

Le culte des saints au Maghreb jouit d'une triple origine : une origine locale berbère perpétuant le culte des ancêtres, une origine africaine, sub-saharienne essentiellement relative au culte des esprits et au culte des dieux païens et une origine mystique issue des traditions monothéistes, essentiellement islamique. La communauté du Maghreb la plus représentative de ce phénomène est sans aucun doute la communauté noire. Jusqu'aujourd'hui, cette communauté est celle qui a conservé et transmis le mieux l'écho de tout un ensemble de pratiques et croyances relatives à cette triple appartenance dont le phénomène le plus représentatif est le *stambâlî*.

Il va sans dire que cette étude ne peut être comprise sans un rappel socio-historique relatif à cette communauté et la façon dont cette dernière se définit elle-même. C'est ce que Gaston Bachelard appelle 'la façon de se voir et de se donner à voir aux autres'.

Ce travail de recherche se donne pour objectif premier de saisir les processus des mutations et des transitions qui ont présidé à la pérennité des pratiques de cette communauté. L'enjeu est double: le premier historique et relatif à l'histoire des noirs depuis leur installation en Tunisie ; le deuxième enjeu est identitaire et concerne l'histoire imaginée et véhiculée par cette communauté. Nous décrivons ensuite les célébrations actuelles de la confrérie. Une approche philologique du terme *walî*, saint nous semble aussi pertinente pour placer l'évolution de ce terme dans un contexte historique¹.

Question de philologie

Le terme *Walî*, saint en langue arabe tire son origine d'une racine trilitère *W.L.Y* dont les significations premières dénotent la proximité, l'amitié et l'assistance en cas de difficulté ou de danger². Comme l'a bien démontré Jacqueline Chabbi dans son ouvrage *Le Seigneur des tribus : L'Islam de Mahomet*, la racine *W.L.Y* exprime la proximité immédiate et l'appartenance à un même espace. Cette proximité peut s'employer dans un sens concret comme dans un sens métaphorique en rapport avec les liens de parenté par le sang ou par alliance ; elle régit aussi bien les rapports entre les hommes eux même que les rapports de ceux-ci avec le surnaturel. En effet, le protecteur ou la protectrice surnaturels sont censés partager un espace commun avec leurs protégés³. Dans l'Arabie préislamique, le pouvoir d'intercession était reconnu aux puissances protectrices locales des tribus, les *rabb*, dieux et les *rabbât*, déesses telles que Šay' al- Qawm⁴, Hubal⁵, al-'Uzza⁶, Allât⁷ et Manât⁸, encore à l'honneur chez les Mecquois⁹ à l'époque de la prédication de Muhammad¹⁰. Nous connaissons l'histoire des versets 'sataniques'¹¹ aujourd'hui

¹ Le système de translittération est celui de *Studia Islamica* ; les voyelles longues sont rendus par *â*, *î* et *û* (pour ou). Pour les dates, la première renvoie au calendrier de l'hégire, la seconde renvoie au calendrier chrétien.

² IbnManzour, *Lisân al-'Arab*, Dâr al Mâârif, t. 6, art. *walî*, p. 4923.

³ Jacqueline Chabbi, *Le Seigneur des tribus : L'Islam de Mahomet*, Paris, éditions Noësis, 1997, p. 654.

⁴ Šay' al- Qawm signifie le 'compagnon de la tribu'. C'est le dieu des pasteurs et des guerriers nomades.

⁵ Hubal est le dieu protecteur des Qurayšites de la Mekke.

⁶ Al-' Uzza : 'la toute puissante', connue et adorée jusqu'à dans la steppe euphratique, dans la zone de Palmyre. Déesse céleste identifiée à l'étoile du matin. Elle est aussi assimilée à Aphrodite et à Vénus. La ' Uzza de Qurayš est reconnue comme la Dame d'un espace arbustif et sacré, *haram*, à l'est de la Mekke, dans un endroit du nom d'*an-Naḥla*.

⁷ Al-Lât : féminin de 'ilâh, dieu, lui-même issu du 'el sémitique. C'est une déesse guerrière du panthéon arabe préislamique. Son temple se trouvait à Tâ'if.

⁸ Manât : déesse du destin. Son temple se trouvait à Sayf al- Bahr, non loin de Médine. Les tribus des Aws et Ḥazraj lui vouaient un culte ancestral ("Les « Filles de Dieu » de Saba' à La Mecque : réflexions sur l'agencement des panthéons dans l'Arabie ancienne", dans *Semitica*, 50, 2001, pp. 113-192).

