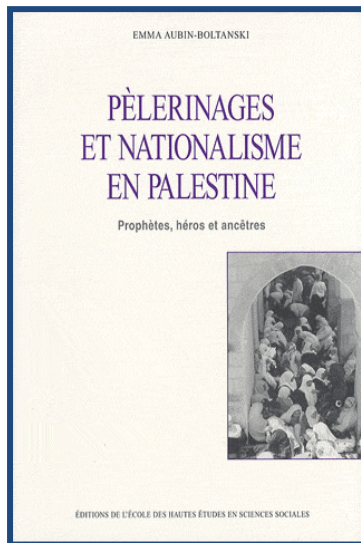


Emma Aubin-Boltanski, Pèlerinage et nationalisme en Palestine. Prophètes, héros et ancêtres



Issu de sa thèse de doctorat en anthropologie, l'ouvrage d'Emma Aubin-Boltanski traite du rôle des fêtes musulmanes (mawsim) dans la construction du nationalisme palestinien. Le cheminement intellectuel de l'auteur est parti d'une question : « Pourquoi l'Autorité politique choisit-elle des tombes de prophètes comme lieux d'expression du sentiment national ? » (p. 7) alors même que « le culte des saints est un phénomène couramment condamné et critiqué » par les représentants de l'islam orthodoxe (p. 132-133). C'est à travers le prisme de deux lieux de pèlerinage situés en Cisjordanie, l'un dédié à un prophète coranique (Nabî Sâlih), l'autre au prophète Moïse (Nabî Mûsâ), que l'auteur tente de comprendre comment et pourquoi ces lieux ont été dès 1997 « réinventés » ou, selon le vocable du mouvement folkloriste local, « ressuscités » par l'Autorité palestinienne (AP) pour nourrir son projet nationaliste (le premier avait complètement disparu après la grande rupture de 1948 (naqba) tandis que le second avait conservé une relative continuité). Ces mawsim-s constituent par ailleurs des lieux privilégiés pour observer les tensions internes à la société palestinienne contemporaine que l'auteur propose d'aborder dans une triple perspective historique, sociale et politique (p. 12).

Mobilisant plus de 300 références bibliographiques, dont une trentaine en langue arabe, l'ouvrage est d'une richesse ethnographique qui ne laissera pas insensible le lecteur, d'autant que les enquêtes ont été conduites sur un terrain politiquement sensible, contraignant l'auteur à revoir son protocole de recherche à plusieurs reprises. Dès l'introduction, Emma Aubin-Boltanski évoque le contexte politique dans lequel s'est déroulée l'enquête ethnographique entre 1998 et 2003. Le déclenchement de la seconde intifada al-Aqsâ en 2000 l'a par exemple contrainte à revoir son approche méthodologique, passant de la simple observation de l'instrumentalisation par le pouvoir politique d'un rituel proprement religieux à une vision dialectique (complémentarité et tension) des sphères religieuses et politiques (p. 9). Dans le même temps, observatrice extérieure, étrangère et chrétienne, elle a dû s'adapter non seulement à ce contexte mouvant mais aussi aux contraintes sociales qui pèsent sur les femmes au quotidien, en endossant un regard ethnographique intermédiaire, orienté à la fois vers l'intérieur et l'extérieur des groupes étudiés (p. 9-11). Après avoir décrit brièvement les trois écoles anthropologiques du pèlerinage (Émile Durkheim, Victor et Édith Turner, John Eade et Michael Sallnow) sur lesquelles elle s'appuie (elle y revient plus longuement en conclusion de son ouvrage), Emma Aubin-Boltanski présente la logique de son plan en sept chapitres.

Le premier a une vocation introductive. Il traite à la fois de l'histoire des représentations de la « Terre sainte » et du rôle essentiel qu'ont joué les tombeaux de saints dans la construction de la mémoire collective palestinienne. En introduisant les principaux termes du débat sur la licéité du culte des saints en islam, où la question de l'absence-présence du saint intercesseur fait débat, l'auteur choisit comme cadre d'analyse le triptyque formé par les instances tutélaires des tombeaux (maqâm) : le prophète, le héros et l'ancêtre. Les deux figures de prophète, Nabî Sâlih et Nabî Mûsâ, sont cernées à travers une analyse fine des nombreux récits et débats doctrinaux qui les ont produites (chap. 2 et 3). Si le premier a une identité multiple et mouvante, tantôt prophète, saint, ancêtre familial et combattant de la foi, le second n'est ni ancêtre, ni combattant de la guerre sainte ; il est un être d'exception à la fois puissant

