est de rigueur, accompagnée d'une stricte division du travail, les hommes conduisant les activités rituelles, les femmes se chargeant des aspects pratiques, en particulier de la cuisine.

#### La «*ḥazrâ*»

Trois sortes de *ḥazrâ*-s sont connues à Matmata comme faisant partie de l'activité rituelle. Ce qui les distingue l'une de l'autre est essentiellement le degré d'importance du ou des problèmes pour lesquels on demande au *wali* sa médiation. On a ainsi la *ḥazrâ* pour l'exorcisme des *ġnûn* (22), la *ḥazrâ* organisée à l'approche de la saison des pluies, et finalement la *zerda* à laquelle participe de façon exceptionnelle toute la communauté lorsque les pluies ont fait longtemps défaut.

Pour la *ḥazrâ* d'exorcisme, la personne affectée de possession est conduite à l'intérieur du mausolée de Sidi 'Abdelkader (23), où la *darwiša* (femme «sainte» de Matmata) s'oc-

cupe de maladies diverses provenant de la possession. A l'intérieur de l'enceinte, une séance de musique commence ponctuée par la cadence du *bendir* (instrument à percussion). La cadence est intentionnellement modifiée à intervalles successifs, précisément en vue de permettre de diagnostiquer les vrais responsables de la possession. Chaque groupe de *ġnûn* se distingue en effet par une *nûba* (rythme) qui lui est propre. Lorsque le malade commence à réagir en ébauchant des mouvements de danse, la *darwiša* reçoit une première indication sur le groupe auquel appartient le *ġinn* possesseur. Lorsque le malade sort enfin de son inconscience et se lance dans une véritable danse, la musique s'arrête. La *darwiša* entre alors en véritables pourparlers avec le *ġinn* possesseur par le truchement de la bouche du malade. Les raisons de la possession sont alors révélées et les conditions du *ġinn* sont posées. Le malade entre dans une danse rapide et intense et le *ġinn* finit par promettre de quitter le corps dont il avait pris possession en sortant par la bouche du patient.

La *ḥazrâ* des pluies est annuelle et elle organisée par un ensemble de familles qui représentent plus de la moitié de la population de Matmata (24). Elle a pour objectif principal l'invocation du *wali* des 'Asâs, Sidi Ben 'Aïssa, pour qu'il intercède en vue de l'octroi divin de pluies bienfaisantes, et prend place entre la fin de novembre et le début de décembre. Deux ou trois semaines auparavant une collecte a lieu : les familles de la communauté donnent qui de la nourriture (couscous et huile d'olive surtout), qui des moutons, qui même des sommes d'argent. A la veille de la célébration, une vingtaine de familles se portent volontaires pour la préparation du repas communautaire. Le jour de la *zerda*, dès le matin, les plats de couscous affluent en grand nombre et

---

de guérisseuse une dizaine d'années auparavant, lors d'une *zerda* organisée pour sa propre guérison d'une paralysie des membres inférieurs causés par les *ġnûn*.

(24) L'enquête a fait ressortir l'existence de trois groupes distincts à Matmata : les 'Asâs, les Ouled Sliman et les Ġimnis. Traditionnellement, ce sont les 'Asâs qui organisent cette *zerda*, avec participation possible de membres des deux autres groupes.

(22) Cf. FERCHOU S., «Survivances mystiques et culte de possession dans le maaboutisme tunisien», p. 47-69.

(23) Ce mausolée a été érigé aux environs de 1960 par la *darwiša* Lalla Aïcha, alors âgée de 55 ans, en l'honneur de ce soufi. Elle avait acquis le pouvoir

sont disposés à même le sol de la *zâwiya*. Le repas commence peu avant onze heures, sans protocole. Les groupes d'adultes, d'adolescents, puis d'enfants se succèdent autour des plats. La ségrégation des sexes étant de rigueur, ainsi que nous l'avons déjà signalé, seuls les hommes se rendent à la *zerda*. Les femmes célèbrent entre elles l'événement en se rencontrant par groupes dans les maisons. Le repas se poursuit jusque tard dans l'après-midi. Ensuite, jusqu'à l'heure du dîner, du thé et du café sont servis aux adultes. Le moment du dîner étant arrivé, d'autres plats de couscous sont apportés et le dîner se déroule comme le déjeuner. Une telle surabondance de victuailles, m'a-t-on expliqué, a toute une portée symbolique : la *zerda* a en effet pour but d'obtenir, par l'intercession du *wali*, grâce aux pluies bienfaisantes sollicitées, la pleine satisfaction des besoins en alimentation, de sorte que tout appétit étant calmé, toute rancœur puisse aussi disparaître. Après les prières du soir, les adultes se disposent en cercle autour du *ṣayḥ al-ḥazrâ* (25). Après la récitation de quelques versets coraniques et du *dikr* (louanges à Dieu) par tout le groupe, la *ḥazrâ* proprement dite commence sous la direction du *ṣayḥ*. Débutant par du *madiḥ*, la séance prend un rythme de plus en plus rapide avec le concours de *bendir-s* et d'une *zakra* (instrument à vent). Les plus doués se lèvent tour à tour pour danser. Ils entrent bientôt en transes et, grâce à la *baraka* du *wali*, exécutent tels ou tels tours de force : qui se transperce les joues et la peau du ventre à l'aide de brochettes, qui lèche une faucille portée au rouge, qui met des scorpions dans sa bouche, sans qu'aucun n'en soit visiblement affecté. Vers la fin de la *ḥazrâ*, le *ṣayḥ* réveille ceux qui sont entrés en transes. Des prières collectives sont alors récitées que conclut la formule suivante qui, me semble-t-il, résume bien le sens de l'événement : «Que Dieu fasse que notre amour les uns pour les autres s'accroisse pour que nous puissions être dignes de son infinie *baraka* et de sa miséricorde».

