



HAL
open science

Le partage des lieux saints comme tradition méditerranéenne

Maria Couroucli

► **To cite this version:**

Maria Couroucli. Le partage des lieux saints comme tradition méditerranéenne. Religions traversées. Lieux saints partagés entre chrétiens, musulmans et juifs en Méditerranée, Actes Sud, pp.359, 2009. halshs-00634720

HAL Id: halshs-00634720

<https://shs.hal.science/halshs-00634720>

Submitted on 22 Oct 2011

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Le partage des lieux saints comme tradition méditerranéenne

Maria Couroucli, CNRS

Introduction au volume : ALBERA, D. ET COUROUCLI, M. (DIR), RELIGIONS TRAVERSEES ; LIEUX SAINTS PARTAGEES ENTRE CHRETIENS, MUSULMANS ET JUIFS EN MEDITERRANEE, ACTES SUD, 2009, PP. 15-26.

Les textes réunis ici constituent une première ébauche d'une anthropologie comparative du phénomène religieux bien enraciné en Méditerranée qu'est la présence des sanctuaires mixtes ou partagés, faisant l'objet de vénération de la part de différents groupes confessionnels, souvent dans un même lieu et un même temps. Pour appréhender ces phénomènes complexes dans une région à écriture l'anthropologue trouve son miel chez les historiens de la longue durée. Ainsi, par exemple, on peut observer que la montée des intégrismes religieux, l'importance politique du domaine religieux, voire l'invasion du religieux dans la vie sociale des pays qui bordent la Méditerranée orientale sont des phénomènes récents, qui relèvent de l'ère post-coloniale. Celle-ci est marquée par la séparation définitive des communautés ethno-religieuses dans la plupart des États méditerranéens: en effet, tout au long du XIXe et du XXe siècles, Chrétiens, Juifs et Musulmans ont presque achevé un processus d'homogénéisation religieuse des territoires politiques séparés, mettant ainsi fin à une cohabitation séculaire.

Plus encore, tandis que les ex-colonies et les États de la périphérie se conforment au modèle de l'Etat-nation homogène (une langue, une religion, une identité, voire une volonté collective) importé de l'occident européen aux XIX et XXe siècles, un phénomène inverse fait son apparition dans les pays occidentaux: le multiculturalisme. En effet, la fin de la colonisation marque aussi l'arrivée de nombreux immigrés dans les métropoles, qui se transforment progressivement - et inéluctablement en espaces multiculturels. La moindre exposition de photos sur Londres ou Paris des années 1950 rappelle avec force le fait que, au lendemain de la guerre, les capitales européennes étaient encore habitées par des Européens "de souche" presque exclusivement. L'immigration massive et le multiculturalisme deviennent visibles -et sont montrés- beaucoup plus tard. La construction des états nations dans le pourtour Sud-Est de la Méditerranée, issus directement ou indirectement du démembrement de l'Empire Ottoman, s'accompagne de l'exode des populations se trouvant en situation minoritaire. Les deux guerres Balkaniques (1912, 1913), le massacre des Arméniens de l'Empire Ottoman en 1915 et l'exode des Grecs de la Turquie Kémaliste (1924) sont en fait des cas de "nettoyage" religieux massifs: des communautés entières sont forcées de quitter leurs foyers et lieux de culte ancestraux, pour faire place nette aux nouveaux États Nations qui se veulent homogènes. Ainsi, dans les Balkans, les Musulmans disparaissent dans l'ensemble (sauf en en Thrace, en Bosnie, ainsi que dans les régions Albanophones du centre et de l'ouest de la péninsule)¹. Parallèlement, les communautés chrétiennes devenues minoritaires au sein des pays à majorité musulmane périssent, mais ne disparaissent pas pour autant. À l'ère des nationalismes, les pouvoirs de l'Europe occidentale sont de moins en moins en mesure de protéger les communautés chrétiennes, qui deviennent des minorités craignant des persécutions dans plusieurs États post-coloniaux du pourtour Méditerranéen, tout au long du XXe siècle. On a souvent caractérisé l'affaiblissement des positions chrétiennes dans le monde arabe et musulman méditerranéen comme l'inverse de la *Reconquista*, processus de rétablissement du pouvoir chrétien catholique dans l'ensemble de la péninsule Ibérique qui s'étale sur plusieurs siècles (Xe-XIVe). Depuis la fin du Moyen Age il devint impossible à

¹ Zeginis, E. 2001 (1996). *Ο μπεκτασισμός στη Δ. Θράκη*. Θεσσαλονίκη: Πουρνάρα (Le Bektachisme en Thrace occidentale, Thessalonique, Pournara éditions).

tout Musulman de s'installer dans les royaumes et territoires chrétiens occidentaux. Alors que les Chrétiens de l'Occident européen s'enferment dans la monoculture et la monochromie, la culture du partage, du multiculturalisme, de la coexistence, jadis pan-méditerranéenne, se limite dans ses rives orientales.