et faible, doté de pouvoirs miraculeux et fragile... Figure de héros musulman, le grand souverain ayyoubide du xiie siècle, Salâh al-Dîn al-Ayyûbî, occupe une place majeure dans les deux sanctuaires (chap. 4). L'auteur montre comment, dans le contexte de la montée du nationalisme palestinien, au début du xxe siècle, des historiens et des folkloristes palestiniens en ont fait l'inventeur des mawsim-s (p. 148). Troisième élément du triptyque, les ancêtres sont étudiés à travers le rôle et l'impact différenciés de deux familles dans l'instrumentalisation politique et le patronage des mawsim-s, et à travers les a'id-s (exilés revenus au pays) qui sont à l'origine du projet de réinvention de la fête (p. 229) (chap. 6). L'auteur accorde une grande importance à la réflexivité des discours sur les pèlerinages (p. 14), réflexivité croyante (la prise de sens dans la conscience des pèlerins de discours critiques envers l'islam dévotionnel et le culte des saints) et réflexivité savante (le discours des folkloristes sur la mémoire collective). Le chapitre 5 consacré au double rôle des folkloristes locaux dans la « résurrection » (ihya') des mawsim-s et le renforcement du mouvement nationaliste palestinien est d'ailleurs l'un des plus intéressants. Animés d'une idéologie contradictoire et ambivalente, à la fois moderniste et passéiste, nationaliste et archaïsante, les « folkloristes ont joué un rôle fondamental dans la transformation des mawsim-s en fêtes nationalistes et politiques » (p. 172). L'auteur choisit finalement (chap. 7) l'angle privilégié de la procession rituelle pour récapituler l'histoire des rapports déstructurés de la société palestinienne (« humiliée », « vaincue », « blessée ») à son territoire (« morcelé », « éclaté », « amputé », « en miettes »), et où les mawsim-s sont définis comme « des rituels de reconquête et de célébration symbolique du territoire » (p. 255).

En conclusion de l'ouvrage, Emma Aubin-Boltanski revient à juste titre sur la théorie développée par Victor Turner, qui s'applique plus aux pèlerinages de masse, comme celui à la Mecque, qu'aux pèlerinages locaux où les distinctions sociales ne sont en rien gommées par la *communitas*, sentiment d'appartenance à une communauté temporaire et indivisible (p. 287-288). Elle est par conséquent attentive à une conception postmoderne du pèlerinage religieux, envisagé comme un « lieu » d'articulation de multiples discours en concurrence¹, séculiers et religieux, dans « une atmosphère de compétition », où « une nouvelle structure sociale hiérarchisée est mise en place » (p. 289). C'est sans doute là l'un des apports méthodologiques majeurs de l'ouvrage, l'auteur tenant compte à la fois du contenu des nombreux discours à l'encontre du culte des saints (émission) et de la prise de sens de ces discours dans la conscience des pèlerins (réception). Cette posture permet d'envisager la construction du nationalisme palestinien à travers la réinvention des mawsim-s, selon un double mouvement articulant, d'un côté, la logique moderne de politisation avec celle de la folklorisation et, d'un autre côté, les principes de l'islam populaire avec ceux d'un islam plus rigoriste et légaliste. De plus, les fidèles, comme la plupart des acteurs du pèlerinage, « oscillent à l'intérieur d'un spectre d'attitudes communautaires à l'égard de la sainteté dont les deux pôles sont, d'une part, une attitude de rejet qui consiste à rappeler la transcendance absolue de Dieu et, d'autre part, la reconnaissance de l'existence, parmi les hommes et en des lieux d'élection, d'une présence divine » incarnée par les prophètes intercesseurs (p. 50). Se pose alors la question de la figure de prophète et de la hiérarchie des saints, certains d'entre eux étant dévalorisés dans l'islam en regard des saints prophètes. Moïse est par exemple un prophète fortement historicisé, présenté dans de nombreux récits comme un prophète musulman, notamment dans le Coran où il fait figure de précurseur et de modèle de Muhammad (p. 101). En revanche, Nabî Sâlih a été érigé au rang de prophète « arabe » dans les discours de l'AP, « une figure fédératrice capable d'incarner une large identité : palestinienne, voire même panarabe » (p. 83). Dans le triptyque qu'il constitue avec le héros et l'ancêtre, le prophète est donc l'élément essentiel car il peut aussi endosser les deux autres fonctions. Mais l'auteur conclure que ce triptyque n'est pas totalement réalisé à Nabî Sâlih

ni à Nabî Mûsâ. Dans le premier cas, le prophète est marginalisé, dans le second, c'est l'ancêtre qui est écarté.