⁹ Ces trois divinités étaient considérées comme les filles de dieu et avait chacune, outre son temple une statue au temple de la Ka'ba.

¹⁰ Françoise Briquel-Chatonnet, *Les Arabes en Arabie du Nord et au Proche Orient avant l'hégire* ds. *L'Arabie antique de Karib'il à Mahomet*, Aix-en-Provence, Édisud, 1991-3, n. 61, p. 39.

disparus du texte coranique, dans lesquels il est dit que les divinités féminines al-Lât, al-’ uzza et Manat sont des êtres sublimes dont l’intercession est souhaitée¹².

D’autres divinités du nom de *gennayê*, qualifiés de ‘bons et rémunérateurs’ font l’objet de culte en Syrie et aussi en Arabie sous l’appellation *jinns*. C’est aux *jinns* que le poète doit son inspiration et le *kâhin*¹³ son pouvoir divinatoire. Plus tard, l’islam réduit ces divinités au rang de démons¹⁴ et les classe en deux catégories : d’un côté, les bons et purs, d’un autre côté les mauvais et impurs¹⁵, suppôts de Satan. Ainsi, l’islam reconduit le même type de fonctionnement que chez les Arabes avant l’islam en distinguant les forces surnaturelles en forces amies et ennemies. La nouvelle religion introduit une nouvelle donne en soumettant les *jinns* à la volonté d’Allah et à son pouvoir. Il s’agit d’une incorporation de ces êtres dans son propre système. Rappelons que le prophète était accusé par ses ennemis d’avoir été hanté par des *jinns* et que sa source d’inspiration n’était guère différente de celle des poètes. Et il faut attendre la fin de la période médinoise¹⁶ pour que Muḥammad prenne sa propre défense en introduisant l’archange Gabriel comme transmetteur de la parole ‘révélée’.

On honore un *walî* pour gagner sa confiance, son aide (*tawassul, istiğâta*) et sa protection ; mais aussi pour parer à sa colère contre des agissements qui pourraient lui déplaire. Nous avons plusieurs exemples de vengeances ou malédictions lancées par des saints à l’encontre de certaines personnes ou même de pouvoirs publiques. On rapporte qu’un juge religieux paya de sa vie le fait d’avoir accusé la sainte Mannûbiyya de fornication auprès du prince de Tunis¹⁷.

En règle générale, le saint en islam est considéré comme une personne investie de charisme (*baraka, karâma*) et de vertus mystérieuses et surnaturelles le rendant capable de rentrer en relation avec le divin et ayant la possibilité d’influencer la destinée des hommes. On lui attribue souvent des prodiges, voire de véritables miracles à l’instar du prophète¹⁸. On a souvent lié le culte des saints à l’ascèse et au mysticisme. Le maître spirituel dans le soufisme musulman est en effet vénéré par ses adeptes en tant que manifestation du pouvoir divin, ce qui légitime le culte dont il fait l’objet. Aussi jouit-il d’une révérence particulière de son vivant et d’une réelle vénération après sa mort : visite des tombeaux, offrandes, etc.

¹¹ Selon la tradition islamique, alors que le prophète était en train de prier à la Mekke en récitant la sourate d’an-Najm, l’Étoile, le diable lui aurait suggéré deux faux versets glorifiant les déesses al-Lât, al-’ Uzza et Manât. Les Qurayšites, ennemis de Muḥammad auraient compris que ces versets représentaient un compromis pour se rallier à son appel. Aussi une controverse était-elle engagée entre le prophète et les Qurayšites suscitant la colère de Muḥammad, qui a nié en bloc avoir dit ou pensé une chose pareille. Ce sont les fameuses versets sataniques de Salman Rushdi.

¹² Sourate LIII, *an-Najm*, 19-20.

¹³ *Kâhin* : devin. Le *kâhin* exerçait aussi l’arbitrage, *taḥakkum*, judicature en cas de litiges.

¹⁴ Fraçoise Briquel-Chattonnet, *Les Arabes en Arabie du Nord et au Proche Orient avant l’hégire*, op.cit., p. 42.

¹⁵ Joseph Chelhod, *Les structures du sacré chez les Arabes*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1986, p. 67- 92.

