



HAL
open science

Objectiver une présence sainte : le cas de la tombe de Moïse en Palestine

Emma Aubin-Boltanski

► **To cite this version:**

Emma Aubin-Boltanski. Objectiver une présence sainte : le cas de la tombe de Moïse en Palestine. Archives de Sciences Sociales des Religions, 2013, 161, pp.201-219. 10.4000/assr.25017. hal-02078214

HAL Id: hal-02078214

<https://hal.science/hal-02078214>

Submitted on 25 Mar 2019

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

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

Objectiver une présence sainte : le cas de la tombe de Moïse en Palestine

Objectifying a holy presence: The case of the Moses' grave in Palestine

Objetivar una presencia santa: el caso de la tumba de Moisés en Palestina

Emma Aubin-Boltanski



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/25017>

DOI : 10.4000/assr.25017

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 avril 2013

Pagination : 201-219

ISBN : 13-978-2-7132-2394-5

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Emma Aubin-Boltanski, « Objectiver une présence sainte : le cas de la tombe de Moïse en Palestine », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 161 | Janvier-Mars 2013, mis en ligne le 30 mai 2016, consulté le 12 octobre 2018. URL : <http://journals.openedition.org/assr/25017> ; DOI : 10.4000/assr.25017

Ce document a été généré automatiquement le 12 octobre 2018.

© Archives de sciences sociales des religions

Objectiver une présence sainte : le cas de la tombe de Moïse en Palestine

Objectifying a holy presence: The case of the Moses' grave in Palestine

Objetivar una presencia santa: el caso de la tumba de Moisés en Palestina

Emma Aubin-Boltanski

- 1 Moïse (Nabî Mûsâ) est une figure importante du Coran. Dans le livre sacré des musulmans, son histoire, de sa naissance sur les bords du Nil à la fuite d'Égypte, en passant par la réception des tables de la Loi sur le mont Sinaï est semblable à celle qui figure dans l'Ancien Testament. En revanche, les traditions judéo-chrétiennes et musulmanes divergent sur le lieu et les circonstances de sa mort. Selon la Bible, le législateur des Hébreux mourut sans entrer dans le pays donné par Dieu à son peuple. Cette sanction divine reste énigmatique. Est-il puni pour avoir, à Mériba, frappé le rocher au lieu de s'être contenté de lui parler ? Pour avoir douté ? À cause de l'infidélité des Hébreux ? (Nb, 20 : 1-12) Quoi qu'il en soit, l'ordre divin est infaillible (Nb, 20 : 12). Lorsqu'à la tête de son peuple Moïse atteint les frontières de la Terre sainte, il grimpa au sommet du mont Nébo pour y mourir, et de là, Dieu lui fit voir le pays tout entier. Puis, Il l'ensevelit en sorte que personne ne découvrit jamais sa tombe (Dt, 34 : 6).
- 2 La tradition musulmane, quant à elle, met en scène un prophète qui au terme de la vie ressent une peur panique de la mort. Alors qu'il a atteint l'âge avancé de cent vingt ans, rapporte un hadith, « Izrâ'îl (...) l'ange [de la mort] arriva près de lui : il le frappa violemment et lui creva l'œil » (Bukhârî, 2 : 3407). Moïse finit par accepter sa fin grâce à un subterfuge des anges de la mort qui, déguisés en fossoyeurs, lui préparèrent une tombe *magnifique* pour l'attirer vers le repos éternel (*ibid.*), mais avant d'exhaler son dernier soupir, il adressa une ultime prière à Dieu : être enterré à un « jet de pierre de la Terre sainte » (*ibid.*). Ce dernier hadith a fait l'objet d'interprétations diverses : l'expression « Terre sainte » (*al-ard al-muqaddasa*) désignait-elle Jérusalem ou plus

largement le Bilâd al-Shâm¹ ? Dieu accéda-t-il à la demande du prophète ? Les premiers historiens et géographes arabes à s'être penchés sur la question suivirent la tradition biblique et situèrent le sépulcre de Moïse dans un lieu inconnu en pays de Moab. D'autres le localisèrent dans la ville de Damas ou dans le désert près de Jéricho (Sadan, 1981 ; al-'Asalî, 1990 : 5-14). L'emplacement de la tombe de Moïse demeure encore aujourd'hui le sujet d'une polémique et d'une interrogation sans réponse définitive. Cette incertitude se trouve renforcée par une question persistante, également restée en suspens : Moïse, « l'Aimé de Dieu » (*habîb Allâh*), l'Interlocuteur de Dieu (*kalîm Allâh*) est-il vraiment mort ? Abû Zayyâd, un paysan palestinien du village de 'Azariyya rencontré lors du pèlerinage de 1999, exposait ainsi les termes de cette dernière interrogation : « Je me souviens, mais je ne suis pas complètement sûr de ceci : Izrâ'îl se présenta à Moïse et lui dit : "Je suis là pour prendre ton âme, Moïse". Moïse lui répondit : "Accorde-moi le temps de prier Dieu, juste deux prosternations". Izrâ'îl lui répondit : "Je te l'accorde", avant de le laisser et de partir. En réalité Mûsâ n'a pas prié et s'est enfui dans le désert. Dans sa fuite, il rencontra un groupe d'hommes en train de creuser une tombe, par ici, dans le Kathîb al-ahmar². Quand ils le virent, ils lui demandèrent : "Cette tombe est pour un mort de ta taille. Pourrais-tu t'y allonger pour que nous voyions si elle convient ?" Moïse descendit dans la tombe et s'y allongea. Izrâ'îl apparut alors au-dessus de sa tête et prit son âme. Mais des gens disent qu'en réalité Moïse s'est levé et a fui Izrâ'îl. Le sanctuaire a été construit à cause de cet événement. Dieu est le plus savant ! (*Allâhu a'lam !*). »