En se focalisant sur la définition anthropologique du pèlerinage qui fait l'objet d'un véritable travail de théorisation, d'investigation sur le terrain et de critique réflexive, l'auteur a quelque peu délaissé la question du nationalisme palestinien dans la période contemporaine, notamment dans ses rapports à d'autres formes de nationalisme. Une discussion synthétique autour de sa nature évolutive et ambivalente, séculière et religieuse, politique et idéologique, aurait sans doute aidé le lecteur à mieux resituer les enjeux autour de la réinvention des mawsim-s par l'AP dans la conclusion de l'ouvrage. Jusque dans les années 1980, le nationalisme palestinien se situait dans la continuité du nationalisme arabe. Le Fatah, mouvement laïciste et progressiste dirigé par Yasser Arafat, et le Front Populaire de Libération de la Palestine (FPLP) de George Habache, un chrétien fortement impliqué dans la lutte armée palestinienne à ses débuts, contribuaient au projet politique d'intégration de la Palestine à une nation rassemblant les peuples arabes, au-delà de la seule appartenance à l'islam. À partir des années 1980-90, le discours nationaliste palestinien se teinte progressivement de références à l'islam et d'islamisme radical, y compris au sein du Fatah qui lance la seconde intifada avec la création de la brigade des Martyrs d'al-Aqsâ dont les chrétiens sont exclus. Dans quelle mesure ces derniers sont-ils une catégorie mobilisée, appropriée et/ou critiquée dans les discours politiques et religieux de l'AP à l'occasion des mawsim-s ? Quelques mots sur la présence chrétienne en Palestine, soit environ 12-13% de la population actuelle, auraient permis au lecteur de faire le lien entre leur faible poids démographique et leur rôle non négligeable dans la vie politique et le système éducatif, leur statut de minorité religieuse et la construction du discours nationaliste palestinien, d'autant plus que Moïse a un statut particulier de prophète reconnu à la fois par les chrétiens et les musulmans. En outre, le Fatah et le Mouvement de la Résistance Islamique (Hamas) continuent de partager des références idéologiques avec le nationalisme arabe, tout en étant partisans d'un islam orthodoxe où les cultes dévotionnels envers les saints sont fortement critiqués et condamnés (p. 213). Or, l'auteur démontre bien qu'à travers la réinvention des mawsim-s, l'attitude de l'AP est ambivalente, valorisant d'un côté le culte des saints et essayant, d'un autre côté, d'apparaître fidèle aux principes de l'islam orthodoxe défendu par les islamistes localement représentés par le Hamas (p. 214). C'est donc dans une double filiation idéologique, au panarabisme et à l'islamisme régional, voire au panislamisme, que le nationalisme palestinien s'inscrit.

La question territoriale mérite également attention. En décrivant dès le premier chapitre l'histoire des représentations de la « Terre sainte », l'auteur s'attache à montrer comment, à travers une entreprise politique de dénomination des lieux (notamment les tombeaux de saints) et la production d'atlas arabes, s'est créée une « topographie sainte proprement islamique ». C'est dans un contexte d'opposition au projet sioniste, accentué pendant la période mandataire britannique (1922-1948), que la mémoire collective palestinienne s'est construite, en particulier sur l'absence ou la disparition des lieux de culte musulmans (p. 23-30). Dans ce contexte, la notion de « lieu » aurait pu faire l'objet d'une attention particulière, étant donné qu'au-delà de sa fonction de support de l'activité rituelle, le lieu de pèlerinage fait ici figure de rhétorique de la nation. Bien que cela transparaisse indirectement dans l'ouvrage, le recours à la notion de lieu de « condensation sociale et territoriale », développée par le géographe Bernard Debarbieux, aurait par exemple permis à l'auteur d'appliquer un outil conceptuel particulièrement efficace dans l'approche de ces pèlerinages chargés de significations territoriales. Il s'agit en effet de « lieux tout à fait spécifiques, construits et identifiés par une société qui se donne à voir à travers eux, qui les utilise pour se parler d'elle-même, se raconter son histoire et ancrer ses valeurs ; des lieux dont l'efficacité symbolique ne s'épuise pas dans la seule mise en image »². Nabî Sâlih et Nabî Mûsâ sont bien « deux

