Géraldine CHATELARD, Briser la mosaïque. Les tribus chrétiennes de Madaba, Jordanie, XIX^e-XX^e siècles

Paris, CNRS Éditions, 2004, 400 p.

André Sleiman

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/21105>

DOI : 10.4000/assr.21105

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2009

Pagination : 75-342

ISBN : 978-2-7132-2218-4

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

André Sleiman, « Géraldine CHATELARD, Briser la mosaïque. Les tribus chrétiennes de Madaba, Jordanie, XIX^e-XX^e siècles », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 148 | octobre-décembre 2009, document 148-33, mis en ligne le 19 mai 2009, consulté le 21 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/assr/21105> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.21105>

Ce document a été généré automatiquement le 21 septembre 2020.

© Archives de sciences sociales des religions

Géraldine CHATELARD, Briser la mosaïque. Les tribus chrétiennes de Madaba, Jordanie, XIX^e-XX^e siècles

Paris, CNRS Éditions, 2004, 400 p.

André Sleiman

RÉFÉRENCE

Géraldine CHATELARD, Briser la mosaïque. Les tribus chrétiennes de Madaba, Jordanie, XIX^e-XX^e siècles, Paris, CNRS Éditions, 2004, 400 p.

- 1 De par son titre, le livre de Géraldine Chatelard apparaît d'emblée comme porteur à la fois d'une information, d'une analyse, et d'un engagement en faveur d'un regard renouvelé des sciences sociales occidentales sur la thématique classique des chrétiens d'Orient. Et pour cause, la vision occidentale de l'Orient, qui prévaut depuis les croisades jusqu'aux premières expéditions missionnaires, et au-delà, se résume en une vision monolithique à la fois de l'islam et du christianisme. Ce paradigme figé, celui de la « mosaïque », élève le critère de l'appartenance religieuse à un degré absolu de pertinence et en fait le facteur explicatif par excellence du social. L'arrivée des missions latines en terre d'Orient marque le début d'un rapprochement, presque forcé, avec l'islam, parce que les missionnaires commencent à le percevoir dans sa réalité culturelle concrète. À partir du XIX^e siècle, une islamologie sécularisée, peu en rapport avec l'Église catholique, commence à se préoccuper de l'aspect normatif de la religion. Celle-ci est étudiée en tant que corpus de textes, de règles juridiques, de croyances. Appliquée aux chrétiens, cette théorie fait nécessairement ressortir la figure du *dhimmi*, c'est-à-dire le sujet enfermé dans son statut de non-musulman, minorisé, inférieur, protégé, sans droits politiques, dont la différence est marquée par des signes vestimentaires, par l'interdiction de porter des armes, de monter à cheval, etc.

- 2 Le critère confessionnel domine donc longtemps par sa pertinence, jusqu'à très récemment. Il dominera surtout durant la période ottomane qui vit les réformes administratives (*tanzimat*) et l'instauration du système des *millet-s* (organisation formelle des communautés religieuses non musulmanes dominées par la figure du chef spirituel, par l'intermédiaire desquelles les sujets ottomans chrétiens ou juifs devaient inévitablement leur rapport au pouvoir turc). Le *millet* est une personne morale puisqu'il régit le statut personnel et le droit de la famille et de tous ses membres. La juridiction de la communauté est compétente sur ses membres où que se trouvent ceux-ci sur le territoire impérial. Suite au démantèlement de l'Empire ottoman, le concept de *dhimmi* cède « logiquement » le pas à celui de « minoritaire ».

- 3 Madaba est un village de Jordanie fondé au milieu du XIX^e siècle sur l'initiative des missionnaires latins. En ce temps-là, la quasi-totalité des chrétiens de Jordanie sont grecs-orthodoxes (de rite byzantin). Les observations sur le terrain et la reconstitution minutieuse des pratiques sociales à Madaba battent en brèche les approches classiques. D'emblée, le « paradigme de la mosaïque » est refusé. Les communautés ne sont pas des unités culturelles immobiles évoluant en dehors de leur environnement social et de l'histoire. Les chrétiens du monde arabe sont effectivement des minorités démographiques, mais sont-ils pour autant des minorités sociologiques ? G. Chatelard reprend à son compte l'anthropologie des frontières initiée par Fredrik Barth : les frontières ne sont pas étanches mais poreuses. La réalité sociale se forme et se renouvelle par le mouvement permanent des flux, des échanges et des interactions. C'est ce que l'exemple des tribus chrétiennes de Madaba nous montre. Et il a de quoi surprendre : l'auteure avoue sa stupeur lorsqu'elle apprend l'existence de chrétiens qui se revendiquent fièrement comme bédouins. Car la *lingua franca* de la société madabéenne, comme de la jordanienne, c'est le langage de la tribu et du lignage. Le lien social entre musulmans et chrétiens repose sur une identité bédouine, un droit coutumier que l'on croit millénaire, des valeurs et des mœurs largement communes : omniprésence de l'honneur et du patriarcat, même type d'activité économique, même style vestimentaire, même système d'alliances, et parfois mêmes pratiques vindicatives... Rien ne semble différencier un bédouin chrétien d'un bédouin musulman, nonobstant le maintien des frontières communautaires. Bien sûr, il faut aussi éviter de déprécier la dimension culturelle de l'appartenance religieuse. La religion véhicule également des valeurs, une vision du monde, des catégories de pensée, et les divergences avec les bédouins musulmans sont un peu plus que doctrinales. Par exemple, lorsqu'il s'agit de la ségrégation des espaces masculin et féminin, une plus grande fluidité existe chez les chrétiens.