- 3 La tombe de Moïse peut être considérée comme un lieu dialectique : elle constitue une charnière, non seulement entre monde divin et monde humain, mais également entre le passé et le présent. Lieu de mémoire collective au sens défini par Maurice Halbwachs, elle « fixe » et « rappelle » un événement lointain (Halbwachs, 1971 : 147) : la mort de Moïse. Dans le même temps, elle suscite des questionnements en chaîne : le prophète est-il mort dans ce lieu ? Est-il vraiment mort ? Son corps est-il là ? Etc. Ces questions, qui portent sur les circonstances et la réalité de l'événement, reviennent à s'interroger ici et maintenant sur la *présence* d'un intercesseur efficace entre les hommes et Dieu. Elles sont donc étroitement liées à une problématique plus large, celle de savoir comment construire l'accessibilité et le contact avec un « ailleurs invisible » (Piette, 2003 : 78), ce Dieu transcendant et lointain que l'islam propose à l'instar du judaïsme et du christianisme. Dans cet article, je propose d'explorer l'*indécision* qui est le corollaire de cette longue série de questionnements ne trouvant aucune réponse définitive.
- 4 L'indécision dont il sera question ne correspond pas au « *shakk* » (doute ou incertitude) de la philosophie et de la jurisprudence islamiques³. Elle désigne une forme d'expérience religieuse ordinaire qui consiste à adopter des idées et des comportements contradictoires : à croire et à douter, à affirmer une présence tout en la niant. Cette « implication paradoxale » si bien décrite par Albert Piette suppose un « choix impossible entre deux alternatives, le choix de l'une ne détruisant pas l'autre » (*ibid.* : 80). Elle suppose de rester dans un entre-deux, un flou cognitif : d'accepter l'incertitude. L'indécision, ainsi que les basculements qu'elle génère, seront envisagés comme un élément central du rapport à Dieu qui se construit autour des tombeaux de saints.

Le tombeau ou l'objectivation de la présence d'un saint

4

- 5 La *praesentia* du prophète Moïse se niche dans le désert et fait corps avec le monde minéral. Pour accéder à son sanctuaire, il faut quitter l'axe principal reliant Jérusalem à Jéricho et s'engager sur une petite route sinueuse qui court entre les dunes. Un panneau en anglais et en hébreu indique la direction du lieu saint musulman, symbolisé par le dessin d'un petit dôme surmonté d'un croissant de lune. Plus loin, un autre panneau signale l'entrée d'un camp militaire israélien. Sur une dune, un immense chandelier à sept branches est dessiné sur le sable avec des galets. Au tournant d'une colline, apparaît soudainement à l'horizon le sanctuaire cerné d'un cimetière de tombes blanches. Imposant, le bâtiment s'étale sur 5 000 m² et comprend plus de 300 pièces. La salle du tombeau (*qubba*) est située au centre de ce vaste ensemble. Construite au XIII^e siècle, elle forme la partie la plus ancienne autour de laquelle, au fil des siècles, le bâtiment s'est agrandi de façon centrifuge. La mosquée et le minaret, qui la jouxtent, datent du XIV^e siècle. Les nombreuses chambres (*ghurfa*) et les appartements (*dâr*), qui entourent le complexe religieux, furent, quant à eux, bâtis à la fin du XIX^e siècle.
- 6 Fils aîné de l'actuel muftî de Jéricho, Abû Ismâ'îl est le « serviteur » (*khâdim*) du sanctuaire depuis 1993. À ce titre, il est fonctionnaire du ministère palestinien des Affaires religieuses et des *waqf*-s. Avec sa femme, Umm Ismâ'îl, ainsi que ses quatre enfants, il vit à l'année dans l'un des *dâr*-s. Ses fonctions sont multiples : il dirige les prières quotidiennes dans la mosquée, prononce les sermons du vendredi et assure l'entretien du bâtiment. Parlant parfaitement l'anglais et l'hébreu, il fait également office de guide pour les touristes qui visitent le sanctuaire. Formé en Arabie Saoudite, il se montre souvent hostile aux dévotions qui se déroulent dans la salle du tombeau et on retrouve dans son discours les critiques formulées par le wahhabisme à l'égard du culte des saints. Cependant, son attitude est compensée par celle d'Umm Ismâ'îl. Cette dernière constitue en quelque sorte la « mémoire » du sanctuaire. Sa famille, originaire de Jérusalem, assurait jusque dans les années 1990 la garde du tombeau. Âgée d'une quarantaine d'années, elle y a vécu la plus grande partie de sa vie. Elle connaît chaque recoin de l'édifice, ainsi que les moindres détails de son histoire. Elle ne joue aucun rôle dans l'organisation du culte, mais elle sert souvent de confidente, de consolatrice et de conseillère aux visiteuses qui, venues chercher aide et réconfort auprès de Moïse, arrivent parfois dans un état de grand désarroi.
- 7 Le sanctuaire accueille des fidèles tout au long de l'année pour des visites pieuses (*ziyâra*), mais c'est lors du pèlerinage annuel (*mawsim*), qui a lieu au mois d'avril, que l'affluence est la plus importante. Les pèlerins viennent pour la plupart des villes de Jérusalem, Naplouse et Hébron, ainsi que des villages alentour. Deux espaces sont réservés au culte : la mosquée et la *qubba*. Les prières collectives, notamment celles du vendredi, ont lieu dans la mosquée. Dans cette vaste pièce aérée, recouverte par cinq dômes, le pôle le plus densément sacré est le mihrab, « une niche vide symbolisant à la fois une direction [celle de la Mecque] et une présence : celle du Prophète [Muhammad] » (C. Mayeur-Jaouen, 2000 : 134). Le rapport à Dieu s'établit par la prière rituelle, directement, sans intermédiaire matérialisé. Le rituel de la visite pieuse, quant à lui, se déroule dans la salle du tombeau. Contrairement à la mosquée, la *qubba* est entièrement centrée autour d'une

