

Saintetés féminines, hagiographies contrastées et topographie sacrée marginale dans le sud de la Jordanie

Norig NEVEU

Ifpo, UMIFRE 6/USR 3135, MAEDI/CNRS

Introduction

Depuis une vingtaine d'années, on assiste à un renouveau de la recherche sur les lieux saints et la sainteté qui a permis une remise en cause de l'historiographie coloniale. Ces investigations ont d'abord contribué à décloisonner études des saints et études théologiques. L'analyse de la sainteté et des pèlerinages s'est progressivement affirmée comme une composante d'un univers social et politique et non comme une constituante distincte de ce dernier¹. Plusieurs travaux sur le Moyen-Orient se sont arrêtés sur des lieux saints secondaires afin de mettre en perspective les récits et productions relatifs à la vie des saints avec les pratiques de culte liées à leurs visites². Ces analyses ont appréhendé les pèlerinages comme porteurs d'enjeux mémoriaux et politiques pour les communautés pèlerines. Ces dévotions ont été abordées dans leur complexité et leur polymorphisme, ce qui a permis de souligner les enjeux identitaires liés à ces pratiques de culte, mais également au partage de figures saintes entre différentes confessions et ses implications territoriales³. Cependant, malgré ce renouveau, il faut constater la discrétion des recherches en sciences sociales sur les figures féminines de la sainteté aussi bien au Moyen-Orient qu'au Maghreb. Certaines saintes font pourtant l'objet de pèlerinages majeurs, comme Sayyida Manûbiyya⁴ à Tunis ou Sayyida Zaynab à Damas⁵. Les saintes liées aux phénomènes soufis ou maraboutiques ont fait l'objet

¹ Nelly Amri et Denis Gril, dir., *Saint et sainteté dans le christianisme et l'islam. Le regard des sciences de l'homme*, Paris, Collection L'atelier méditerranéen, Maisonneuve & Larose-MMSH, 2007 ; Catherine Mayeur-Jaouen, dir., *Saints et héros du Moyen-Orient contemporain*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002 ; Mohamed Kerrou, dir., *L'autorité des saints. Perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée occidentale*, Paris, Édition recherche sur les Civilisations, 1998 ; Henri Chambert-Loir et Claude Guillot, dir., *Le culte des saints dans le monde musulman*, Paris, École Française d'Extrême-Orient, 1995, 389 p.

² Catherine Mayeur-Jaouen, *Pèlerinages d'Égypte. Histoire de la piété copte et musulmane au XVIe-XXe siècles*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2005 ; Emma Aubin-Boltanski, *Pèlerinages et nationalisme en Palestine. Prophètes, héros, ancêtres*, Paris, Édition de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2007.

³ Sylvia Chiffolleau et Anna Madoeuf, dir., *Les pèlerinages au Maghreb et au Moyen-Orient : espaces publics, espaces du public*, Beyrouth, Ifpo, 2005.

⁴ Nelly Amri, *La sainte de Tunis. Présentation et traduction de l'hagiographie de 'Aisha al-Mannûbiyya*, Arles, Actes sud, 2008 ; Katia Boissevain, *Sainte parmi les saints. Sayyida Mannûbiyya ou les recompositions culturelles dans la Tunisie contemporaine*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2006, p. 27.

⁵ Sabrina Mervin, « Sayyida Zainab: banlieue de Damas ou nouvelle ville sainte chiite », *Cermoti*, 22, 1996, p. 149-162; Paolo Pinto, « Pilgrimage, Commodities, and Religious Objectification: The Making of Transnational Shiism between Iran and Syria », *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 27, 2007, p. 109-124.

de quelques publications, principalement pour le Maghreb⁶. Néanmoins, les rares études portant sur l'hagiographie de saintes ou sur les pèlerinages qui leur étaient dévolus s'intéressent avant tout aux figures de l'*Ahl al-Bayt*, c'est-à-dire à la descendance et aux femmes du Prophète Muhammad telles que Zaynab ou Nafisa⁷. Les figures saintes dont le culte est partagé entre le judaïsme, le christianisme et l'islam ont également fait l'objet d'investigations comme par exemple Marie⁸ ou Rachel⁹. Concernant le Moyen-Orient, quelques articles portent sur les processus de sanctification de femmes chrétiennes reconnues localement¹⁰ ou, comme dans le cas des saintes libanaises, dans un contexte national spécifique¹¹. Si les études sur les femmes et le genre au Moyen-Orient et au Maghreb ont connu un important renouveau à partir des années 1980¹², les sociabilités pieuses féminines et les saintes demeurent peu examinées.

L'étude des saintes musulmanes, liées à des topographies sacrées territorialisées, constitue pourtant un observatoire privilégié des dynamiques sociales et permet de comprendre le rôle joué par les femmes dans l'organisation religieuse, économique et culturelle des sociétés observées. Les saintes, dont le culte et la présence sont répandus dans l'ensemble des mondes musulmans, révèlent des formes originales de piété et de récits hagiographiques. Dans le cas jordanien, si la sainteté est d'abord masculine, phénomène qui tend à s'accroître, les sources écrites et les récits récoltés dans le sud du pays révèlent l'existence de plusieurs saintes. Leur aura et leur reconnaissance sont principalement locales mais elles peuvent faire l'objet d'un culte régional. Leur étude éclaire l'histoire de formes de piété peu connues et permet d'analyser la complexité des réseaux de sainteté dans la région. Les dynamiques sociales liées à la présence de sanctuaires posent la question de l'autorité du saint. Mohammed Kerrou

⁶ Willy Jansen, *Women Without Men: Gender and Marginality in an Algerian Town*, Leiden, Brill, 1977, p. 78-104; Nelly et Laroussi Amri, *Les Femmes soufies ou la passion de Dieu*, St Jean-de-Braye, Éd. Dangles, 1992.

⁷ Julia Clancy-Smith, « The house of Zeinab : female authority and saintly succession in colonial Algeria », in Nikki R. Keddie et Beth Baron, dir., *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender*, New Haven; Londres, Yale University; 1992, p. 254-274; Youssef Raghieb, « Al-Sayyida Nafisa, sa légende, son culte et son cimetière », *Studia Islamica*, n° 44, 1976, p. 61-86.

⁸ Emma Aubin-Boltanski, « La Vierge, les chrétiens, les musulmans et la nation : Liban 2004-2007 », *Terrain*, n°51, 2008, p. 10-29 ; Michel Dousse, *Marie la musulmane*. Paris, Albin Michel, « L'islam des Lumières », 2005; Anna-Karina Hermkens, Willy Jansen et Catrien Notermans, *Moved by Mary. The Power of Pilgrimage in the Modern World*, Farnham, Ashgate, 2009; Dionigi Albera, « La Vierge et l'islam. Mélange de civilisations en Méditerranée », *Le Débat*, n° 137, 2005/5, p. 134-144.

⁹ Susan Starr Sered, « Rachel's Tomb and the Milk Grotto of the Virgin Mary : Two Women's Shrines in Bethlehem », *Journal of Feminist Studies in Religion*, Vol. 2, n° 2, Fall, 1986, p. 7-22; Sossie Andézian, « Lieux saints et guerre des frontières. La tombe de Rachel au cœur du conflit israélo-palestinien », *Cahier du GREMAMO*, 21, « Territoires et conflits au Moyen-Orient et au Maghreb », 2011 ; Glenn W. Bowman, « A Weeping on the Road to Bethlehem : Contestation over the Uses of Rachel's Tomb », *Religion Compass*, 7 (3), p. 79-92

¹⁰ Willy Jansen et Catrien Notermans, « From vision to cult site », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 151, 2010, p. 71-90.