- 4 À l'arrivée des missionnaires latins, le brouillage des frontières entre chrétiens et musulmans rend difficile de saisir des labels identitaires explicites. Le milieu transjordanien est en effet très localiste. Il est avant tout une société où les hommes se connaissent ou se font reconnaître en déclinant le nom de leur lignage, qui renseigne autant sur la réputation et la puissance de la famille que sur son origine géographique et sa confession (p. 50). Les systèmes d'alliance entre les chefferies bédouines se font, souvent en dehors de toute considération religieuse, dans le but de défendre des intérêts territoriaux, économiques (compétitions pour les pâturages et l'accès aux zones productives) et politiques communs. Les missionnaires sont surtout horrifiés par le manque d'éducation religieuse de ces populations, et la fréquence de certains

synchrétismes imputés à la négligence de l'Église orthodoxe (croyance en une parenté entre Jésus et Muhammad, culte de saints musulmans).

- 5 Mais les catholiques sont sur le point de s'imposer rapidement. L'ouverture d'une école, l'envoi d'enseignants, d'un chef spirituel, voire d'un médecin, sont autant de moyens d'actions pour une « rechristianisation » réussie. De leur côté, les indigènes se convertissent pour des raisons religieuses, mais aussi par intérêt. Prévoyant des retombées positives de la présence latine, des lignages entiers se « convertirent » au catholicisme romain au vu des avantages matériels et structurels escomptés, comme par exemple le fait d'éviter de payer l'impôt annuel au patriarcat orthodoxe, de contourner l'autorité ottomane, ou de bénéficier des compétences médicales des missionnaires. La carte communautaire semble ainsi être une tactique dans un ensemble stratégique plus grand. Le changement de rite et la scission de l'alliance avec d'autres tribus équivaldrait à une velléité de modernisation, de renforcement de l'identité lignagère par l'ajout d'un marqueur confessionnel accentué, un projet d'émancipation et d'autonomisation politique, l'accès à de nouvelles ressources économiques et éducatives offertes par des agents extérieurs au système traditionnel.
- 6 Si l'Église latine prenait une attitude active, celle de l'Église orthodoxe était plutôt réactive. Les compétitions subséquentes entre catholiques et orthodoxes, à travers les surenchères de l'enseignement, eurent naturellement un impact déterminant sur les compositions identitaires des divers groupements religieux. Car l'école était véritablement l'instrument de la mission, le pilier de la paroisse idéale, laquelle se résume à l'église, l'école et les fidèles. La modernité et l'efficacité de l'enseignement dispensé étaient synonymes de prestige et de force. Les Latins transmirent aux Arabes chrétiens une certaine vision de l'histoire ainsi que leurs propres idées sur l'Orient arabe, une sorte d'auto-orientalisme chez les indigènes. De plus, ces derniers se sentirent connectés à une idée plus large du monde, à une chrétienté universelle. L'enjeu visait alors à homogénéiser la communauté de foi autour de l'Église, d'un enseignement, d'une culture, d'une sensibilité politique (francophonie et francophilie dans le cas des Latins), autrement dit à institutionnaliser la communauté comme entité distincte et originale, et à marquer clairement des frontières aussi bien territoriales qu'identitaires vis-à-vis des autres communautés chrétiennes, et certainement vis-à-vis de la religion musulmane.
- 7 La monarchie hachémite s'établit en 1923, sous le mandat britannique. L'islam est la religion de l'État et du monarque. La liberté de culte et de conscience est entière à condition de ne pas porter atteinte à l'ordre et à la morale publics (c'est-à-dire islamiques). Le droit musulman est aussi celui des institutions publiques pour ce qui est des affaires religieuses ; il est en position de domination par rapport au droit canon des Églises. Concrètement, en cas de confrontation des juridictions (cas de conversion, de mariage islamo-chrétien, etc.), c'est la charia qui l'emporte (p. 157). Le nouvel État jordanien, porteur de la modernité politique, s'inscrit immédiatement dans la continuité de l'héritage ottoman : il s'agit de garantir à tout prix les droits des « minorités » – une catégorie devenue centrale (p. 174). L'autonomie statutaire dans la gestion de leurs affaires internes (système d'enseignement confessionnel, organisations caritatives et œuvres sociales, et juridiction de statut personnel) leur est donc accordée. D'une part l'État cherche à s'appuyer sur les Églises et les contrôler, d'autre part les Églises fonctionnent à l'intérieur de l'État tout en cherchant à s'affirmer. Cette interdépendance jette les bases d'une coopération réelle, sans doute à partir d'un