présence « objectivée » : un tombeau qui, immense (4,6 m de longueur, 1,6 m de largeur et 1,7 m de hauteur), envahit l'espace de la petite salle voûtée (5,6 m² × 5,6 m²).

- 8 Pour désigner la tombe d'un prophète, les Palestiniens utilisent parfois le mot « *hadra* » qui signifie littéralement « présence » (E. Geoffroy, 2002). Bien que rare, cet usage m'intéresse, car c'est effectivement vers une *présence* que le pèlerin se rendant à Nabî Mûsa dirige ses pas. Cette présence est éminemment paradoxale, car elle est à la fois monumentalisée – par un édifice de pierre imposant – et énigmatique, sujette à de constantes interrogations et d'interminables basculements. Ce tombeau marque-t-il l'existence d'une force agissante et efficace ou, au contraire, marque-t-il une absence : celle d'un homme aujourd'hui mort et enterré ? Aucune réponse définitive n'est apportée à cette question lancinante, si ce n'est cette affirmation fréquemment réitérée : « Dieu est le plus savant ! » (*Allâhu a'lam !*).

Qualifier le lieu saint : qabr ou maqâm ?

- 9 Comment qualifier le lieu dialectique qui à la fois signale la présence et l'absence d'un saint, manifeste sa baraka et rappelle sa mort ? Outre *hadra*, trois mots sont parfois employés pour désigner l'édifice : *qabr*, *darîh* et *maqâm*. Ils méritent un examen approfondi parce qu'ils sont au centre d'une controverse jamais close qui tourne autour de la question apparemment simple – quel est le terme le plus correct pour désigner le lieu saint ? –, mais très sensible, car elle renvoie en réalité au débat, également resté ouvert, entourant le culte des saints en islam. La description de trois situations montrera que ce problème de qualification préoccupe aussi bien les dévots que les autorités religieuses ou encore les organisateurs du pèlerinage.

Situation 1

Nabî Mûsâ, un vendredi du mois de janvier 2000. Des groupes de visiteurs se succèdent dans le sanctuaire en ce jour de prière. Le gardien, shaykh Abû Ismâ'îl, observe le défilé incessant des fidèles à partir de la salle ouverte qu'il a transformée en bureau. Un groupe de quatre femmes avec des enfants entre. Elles font le tour de la cour principale. Elles semblent à la recherche de quelque chose. La plus âgée aperçoit Abû Ismâ'îl. Elle s'avance, le salue et demande : « Où est la tombe (*qabr*) *yâ shaykh* ? ». Le gardien, d'un air las, lui répond : « Ce n'est pas sa tombe *yâ hâjja*⁵. Ici c'est le *maqâm* de Moïse ! » La femme fait une pause, semble réfléchir et poursuit : « Je sais bien que c'est le *maqâm* de Moïse *yâ shaykh*. Où est-ce que l'on peut faire la prière ? Où est la mosquée ? C'est cela que je veux savoir ». Le shaykh lui indique comment rejoindre la mosquée et où faire ses ablutions. Une fois qu'elle s'est éloignée, il marmonne : « Toutes ces femmes, ces *hâjja*-s ne connaissent rien à la vraie religion. Je devrais les surveiller de plus près. Tu peux être sûre qu'elles vont gratter les murs, arracher des morceaux du *tôb*. » Je lui demande de m'expliquer pourquoi il refuse l'emploi du mot *qabr*. Il se lance alors dans le discours suivant : « Les seules tombes qui sont connues de façon certaine sont celle de Muhammad à Médine et celle d'Abraham à Hébron. On ne sait pas si Moïse est vraiment enterré ici. *Allâhu a'lam*. Le Prophète (Muhammad) a ordonné d'aplanir les tombes pour que les musulmans ne poursuivent pas des pratiques issues de la *jâhiliyya*⁶, pour qu'ils ne rendent pas un culte aux morts. Prendre les tombes des prophètes et des hommes