¹⁶ La période médinoise est la période qui va depuis la *hijra*, expatriation de Muḥammad en 622 à Médine suite à de nombreuses négociations avec les habitants du territoire de Yaṭrib jusqu’à 632, année de sa mort. C’est durant cette période que Muḥammad va se voir proclamé *rasûl*, envoyé de dieu et *nabî*, prophète.

¹⁷ Katia Boissevain, *Sainte parmi les saints : Sayyda Manûbiyya ou les recompositions culturelles dans la Tunisie contemporaine*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2006, p. 26.

¹⁸ Nous n’allons pas nous attarder sur la notion de sainteté strictement liée au rôle du saint étant donné que cela déborde les limites de cette recherche ; mais nous pouvons dire que toutes les religions ont développé cette notion en rapport, d’un côté avec une divinité, un lieu ou une personne et aussi en rapport avec les notions sacré (en opposition à profane), réservé ou séparé, de l’autre. Pour ne citer que le cas des trois monothéismes, le terme ‘sainteté’ a connu des évolutions multiples relatives à chacune d’entre-elles. Dans le judaïsme, le *qôdeš* est un terme d’abord strictement lié à dieu, mais désigne aussi dans le Lévitique la pureté rituelle indispensable au culte et à la vie quotidienne. La sainteté demeure l’apanage de dieu, qui la réserve à un cercle restreint d’individus choisis par lui, tels que Moïse, David, Élie ou Élisée. Dans le christianisme, c’est Jésus qui est donné comme le chef du ‘peuple des saints’ en vertu de sa filiation divine et de sa vocation messianique. Viennent ensuite et au fil du temps les martyrs, les confesseurs de la foi (saint Augustin), les ascètes ((Antoine), et des personnes pieuses ou ayant mené une vie particulièrement conforme à l’idéal chrétien.

Le mysticisme selon plusieurs définitions repose sur l'affectif, la 'pensée du cœur' et représente ainsi un contrepoids à la théologie, fondée sur des préceptes rationnels, et c'est à ce juste titre que Abdelmajid Charfi parle 'd'une querelle entre la Vérité et la Loi'¹⁹. En effet, le mysticisme incite à sonder les messages prophétiques, 'en franchissant les limites du temps et du lieu'²⁰ pour échapper au monopole des 'ulamâ'. On se rappelle du procès et de la crucifixion d'al-Ḥallâj (m. 309 h./922)²¹ ou du meurtre de Šihâb ad-Dîn al-Suhrawardî (m. 587 h./1191)²² sur le conseil et l'incitation des savants musulmans sunnites auprès du pouvoir politique en place.

Il va sans dire que des idées gnostiques étrangères à l'islam ont exercé une grande influence sur le mouvement ascétique puis mystique. En Orient, un des premiers ascètes Ibrâhîm ibn Adham (m. 161/777), originaire de Balḥ (en Iran), s'était rendu en Inde, en Bactriane, et avait fréquenté des anachorètes chrétiens en Syrie. La propagande manichéenne, de son côté fut introduite au début du règne Abbasside et comprenait des préceptes de morale indienne et se présentait comme une religion de salut universel. Ibn al-Muqaffâ'²³ fut l'exemple le plus représentatif de cette propagande, c'est pourquoi il fut accusé de *zandaqa*, hérésie et fut exécuté sur ordre du Calife. En dépit des accusations et de procès à l'encontre de personnes porteurs de ces idées nouvelles, l'influence des courants gnostiques a réussi peu ou prou à pénétrer le quotidien des musulmans.

Une école ifriquienne de spiritualité

Au Maghreb, un courant d'ascétisme fut d'abord incarné par deux personnages: Rabâḥ ibn Yazîd (m. 172/ 788)²⁴ et Buhlûl ibn Rašîd (m. 183/799)²⁵. Ces deux hommes se définissaient comme des 'hommes de dieu' touchés par la grâce divine et investis par le *salâḥ*, la vertu. Ce fut le début d'un mouvement de recherche de la sainteté et de l'amour divin qui se développera dans des confréries disséminées dans tout l'espace maghrébin, et qui préparera le terrain aux mouvements mahdistes²⁶

¹⁹ Abdelmajid Charfi, *L'Islam entre le message et l'histoire*, Tunis, Sud Éditions, 2004, p. 205.

²⁰ Abdelmajid Charfi, *op.cit.*, p. 206.