¹¹ Chantal Verdeil, « Le corps souffrant de Rafqa, sainte maronite du XIX^e siècle », in Bernard Heyberger et Catherine Mateur-Jaouen, dir., « Le corps et le sacré dans l'Orient musulman », *Revue des Mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 113-114, 2006, p. 247-264 ;

¹² Voir par exemple: Guity Nashat et Judith E. Tucker, *Women in the Middle East and North Africa: Restoring Women to History*, Bloomington, Indiana University Press, 1999; Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of Modern Debate*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1992; Lila Abu-Lughod, dir., *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1998; Fedwa Malti-Douglas, *Woman's Body, Woman's Word: Gender and Discourse in Arabo-Islamic Writing*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1991.

définit l'autorité comme une « modalité de l'influence sociale »¹³. Aborder la pratique des lieux saints offre à étudier la structuration d'une sainteté définie par un contexte social donné et ses relations avec le pouvoir. Ceci permet alors d'interroger, dans une perspective genrée, l'existence et la spécificité de pratiques sociales liées à la sainteté féminine.

Si l'on met à part les phénomènes de fondation de lieux de culte propres aux dynamiques sociales locales, la répartition des lieux saints jordaniens coïncide largement au trajet emprunté par la caravane syrienne pour se rendre en pèlerinage à La Mecque et Médine. À partir de la fin du XIX^e siècle, le développement de l'archéologie biblique a entraîné la constitution d'une nouvelle topographie sacrée, notamment à l'est du Jourdain, incluant des figures féminines telle que la femme de Lot¹⁴. C'est cependant sur la topographie sacrée musulmane du sud de la Jordanie que se concentrera cet article afin de mettre en lumière l'existence de lieux dédiés à des saintes dans un contexte rural ou celui de villes moyennes comme Ma'ân. Cette ville était un carrefour commercial de première importance jusqu'à la première moitié du XX^e siècle dont l'importance économique et politique a progressivement périclité au cours de la seconde moitié du XX^e siècle. Elle demeure cependant la seule ville de Jordanie où les saintes musulmanes sont reconnues et conservent une place notable au sein de la mémoire collective. Cette particularité indique une volonté de préserver une topographie sacrée considérée aujourd'hui comme subversive et allant à l'encontre d'une définition officielle de l'islam jordanien¹⁵. Cette dernière tend depuis les années 1980 à imposer une interprétation normative de la topographie sacrée nationale au détriment des saints locaux, liés au phénomène tribal, mais également des saintes¹⁶. L'exclusion de ces dernières découle probablement du caractère majoritairement masculin des instances étatiques plus enclines à gommer les traces de l'importance historique des figures féminines de la sainteté et de leur influence religieuse et sociale.

Cet article s'appuie sur un long travail, effectué entre 2008 et 2014, de dépouillement d'archives, de la presse et de consultation des mémoires des notables concernant la région de Ma'ân, dans le sud de la Jordanie contemporaine. Plusieurs terrains d'observation et de nombreux entretiens avec des membres de la population locale (cheikhs, anciens pèlerins, etc.) ont également été menés dans cette région, afin de comprendre quelles étaient les pratiques culturelles envers les saints et quels sites demeuraient reconnus localement. Des récits éclairant la place des saintes dans la mémoire collective locale ont pareillement été récoltés. Cette démarche a permis de collecter plusieurs histoires relatives à la vie de saintes et au culte qui leur était voué. Sans prétendre dresser une cartographie exhaustive de la topographie sacrée féminine dans le sud de la Jordanie contemporaine, l'objectif de cet article

¹³ Mohamed Kerrou, *op. cit.*, p. 14.

¹⁴ L'exemple du prophète Lot est révélateur des modalités de construction d'une topographie biblique. Au cours de l'expédition en bateau du lieutenant William Francis Lynch autour de la Mer Morte en 1848 ce dernier identifia plusieurs lieux à l'histoire du prophète Lot. Il vit, dans les formes constituées par les blocs de sel de la Mer Morte, les figures de la femme et du chien de Lot. L'histoire du site de la femme de Lot est représentative de l'élaboration d'une sainteté féminine chrétienne dont les traces ont disparu puisque son originalité est aujourd'hui contestée.

¹⁵ Michael Robbins et Lawrence Rubin, « The Rise of Official Islam in Jordan », *Politics, Religions and Ideology*, volume 14, n° 1, 2013, p. 59-74.

¹⁶ Norig Neveu, « La sacralisation du territoire jordanien, Reconstruction des lieux saints nationaux, 1980-2006 », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 151, 2010, p. 107-128.

est de questionner la spécificité de cette sainteté et les enjeux sociaux, culturels, et mémoriaux de sa préservation contemporaine. Un retour sur l'histoire et le culte des saintes dans le sud de la Jordanie permettra d'appréhender des figures originales de la sainteté musulmane, en marge des portraits des saintes les mieux connus, souvent liées à la famille du Prophète Muhammad. La sainteté féminine sera envisagée dans son inclusion au sein d'un espace régional, par l'intermédiaire des mobilités, commerçantes ou pèlerines. De fait, les récits sur la vie des saintes du sud de la Jordanie contemporaine offrent la possibilité d'étudier les circulations des idées et récits hagiographiques puisqu'on y retrouve des motifs communément partagés à l'échelle régionale.

Par ailleurs, la mention de ces saintes dans les sources écrites et orales soulève de nombreuses interrogations sur leur place dans l'histoire religieuse du sud de la Jordanie. Au début du XX^e siècle, les récits des voyageurs occidentaux évoquent une diversité de saintes et révèlent leur progressive relégation. Les saintes de Ma'ân attestent donc à la fois de l'existence de topographies sacrées méconnues, de figures originales de la sainteté mais également de l'affirmation par l'intermédiaire de l'oralité de lieux de mémoire locaux contrastant avec la définition officielle de l'histoire religieuse. La préservation des récits sur la vie des saintes dans la ville de Ma'ân représente potentiellement une manière de défendre des formes de la piété locale, aujourd'hui considérées comme subversives. Le réseau de sainteté de la ville, polarisé entre figures saintes et maléfiques est représentatif d'une topographie sacrée complexe, préservée par la tradition orale.

Quels récits sur la vie des saintes jordaniennes ?

La topographie sacrée est dense en Jordanie, elle a connu, comme dans l'ensemble des régions des mondes musulmans, des phénomènes d'invention, de disparition et de reconstruction. Elle s'appuie sur une diversité de figures saintes : des prophètes pré-islamiques (*nâbî-s*), des compagnons du prophète Muhammad (*sahîb-s*), des personnes dotées de pouvoirs particuliers appelées *fâqir-s* ou encore des bien-aimés de Dieu ou saints (*wâlî-s*). C'est à cette dernière catégorie qu'étaient le plus souvent assimilées les saintes jordaniennes aussi bien dans les sources écrites qu'orales. Ce terme pouvait être utilisé pour qualifier des saints possédant une sépulture ou attaché à des éléments naturels (arbre, roche, grotte...). La place faite aux femmes dans l'hagiographie islamique varie selon les auteurs mais elle reste toujours inférieure à celle accordée aux hommes¹⁷. Michel Chodkiewicz rappelle que si l'inscription d'un nom en tant que *waliyya* dans un répertoire correspond à une canonisation, la piété envers ces *waliyya-s*, véhiculée par ce qu'il appelle la *vox populi*, est aussi un moyen de reconnaissance de leur statut de sainte. C'est principalement grâce à ce second mode de reconnaissance que sont apparues les saintes jordaniennes.

Les sources écrites les concernant sont très lacunaires et elles ne sont pas mentionnées dans les dictionnaires de saints ou les corpus de *tafsîr* (d'exégèse). Aucun texte hagiographique écrit ne leur est attribué, à l'inverse de nombreux saints connus depuis l'époque médiévale comme al-Sayyid al-Badawi ou Sayyida Manûbiyya qui ont fait l'objet de nombreuses

¹⁷ Michel Chodkiewicz, « La sainteté féminine dans l'hagiographie islamique », in Denise Aigle, dir., *Saints orientaux*, Paris, De Boccard, 1995, p. 103.

productions textuelles¹⁸. C'est ainsi par le biais de la tradition orale que les récits relatifs à la vie des saintes du sud de la Jordanie ont été transmis de génération en génération.