pieux (*al-rijâl al-sâlihîn*) pour des lieux de prières (*masâjid*), c'est faire de l'associationnisme (*shirk*), c'est une innovation (*bid'a*) ! »

- 10 Pour nommer le sanctuaire d'un saint ou d'un prophète, le terme *maqâm* est le plus couramment accepté et employé. Il désigne tout ou partie : le sanctuaire dans son ensemble, la salle abritant le cénotaphe et le tombeau lui-même. En revanche l'usage des mots *qabr* et *darîh* est ouvertement critiqué. Pour quelle raison ?
- 11 « *Qabr* » sous-entend la présence certaine et avérée de la dépouille mortelle (*rufât*) de Moïse. « Les seules tombes qui sont connues de façon certaine sont celles de Muhammad à Médine et celle d'Abraham à Hébron. » Par ce rappel⁷, le gardien veut souligner que l'incertitude entourant les autres tombes a pour lui valeur de dogme. De plus, « *qabr* » et « *darîh* » désignent la tombe d'un être humain. Le verbe « *qabara* » signifie « enterrer quelqu'un » et « effacer sa réputation, la faire oublier ». Quant au verbe « *daraha* », il a le double sens de « creuser pour le mort une tombe » et « éloigner, écarter, rejeter loin de soi ». Ces définitions posent de façon claire les termes du débat. Le souvenir du mort doit être « effacé », « éloigné, rejeté loin de soi ». En islam sunnite, les juristes sont d'ailleurs unanimes dans leur rejet de toute forme de décoration des tombes. Les plus indulgents d'entre eux tolèrent, tout au plus, afin de signaler leur emplacement, la construction d'une petite élévation faite de briques crues. L'utilisation de briques cuites au feu est fortement déconseillée comme constituant un début d'ornement. Cette modeste construction ne doit pas être crépie et ne porter aucune inscription relative au défunt, ni même des passages du Coran. Il est blâmable de bâtir un dôme ou un quelconque monument au-dessus de la tombe. Et cela au nom d'un fameux hadith selon lequel Muhammad aurait exigé l'aplanissement des tombes (Y. Linant de Bellefonds, 2012). Mais c'est précisément l'inverse qui se produit dans de nombreux cas. Les tombeaux devinrent des centres de conservation de la mémoire des êtres disparus. La détermination à niveler le souvenir des morts ne résista pas longtemps à la volonté contraire de permettre, au moins à certains morts, de conserver une place parmi les vivants. Des tombes furent recouvertes par des constructions parfois majestueuses, dans l'objectif de perpétuer la mémoire de la personne enterrée.
- 12 Le gardien est loin d'être le seul à avoir le souci d'employer le mot « convenable ». Cette préoccupation est partagée par l'ensemble des organisateurs du pèlerinage. Une petite brochure sur le sanctuaire de Nabî Mûsâ publiée par le ministère du Tourisme réserve un chapitre entier à cette question (Marrar, Nimr, Musallam, 1998). Après une analyse des termes *darîh*, *qabr* et *maqâm*, les auteurs arrivent à la conclusion que le mot *maqâm* est le plus approprié pour désigner le lieu saint. La définition du terme a été photocopiée et agrandie par le gardien pour être collée à l'entrée de la salle abritant le tombeau. La feuille a vite disparu, mais cette tentative d'informer le pèlerin par écrit est significative de l'importance accordée à ce problème d'appellation.
- 13 Le mot *maqâm* est généralement traduit en français par cénotaphe, mot qui désigne un tombeau vide perpétuant la mémoire d'un saint enseveli ailleurs. En réalité, la signification de ce terme est bien plus complexe. *Maqâm* désigne littéralement « un lieu où l'on se tient debout ». Dans notre contexte, il signifie « un lieu où s'est tenu », « a séjourné » un prophète ou un homme saint. Les deux dernières phrases de la définition de ce terme proposée dans le fascicule du ministère du Tourisme sont éclairantes : « Pendant le Voyage nocturne (*isrâ'*)⁸, le Prophète Muhammad est passé à côté de Moïse qui se tenait debout, priant près de sa tombe. Ainsi sa tombe est en réalité le lieu où il se tenait debout

pour prier. Voilà pourquoi l'édifice architectural construit sur le lieu où Moïse trouva la mort est appelé *maqâm* ». Les auteurs lient la nécessité d'employer le terme *maqâm* au fait que Muhammad vit Moïse debout (*qâ'im*) près de sa tombe (*qabr*). Simple repère dans l'espace, cette dernière ne renferme pas un corps, mais signale la présence agissante de Moïse.