²¹ Al- Ḥallâj : Surnommé 'l'ivre de dieu'. Célèbre mystique d'origine iranienne qui prêchait partout où il passait la réforme des cœurs et exhortait à la recherche de l'amour divin. À Bagdad, il fut impliqué au X^e siècle dans la conjuration sunnite d'Ibn al- Mu'tazz, poursuivi et arrêté, puis condamné et exécuté après un célèbre procès (D. et J. Sourdel, *La civilisation de l'Islam classique*, Paris, Arthaud, p.450). C'est Louis Massignon qui l'a fait connaître en Occident en lui consacrant plusieurs ouvrages dont *La passion de Hallâj*, Gallimard, 1975 et *Akḥbâr al-Hallâj*, Vrin, 1975.

²² Al- Suhrawardî Šihâb al- Dîn: Surnommé '*al-maqtûl*', celui qui fut exécuté. Philosophe et soufi d'origine perse. Il vécut à Isfahân, puis à Bagdâd et Alep, et qui, d'abord soutenu par le prince ayyubide al- malik al- Dâhir, fils de Šalâḥ al-Dîn al-Ayyûbî, Saladin, fut ensuite condamné à mort par lui en 1191 à l'âge de trente-six ans. Il fut le théoricien de la métaphysique de l'Illumination et un apôtre du syncrétisme religieux (D. et J. Sourdel, *op.cit.*, p. 481). Son exécution serait liée à son engagement et sa propagande d'une 'doctrine politique illuminative' auprès des hommes de la cours du sultan. On l'appelait *Šayḥ al iŝrâq*, le maître de l'Illumination car il fut le fondateur d'une école philosophique non- aristotélicienne appelée 'l'école de philosophie de l'illumination' (Encyclopédie de l'islam, t. IX, p. 816 & suiv.)

²³ Ibn al- Muqaffâ' : Célèbre auteur arabe d'origine iranienne, exécuté vers 757 par ordre du calife al-Manšûr. Auteur de plusieurs traités éthiques inspirés des traditions indiennes et iraniennes tel que *Kalîla wa Dimna*. Il fut considéré comme un crypto-manichéen et aurait écrit une réfutation du Coran.

²⁴ Rabâḥ ibn Yazid al-Laḥmî : un ascète très célèbre pour son renoncement et sa piété (Al- Mâlikî, *Riyâq an-noufous*, Liban, Beyrouth, Dâr al Gharb al-islâmî, p. 300-312).

²⁵ Buhlûl ibn Rašîd : docteur de la loi, *faqîh* malékite. Il naquit en l'an 128/ 744 et mourut en l'an 183/ 799, à l'âge de cinquante cinq ans. Il composa un ouvrage de droit, *fiqh* ; mais penchait plutôt vers l'ascèse (Al- Mâlikî, *op. cit.*, p. 200- 214).

²⁶ Le *mahdî*, en langue arabe est le sauveur eschatologique envoyé par dieu. Le *mahdisme* dont la racine *H.D.Y* signifie 'guider, conduire' est un mouvement qui a fait son apparition au deuxième siècle de l'Hégire (VIIIe), et repose sur l'idée de l'avènement d'un sauveur pour rétablir la justice sur terre avant l'avènement du jour du jugement dernier. Le texte coranique ne cite, quant à lui à aucun endroit le terme *mahdî* et ne fait aucune allusion à un personnage messianique en islam. Aussi ignore t-il la notion d'un royaume futur de paix et de

teintés de šiisme messianique dont les propagandes ont gagné un terrain non négligeable ce qui leur permettra de jouer un rôle politique dans les affaires du pays. Aussi le Maghreb fut-il le centre principal du mahdisme dont trois grandes révolutions menées entre les Xe et XIIe siècles²⁷ se sont inspirées dans une tentative d'unification de tout l'espace maghrébin. En s'inspirant du messianisme judéo-chrétien, le mahdisme vivait dans l'attente d'un second Muḥammad pour inaugurer un âge d'or. Son succès au Maghreb est dû, en premier lieu à une assise populaire et à une prédication militante adressée aux tribus pour les soumettre sous une même bannière, celle du prophète pour devenir les maîtres du monde. Ibn Ḥaldûn l'a bien démontré dans sa *Muqaddima*²⁸. Notons que c'est aussi au VIIIe/ XIVE siècle que la célébration du *al-mawlid annabawî* (anniversaire du prophète) fut institutionnalisée dans tout le Maghreb. Aussi la personne du prophète devient –elle centrale dans toutes les prières récitées chez soi ou dans les sanctuaires des saints.