Le partage comme expérience commune en Méditerranée

En effet, Byzance (IVe-XVe) et l'Empire Ottoman (XIVe-XIXe) ont toujours formé des ensembles politiques complexes, moins cohérents et moins homogènes, comprenant des communautés locales (du Maghreb aux Balkans en passant par la Palestine ou la Syrie) où la mixité religieuse faisait partie de l'organisation sociale. Dans les Balkans et en Anatolie au XIXe siècle, l'Autre est le voisin avec lequel on échange, pas toujours de manière pacifique et jamais dans une relation égalitaire (Anagnostopoulou, 1997, Lory, 1985, 2005)². Faut-il le rappeler, la tolérance religieuse qu'on constate à l'intérieur des frontières de ces vastes empires coexiste avec un système politique particulier, qu'on appela jadis "Despotisme oriental" (Wittfogel). Plus encore, dans ces sociétés de tradition agraire, l'ethnicité et la religion sont des marqueurs sociaux, définissant des groupes à statut social différent. Ici les minorités, exclues du pouvoir politique et de l'honneur, forment des groupes spécialisés, socialement mobiles et privilégiés (Gellner, 1983:103)³. Le contraste est bien marqué entre les traditions où ségrégation et minorité riment avec privilège et les traditions politiques contemporaines des droits de l'homme, qui puisent leurs racines dans l'*Habeas Corpus Act* (1679), premier mécanisme de garantie des libertés individuelles. Les pourtours de ces sociétés pré-nationales deviennent encore plus fascinants lorsqu'on arrive à suivre les changements successifs opérés pendant la longue durée, par exemple en Crète, cas singulier d'une société où trois communautés religieuses ont cohabité au XVIIe siècle: les Latins (Chrétiens du rite Romain), les Chrétiens Orientaux et les Musulmans. En effet, les modalités de symbiose des deux communautés chrétiennes qui ont formé une société plurielle sur le plan religieux pendant les cinq siècles de domination Vénitienne ont laissé leur marque après la conquête Ottomane. Ensuite, le départ des "Latins", la conversion d'une partie de la population urbaine locale et l'installation de nouveaux migrants venus de tout le littoral de la mer Egée donnent forme à une nouvelle société crétoise au XVIIIe et XIXe siècles, qui présente une parfaite organisation de la mixité chrétienne-orthodoxe et musulmane et comporte même des *familles* mixtes (Green, 2000)⁴. Ici, dans la vie familiale même, nous sommes au coeur des questions du partage et de la porosité des frontières religieuses. Pour Green, la société Crétoise du XVIIe siècle est la dernière phase d'une société multiculturelle ; l'arrivée des Français, au siècle suivant, présage l'ère du nationalisme, lorsque la vision exclusive de l'identité l'emportera définitivement sur les situations de partage (2000: 208).

Une tradition de cohabitation

² Anagnostopoulou, S. Mikra Asia, 19os aionas - 1919, I ellinorthodoxes kinotites, apo to millet ton Romion sto Elliniko Ethnos (Asie Mineure, XIXe siècle- 1919, les communautés greco-orthodoxes, du millet des Rum à la nation grecque); Athènes, Ellinika Grammata, 1997; Delaperrière, M. Lory, B. Marès, A. (dir.) Europe médiane : aux sources des identités nationales Paris , Institut d'études slaves, 2005; Lory, B. Le Sort de l'héritage ottoman en Bulgarie : l'exemple des villes bulgares, 1878-1900; Institut français d'études anatoliennes d'Istanbul et Association pour le développement des études turques, Paris Istanbul , Isis -- 1985; Weyl Carr, A. 2002. 'Icons and the Object of Pilgrimage in Middle Byzantine Constantinople', *DOP (Dumbarton Oaks Papers)*, Volume: 75-92.

³ Gellner, E. Nations and nationalism, Oxford, Blackwell, 1983.

⁴ Green, Molly, A Shared World: Christians and Muslims in the Early Modern Mediterranean, Princeton, Princeton University Press, 2000.