recoupement d'intérêts : les services sociaux des Églises pallient les défaillances de l'action caritative de l'État naissant, et ce dernier a besoin des Églises pour relayer le discours de légitimité de l'autorité monarchique à l'intérieur des espaces communautaires. De manière générale, le régime encourage le sentiment panarabe et pro-hachémite. Face à l'extérieur, il veut propager l'idée que tous les Jordaniens étaient loyaux à la monarchie. D'où le célèbre *topos* du chrétien jordanien farouche défenseur de la dynastie hachémite. Une conception que l'auteure se charge de nuancer, voire de contredire. Les opposants communistes et baathistes sont nombreux parmi les chrétiens de Madaba. La politique de l'État à l'égard de ceux-là est stricte et sans appel : ils sont persécutés et emprisonnés, où qu'ils soient, quels qu'ils soient. Les Églises, quant à elles, tentent de récupérer les rebelles persécutés en offrant de multiples avantages et aides à leurs enfants (scolarisation) et à leurs familles (aides sociales).

- 8 Quelle est donc la relation des chrétiens de Madaba au pouvoir hachémite ? Les rapports des tribus avec l'État sont l'exemple même du clientélisme en action. La famille fait office de cadre de référence où les réseaux de médiations et de faveurs sont à l'œuvre : « Il fallait contenter toutes les grandes familles et il y avait moins de grandes familles chrétiennes que de grandes familles musulmanes ». Tout au long de la période 1920-1970, l'État tente de subjuguer les grandes familles par ses attraits afin de réduire la petite ville à la sujétion (p. 257). L'objectif de la monarchie est, au fond, fort simple : gouverner et se pérenniser (p. 185). Les chrétiens entrent, ou n'entrent pas, en politique à travers les solidarités lignagères et les liens de patronage, et conservent des projections politiques particulières, comme la sauvegarde de leur identité et de leur double allégeance.
- 9 Mais la proportion de chrétiens à Madaba est en décroissance continue depuis les années soixante ; la présence musulmane et celle des institutions de l'État grandit, la visibilité de l'espace communautaire chrétien se restreint. Les établissements scolaires gouvernementaux concurrencent à présent les réseaux scolaires privés des communautés, rompant progressivement l'hégémonie des Latins. Parallèlement, les élites musulmanes deviennent des concurrents de plus en plus nombreux et compétitifs. Les chrétiens sentent qu'ils perdent leur position privilégiée à la pointe du modernisme.
- 10 Face à l'inexorable islamisation démographique, physique et sonore, les réactions des communautés chrétiennes oscillent entre logiques lignagères et logique minoritaire. Les Églises, par exemple, soutiennent et relayent le discours de l'État à l'intérieur des paroisses dans le combat contre les organisations politiques de gauche et la montée islamiste. Mais dans les domaines spirituel, scolaire et économique, elles lui font face. Il faut dynamiser les communautés, et à tout prix empêcher les mariages islamo-chrétiens, quitte à faciliter les mariages interchrétiens.
- 11 Du côté des laïcs, on préfère s'attacher à l'idée que Madaba est avant tout un lieu de mémoire chrétienne. Ils rappellent leur présence plurimillénaire, invoquent les récits d'origine des tribus, insistent sur leur arabité, leur autochtonie, leur authenticité, l'importance de leur rôle dans la contribution de l'histoire islamique et de la monarchie hachémite (p. 321). En dernier recours sa géographie sacrée et les très belles mosaïques byzantines qu'on y a exhumées sont là pour en témoigner. La perte de l'hégémonie chrétienne sur la municipalité est vivement ressentie. Leur présence a surtout une fonction symbolique : les chrétiens ont fondé Madaba, c'est « leur » ville. Aussi, un processus de différenciation identitaire se met en branle par l'affirmation d'un

patrimoine culturel propre et d'un rappel de la présence longue sur le territoire. Un retour à la religion, à la pratique religieuse devient également observable. La mobilisation d'énergies matérielles, spirituelles et symboliques dans le but de renforcer la visibilité et d'affirmer une identité chrétienne va de pair avec une volonté de serrer les rangs chrétiens, de présenter un front uni, « œcuménique », aux musulmans (p. 282). Un processus de ségrégation spatiale est lentement mis en place : les chrétiens se désengagent de plus en plus des zones récentes où résidaient en nombre des musulmans, tentent de renforcer leur présence en centre-ville et de s'étendre dans de nouveaux quartiers entièrement chrétiens au-delà du cercle des quartiers musulmans. Ils réactivent le lien à la ville. En offrant des loisirs dans le centre-ville, une nouvelle vitalité est donnée au quartier, et un entre-soi chrétien recréé pour inciter la jeunesse à rester à Madaba plutôt que d'aller prendre ses plaisirs à Amman. Cette solidarité chrétienne face aux musulmans n'empêche cependant pas la rivalité au sein du camp chrétien, car il y a à la fois complicité, interdépendance et rapports de force idéologiques et économiques entre les Églises, entre le clergé et les fidèles, entre Églises et État (p. 195).

- ¹² En définitive, ce que veulent les chrétiens, c'est se placer à égalité avec les musulmans, par leur présence et leur participation, et être reconnus comme citoyens à part entière.