Le tombeau : un objet-personne

Situation 2

Nabî Mûsâ. Avril 2000, deux jours avant le début du *mawsim*. La femme du gardien, Umm Ismâ'îl doit changer le *tôb*, le tissu qui recouvre la tombe du prophète. Elle se munit de ciseaux, et ordonne à Ahmad, son fils âgé de dix ans, de porter le lourd rouleau de tissu vert. Nous partons vers le tombeau. Arrivée devant la mosquée, elle enlève ses chaussures. Elle entre dans la *qubba* en prononçant la formule : « Avec ta permission ô Moïse » (*Dastûr yâ sîdnâ Mûsâ*) et « Au nom de Dieu le clément et le miséricordieux » (*Bismillâh al-rahmân al-rahîm*). Elle ordonne à Ahmad de poser le tissu par terre et fait le tour du tombeau en caressant le tissu de la main : « Tu sens l'odeur de parfum ? Des pèlerins sont venus et ont mis du parfum sur le tissu. J'aime l'odeur de Moïse ! » Ahmad qui observe sa mère demande : « Est-ce que Moïse est dans la tombe ? ». Umm Ismâ'îl répond : « *Allâhu a'lam !* ». Le garçon hausse les épaules et d'un air bravache s'exclame : « Moi je dis qu'il n'est pas là ! » La mère rit en lui rétorquant : « Qu'est-ce que tu en sais ? Moi je dis qu'il est peut-être là ! » Doucement, elle enlève l'ancien *tôb* en répétant « *Bismillâh* ».

- 14 Dans ce dialogue, l'enfant joue le rôle de l'instance critique. Après avoir observé sa mère saluer le prophète, caresser « son » *tôb*, parler de « son » odeur, par sa question, il rappelle l'incertitude qui entoure la présence suggérée par ces différents gestes et paroles. Dans un second temps, il va jusqu'à nier la capacité du prophète à « être là ». Sa mère met un terme au dialogue en réaffirmant la nécessité du doute : « Moi je dis qu'il est peut-être là ! » Dans cette dernière déclaration, l'adverbe de modalité marquant l'indécision – « peut-être » – est tout à fait essentiel.
- 15 En islam, pour rencontrer le saint et demander son intercession, il faut se rendre en pèlerinage à son tombeau. L'objet « tombe » est d'autant plus central, que cette religion énonce l'incorruptibilité des corps des saints, ignore les reliques et, dans sa version sunnite, se montre généralement hostile au culte des images figurées : « On ne représente pas le saint ou le Prophète, mais on peut représenter son tombeau, de même qu'on ne saurait représenter Dieu, mais seulement, et à profusion, la Kaaba, lieu par excellence du contact avec le Divin » explique Catherine Mayeur-Jaouen (2000 : 139-140).
- 16 Lors de la *ziyâra*, la gestuelle et la position du corps doivent suivre des règles précises dont chaque violation est vivement critiquée. La visite pieuse est composée de deux séquences obligatoires. Dans un premier temps, le fidèle debout et immobile derrière le tombeau récite la *fâtîha* et adresse une prière personnelle (*du'â*). Dans un second temps, il contourne le tombeau, pour se positionner face à la *qibla*, et fait une prière canonique composée de deux prosternations. Les fidèles respectent ce déroulement tout en donnant à leurs pratiques des formes différentes et en les accompagnant d'un certain nombre de rites surérogatoires (M. Gaboriau, 1994 ; J. W. Meri, 2012). Notamment, ils tournent

plusieurs fois autour du tombeau, allument des bougies, caressent et embrassent l'étoffe qui recouvre le tombeau. Parfois, ils arrachent discrètement des morceaux de ce tissu ou grattent les murs pour ramasser un peu de poussière et ainsi emporter la baraka⁹ du saint avec eux. Des femmes stériles tournent autour du sépulcre en caressant de leur main droite alternativement le tissu et leur ventre. Ces différents gestes sont tolérés alors même qu'ils sont officiellement réprouvés par les juristes et les théologiens. En revanche, des comportements condamnés comme trop ostentatoires et excessifs sont rapidement interrompus. L'épouse du gardien impose le silence aux pèlerines qui, en sanglotant, adressent des suppliques désespérées au prophète. Elle ordonne à celles qui s'allongent contre la tombe de se relever immédiatement. La nature humaine de Moïse – « ce n'est qu'un homme et en plus il est mort » – est brutalement rappelée à ces dévotes. Elle n'exclut pas l'idée selon laquelle le prophète est également autre chose qu'un simple être inerte. Pour Umm Isma'îl, il s'agit bien d'un mort exceptionnel qui, dans certaines circonstances, continue d'agir et de faire preuve d'efficacité. Il est possible de nouer des liens avec lui et de faire appel à son intercession. Mais l'espérance suscitée par son contact doit être absolument contrôlée. Cette relation doit se créer dans l'intimité et la discrétion la plus complète, dans une « gestuaire du silence », éloignée de toute « dramatique échevelée » (A. Dupront, 1987 : 440).