Le fait que la plus grande partie des lieux de culte partagés se trouvent aujourd'hui en Méditerranée orientale reflète ainsi un passé commun de longue coexistence de populations culturellement mixtes dont une des expressions est la "tolérance" envers l'autre religieux dans la pratique quotidienne. Notion controversée qu'il convient de contextualiser à chaque évocation, elle renferme deux sens opposés: la tolérance "passive", synonyme de non-ingérence et la tolérance "positive", signifiant l'acceptation de l'autre, notamment à propos des sanctuaires partagés entre plusieurs confessions. Le débat sur la question continue, dans la mesure où il s'étend sur la nature et la temporalité des formes de compétition entre les groupes en question (cf. (Hayden et Bowman on Hayden, 2002)⁵

Les sanctuaires partagés dans les territoires appartenant au monde Byzantino-Ottoman se situent traditionnellement sur la ligne de partage de deux ensembles, aux confins de deux mondes, là où il y a eu conversions, conflits, où encore là où le pouvoir central était absent. C'est dans ces interstices que s'installent des coutumes de partage des lieux saints, souvent loin des villes et loin du pouvoir central, là où les soldats et les prélats se font rares et les populations ont pris l'habitude de cohabiter. Il en va autrement des territoires coloniaux du Maghreb, comme l'Algérie au XIXe siècle, où le prosélytisme, malgré l'interdiction des autorités politiques françaises, était toléré par les autorités ecclésiastiques et constituait un des aspects des pratiques culturelles mixtes.

Qu'est-ce que la cohabitation? Nous verrons tout au long des chapitres de ce livre que celle-ci prend des formes spécifiques, issues de mouvements historiques longs et profonds et qu'il ne s'agit pas d'une simple mixité. Par exemple, la cohabitation pendant les pèlerinages ou rites partagés concerne principalement les deux groupes les plus nombreux de la région: les musulmans et les chrétiens orientaux. Dans ce schéma, ce sont les premiers qui vont le plus souvent chez les seconds. Il en est de même dans le cas des lieux de culte partagés entre juifs et musulmans, dans le Machrek: ce sont ces derniers qui se rendent chez les autres. La tradition continue avec les sanctuaires chrétiens plus tardifs, catholiques, en terre musulmane: les pèlerinages mixtes concernent des sites associés à des saints chrétiens. Autre caractéristique à souligner: aucun cas de rite partagé entre les deux religions de la Bible, comme si Juifs et Chrétiens (orientaux comme occidentaux) ne se mélangeaient pas. Pourquoi? Certaines hypothèses sont présentées ici, sur la base de travaux comparatifs historiques et ethnographiques. Mais nous sommes loin d'avoir pleinement compris ce schéma, qui nécessite une accumulation bien plus importante d'un savoir comparatif à la fois sur les rites et pratiques populaires, sur les pratiques du clergé, sur le champ symbolique enfin.

Le point de vue de la longue durée

Le présent volume est une des premières étapes de l'étude comparative des pratiques religieuses sur le terrain. L'ensemble des contributions permet de comparer des phénomènes de mixité religieuse dans la longue durée, qui ne relèvent ni d'une politique, ni d'une idéologie, à l'instar des politiques multiculturelles qui font débat actuellement dans l'Europe occidentale. La coexistence de populations de religions différentes dans un même territoire sous la même autorité politique apparaît en effet comme une des caractéristiques des sociétés de la Méditerranée orientale, héritières des traditions byzantines et ottomanes. Les modalités de cette coexistence qui s'est développée en Orient renseignent principalement sur l'organisation sociale et symbolique de ces sociétés traditionnelles, et en deuxième lieu

⁵ Hayden, R. 'Antagonistic Tolerance: Competitive Sharing of Religious Sites in South Asia and the Balkans'. Comment: Bowman, G. 2002. *Current Anthropology* 43: 2. pp. 219-220.

seulement sur les pratiques de l'Islam et des Christianismes orientaux. Plus encore, plusieurs contributions dans ce volume s'interrogent sur les catégories et les termes employés dans les analyses anthropologiques, notamment sur l'opportunité d'employer des notions telles que "partage" et même "religion" pour appréhender la variété des phénomènes observés (Baskar, Couroucli, Driessen, de Rapper, Valtchinova). Nous sommes en effet au coeur des questionnements de l'anthropologie des sociétés à écriture: suffit-il de séparer la "religion populaire" de la "religion officielle" pour rendre compte des situations de mixité? On le sait, l'impur est "la matière qui n'est pas à sa place" et la mixité la chose la plus combattue par les professionnels de toutes institutions religieuses (Douglas, 1971: 176)⁶. Dans les cas étudiés ici, les représentants officiels de chacune des confessions en question agissent le plus souvent de manière traditionnelle et prévisible, en interdisant des pratiques "mixtes" lorsque celles-ci éclatent au grand jour en dépassant le cadre d'une manifestation purement locale.