Si, après cette *ḥazrâ* des pluies, celles-ci se font encore attendre, un mois plus tard environ une *zerda* de dernier recours est organisée, cette fois en l'honneur de Sidi Moussa, le saint patron de Matmata et regroupant tout l'ensemble de la communauté. Une collecte permet l'achat d'un bœuf. Au jour fixé, un cortège entourant le bœuf parcourt toute la localité. Puis l'animal est sacrifié et un repas communautaire a lieu dans l'enceinte de la *zâwiya* auquel participent tous les habitants mâles de Matmata. En conclusion, les adultes organisent une séance de prière à la grande mosquée sous la conduite de l'imâm, la *ṣalât al-istisqâ'* (prières pour demander la pluie). A la sortie de la mosquée, la coutume veut que les fidèles ôtent leurs vêtements de dessus pour les endosser à l'envers, «pour plus d'effet». Cette *ḥazrâ* met en communion toutes les tendances de la communauté, qu'elles soient orthodoxes ou populaires.

#### CONCLUSION

Tout au long de cette présentation, on a tenté de donner, non seulement une description, quoique résumée, des pratiques rituelles et des croyances populaires à Matmata, mais aussi, et dans une certaine mesure, une explication historique et ethnologique de ces phénomènes socio-culturels en les rattachant au contexte plus général de l'Islam. Il a été ainsi souligné que les mouvements soufis ont par leur action fortement contribué au développement de l'Islam populaire, non seulement à Matmata, mais aussi ailleurs dans le monde. Le cas de Matmata a aussi servi à illustrer le fait que les pratiques et croyances populaires peuvent exister côte à côte, sinon en symbiose, avec l'Islam orthodoxe. Le rituel de Matmata n'est en effet qu'un exemple parmi les manifestations rituelles populaires de même nature dans le reste du monde islamique.

De même, l'aspect pragmatique du culte des *wali-s* a été pris en considération, puisque perçu comme étant d'importance vitale par la plupart des habitants de la région. La pro-

(25) Lors de notre enquête, ce *ṣayḥ* était un membre de la *ṭariqa* (confrérie) de Sidi Ben Aïssa, ayant reçu sa formation, dans la même confrérie, à Gafsa.

tection des *wali*-s, à tous les niveaux de la hiérarchie spirituelle, du *darwiš* au *ġawt* en passant par les grands *šayh*-s, est recherchée par la grande majorité comme garante d'une vie paisible, menée en harmonie avec les compagnons d'existence d'une part et avec le royaume des esprits de l'autre. Rechercher cette protection et ne pas la perdre par la suite constituent une part importante des préoccupations, et donc de l'activité rituelle, des habitants de Matmata.

Toutes les croyances et pratiques caractérisant le culte des *wali*-s peuvent être ainsi perçues comme faisant partie intégrante d'un système de solidarités établies et perpétuées à travers les générations, entre l'homme et son semblable d'une part, l'homme et le surnaturel d'autre part. Il en résulte un degré d'intégration sociale plus élevé permettant à l'individu de mieux s'adapter à un environnement écologique rude où les pluies manquent et les récoltes sont en-deçà des besoins. Il a été montré ailleurs que des répercussions d'ordre économique, se traduisant par une étroite coopération et une constante entraide, découlaient d'un tel état de choses et contribuaient en retour à le renforcer (26).