- 17 Le sépulcre constitue en quelque sorte le « corps » du saint. Ce corps est tout à la fois éternel et périssable, inerte et vivant, une ambivalence qui se laisse d'autant mieux saisir lorsque l'on s'intéresse aux matières qui le composent. En premier lieu une matière brute : la stèle de pierre, qui inanimée et inflexible, constitue une sorte de « déjà-là ». Ce premier élément est entouré d'un ouvrage de bois. Il s'agit d'une matière travaillée par les hommes et doucement remodelée par l'érosion du temps. Enfin vient « l'habit » (*tôb*), un ensemble de morceaux d'étoffes vertes qui, fragile et périssable, est déchiré au cours des rituels et régulièrement remplacé. Au contraire de la pierre inerte et éternelle, le tissu représente le mouvement et la vie dans toute sa fugacité¹⁰. L'ambivalence de la figure sainte – à la fois inerte et active, morte et vivante, absente et présente – se trouve ainsi matérialisée par ces différents éléments.
- 18 Il est fréquent d'entendre les fidèles parler de Moïse lorsqu'il est en réalité question de son sépulcre. Ainsi, pour dire que l'on s'est rendu dans le sanctuaire, l'expression consacrée est : « J'ai rendu visite au prophète Moïse » (*zurt al-nabî Mûsâ*) ; pour désigner le tissu vert qui recouvre le sépulcre, il sera question de « l'habit du prophète Moïse » (*tôb al-nabî Mûsâ*) ; lors du pèlerinage, celles et ceux qui trouvent place dans le lieu favori des pèlerins – la pièce voûtée qui jouxte la *qubba* – diront : « Nous sommes sous les fenêtres du prophète Moïse » (*ehna taht shabâbîk al-Nabî Mûsâ*). L'édifice est traité avec les égards réservés à des personnages vivants importants et un rapport charnel peut s'établir entre lui et les fidèles. On lui demande la permission de pénétrer dans son domaine, on lui adresse des prières, mais aussi des reproches, on l'habille et le déshabille, on le lave, on le parfume, on hume son odeur, on le caresse, on l'embrasse, on s'allonge près de lui... Toutes ces actions lui confèrent forme humaine et présence.
- 19 L'« hominisation » du tombeau est en bien des points comparable au processus d'individuation que connaissent des images saintes catholiques (H. Belting, 2007 ; G. Didi-Huberman, 2007). Loin de n'être qu'un simple instrument de médiation entre les fidèles et le divin, le sépulcre constitue un « objet-personne », un entre-deux. Telle la « chose » si bien décrite par Jean Bazin, il est capable de « présence », de se tenir en lui-même et par lui-même (J. Bazin, 2009 : 500-501). Cependant, cette « capacité d'être présent », cette

ontologie qui le rapproche des humains (*ibid.* : 539) n'est pas définitivement acquise. Elle reste fragile, sujette à des accusations d'idolâtrie et de fétichisme, à des remises en causes et des questionnements incessants. Face au tombeau, deux postures sont possibles. Celle de « l'homme de la tautologie » qui affirmera : « cet objet que je vois, il est ce que je vois, un point c'est tout », qui récusera l'aura de l'objet, ses latences, en affirmant l'identité manifeste – minimale, tautologique – de cet objet même (G. Didi-Huberman, 1992 : 19-20). Celle de « l'homme de la croyance » pour qui l'expérience de voir devient un exercice de croyance et qui verra quelque chose d'Autre au-delà de ce qu'il voit (*ibid.* : 20-21), vénérera non pas un mort, mais un saint présent et vivant qui bouge, agit, parle et sort de sa tombe à sa guise. Entre ces deux postures, aucun choix n'est fermement fixé. Le dilemme reste entier. D'où l'heuristique du concept d'« objet-personne ». Ce concept ne recouvre pas une réalité et une identité forcloses. Il désigne une présence énigmatique sujette à de constantes interrogations, à d'interminables basculements. Le trait d'union entre « objet » et « personne » permet de signifier l'hésitation et l'indécision qui dominant le face-à-face des fidèles avec la tombe. Présence réelle ou représentation symbolique ? Être autonome ou produit de l'activité humaine ? Ces questions s'inscrivent dans le débat concernant les modalités pratiques par lesquelles l'absent est rendu présent, par lesquelles Dieu est rendu accessible.