Nous verrons dans les pages qui suivent combien les variantes du modèle des pratiques mixtes se trouvent en rapport avec l'importance politique, démographique et sociale des communautés religieuses concernées. Dans toutes les configurations étudiées, le degré de "tolérance" des autorités ou de la population envers les manifestations de "l'Autre religieux" est directement en rapport avec le contexte politique du moment. Ainsi, il est moins intéressant, nous semble-t-il, de rechercher les raisons d'une tolérance plus ou moins grande que de porter un regard attentif sur les modalités de la pratique religieuse "mixte" telle qu'on peut l'observer aujourd'hui dans des configurations tout à fait distinctes et pourtant similaires à plus d'un points.

Marginalité et localité

Deux concepts-clés semblent traverser une grande partie des analyses dans ce volume: le caractère *local* des pratiques et la *marginalité* de celles-ci. En effet, la plupart des pratiques semblent se passer en marge des institutions religieuses mais en rapport avec un lieu, un espace sacré bien précis, associé à une figure sainte, nommée ou non, qui "habite" (occupe) cet espace. Les pratiques mixtes s'organisent localement dans les marges et les interstices, là où d'autres types de relations entre hommes ont des chances d'être instaurées⁷. Dans l'espace Anatolien et Balkanique du XIXe et XXe siècles, c'est en dehors des villes et des villages que ces lieux sont les plus nombreux, loin du contrôle des institutions religieuses et politiques. Lorsque ces lieux se trouvent dans des villes, c'est presque toujours à l'extérieur des espaces investis par le clergé: d'ailleurs le lieu visité ne se trouve pas à *l'intérieur* de l'église consacrée ou la mosquée, mais à *proximité* de ces bâtiments. A la recherche de la guérison et de la grâce, on visite une tombe (türbe) d'un homme saint musulman, ou encore une grotte, une fontaine ou un arbre sacré, à travers lequel le saint chrétien se manifeste, tel un esprit chthonien.

Plusieurs contributions insistent ainsi sur la relation entre partage et marges (des institutions, des terroirs communautaires ou villageois, des coutumes traditionnelles), là où les frontières confessionnelles s'estompent pour laisser la place à une communauté humaine partageant des connaissances communes sur des lieux ancestraux. Baskar souligne ce qu'il appelle la ténacité

⁶ Douglas, M. Purity and Danger. London, Routledge, 1966. Traduction française: De la Souillure, Paris, Maspéro, 1971.

⁷ Le travail pionnier de Peter Brown sur les rapports qu'entretiennent les "hommes saints" des premiers siècles du christianisme en Méditerranée orientale avec les sociétés locales demeure une source d'inspiration pour tout anthropologue qui se propose d'analyser ces pratiques "marginales". Voir notamment "The rise and function of the holy man in late antiquity", *Journal of Roman Studies* no 61, pp. 81-101.

du vivre ensemble en Bosnie, l'importance des liens humains à l'intérieur d'une localité; ici l'entraide entre voisins va jusqu'à l'entretien des sites sacrés de ceux-ci, lorsqu'ils sont absents, voire déplacés par les autorités. Les lieux saints deviennent des espaces de sociabilité commune aussi en Egypte et en Syrie: lors des *Mouleds* dans les villages Egyptiens (Mayer-Jaouen) et pendant les fêtes des saints dans les monastères orthodoxes et catholiques dans la campagne en Syrie (Poujeau). Contrairement à ce qui se passe dans la vie quotidienne des villes et villages, le temps et l'espace sacré rendent possibles -voire licites- les contacts entre jeunes garçons et jeunes filles. En Syrie les monastères proposent même des services que les paroisses ne peuvent offrir, comme les célébrations de mariages en période de deuil.