En ce qui concerne les saintes jordaniennes, ce sont les écrits de voyageurs occidentaux qui constituent les sources les plus riches. Les saintes sont également évoquées à partir des années 1920 dans les travaux des folkloristes arabes sur la région, dont Tawfiq Canaan et Louis Cheikho¹⁹. Les récits de voyageurs occidentaux se concentrent principalement sur le sud du *Bilâd al-Shâm*, qualifié de royaume de Moab selon la topographie biblique employée par ces observateurs. C'est le cas, par exemple de *Coutume des Arabes au pays de Moab*, ouvrage constitué à partir d'observations et d'entretiens effectués par Antonin Jaussen, père de l'École biblique et archéologique de Jérusalem qui a sillonné, à de nombreuses reprises, les territoires situés à l'est du Jourdain entre la fin du XIX^e et le début du XX^e siècle. Il y indique : « Non seulement les hommes après leur mort, peuvent obtenir le rang de wély et recevoir des hommages des mortels, mais les femmes elles-mêmes ne sont pas exclues de cette glorification »²⁰. La plupart des informations concernant les saintes du sud du *Bilâd al-Shâm*, entre la fin du XIX^e siècle et le début du XX^e siècle, émanent donc des récits de ces voyageurs, principalement britanniques et français, qui se revendiquaient d'une démarche ethnographique tout en restant liés à des institutions religieuses.

Par ailleurs, les saintes bénéficient d'une aura localisée, principalement en contexte rural, et les récits sur leur vie sont produits et transmis dans le cadre tribal ou familial par l'intermédiaire de la tradition orale. Andrew Shryock a montré l'importance de l'autorité de la parole et du statut du locuteur dans la légitimité accordée aux narrations orales de l'histoire en Jordanie²¹. Ceci implique une primauté de l'oralité dans la transmission de l'histoire lignagère, même si celle-ci est progressivement mise par écrit. Les récits sur les saintes se transmettent principalement dans le cadre tribal ou familial, lors de soirées et de rassemblements, par l'intermédiaire de poèmes ou de trames narratives s'apparentant à des contes. La transmission orale des récits sur la vie des saints ne s'inscrit pas strictement dans un système lignager, elle peut être la prérogative des pèlerins ou des responsables du lieu saint. Ces récits variés reprennent souvent des trames similaires et permettent d'étudier une sainteté féminine menacée de disparition. Cette dernière avait pourtant une importance majeure au sein des réseaux de sainteté jusqu'à la première moitié du XX^e siècle et demeure revendiquée dans la ville de Ma'ân. Le sud de la Jordanie se caractérise donc par la production d'hagiographies sans texte²². Ces récits sont révélateurs d'une inclusion de la sainteté féminine jordanienne au sein d'une topographie sacrée locale, dont elle porte les valeurs, mais également dans des réseaux de piété régionaux.

¹⁸ Les hagiographies de ces deux saints ont fait l'objet de recherches approfondies. Voir Nelly Amri, *op. cit.* et Catherine Mayeur-Jaouen, *Al-sayyid Ahmad al-Badawî : un grand saint de l'islam égyptien*, Le Caire, IFAO, 1994.

¹⁹ À propos de ces folkloristes et des lieux saints en Palestine voir Emma Aubin-Boltanski, « Le folkloriste comme technicien de la mémoire collective », in Nadine Picaudou, dir., *De l'histoire sociale de la mémoire aux usages politiques du passé : le cas de la Palestine*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 115-137.

²⁰ Antonin Jaussen, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1948, p. 303.

²¹ Andrew Shryock, *Nationalism and the Genealogical Imagination. Oral History and Textual Authority in Tribal Jordan*, Berkeley, University of California Press, 1997.

²² Sylvette Deneffe, « Hagiographie sans texte. Le culte de saint Diboan en Cornouaille armoricaine », in Jean-Claude Schmitt, dir., *Les saints et les stars. Le texte hagiographique dans la culture populaire*, Paris, CNRS, 1983, p. 136-141.

Une sainteté locale, ancrée dans le système lignager

À la fin de l'époque ottomane, l'existence, la répartition et la présence des saintes tenaient à plusieurs logiques. Leurs sanctuaires étaient d'abord ancrés au sein de la tradition lignagère locale dont ils se faisaient les garants. Ils pouvaient ainsi servir de lieux de mémoire pour certaines tribus. Les sociétés du sud du *Bilâd al-Shâm* se caractérisaient par la prééminence du système lignager au sein duquel les tribus villageoises et leurs clans étaient organisées en confédérations qui pouvaient collaborer ou s'opposer pour des raisons politiques, territoriales et économiques. Leur niveau d'indépendance par rapport aux tribus bédouines variait d'une région à une autre : elle était grande dans la région de Karak quand les territoires environnant le village de Wâdî Mûsâ dépendaient largement de la tribu bédouine des Huwaytât. À Ma'ân, tribus bédouines et villageoises entretenaient des relations étroites²³. La mémoire des conflits demeurait vivace et leur transmission était un enjeu central de l'histoire orale. Les récits les concernant conservent jusqu'à aujourd'hui, une grande place au sein de l'histoire tribale, par l'intermédiaire de la transmission orale.

Les lieux saints pouvaient faire office de lieux de mémoire des batailles intertribales. Antonin Jaussen mentionne par exemple l'existence d'une sainte vénérée pour sa bravoure : « À vingt minutes de Rumeileh dans la direction du S.-O., sur la hauteur, on aperçoit un monument qui produit l'impression d'être souvent visité par les bédouines. Attachés à une corde tendue devant la petite porte, des chiffons en nombre considérable forment une sorte de guirlande, sans cesse agitée par le vent. C'est le ruġum²⁴ et le tombeau d'el-'Alīah, une femme de Kérak, dont le frère fut enrôlé de force dans les troupes d'Ibrahim Pacha²⁵. Dans une rencontre qui eut lieu près de là, son frère fut tué par un cavalier des Beni Saher²⁶, et elle-même fut prise pour captive. Elle refusa de s'éloigner de l'endroit où était tombé son frère, celui qu'elle avait tant aimé »²⁷.

Ce sanctuaire est représentatif de la densité de la topographie sacrée tribale dans le sud du *Bilâd al-Shâm*, où certaines tribus vénéraient les mausolées dédiés à leurs ancêtres. Ces topographies sacrées étaient propres à certains groupes sociaux et entraient en concurrence les unes avec les autres. Ce récit s'inscrit dans une double temporalité historique. Celle d'abord de la conquête d'une large partie des territoires du *Bilâd al-Shâm* par les armées de Muhammad 'Alī, le khédive d'Égypte. Ces territoires passèrent sous son autorité et son administration entre 1831 et 1841. La narration révèle également les enjeux de l'histoire tribale et ses conflits. C'est cette dernière qui est déterminante dans le processus de sanctification de la jeune femme. Le récit précédent fait référence aux conflits qui ont opposé

²³ La fin du XIX^e siècle a été marquée par d'importants conflits tribaux. À cette époque, l'un des objectifs de l'administration ottomane qui se réinstalla dans le sud du *Bilâd al-Shâm* était d'assurer la sécurité de la région et de mettre fin aux conflits qui opposaient les tribus locales. Cet objectif fut partiellement rempli mais les oppositions, notamment entre les tribus bédouines, ne disparurent pas complètement.

²⁴ Ce terme renvoie à la tradition de marquer la sépulture d'une personne par des pierres qui forment progressivement un tas.

²⁵ Ibrahim Pacha est le fils de Mohamed Ali, le khédive d'Égypte. Il dirigea les armées de son père au moment de l'expansion de ce dernier vers le *Bilâd al-Shâm* entre 1831 et 1841.