Le culte des saints en islam : une controverse restée ouverte

- 20 Le débat sur le terme approprié pour désigner le sanctuaire – *qabr* ou *maqâm* ? – fait écho à la controverse concernant la licéité du culte des saints en islam¹¹. Une controverse fort ancienne et parfois virulente dont on trouve trace dans ce dire attribué au Prophète : « Je vous avais tout d'abord interdit de visiter les tombes, mais visitez-les »¹². La croyance en l'unicité et l'omnipotence d'un Dieu régnant sans partage, ainsi que le principe de séparation entre monde humain et monde divin ne laissaient en théorie pas de place à des intermédiaires entre les hommes et Dieu (S. Andézian, 2001 : 14). Même le Prophète se considérait comme un être humain, simple messenger de Dieu (Coran, 25 : 7-8 et 20), ne devant en aucun cas faire l'objet d'un culte : « O Seigneur, ne fais pas de ma tombe une idole que l'on adore »¹³ aurait-il supplié selon un hadith. À sa mort, en 632, il fut enterré à l'intérieur de sa maison située à Médine. Sous les Omeyyades, cette modeste bâtisse fut intégrée à la mosquée du Prophète, le second lieu saint de l'islam. Quel rôle lui donner ? Les croyants devaient-ils l'ignorer ou au contraire l'intégrer au culte comme le recommandaient certaines traditions contredisant le hadith précédemment cité¹⁴ ? Ces interrogations restent d'actualité¹⁵. Spécialiste de l'art islamique, Oleg Grabar démontre qu'elles sont en quelque sorte inscrites dans les plans de la mosquée : l'enclos (*rawdâ*), qui marque la présence de la sépulture de Muhammad, se situe hors des principaux axes de l'édifice « comme si une sorte de doute ou d'incertitude planait sur le rôle exact que ce mémorial devait jouer dans la pratique et la piété du croyant » (O. Grabar, 1996 : 145)¹⁶.
- 21 L'idée de la sainteté de Muhammad finit par s'imposer au niveau doctrinal, à la faveur d'un changement intervenu dans sa représentation au IX^e siècle. De nature exclusivement humaine à l'origine, le Prophète devint un être mi-divin doté de qualités surnaturelles. Cette représentation entraîna la sacralisation de sa tombe, ainsi que celles de sa famille (*ahl al-Bayt*) et de ses compagnons. Au début du XIII^e siècle, la commémoration de sa naissance (*mawlid al-Nabî*) fut officialisée (N. Kaptein, 1993).

- 22 Commença aussi au IX^e siècle, dans les milieux du soufisme, l'élaboration doctrinale de la notion de *walâya* (sainteté) et de celle de *nubuwwa* (prophétie), qui sont étroitement liées. L'idée de l'existence des *walî-s* – des êtres humains parfaits, héritiers des prophètes, proches de Dieu et des hommes – s'imposa. La pratique de la *ziyâra* rendue à leurs tombes fut reconnue et acceptée par consensus (*ijma'*)¹⁷ par l'ensemble des quatre écoles juridiques sunnites : les hanafites, les hanbalites, les malikites et les chafiites (Y. Linant de Bellefonds, 2012).
- 23 Ainsi parallèlement à un enseignement qui restait toujours valide et n'était jamais remis en question selon lequel seul Dieu pouvait être invoqué dans les prières, les croyants adressèrent des prières aux saints et prononcèrent des sermons en leurs noms. L'impératif de distance absolue du Dieu unique n'empêcha pas que se forme une pédagogie de la présence et de la proximité. Mais ce dispositif complexe qui voyait la coexistence de deux visions du rapport à Dieu diamétralement opposées fut à l'origine d'un intense débat.
- 24 Simultanément au développement du culte des saints, un courant opposé à cette pratique et aux croyances qu'elle supposait se forma et se propagea. C'est dans l'école de jurisprudence hanbalite, créée au IX^e siècle, que se trouvèrent les plus fervents opposants à la visite des tombes. Selon eux, n'étant pas recommandée dans le Coran et la Sunna, la *ziyâra* constituait une innovation blâmable et relevait du polythéisme. Ibn Taymiyya (m. 1328) fut le plus connu d'entre eux. Il entreprit un combat sans relâche contre les « *qubûriyân* »¹⁸ ou « adorateurs de tombes » (M. Memon, 1976). Il ne remettait pas en cause l'existence des *walî-s* en tant qu'amis et proches de Dieu ni celle des miracles. Selon lui, toute tombe de musulman devait être respectée et il était licite d'invoquer le pardon divin pour celui qui y reposait (*ibid.*). En revanche, il condamnait la pratique de solliciter les saints, de faire appel à leur intercession et à leurs pouvoirs miraculeux. Leur culte était condamnable à ses yeux, car il s'adressait non à Dieu, mais à des êtres intermédiaires. Il l'assimilait en conséquence à de l'associationnisme (*shirk*) et à une innovation (*bid'a*). Pour éviter de conduire les croyants dans l'erreur, il proposait une solution : aplanir les tombes, les construire de telle façon qu'elles ne se distinguent en rien de leur environnement (N. Olesen, 1991 : 30-34).
- 25 Dans la scène décrite plus haut, Abû Ismâ'îl, le gardien de la tombe de Moïse, reprend les principaux termes de ce discours. C'est que les arguments du juriste hanbalite du XIV^e ont connu une longue postérité. Ils furent repris et amplifiés par le wahhabisme. Les wahhabites ne se contentèrent pas de dénoncer les excès de la dévotion aux saints, ni de corriger des formulations doctrinales ambiguës ou des prières maladroitement. Selon eux, il ne suffisait pas d'araser les tombes qui étaient l'objet de ferveurs suspectes : c'était le souvenir même des saints qui devait être effacé de la mémoire des croyants. Après leur conquête de la Mecque et de Médine en 1924, ils détruisirent des lieux de culte, notamment les tombeaux de compagnons (*sahâba*)¹⁹ qui se trouvaient dans les cimetières des deux villes saintes. La tombe du Prophète Muhammad elle-même aurait été menacée de destruction. Ce néo-hanbalisme virulent influença plus tard le mouvement salafiste de Muhammad 'Abduh (m. 1905) et de Rashîd Ridâ (m. 1935) et, après eux, fut repris par les Frères musulmans et les autres courants islamistes. Dans les sociétés du monde arabo-musulman, il a été très largement diffusé par les médias, adopté ici ou là par la classe politique et en est venu à être assimilé à l'islam officiel (C. Mayeur-Jaouen, 2005 : 301-344, B. Rougier, 2008).