morceaux » de Palestine, deux symboles du territoire national à travers lesquels l'AP projette et célèbre la mémoire collective (p. 282-283). Ces deux sanctuaires font référence au territoire perdu de la Palestine d'avant 1948, le premier renvoyant à Ramleh, lieu originel du mawsim situé aujourd'hui en territoire israélien (p. 260), et le deuxième à Jérusalem, autrefois relié à Nabî Mûsâ par voie de procession terrestre et qui continue aujourd'hui à jouer un rôle au niveau du discours politique et religieux (p. 278). Plus qu'un simple déplacement rituel dans l'espace, le voyage pèlerin vers ces lieux est devenu un véritable « mode d'action territoriale » (p. 253-255), « un moyen de résister à la géographie que l'État israélien tente d'imposer en Cisjordanie » (p. 267).

Le pèlerinage n'est-il pas aussi et surtout un phénomène impliquant la circulation d'individus sur de plus ou moins longues distances, selon une logique propre du mouvement-déplacement ? En retour, la pratique du pèlerinage ne peut-elle faciliter la réorganisation de la géographie mentale des individus, en regard des représentations territoriales de la Palestine diffusées à l'occasion des mawsim-s, et donc modifier leur conception du nationalisme palestinien ? Comme cela est trop souvent le cas dans les études de pèlerinages, on perçoit mal l'origine sociale des visiteurs de ces lieux de culte. Les pèlerins sont-ils forcément liés aux familles qui patronnent les festivités ? La fréquentation est-elle limitée à certains groupes sociaux et si oui, selon quels critères s'organisent-ils (affinité, clan, liens de sang), ou bien est-elle élargie à l'ensemble de la société palestinienne ? Et s'il est vrai que les pèlerinages étudiés ont surtout une audience locale, certainement liée aux contraintes de déplacement imposées par l'armée israélienne, il aurait été intéressant d'élargir la réflexion aux pèlerinages musulmans au Moyen-Orient, ne serait-ce que dans la conclusion de l'ouvrage. Car en Israël comme dans d'autres pays de cette région (Liban et Irak, par exemple), les situations politiques locales et les tensions internationales ont profondément modifié les contours de la géographie régionale des grands pèlerinages musulmans au cours des dernières décennies, comme cela a été plus particulièrement le cas pour les chiïtes³. De la même manière, la politique de contrôle territorial étroit menée par l'État israélien envers les localités palestiniennes situées en Cisjordanie s'exprime par la multiplication des entraves à la circulation des individus (points de contrôle, réseau routiers parallèles, zonage du territoire, colonies)⁴ qui a un effet sur la capacité de mobilité des Palestiniens en général mais aussi sur celle des pèlerins en dehors de leur espace de vie au quotidien. Même s'il est abordé par l'auteur dans le septième chapitre de l'ouvrage, cet aspect aurait pu faire l'objet de plus amples développements en inscrivant, par exemple, les pèlerinages dans l'histoire régionale des régimes circulatoires, qu'ils soient de nature religieuse, commerciale, touristique, etc. De plus, par suite sans doute des contraintes du calendrier éditorial, nulle mention n'est faite du mur encerclant la ville de Jérusalem. Espérons que l'auteur aura l'occasion d'évaluer l'impact de ce mur sur la mobilité des individus, et donc sur la survie de pèlerinages locaux tels que ceux de Nabî Sâlih et Nabî Mûsâ en Cisjordanie.

Il faut comprendre ces réflexions critiques d'un géographe dans le cadre du renouvellement des études sur les pèlerinages et les circulations religieuses dans leurs rapports au territoire, quelles que soient les disciplines dans lesquelles elles s'inscrivent. Elles ne doivent pas faire oublier la somme considérable de connaissances, d'observations et de questionnements qui font toute la valeur de cet ouvrage, tant du point de vue de l'anthropologie du pèlerinage que de celle de l'islam au Moyen-Orient.

Rémy Delage, CEIAS, EHESS

1 John Eade & Michael Sallnow, *Contesting the sacred*, 1991, Londres, Routledge.

2 Bernard Debarbieux, « Le lieu, le territoire et trois figures de rhétorique », *L'espace géographique*, 1995, n° 2, p. 97-112.

- 3 Sylvia Chiffoleau, « Un champ à explorer : le rôle des pèlerinages dans les mobilités nationales, régionales et internationales du Moyen-Orient », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 19, 2003, n° 3.
- 4 Jacques Lévy, « Topologie furtive », *EspaceTemps.net*, Mensuelles, 28 février 2008.