²⁶ Les Banî Sakr sont une importante tribu bédouine dont les territoires tribaux se situaient au nord et à l'ouest de Karak. Au XIX^e siècle, la tribu était en opposition avec l'autorité ottomane dans la région.

²⁷ Antonin Jaussen, *op. cit.*, p. 303-304.

les tribus villageoises de la région de Karak aux tribus bédouines qui contrôlaient les territoires au sud de la Mer Morte, dont l'importante tribu des Banî Sakhr.

Il indique que cette sainte, tout comme les figures masculines de la sainteté, rappelle aux hommes et aux femmes les valeurs de l'honneur et de la bravoure. La mobilisation d'une figure féminine comme témoin de l'honneur de la tribu n'est pas anodine. Stéphanie Latte Abdallah évoque dans le cas palestinien que la valeur familiale de l'honneur : « construit l'identité généalogique et l'identité sociale et concerne tout autant les hommes que les femmes »²⁸. Le récit concernant al-'Alyâ révèle les diverses composantes de cet honneur puisqu'elle incarne l'honneur social, le *sharaf*, c'est-à-dire la grandeur de la tribu, sa capacité de défense. La fidélité de la jeune femme à sa décision indique de manière tacite une forme d'honneur sexuel, *'ard*. Cette dernière forme d'honneur semble cependant secondaire dans le récit des exploits de la sainte alors qu'elle est principalement portée par les femmes quand la première, la *sharaf* est plus du ressort des hommes. La figure sainte permet ainsi d'incarner de manière complexe les multiples formes d'honneur revendiquées par la tribu qui l'honore. L'exemple de cette sainte illustre un premier modèle de sainteté, profondément ancré dans une topographie sacrée lignagère.

Le récit d'Antonin Jaussen se poursuit comme suit : « À sa mort, elle fut honorée à l'égal d'une sainte et on marqua d'un petit monument l'endroit où reposaient ses cendres. Aujourd'hui, aucune bédouine²⁹ – il est bien naturel que ce tombeau de femme soit honoré surtout par des femmes - ne passerait à côté sans déposer un objet quelconque, ne fût-ce qu'un pauvre morceau d'étoffe, en témoignage de vénération. Les hommes aussi honorent ce ruğum sur lequel j'ai vu des douilles de balles et deux fers à cheval au milieu d'autres pacotilles »³⁰. À cette sainte étaient associées des pratiques de culte aussi bien féminines que masculines parmi lesquelles la coutume, répandue dans l'ensemble du Proche-Orient, d'attacher à l'emplacement d'un sanctuaire, la plupart du temps à un arbre adjacent à une tombe ou un mausolée, un morceau de tissu qui portait les vœux du visiteur. Les offrandes faites à la sainte, dont des douilles, révèlent la fonction de lieu de mémoire de sa sépulture et son importance dans l'incarnation des valeurs guerrières. Les lieux saints locaux fixaient l'histoire et la mémoire collective de certains groupes sociaux à partir de récits de vie exemplaires. Ces derniers pouvaient être concurrentiels ou partagés et étaient révélateurs des matrices sociales des tribus villageoises aussi bien que bédouines. La topographie sacrée tribale s'appuyait à la fois sur des figures féminines et masculines qui pouvaient véhiculer les mêmes valeurs. Cette topographie se caractérisait par la diversité de ses définitions selon les groupes sociaux et l'importance de ses implications territoriales comme marqueurs de frontières tribales symboliques ou concrètes.

Circulations et pèlerinages : du local au régional, les échelles de la sainteté

²⁸ Stéphanie Latte Abdallah, *Femmes réfugiées palestiniennes*, Paris, PUF, 2006, p. 33.

²⁹ Le terme de bédouin est souvent utilisé par les voyageurs occidentaux pour qualifier l'ensemble des populations du sud du *Bilâd al-Shâm*, appartenant au système tribal, qu'elles aient ou non réellement un mode de vie bédouin c'est-à-dire marqué par une activité pastorale et le nomadisme.

³⁰ Antonin Jaussen, *op. cit.*, p. 304.

Si la définition de la topographie sacrée découlait en partie de l'histoire locale, elle s'inscrivait également dans un espace plus large, régional, lié au pèlerinage à La Mecque et Médine. Le tracé de la route de la caravane syrienne évolua à plusieurs reprises à l'époque ottomane. Elle traversait les territoires correspondant à la Jordanie contemporaine du nord au sud. Le *hajj* était un moment majeur de la piété musulmane qui réunissait des milliers de pèlerins³¹. Il représentait également un temps fort des échanges économiques régionaux. De nombreux lieux de culte se succédaient le long du trajet emprunté par la caravane et étaient visités par les pèlerins mais également par les populations locales, de manière plus régulière. Par exemple, le récit d'Evliya Çelebi qui a relaté les observations effectuées au cours de son voyage de l'Anatolie au Hedjaz, révèle la variété et la densité des lieux de culte ponctuant le parcours des pèlerins³².

À la fin du XIX^e siècle, dans son inventaire des sites archéologiques situés à l'est du Jourdain, l'officier britannique Claude Reignier Conder³³ évoquait comme suit une sainte dont le tombeau se situait dans la région du Jabal³⁴ : « Mâta et Turkomânîyeh. – Une érosion sur la partie plate d'un rocher, vénérée par les 'Adwân et d'autres tribus du voisinage comme l'empreinte d'une prophétesse, qui descendit ici de son cheval alors qu'elle se rendait ou revenait du pèlerinage à La Mecque, la tradition voulant que la route du pèlerinage passe auparavant à cet endroit [...] La nationalité de la prophétesse est inconnue »³⁵.

Le lieu saint était fréquenté par l'importante tribu bédouine des 'Adwân qui contrôlait alors une partie des territoires à l'ouest de la Balqâ' et était à la tête d'une alliance tribale regroupant tribus bédouines et villageoises³⁶. Le sanctuaire que contrôlaient les 'Adwân était un espace d'expression des rapports de pouvoir entre les différents groupes sociaux³⁷, d'autant que son rayonnement était régional. Il constituait un lieu de piété partagé entre les tribus bédouines et les tribus villageoises, sans qu'il soit possible de déterminer si ces groupes le visitaient lors d'un unique pèlerinage ou à des moments différents. La popularité de la sainte tenait à sa localisation stratégique sur la route du *hajj*. Cette figure n'est pas mentionnée dans d'autres récits et elle est aujourd'hui méconnue. Sa tradition renvoie à celle des prophètes géants et des vestiges de leurs empreintes de pied. Ces marques conservées dans la roche, appelées *qadam* en arabe, sont vénérées dans d'autres régions du Moyen-Orient comme à Damas où la *masjid al-'adqâm* abriterait l'empreinte du pied de Moïse ou de Muhammad³⁸ ou

³¹ Voir Suraiya Faroghi, *Pilgrims and Sultan. The Hajj under the Ottomans*, Londres, New York, I. B. Tauris, 2014.

³² Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi, Anadolu, Suriye, Hicaz (1671-1672)*, Istanbul, Devlet Matbaasi, 1935.

³³ Claude Reignier Conder (1848-1910) était un officier britannique qui effectua un relevé de l'ensemble des sites archéologiques de Palestine et d'Outre-Jourdain pour le *Palestine Exploration Fund* entre 1875 et 1878, puis entre 1881 et 1882.

³⁴ L'appellation *Jabal* est utilisée ici pour qualifier les territoires allant du Wâdî 'Araba à Karak et Ma'ân.

³⁵ Claude Reignier Conder, *The Survey of Western Palestine, 1882-1888, A Survey of Eastern Palestine 1881*, Londres, Editions in association with the Palestine Exploration Fund, 1898, p. 190.

³⁶ Yoav Alon, *The Making of Jordan*, Londres, I. B. Tauris, 2007, p. 31.