Nous ne pouvons esquiver l'hostilité d'un ibn Ḥanbal (m. 855), un ibn Taymiyya (m.728/1328) ou des Wahhabites vis-à-vis du culte des saints dans toutes ses formes, car ils voient dans ces pratiques une forme d'associationnisme, *širk*. Ils détruisent des tombeaux chaque fois où cela leur est possible.

La communauté noire de Tunisie

L'histoire de la communauté noire de Tunisie n'a intéressé jusqu'à présent que quelques chercheurs²⁹, pourtant cette histoire est intéressante à plus d'un titre et nous renvoie à trois questions essentielles : l'origine de cette communauté, l'identité inventée et les rapports (juridique, social, religieux, etc.) qu'elle entretient avec son environnement. Dans cette communication, il est question de traiter de l'aspect religieux, surtout populaire ; mais l'histoire exhaustive de cette communauté reste à faire. Rappelons que l'esclavage en Tunisie a été aboli en 1846, en concomitance avec un projet social et politique pour moderniser le pays en mettant sur pied tout un ensemble de mesures réformatrices telles que la création de l'école polytechnique du Bardo, et celle du collège Sadiki.

L'histoire de la communauté noire du Maghreb se confond avec l'histoire de la traite des noirs en Afrique. Une histoire douloureuse qui les a coupés de leurs milieux naturels pour les intégrer parmi les plus basses classes des sociétés d'accueil. Cette histoire s'avère d'autant plus difficile à écrire que les sources écrites avant le XIXe siècle font défaut, et ce n'est qu'à travers quelques écrits et témoignages³⁰, mais surtout la transmission orale que nous pouvons suppléer à cette carence. Leur présence, en Tunisie remonte, au plus tard à l'époque romaine³¹ ; mais nous savons qu'aux époques aussi bien pharaonique³² que punique³³ et gréco-romaine³⁴, la traite des esclaves était monnaie

justice précédant le jugement dernier. La seule référence aux idées messianiques présente dans le Coran est celle relative à Jésus le Messie.

Le mahdisme connut une période de stagnation suite à la désintégration de l'empire almohade au XIIIe siècle (à partir de 1269); mais revint en force avec la dynastie sa'adienne du Maroc au XVIe siècle, puis avec Abdelqader en Algérie au XIXe siècle. Au XXe siècle, le mahdisme se caractérise par sa lutte nationaliste et devint une force politique importante contre la colonisation française.

²⁷ Il s'agit des révoltes menées par les Fatimides, des Almoravides et des Almohades. Dans le cas des Fatimides, le roi fut le mahdî ; tandis que dans le cas des Almohades, le mahdî n'est autre que le prophète.

²⁸ Ab dar-Raḥmân ibn Ḥaldûn, *Al-Muqaddima*, Tunis, éd. Sîdâr (pas de date).

²⁹ Nous citons l'ouvrage Ô combien intéressant d'Ahmad Rahal, *La communauté noire de Tunis*, Paris, L'Harmattan, 2000 ; le travail de recherche de Lucette Valensi, *Esclaves chrétiens et esclaves noirs à Tunis au XVIIIe siècle*, AESS, 1967, n. 6 ; et l'article de Abdejelil Temimi, *Pour une histoire sociale de la minorité africaine noire en Tunisie : sources et perspectives*, ds Revue d'histoire maghrébine, Tunis, n. 45-46, p. 243-249.

³⁰ Citons à titre d'exemple les témoignages de Gironcourt à propos de la 'géographie musicale dans le sud tunisien', in. La Géographie, LXXI, n. 2, 1929, p.65- 74.

³¹ L'édit de 212 qui insistait sur le culte officiel de Rome dont celui de l'empereur, exclue les esclaves de la citoyenneté romaine (Ammar Mahjoubi, *La Tunisie à l'époque romaine*, Tunis, éd. Ibn Zaydoun, 2004, p. 91).

³² Le pays de Kûš, région du Haut Nil fournissait des esclaves à l'Égypte. Il fut occupé et égyptianisé ; mais au VIIIe siècle av.è.c. une dynastie éthiopienne (XXV) régna sur l'Égypte.

³³ On a retrouvé dans les cimetières puniques des crânes négroïdes. On estime qu'il s'agissait de crânes d'esclaves Garamantes, des berbères du Sahara.

³⁴ Esope a rédigé une fable qui traite d'un 'éthiopien'.

courante. 'Les esclaves constituaient une composante importante de la population de l'Afrique antique ; mais leurs effectifs comme leurs origines ethniques sont toujours l'objet d'incertitudes et de discussions'³⁵.