De manière générale et notamment dans l'espace post-Ottoman un grand nombre de sanctuaires orthodoxes réputés sont situés en dehors des villes et des paroisses, échappant ainsi à l'hierarchie de l'église. Les lieux partagés sembleraient ainsi plus "efficaces" lorsqu'ils se trouvent hors de la portée des autorités (Bowman, Couroucli, de Rapper, Poujeau). La plus grande partie de ces cultes mixtes ou de lieux sacrés partagés se trouve dans ce qu'on peut appeler l'aire historique et culturelle Byzantino-Ottomane. Le phénomène n'est pas nouveau ni unique: un des exemples les plus anciens (XIII^e siècle) est la guérison miraculeuse de la femme de l'émir de Sivas suite à une séance d'incubation au sanctuaire de St. Phocas à Trébizonde (Foss 2002)⁸. Les phénomènes de mixité religieuse ont été associés par les folkloristes et historiens à une mémoire collective de conflits, conquêtes et conversions, touchant plus particulièrement les régions périphériques ou frontalières, les "marches" de l'Empire, là où Christianisme et Islam se rencontrent et se confrontent. C'est par exemple la vision de Hasluck, qui étudia des lieux de culte mixtes dans les Balkans et en Anatolie au début du XX^e siècle et qui associa ces pratiques à des longs processus de conversion de la population mais aussi à des transmissions complexes de lieux de culte entre certains ordres hétérodoxes byzantins et la confrérie musulmane des Bektachi. L'hypothèse de Hasluck était simple: au fur et à mesure de l'avancée ottomane dans les terres byzantines les conversions se multiplient et certains monastères, véritables point-relais du christianisme dans la campagne, se vident et/ou se transforment en lieux accueillant des derviches (hommes pieux) appartenant à la religion des conquérants. Ces lieux isolés continuent à être fréquentés par la population locale, dans la mesure où ils sont associés à certaines fonctions importantes: c'est ici qu'on vient chercher des guérisons, prier pour les récoltes ou encore faire la fête au changement des saisons.

Pratiquer la mixité

La mixité est-elle un élément banal des sociétés pré-nationales? L'étude anthropologique des pratiques syncrétiques peut aider à comprendre comment se forment les zones de pureté et d'hybridité et réfléchir sur le syncrétisme en tant que mécanisme d'accommodation, d'appropriation, d'indigénisation, parmi les modalités des interactions interculturelles (Stewart 1999)⁹. Dans ce cas, il est important de combiner la méthode historique et la méthode ethnographique.

Les contributions réunies ici soulignent le fait que les pratiques mixtes impliquent la traversée de la frontière religieuse dans un seul sens : musulmans chez chrétiens. Ces passages unidirectionnels représentent les configurations les plus fréquentes, que ce soit en Turquie, dans les Balkans, en Égypte, au Liban et en Syrie. Les discours locaux à propos de cette "inégalité" font appel à la situation de majorité/minorité religieuse, aux territoires communautaires et religieux séparés et aux notions de pur et impur, de la crainte de pollution

⁸ Foss, C. 2002. 'Pilgrimage in medieval Asia Minor', *DOP (Dumbarton Oaks Papers)*, Volume: 129-51.

⁹ Stewart, C. 1999. 'Syncretism and its synonyms. Reflections on cultural mixture.' *Diacritics*, Volume(3): 40-62.

(Mayer-Jaouen). L'autre modalité consiste à une occupation occasionnelle, une "mixité parallèle", lorsque les Chrétiens investissent un ancien sanctuaire devenu musulman, afin de célébrer la fête d'un saint. La pratique est attestée en Bulgarie en Bosnie et dans la Mer Noire au début du XXe siècle (Bowman, Baskar, Couroucli). Par ailleurs, on peut constater que les pratiques mixtes sont de deux types principaux: d'une part, la dévotion individuelle, associée à une demande précise (guérison, bon déroulement d'un mariage, réussite aux études, par exemple) qui peut être faite un jour quelconque de l'année (Albera et Fliche). D'autre part, la participation à un pèlerinage et/ou à une fête partagée semble être un acte moins fort, n'impliquant pas toujours un échange formel entre l'individu et les gardiens du lieu saint. La distinction entre ces deux occasions se retrouve dans la terminologie locale: la *ziyara* (en arabe) ou *proskenesis* (en grec) correspond à la démarche individuelle, à ne pas confondre avec la participation à une festivité collective, le *mouled* ou *panygérís*.

La mixité culturelle et religieuse renferme des modalités qui sont différentes selon le temps et le territoire: une fois terminé le bref inventaire de certaines de ces pratiques "communes" on ne peut que constater que l'habitus du pèlerin "mixte" n'existe pas. Celui-ci semble se conformer à la tradition des lieux (en suivant un chemin, en imitant les gestes de ceux qui l'ont précédé, en répétant des paroles ou des prières). Aussi, il devient un "bricoleur", qui manipule des objets et des signes à l'intérieur d'un champ symbolique tout en puisant dans ses origines culturelles et religieuses singulières.