³⁷ John Eade et Michael Sallnow, dir., *Contesting the Sacred. The anthropology of Christian pilgrimage*, Londres; New York, Routledge, 1991.

³⁸ Eric Geoffroy, « Le culte des saints musulmans au Proche-Orient », in Henri Chambert-Loir et Claude Guillot, dir., *Le culte des saints dans le monde musulman*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 1995, p. 33-60.

encore le mausolée d'Abraham à La Mecque où l'on honore la trace de pied du prophète³⁹. L'originalité du lieu saint dédié à Mâta al-Turkmânîyya tient à la féminité de la prophétesse quand les autres traces de pied vénérées sont principalement celles d'hommes : prophètes ou saints. La vénération de cette sainte rappelle l'importance des formes naturelles (roches, grottes, sources, etc.) au sein de la topographie sacrée musulmane. Cette tradition s'inscrit dans une logique régionale tout en révélant des dynamiques religieuses et sociales locales.

Ainsi, si l'évocation des figures féminines demeure moins récurrente que celle de leurs homologues masculins, la topographie sacrée du sud du *Bilâd al-Shâm* incluait néanmoins de nombreuses saintes dont le culte était parfois régional. Les récits les concernant apportent peu d'éléments sur leur vie mais ils témoignent de l'importance du système lignager et des circulations régionales dans l'organisation des sociétés locales. Les saintes étaient visitées aussi bien par les hommes que les femmes, mais leur culte révèle l'existence de formes de piété proprement féminines sur lesquelles les informations demeurent malheureusement lacunaires. Leurs sanctuaires constituaient probablement des lieux de sociabilité féminine, comme en attestent les citations précédentes et les récits que j'ai pu collecter. Ces pratiques étaient probablement soumises à des critiques, ce qui peut expliquer la disparition de ces sites au cours du XX^e siècle.

Ces disparitions tiennent à plusieurs facteurs. Tout d'abord, la répartition des lieux saints suivait principalement les grands axes de communication. La construction du chemin de fer du Hedjaz à partir de la fin du XIX^e siècle eut de lourdes conséquences sur les infrastructures routières, en particulier sur la fréquentation de la route du *hajj*. La disparition des lieux saints féminins serait liée d'une part à l'évolution des voies et moyens de communication et, d'autre part, au caractère subversif de ces figures et de leur culte. La critique des visites aux saints s'est affirmée progressivement depuis la fin du XIX^e siècle reprenant la rhétorique du réformisme musulman qui taxe ce culte d'innovation (*bida'*).

Les récits de voyageurs occidentaux constituent des sources précieuses pour documenter des formes de piété féminine disparues ou en net recul ainsi que l'existence de figures saintes originales. Ils révèlent la densité de la topographie sacrée du sud du *Bilâd al-Shâm* et son inscription dans des réseaux de piété aussi bien locaux que régionaux. Ceci conférait aux lieux saints une importance cruciale au sein des relations de pouvoir entre les différents groupes sociaux. La plupart des saintes ont aujourd'hui disparu et ont été oubliées de la mémoire collective. À Ma'ân pourtant, les récits sur leurs vies et leurs miracles demeurent partagés. Dans un contexte de lissage de la topographie sacrée par les instances officielles jordaniennes, la persistance de ces saintes et leurs sanctuaires représente une spécificité de la ville et porte les enjeux de la mémoire collective locale.

Préserver la sainteté féminine : défendre une topographie devenue subversive

Les récits des voyageurs occidentaux et les entretiens⁴⁰ menés à Ma'ân entre juin et juillet 2010 ont permis d'y recenser cinq figures saintes honorées depuis la fin du XIX^e siècle et dont

³⁹ Dominique Sourdel et Janine Sourdel-Thomine, « Qadam », in Dominique Sourdel et Janine Sourdel-Thomine, *A Glossary of Islam*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2007, p. 136,

⁴⁰ Une trentaine d'entretiens ont été effectués dans la ville de Ma'ân, principalement en 2010. Ils ont été effectués avec les principaux cheikhs des tribus de la ville, porteurs du discours officiel sur leur groupe lignager

deux sont féminines : Banât al-‘Ayn et Umm Jda‘ya. La dernière conserve une certaine notoriété bien qu’elle ne fasse plus l’objet de visites pieuses. Jusque dans les années 1970-1980, les habitants effectuaient des visites collectives vers ces sanctuaires. Ces pratiques de culte, tout comme les récits sur la vie et les miracles des saintes, conservent une place au sein de la mémoire collective locale. Cette spécificité tient probablement à la situation de carrefour des mobilités régionales de Ma‘ân, jusqu’à la première moitié du XX^e siècle. La ville se situait au croisement des principales routes caravanières entre la Péninsule arabique, l’Égypte et le nord du *Bilâd al-Shâm*. Elle était également une station sur la route du pèlerinage syrien et devint un arrêt du chemin de fer du Hedjaz à partir de 1904. Les registres des tribunaux religieux de cette localité datant du début du XX^e siècle révèlent qu’une place non négligeable était accordée aux revendications féminines : divorce, dot, héritage et pension. Cette société de commerçants se caractérisait par la mobilité masculine et la place particulière laissée aux femmes en l’absence des marchands. Ces éléments, ainsi que la proximité des lieux saints du Hedjaz, permettent de comprendre l’organisation de la topographie sacrée de la ville.

Dans son livre *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, Antonin Jaussen signale : « À Ma’an il existe un culte spécial pour une welīeh qui porte le nom de banât el-ain, ‘les filles de la source’. Le pluriel indique qu’elles sont plusieurs, cependant on dit welieh au singulier. Il n’y a point de tombeau, on vénère un simple mur avec des niches au-dessus de l’eau courante »⁴¹. La sainteté, ici plurielle, est déclinée au singulier. Cette disparition de la variété des figures saintes va de pair avec la faiblesse des informations concernant leurs histoires et leurs bienfaits. Si les sources écrites sont discrètes sur la question, il en va de même pour les récits que j’ai pu collecter à Ma‘ân. La plupart des personnes interrogées ne mentionnaient pas ce lieu saint. Pour beaucoup, son existence avait été oubliée même si sa localisation demeurait connue. Le sanctuaire ne faisait plus l’objet de visite pieuse. La relégation de la sainte et de son culte sont probablement à mettre en relation avec l’assèchement des sources de la ville et la perte de sa fonction d’oasis.

Jusqu’à la première moitié du XX^e siècle, le quartier dans lequel se trouve le sanctuaire, appelé Ma‘ân al-Shâmiyya, comprenait des jardins représentatifs de la richesse des familles de notables. Ce quartier tombe aujourd’hui en désuétude. L’évocation de la sainteté locale renvoie à la riche activité commerçante passée de la ville et l’oubli de certaines saintes suit sa progressive relégation économique tout au long du XX^e siècle. La constitution de l’État jordanien, l’évolution des moyens de transports et la redéfinition de l’activité économique du pays ont progressivement entraîné la marginalisation de cet ancien carrefour commercial ottoman. Ainsi, la sainte préserve pour certains habitants une fonction territoriale, elle est un indicateur de l’histoire passée de la ville. Seuls les sanctuaires, inconnus de beaucoup, demeurent symboliquement investis alors que les histoires et les miracles des saintes ont été oubliés.

À Ma‘ân, ce sont les femmes qui semblent être à l’origine de la définition de la topographie sacrée féminine. Antonin Jaussen indique que : « ‘Umm Ğedei’ah est une welīeh fort célèbre à Ma’an. Derrière un petit mur en terre, sur le bord de l’ouādy rempli d’arbres fruitiers, se dresse un rocher (*tōr*), dont la paroi décrit une courbe en s’élevant à deux mètres du sol et

(Khrayshân, Khattâb, Muhtasib, etc.) mais également avec d’anciens pèlerins que l’on m’avait encouragé à rencontrer.