L'identité des origines³⁶ : une identité nouvelle, une identité inventée

Les musulmans noirs du Maghreb font remonter leur origine à un ancêtre éponyme : Bilâl ibn Rabâh³⁷, un des premiers esclaves convertis à la prédication de Muḥammad et le premier *muezin* (celui qui assure l'appel à la prière) de l'islam. L'histoire des lignages de la communauté noire est construite et transmise de génération en génération, et est centrée sur ce que Jocelyne Dakhli appelle 'un oubli collectif agi, actif, et non subi'³⁸, celui de leur condition servile d'origine. Cette histoire est essentiellement orale et tend à idéaliser un passé et un lignage montés de toutes pièces. Aussi la référence à un personnage tel que Bilâl prend-elle tout son sens dans ce cas précis. En effet, l'image de Bilâl représente un symbole très fort du syncrétisme que connaît la communauté noire du Maghreb : c'est un noir africain converti à une religion non-africaine. Ce lien filial, bien qu'il ne corresponde pas à une réalité historique s'inscrit dans l'imaginaire de cette communauté comme une référence identitaire fondamentale³⁹. Le syncrétisme religieux des Noirs du Maghreb cumule un culte relatif aux esprits *Borî*, venu du Niger par les routes de l'esclavage, celui des ancêtres, propre aux Berbères⁴⁰, à côté de celui des saints musulmans.

La pratique des cultes spécifiques par les Noirs d'Afrique est attesté, sur un mode condescendant par Ibn Ḥaldûn qui dit en parlant des Noirs d'Afrique : 'la religion et la science leur sont inconnues et leur vie est beaucoup plus proche de celle des animaux que celle des humains'⁴¹. Il continue : 'Les Noirs sont légers et n'aiment que les danses et les chants, et c'est pour cette raison qu'ils sont qualifiés de stupides...c'est sans doute la chaleur excessive qui influe sur leur tempérament frivole'⁴². La conversion à l'islam a été à l'origine d'un syncrétisme entre les pratiques africaines et le culte musulman. Le culte des Noirs ou culte 'bilalien', pour reprendre l'expression d'Ahmad Rahal, a différentes appellations : *stambâlî*, *borî*, *banga* ou *tawqat-assumrân* en Tunisie, *Diwân* en Algérie, *Derdeba* ou *Gnâwa* au Maroc, *Makârî* en Lybie et *Corcutû* en Mauritanie. La cérémonie du *Stambâlî* en Tunisie comporte 'deux phases distinctes : la première partie est

³⁵ Ammar Mahjoubi, *Les Allogènes en Tunisie romaine (de 146 av.J.C. à la conquête vandale)*, ds Le développement historique en Tunisie et dans le monde arabe, Tunids, éd. Gerès, 1993, p. 48.

³⁶ Nous reprenons à notre compte ce titre d'un ouvrage de Mme Jocelyne Dakhli, *L'oubli de la cité : la mémoire collective à l'épreuve du lignage dans le Jérid tunisien*, Paris, éd. La Découverte, 1990.

³⁷ Bilâl inb Rabâh, parfois désigné sous le nom d'ibn Ḥamâma (le nom de sa mère). Esclave d'origine éthiopienne, naquit à la Mekke dans le clan de Jumâh ou de Sarât. Il fut le premier *muedḍin* officiel de l'islam dès que l'appel à la prière fut institué la première année de la *Hiġra* (VIIe siècle). Lorsque la Mekke tomba, c'est lui qui appela à la prière pour la première fois sur le toit de la Ka'ba. La date et le lieu de sa mort sont des plus incertains : il serait mort en 638, 639 ou encore en 641 à Alep, Damas ou Darrayâ (Encyclopédie de l'Islam, t. I, p. 1251).

³⁸ Jocelyne Dakhli, *op. cit.*, p. 5.

³⁹ Ahmad Rahal, *op. cit.*, p. 18.