## BIBLIOGRAPHIE

- ARBERRY A.-J. : *Sufism. An account of the mystics of Islam*, Londres, G. Allen et Unwin Ltd., 1950.
- DERMENGHEM E. : *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*, Paris, Gallimard, 1954, Vème Partie : «Confréries et rites extatiques».
- DORNIER P. : «Le recours aux walis dans les campagnes de la Tunisie du Nord», dans *IBLA*, t. 13 (1950), p. 387-396.
- DUBOULOZ-LAFFIN M. : «Contribution à l'étude des jnouns et des divers états de possession dans la région de Sfax», dans *Revue Tunisienne*, 1933, p. 321-349.
- DUBOULOZ-LAFFIN M. : «Croyances relatives aux maladies dues aux jnouns», dans *Revue Tunisienne*, 1934, p. 227-266.
- DUPONT O. / COPPOLANI X. : *Les Confréries religieuses musulmanes*, Alger, 1887.
- FERCHIOU S. : «Les fêtes maraboutiques en Tunisie : 'zerda'», dans *Actes du 1er Congrès d'Études Méditerranéennes Arabo-Berbères*, Malte, 1972, p. 532-537.
- FERCHIOU S. : «Survivances mystiques et culte de possession dans le ntarabou tisme tunisien», dans *L'Homme*, juil-sept. 1972, p. 47-69.
- IBN KHALDOUN : *Al-Muqaddimah*, Beyrouth, Maison Libanaise d'Édition, 1960.
- GEERTZ C. : *Islam observed*, New Haven, Yale Univ. Press, 1968.
- GELINER E. : *The saints of the Atlas*, Londres, Weidenfeld and Nicholson, 1969.
- GIBB H.-A.-R. : *Mohammedanism*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1962.
- VON GRUNEBaum G. : «Die Islamische Stadt», dans *Saeculum*, n° 6, 1955, p. 138-153.
- LEVY R. : *The social structure of Islam*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1969.
- LANESSAN J.-M.-A. : *La Tunisie*, Tunis, 1887.
- LOUIS A. : «Greniers fortifiés et maisons troglodytes», dans *IBLA*, t. 28 (1965), p. 373-400.
- MASSIGNON L. : *Al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam*, Paris, 1922.
- NADER A.-N. : *Les principales sectes musulmanes*, Beyrouth, Impr. cath., s. d.
- REDFIELD R. : «The social organisation of tradition», dans *Peasant Society*, éd. par POTTER/DIAZ/FOSTER, Boston, Little et Brown Series, 1967.
- RINN L. : *Marabouts et khouans : étude sur l'Islam en Algérie*, Alger, Jourdan, 1884.

(26) Voir le chapitre V de notre thèse d'État. «Rituel et décisions économiques».

MOYENS RITUELS UTILISÉS A MATMATA POUR CONTROLER LE SURNATUREL ET RÉSOUDRE LES PROBLÈMES

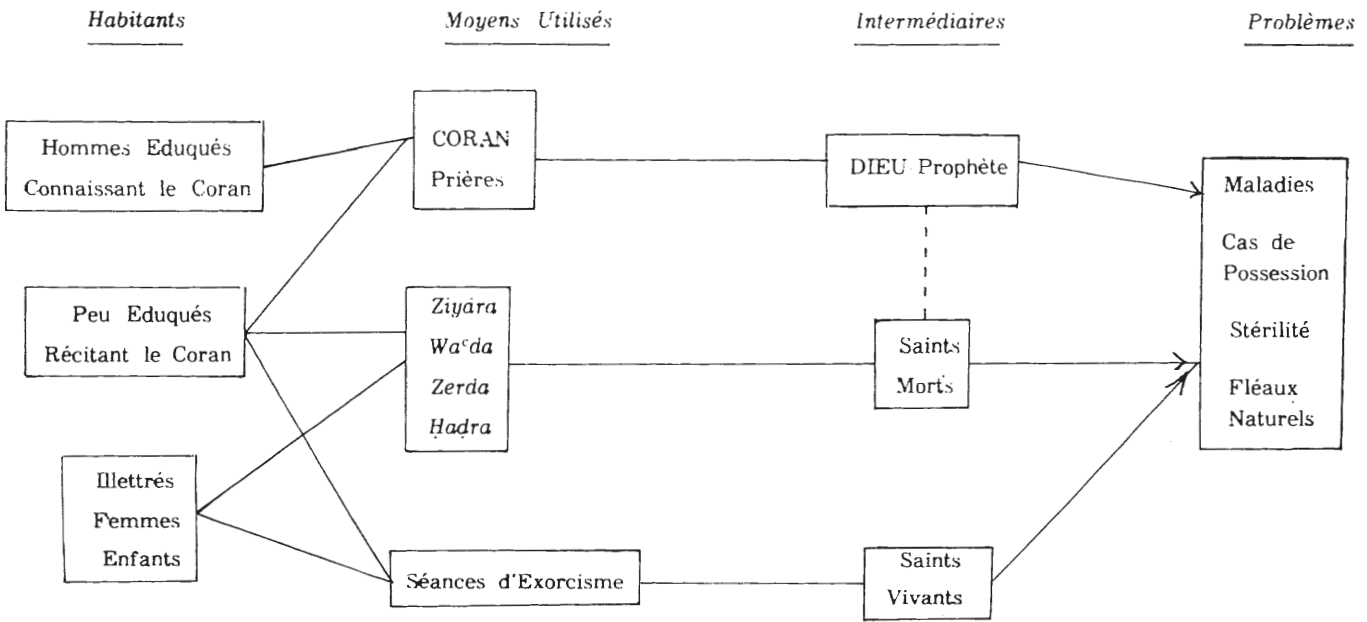


FIGURE I  
CATÉGORIES SPIRITUELLES EN ISLAM POPULAIRE : Cas de Matmata.