⁴¹ Antonin Jaussen, *op. cit.*, p. 302-303.

forme une espèce de grotte. [...] La tradition locale [...] raconte qu'une femme s'abrita un soir sous cette roche pour y passer la nuit. Pendant son sommeil, elle vit un serpent sortir de la pierre et s'approcher de son oreille ; en même temps, elle entendit une voix qui lui disait "je suis la welīeh du rocher". Une autre fois, ce fut une femme qui apparut en songe à une personne endormie au même endroit. [...] Ces phénomènes se multiplièrent, dit-on, et accréditèrent la renommée de cette roche, nommée 'Umm Ğedeī'ah qu'on pourrait traduire par "la mère de la petite mutilée", à moins que Ğedeī'ah ne rappelle un nom de serpent ou d'un autre animal »⁴².

Le récit précédent donne quelques informations sur la sainte dont la description reprend des canons plus classiques de la sainteté féminine. À ce propos, Katia Boissevain évoque deux modèles de sainte : le premier intégré aux structures familiales et le second refusant le rôle féminin de mère ou d'épouse, relevant d'un processus de déféminisation⁴³. Umm Jday'a est présentée comme une mère sans pour autant être rattachée à un univers familial précis ou qu'elle n'apparaisse comme une épouse. Son statut de mère la rapporte au premier modèle de saintes, mais les rares éléments constituant son hagiographie, ancienne ou contemporaine, la rapprochent plutôt d'une sainte dépourvue de féminité, liée à des éléments naturels et ascétiques. Comme les autres saintes mentionnées précédemment, elle n'a pas le caractère socialement subversif, en particulier au niveau sexuel, qu'ont beaucoup de figures féminines de la sainteté.

Les récits sur les saintes jordaniennes s'inscrivent dans une définition locale de la sainteté qui reprend pourtant des leitmotivs des traditions hagiographiques concernant les femmes issues de l'entourage du Prophète Muhammad, comme le serpent dans le récit précédent. Dans la tradition musulmane, les serpents sont souvent associés aux djinns mais ne sont pas tous mauvais⁴⁴. Ils peuvent être convoqués dans les récits hagiographiques, particulièrement ceux du sud de l'actuelle Jordanie, qui les associent à la couleur noire. Cet exemple révèle la mobilisation au sein d'hagiographies locales de thèmes partagés et communs à l'échelle régionale. Ceci sous-entend la circulation des récits sur la vie des saints et saintes les plus connus. Le rôle de carrefour commercial de Ma'ân devait favoriser ces circulations et leur réappropriation au sein de la tradition locale. Ces productions hagiographiques sont représentatives de compositions complexes qui, dans la lignée des travaux de Peter Brown sur la sainteté chrétienne, remettent en cause la dichotomie souvent appliquée entre une culture populaire, ici rurale et culture savante, citadine⁴⁵. L'étude de ces saintes permet de mettre en lumière la diversité et la complexité des figures de la sainteté et les différentes échelles de production de savoirs à leur égard. Les saintes de Ma'ân apparaissent comme des figures originales, témoins de formes de piété locales, profondément inscrites dans un espace sacré régional.

La tradition orale ma'ânienne conserve des données lacunaires sur les saintes et leurs miracles quand les hagiographies des femmes de l'Ahl al-Bayt révèlent généralement de nombreux

⁴² Antonin Jaussen, *op. cit.*, p. 302-303.

⁴³ Katia Boissevain, *op. cit.*, p. 21.

⁴⁴ Mohammed Hocine Benkheira, « Donner la mort », in Mohammed Hocine Benkheira, Catherine Mayeur-Jaouen et Jacqueline Sublet, dir., *L'Animal en islam*, Paris, Les Indes savantes, 2005, p. 115.

⁴⁵ Peter Brown, *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris, Éditions du Cerf, 2012.

détails sur leurs vies. Dans le sud de la Jordanie, les saintes sont principalement convoquées pour les valeurs qu'elles incarnent et pour les bienfaits qu'elles prodiguent. La transmission des récits les concernant insiste sur leur exemplarité plus que sur la particularité de leur personnalité. L'originalité de ces discours tient donc à leur caractère englobant et collectif. Les narrations produites à propos des saintes s'inspirent d'hagiographies fondatrices dont les leitmotifs sont mobilisés et croisés avec des éléments historiques ou porteurs des valeurs locales. Ces saintes anonymes permettent l'inclusion d'une identité et d'une exemplarité ma'ânîe au sein d'un espace sacré plus large. La préservation de leur mémoire constitue un moyen de revendiquer la spécificité de l'histoire religieuse de la ville. Cette dernière tient en partie à l'importance de l'élément féminin au sein de la topographie sacrée locale et de sa définition.

Saintes, sociabilités féminines et pratiques de culte contestées

À Ma'ân, les femmes jouaient un rôle actif dans la définition de la topographie sacrée. Elles apparaissent comme des relais de l'autorité des saintes et les garantes de la transmission des récits relatifs à leurs vies et leur pouvoir. Dans l'introduction de leur ouvrage sur le soufisme à l'époque ottomane, Rachida Chih et Catherine Mayeur-Jaouen précisent que dans les écrits soufis, la présence des femmes lors des pèlerinages est tue ou critiquée⁴⁶. Cette présence, qu'examine aussi Emma Aubin-Boltanski dans sa recherche sur les mausolées de *nabî* Mûsâ et *nabî* Salîh en Palestine⁴⁷, a souvent été évoquée, par les hommes que j'ai interrogés, comme révélatrice d'un manque de savoir et de culture. La dichotomie entre culture populaire et culture lettrée est communément reprise selon une définition genrée qui attribuerait aux femmes l'expression d'un islam rural, peu savant dont la traduction serait le culte des saints. Il existe un *topos* de la visite pieuse au lieu saint comme habitude féminine. Les travaux sur les pèlerinages au Moyen-Orient ont montré la diversité du public pèlerin, aussi bien masculin que féminin, et l'importance des pèlerinages dans l'affirmation d'une notabilité religieuse locale⁴⁸. De fait, au cours de mes entretiens, nombreux sont les hommes qui avouèrent avoir pris part à des visites aux saints et saintes. Dans le cas algérien, Sossie Andézian souligne le caractère subversif et illicite des pratiques de culte féminines et leurs critiques par les théologiens et juristes⁴⁹.

Depuis la fin du XIX^e siècle, le culte des saints a été critiqué par des acteurs divers dans l'ensemble des mondes musulmans : modernistes, réformistes ou islamistes. La propagation d'une éducation religieuse reprenant cette critique et la construction massive de mosquées a relégué cette pratique en Jordanie. Dans les entretiens que j'ai effectués les visites pieuses étaient le plus souvent présentées comme des pratiques féminines. Ceci ne m'a donc pas

⁴⁶ Rachida Chih et Catherine Mayeur-Jaouen, dir., *Le soufisme à l'époque ottomane, XVI^e-XVIII^e siècle*, Le Caire, IFAO, 2010, p. 44.

⁴⁷ Emma Aubin-Boltanski, *Pèlerinages et nationalisme en Palestine. Prophètes, héros, ancêtres*, Paris, Édition de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2007.

⁴⁸ Emma Aubin-Boltanski montre par exemple l'importance du rôle des bannières et de l'organisation de la caravane de pèlerins dans l'affirmation de la notabilité jérusalémite au début du XX^e siècle. Voir Emma Aubin Boltanski, *op. cit.*, p. 280-283.

⁴⁹ Sossie Andézian, « Femmes et religion en islam : un couple maudit ? », *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, 2 | 1995, [En ligne].

permis de comprendre ou d'appréhender la spécificité des dynamiques sociales autour des lieux dédiés aux saintes ni la spécificité de chaque sainte. Les enjeux de pouvoir liés au contrôle des lieux saints sont passés dans l'oubli et l'évocation du féminin est un moyen de déprécier des pratiques culturelles largement abandonnées. Les sources orales et écrites disponibles pour l'étude de la piété féminine dans le sud de la Jordanie comportent donc des limites majeures.