⁴⁰ Les Berbères, selon des recherches récentes et témoignages anciens auraient vénéré et divinisé leurs ancêtres, tel que les Auguléens (habitants de l'actuelle Agwilla en Libye) par exemple (Michael Brett, Elizabeth Fentress & Parker Shipton, *The Berbers*, Blackwell, Oxford, 1996, p.35). Hérodote rapporte que parmi les pratiques des Nasamons, habitants autour de Siwa et Augila : ils posent la main sur les tombeaux des hommes réputés pour avoir été des justes, y font leurs prières et dorment à côté. S'ils ont eu un songe, pendant leur sommeil, ils en font une règle de conduite (Hérodote, *Histoires*). Malika Hachide, lors de ses recherches sur *Les origines préhistoriques et paléoberbères des Touaregs à travers l'art rupestre saharien* cite que les protoberbères ainsi que leurs descendants, les paléoberbères pratiquaient le culte des astres, essentiellement celui du soleil et de la lune, s'adonnaient à quelques pratiques de divination et vénéraient leurs ancêtres morts. Le recours à l'incubation, c'est-à-dire la divination par les songes sur les tombes des ancêtres était monnaie courante, et a persisté, chez les Touaregs très longtemps après l'avènement de l'islam.

⁴¹ Ibn Ḥaldûn, *op. cit.*, p. 147.

⁴² Ibn Ḥaldûn, *op. cit.*, p. 150& suiv.

consacrée à l'invocation des saints blancs (*walī*), qui représentent les puissances surnaturelles ; la seconde est consacrée à l'invocation des entités bori d'origine africaine⁴³. Tout au long de son histoire, le *Stambâlī* a réussi à compter de nombreux adeptes au sein de la communauté blanche, aussi bien juive que musulmane. Les saints les plus vénérés par la communauté noire de Tunisie sont : sidi Sa'd⁴⁴, sidi Fraj⁴⁵, sidi Alī al-Asmar⁴⁶ et sidi Merzoug⁴⁷.

Le *Stambâlī*, danses et chants à la gloire de sidi Sa'd

Sidi Sa'd, un religieux musulman d'origine soudanaise, était arrivé avec des adeptes et s'était installé à Tunis au XVI^e siècle. Son sanctuaire se trouve à Mornag, à vingt kilomètres de la capitale. Au départ, des veillées nostalgiques étaient organisées tous les jeudi soir à sa mémoire ; mais avec le temps, ces rencontres deviennent bi- annuelles. Deux fois par an et pendant trois jours chaque fois, on organise, le mois de septembre deux grands rassemblements à sidi Fraj d'abord, puis à sidi Sa'd quelques semaines plus tard. Pendant trois jours, les affiliés séjournent dans la *zâwiya*⁴⁸, participent aux cérémonies et au rite sacrificiel, le troisième jour à l'hommage du saint⁴⁹ et préparent le repas communiel. Des rituels privés sont aussi célébrés chez des particuliers ou dans le sanctuaire à la demande du client. Ce phénomène est en vogue actuellement en Tunisie et attire largement les gens au-delà de la communauté noire, toutes appartenances sociales confondues. Généralement, on fait recours à ce genre de cérémonies dans l'espoir de guérir d'une maladie ou d'une 'possession' ; ou encore pour s'assurer de la protection et de la bénédiction du saint lors de certaines occasions, telles que l'inauguration d'une nouvelle demeure ou d'une boutique, etc.

Avant l'indépendance en 1956, Tunis comptait quatorze maisons relatives aux Noirs, appelées *Diyâr jemâ'a*, maisons de lignage. Ces maisons étaient, pour la plupart données à la communauté par le Bey ou des riches personnes en hommage aux saints et constituaient des *Ḥabus*, biens de mainmorte ou propriétés inaccessibles. Chaque maison regroupait des affiliés de la même origine ethnique, tels que : *dâr ḥaussa*, *dâr burnû*, *dâr songây*, etc pour célébrer le culte Bori⁵⁰ avec des processions où on faisait parader un *atrous*, bouc dans les rues de la ville. Bousa'diyya est un personnage fétiche, masqué et habillé en peaux d'animaux, circule en ville en dansant et en jouant aux *šqâšiq*, crotales métalliques. Il existe deux sortes de Bousa'diyya : celui dit 'des riches', se rend chaque année pendant la moisson pour le prélèvement de la *zakât*, l'aumône légale⁵¹ qu'il remet à *Galadima*, chef de la communauté noire⁵². Ce dernier se charge de la distribution entre les pauvres.

⁴³ Ahmad Rahal, *op. cit.*, p. 10.

⁴⁴ Sidi Sa'd : un esclave noir originaire du Soudan. Il aurait travaillé, au départ pour un maître turc ; puis pour le Bey de Tunis. Pour avoir accompli un miracle, il aurait reçu un lot de terrain à Mornag, où a été érigé son mausolée. Sidi Sa'd est considéré comme le saint protecteur des Noirs (Katia Boissevain, *op. cit.* p. 178).