À propos des pratiques de culte féminines, Jibrîl Abû Darwîsh, l'un de mes interlocuteurs ma'âni, représentant d'une tribu dont l'ancêtre, d'origine marocaine, se serait installé dans la ville de retour du pèlerinage au XIX^e siècle, affirma : « Il y avait un mausolée où les gens se rendaient qui s'appelle Umm Jday'a, c'était une femme *waliyya*. Quand les femmes se mariaient, elles amenaient leurs habits de mariage à Umm Jday'a et elles mettaient du henné, aujourd'hui c'est considéré comme *jahilî*⁵⁰. Le lieu est encore présent à Ma'ân al-Shâmiyya. Depuis trente-quarante ans les gens ont cessé les visites, quand on a eu accès à la science et à la connaissance »⁵¹. D'après ce récit, représentatif de l'histoire orale relative au lieu saint, les femmes de la ville, quelles que soient leurs tribus, se retrouvaient autour du sanctuaire pour s'y recueillir. La pratique de ce lieu était reconnue, par la majorité des interlocuteurs que j'ai rencontrés, comme partagée par les différents groupes sociaux et tribus de la ville. Ainsi, par exemple, le cheikh de l'influente tribu des Sharârî m'indiqua : « Il y a un autre lieu, dans la région d'al-Shâmiyya, qui s'appelle Umm Jday'a, c'était une femme bonne et pieuse »⁵².

Contrairement à d'autres mausolées, notamment ceux d'ancêtres tribaux, ces sanctuaires étaient partagés par l'ensemble des habitants de la ville. Ces lieux avaient un aspect fédérateur dans la mesure où ils ne se rattachaient pas strictement à l'histoire ou la généalogie de l'un des groupes sociaux. Il faut supposer que l'oubli du culte dédié aux sanctuaires et leur préservation en tant que lieu de mémoire local se traduit par la production de récits fédérateurs, occultant les enjeux de pouvoir liés à leur contrôle. Les saintes de Ma'ân résistent à l'oubli par l'intermédiaire de leurs sanctuaires et de la circulation de leurs récits de vie, cependant à l'instar de l'ensemble des mausolées jordaniens les pratiques pèlerines se sont individualisées ou ont disparu. La fonction même de ces sites semble périliter puisque plusieurs personnes interrogées ont nié l'existence de ces lieux saints, alors même qu'elles mentionnaient ceux dédiés à des figures saintes masculines.

Les pratiques de culte sont fragilement préservées par l'intermédiaire des récits sur les saintes et leurs miracles. Depuis les années 1980, les autorités jordaniennes ont entamé des reconstructions et des rénovations massives des mausolées nationaux, en particulier ceux dédiés aux prophètes antéislamiques et aux compagnons du Prophète Muhammad. Cette initiative permet de constituer une topographie sacrée officielle et s'est matérialisée par la construction de grands complexes architecturaux autour des mausolées érigés en patrimoine national⁵³. La création d'une topographie musulmane officielle s'est accompagnée de l'écriture d'une histoire islamique nationale qui souligne la situation clé du territoire

⁵⁰ Cette expression se réfère à l'époque de l'antéislam, la *jahilliyya*, considérée comme une période d'ignorance.

⁵¹ Entretien Jibrîl Abû Darwîsh, Ma'ân, 21 juin 2010.

⁵² Entretien avec le cheikh de la tribu des Sharârî, juillet 2010, Ma'ân.

⁵³ Norig Neveu, « La sacralisation du territoire jordanien, Reconstruction des lieux saints nationaux, 1980-2006 », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 151, 2010, p. 107-128.

correspondant à la Jordanie contemporaine lors de l'expansion des armées musulmanes⁵⁴. L'histoire officielle établit également un lien entre les premiers compagnons du Prophète et les membres de la dynastie hachémite au pouvoir depuis 1921.

Les figures féminines de la sainteté, tout comme une kyrielle de saints locaux, ont été occultées de la topographie sacrée officielle. La préservation et la transmission des récits les concernant, par les habitants de Ma'ân constituent une spécificité par rapport aux localités voisines. La reconnaissance des sanctuaires et l'oralité constituent les derniers maillons de la perpétuation et de la transmission de pratiques de cultes et de topographies sacrées locales critiquées et devenues marginales. Ces dernières doivent à la fois affronter la critique religieuse et une relégation par les instances officielles, due à leur difficile inscription au sein d'un récit englobant sur l'histoire de l'Islam et de l'expansion des armées musulmanes.

L'évocation des saintes constitue une manière d'affirmer l'originalité de la piété et de l'histoire locales. Ceci représente un moyen de revendiquer la reconnaissance du rôle historique de Ma'ân en tant que carrefour économique ottoman alors que la localité, comme ses saintes, est aujourd'hui marginalisée économiquement et oubliée de l'histoire officielle. La richesse de l'histoire de la ville se reflète dans l'affirmation de la bravoure de sa population que l'évocation d'une figure féminine maléfique permet d'illustrer.

Figures saintes, figures maudites

À Ma'ân, l'importance donnée aux femmes au sein de la piété locale se traduit par la polarisation de l'espace sacré entre espace profane, hors de Ma'ân, où sévissent des femmes maléfiques, et espace sacré, celui de la ville, protégé par ses saintes. La sainteté en particulier féminine est structurelle des définitions territoriales. Cette dualité de l'espace ma'âni m'est apparue par l'évocation, par plusieurs interlocuteurs, d'un autre lieu de culte appelé Jahar al-ghûla⁵⁵, ou la tombe du cheval de 'Awâd Abû 'Awda. Lors de mon entretien avec un important notable de la tribu des Sharârî, ce dernier évoqua comme suit ce lieu : « Il y a cette histoire, on ne peut pas dire si elle est vraie ou pas mais elle se transmet de génération en génération. [...] Un homme appelé 'Awâd Abu 'Awda a rencontré une ogresse sur la route. Elle avait l'apparence d'une femme et elle lui a dit " 'Awâd, amène moi jusqu'à Ma'ân". Il l'a installée derrière lui sur son cheval et il a remarqué que ses jambes étaient celles d'un âne, avec des sabots. Il a donc su que c'était une ogresse. Il a dit " Recule, recule, recule" jusqu'à ce qu'elle arrive au bout de la croupe du cheval et là, il l'a poussée. Alors, elle a éventré le cheval. Il s'est adressé au cheval : "Allez, ô le noir, si tu me conduis jusqu'à Ma'ân tu auras accompli un miracle et je t'honorerais d'un linceul vert. Et de fait, il l'a enterré [...]. Depuis, on dit que c'est la tombe du cheval d'Awâd Abû 'Awda»⁵⁶. Ce récit légendaire rappelle les

⁵⁴ Le récit national insiste sur l'histoire des trois premières batailles des armées musulmanes, hors de la péninsule arabique : Mu'ta (630), Fahl (635) et Yarmouk (636). Elles ont opposé les armées musulmanes aux troupes byzantines. La bataille de Mu'ta fut une défaite pour les armées musulmanes. Les batailles de Yarmouk et de Fahl ont permis l'expansion islamique vers l'Égypte et le nord du *Bilâd al-Shâm*.

⁵⁵ Ce terme signifie ogresse. Ce nom a été employé lors de l'entretien mentionné plus tôt avec Jibrîl Abû Darwish.

⁵⁶ Entretien avec Dhib al-Sharârî, Ma'ân, 2010.

attributions de la sainte Lalla Aïsha Qandisha, sainte marocaine aux pieds de chameau et mariée à un djinn⁵⁷.