⁴⁵ La *zâwiya* de sidi Fraj est située à Carthage.

⁴⁶ Sidi Alī al-Asmar est situé à Tunis à l'impasse du nom du saint donnant sur l'avenue de Bâb Jedid. Le conservateur de la *zâwiya* est Riâḍ Zaweḥ, devenu célèbre par les spectacles *stambâlī* qu'il donne aux quatre coins du monde.

⁴⁷ Sidi Marzoug est le saint patron des Mrâzig, une tribu nomade du sud tunisien. Il est enterré à l'oasis de Nefta ; mais on lui rend hommage partout en Tunisie. On le célèbre tout les mois de juillet de chaque année, à Tozeur d'abord ; puis à Nefta.

⁴⁸ La *zâwiya* est un sanctuaire qui comporte des pièces disposées autour d'une cour, une chambre funéraire où se trouve la tombe du saint recouvert d'un catafalque rouge et vert et un puits supposé doté d'un pouvoir thérapeutique. Dans le sanctuaire de sidi Alī al-Asmar, il y a *bayt al-mulûk*, chambre des rois et *bayt al-banât*, chambre des filles. Selon la légende, la première était habitée par une *genniya* du nom de Nana' Aïša, la seconde est habitée par sept filles cachées dans les étagères, autel des génies (informations tenus par le conservateur des lieux et *ârifa*, Riâḍ Zaweḥ). Toutes les pièces sont ornées de tableaux calligraphiques et des photos représentant des groupes de musique, des personnages de la confrérie ou des personnes bienfaiteurs.

⁴⁹ Ahmad Rahal, *op. cit.*, p. 49.

⁵⁰ Ahmad Rahal, *op. cit.*, p.24.

⁵¹ L'aumône légale est une obligation fondamentale ordonnée par Dieu lui-même. Il s'agit d'une dîme prélevée sur les riches pour être répartie entre les nécessiteux de la communauté (D. et J. Sourdel, *op. cit.*, p. 203).

⁵² *Galadima* est le représentant de son groupe auprès du *bâš âḡa*, administrateur du Bey pour la communauté noire. Il existait un *galadima* pour chaque maison, c'est le chef de chaque groupe ethnique. Le *bâš âḡa*, quant à

Le Bousa'diyya dit 'des pauvres', quant à lui tient une place inférieure par rapport au premier, puisqu'il est obligé de mendier quotidiennement pour assurer sa survie.

Aujourd'hui, mais surtout depuis 1956, plusieurs de ces maisons sont tombées en ruine, en raison de leur fermeture sur l'ordre de Bourguiba. Leurs conservateurs n'ont pas, dans la plupart des cas, de lien avec le culte ancestral des Noirs. Depuis l'avènement de Ben Ali au pouvoir en 1987, certaines autorisations ont permis la réouverture de certains sanctuaires et la reprise de leurs activités.

Conclusion

L'évolution du *stambâli* et sa place dans la société représente un cas atypique. Culte pratiqué par une minorité de situation sociale très inférieure et largement méprisée pour ses origines ethniques (je vous rappelle Ibn Haldûn et dans le sud tunisien où on continue, encore aujourd'hui à appeler les Noirs *abîd*, esclaves), il connaît pourtant non seulement une pérennité ; mais un développement bien au delà de la communauté d'où il provient. Son adaptation à un milieu musulman, avec notamment l'introduction des rites envers les saints de l'islam, lui a déjà permis de ne pas être rejeté ou considéré comme hérétique. De nos jours, il attire des adeptes de plus en plus nombreux, y compris dans les couches aisées et cultivées de la société. Il leur propose en effet une expérience à la fois exotique et psychologiquement très intense, qui est vécue en collectivité et donne l'impression d'être hors du temps. Il répond, sans doute ainsi à un besoin que le culte musulman traditionnel n'arrive pas à combler.

lui est un personnage important à la cour du Bey. C'est un énuque noir éduqué à Istanbul et formé pour assurer la charge de la garde du *harem* (femmes et concubines du Bey) en plus des charges administratives et financières. Il arrive aussi qu'il soit chargé de fonctions éducatives, d'où l'appellation *ustâd*, maître (Ahmad Rahal, *op. cit.*, p. 25 & suiv.)