Aucune trace de cet épisode n'existe dans les sources écrites que j'ai consultées à propos de la région de Ma'ân. Ce récit m'a été rapporté à plusieurs reprises dans des versions quelque peu divergentes, cependant sa mention était rare si on la compare à celle d'autres récits concernant les saints. Ceci s'explique probablement par la mobilité des élaborations topographiques et la fréquence des créations et des disparitions de lieux saints. Ces propos indiquent la persistance de formes locales de croyance non reconnues par les instances religieuses officielles. L'évocation de l'ogresse s'inscrit dans la tradition des figures féminines porteuses de maléfice qu'évoque Nelly Amri dans l'introduction de son étude sur l'hagiographie d'Aïsha al-Mannûbiyya⁵⁸. Aux figures saintes féminines viennent s'opposer des figures maléfiques qui donnent lieu à la constitution de lieu de culte. L'ogresse vient ici soumettre l'homme de Ma'ân à une épreuve, elle le défie. La gourmandise et l'appétit de l'ogresse qui dévore le cheval incarnent probablement une certaine frénésie partagée aussi bien par les femmes saintes que les figures maléfiques au sein des récits hagiographiques⁵⁹. L'ogresse, femme voyageant seule et isolée transcende les codes sociaux de la société ma'ânienne à laquelle elle est étrangère. Elle reprend la tradition des saintes subversives, extérieures à la société qui conserve leur mémoire.

La polarisation de la topographie sacrée de la ville semble progressivement s'estomper au profit de la valorisation de certaines figures saintes. Ceci suit la tendance caractéristique des néo-hagiographies qui, sous l'influence de l'esprit réformiste, mobilisent de moins en moins le merveilleux dans les récits sur la vie des saints⁶⁰. Le récit sur l'ogresse renvoie à des formes moins connues de piété, celles s'organisant autour de l'existence de djinns et allant à l'encontre du discours dominant sur l'Islam et ses pratiques⁶¹. Ces narrations sont révélatrices de la complexité de la géographie sociale de la ville et de la persistance d'une topographie sacrée immatérielle qui structure l'appropriation symbolique du territoire par une partie de la population.

Le récit susmentionné convoque des éléments classiques de la tradition hagiographique comme le cheval, un animal traditionnellement porteur de *baraka*. Dans la tradition musulmane, le cheval tient une place à part parmi les animaux domestiques⁶². Une littérature abondante lui est consacrée et il fait l'objet d'une mythologie particulière. Mohammed Hocine Benkheira relate deux traditions : selon la première le cheval aurait été créé par Adam. La

⁵⁷ Vincent Crapanzano, *The Hamadsha: A Study in Moroccan Ethnopsychiatry*, Berkley, Los Angeles, Londres, University of California Press, 1981, p. 144.

⁵⁸ Nelly Amri, *op. cit.*, p.23.

⁵⁹ Sossie Andézian mentionne par exemple, à propos des saintes maghrébines : « N'étant pas frappées par les mêmes tabous que les femmes ordinaires dans leurs rapports aux hommes, elles sont souvent assimilées à des prostituées dans les traditions locales ». Sossie Andézian, art. cité, p. 12.

⁶⁰ Catherine Mayeur-Jaouen, « Grands hommes, héros, saints et martyrs : figures du sacré et du politique dans le Moyen-Orient du XX^e siècle », in Catherine Mayeur-Jaouen, dir., *Saints et héros du Moyen-Orient contemporain*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002, p. 25.

⁶¹ Sur ce sujet voir notamment Janice Boddy, *Wombs and Alien Spirits: Women, Men and the Zar Cult in Northern Sudan*, Madison, University of Wisconsin Press, 1989 et Celia E. Rothenberg, *Spirits of Palestine: Gender, Society, and Stories of the Jinn*, Lanham, MD, Lexington Books, 2004.

⁶² Mohammed Hocine Benkheira, « L'animal, source de nourriture de d'impureté », in Mohammed Hocine Benkheira, Catherine Mayeur-Jaouen et Jacqueline Sublet, dir., *L'Animal en islam*, Paris, Les Indes savantes, 2005, p. 105-106.

seconde évoque son premier domptage par Ismaël, considéré comme l'ancêtre des Arabes. Cette spécificité du statut du cheval se retrouve dans plusieurs récits du sud du territoire jordanien concernant des personnages saints. Dans l'épisode concernant l'ogresse, c'est le cheval lui-même qui est sanctifié et qui fait l'objet d'un culte. Aujourd'hui, l'emplacement de ce lieu est inconnu et son évocation marginale. La mémoire de cet épisode figure la résistance des ma'anis aux esprits malins. Il établit donc en creux une narration sur leur bravoure et constitue une occasion de produire un discours sur l'identité citadine.

Les réseaux de sainteté de la ville de Ma'an sont marqués par une polarisation des figures féminines : aux saintes que l'on visite pour leurs bienfaits s'oppose une figure maléfique, étrangère et défiante. Cette polarisation révèle l'importance du féminin dans l'élaboration et l'expression de la piété locale. Si la figure d'Umm Jday'a demeure reconnue, la diversité de la topographie sacrée ma'ânienne est en cours de disparition et les figures féminines sont les premières menacées. L'étude des récits sur les saintes permet d'appréhender la complexité des discours sur le religieux, à rebours des politiques officielles qui tendent à lisser les pratiques de culte et la topographie sacrée, à différentes échelles. L'étude de ces récits permet d'envisager la densité des réseaux saints, en perpétuel mouvement.

Conclusion

La tradition orale a permis de préserver les récits sur les saintes et leurs cultes à Ma'an, elle permet encore d'entrevoir la richesse de la topographie sacrée locale et de comprendre les phénomènes d'oubli mémoriel de certains lieux saints, en particulier féminins. Malgré l'oubli qui menace les saints, les récits les concernant continuent de faire l'objet d'élaborations, de redéfinitions. Ce processus fait écho aux constats émis dans le cas égyptien où l'institutionnalisation des confréries soufies dans les années 1970-1980, qui semblait à l'époque menacer les processions et le culte des saints, n'eut en réalité qu'un impact très limité sur cette forme de piété⁶³. En Jordanie, la mise sous tutelle institutionnelle des lieux saints, par la reconstruction d'une topographie sacrée officielle accompagne la disparition des grands pèlerinages mais se double d'une promotion du tourisme religieux par les instances officielles et les agences de tourisme.

La topographie sacrée qu'esquisse l'oralité inclut des saintes que l'hagiographie officielle a mises de côté. Elle révèle des définitions de la sainteté ou du patrimoine religieux local s'opposant ou résistant à celles proposées par les instances officielles. Elle témoigne de formes de persistance des pratiques de culte et de la tradition locale, observables pour la majorité des lieux saints jordaniens. Ceci atteste d'une vitalité du culte qui s'adapte aux menaces à son égard. L'étude des territoires du sacré offre également à comprendre les enjeux des productions discursives dans l'appréhension d'un espace intime ou d'une géographie sociale par la population locale. Ces sites continuent de façonner l'imaginaire collectif local, en tant que lieux saints mais surtout en tant que lieux de mémoire des pratiques sociales et culturelles ma'âniennes. L'oralité est conçue comme un espace de résistance symbolique au sein duquel peuvent se recomposer des solidarités locales et s'affirmer une identité citadine.

⁶³ Pierre-Jean Luizard, « Le soufisme égyptien contemporain », *Égypte/Monde arabe*, n° 2, 1990, p. 51.

L'exemple de Ma'ân permet de concevoir les productions hagiographiques comme une prolongation des pratiques pèlerines par l'intermédiaire de l'oralité. Les saintes étudiées dans cet article ne font plus l'objet de culte depuis les années 1970, ou de manière isolée et individuelle. C'est par le récit que le culte et la vie du saint sont mis en scène. L'oralité devient donc l'espace d'expression du croire qui « constitue une expérience mentale, intime, privée »⁶⁴ mais également un fait social.

⁶⁴ Albert Piette, « Croyance », in Régine Azria et Danièle Hervieu-Léger, dir., *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, PUF, 2010, p. 213.