26 Cependant, il faut souligner que les wahhabites se sont inscrits en rupture par rapport au consensus communautaire qui, jusque-là, entourait la question de la sainteté. En appelant à la destruction du souvenir des saints et à l'éradication du soufisme, ils trahirent autant la pensée d'Ibn Taymiyya qu'ils l'adoptèrent (Q. Assef, 2012). De plus, le succès des opposants au culte des saints n'est que très récent. Les juristes hanbalites qui s'attaquèrent à cette forme de dévotion ne furent pas toujours considérés comme les tenants de l'orthodoxie, bien au contraire. Tout au long des siècles mamelouks et ottomans, ce sont eux qui subirent l'anathème et qui furent accusés d'hérésie. À cause de ses idées, Ibn Taymiyya acheva sa vie en prison, privé – châtement suprême pour un auteur aussi prolifique – de papier et de crayon (M. Chodkiewicz, 1995 : 25). Néanmoins, depuis le début du xx^e siècle, la situation a incontestablement changé. Chez les *fuqahâ'*, le courant hostile à la conception traditionnelle de la sainteté est désormais représenté par une minorité plus large et plus bruyante. Le rapport de force entre les deux tendances s'est modifié avec la naissance du pouvoir wahhabite en Arabie Saoudite qui apporte un soutien logistique aux minoritaires (*ibid.*). Cependant, malgré la montée en puissance du fondamentalisme, force est de constater que le culte des saints, dont certains observateurs prévoyaient la disparition imminente, constitue toujours une forme de dévotion importante dans le monde musulman (R. Chih, 2000 ; S. Andézian, 2001 ; C. Mayeur-Jaouen, 2005). C'est qu'en réalité, les critiques soulevées par les islamistes à l'encontre des saints n'ont rien de bien neuf : elles répètent à l'infini les raisonnements des réformistes musulmans de la fin du xix^e siècle et réutilisent en les déformant quelques arguments d'Ibn Taymiyya revisités par le wahhabisme. De plus, la controverse, à laquelle les wahhabites ont tenté de mettre fin de manière spectaculaire, reste toujours ouverte. Le fidèle, qui en maîtrise les principaux termes, oscille constamment entre l'idée d'un Dieu transcendant et omnipotent et celle d'un Dieu rendu proche et accessible grâce à la présence des saints dans le monde des hommes. Apparue dès les premiers siècles de l'islam, elle concerne toutes les formes de représentation et de réification d'un Dieu annoncé comme inaccessible et lointain. On la retrouve même au sujet de la vénération d'un lieu aussi sacré que la Kaaba. Elle est ainsi clairement exprimée dans ce hadith rapportant des propos de 'Umar ibn Khattâb, le second Calife de l'islam. S'adressant à la Kaaba, ce dernier aurait dit : « Je sais que tu n'es qu'une pierre qui ne fait ni bien ni mal²⁰. Si je n'avais pas vu le Prophète t'embrasser, je ne t'embrasserais pas » (I. Goldziher, 1971 : 333).

Indécision et mise en présence du saint

Situation 3

Nabî Mûsâ, avril 2000. Ouverture du mawsim. Abû Ahmad, la cinquantaine, est éboueur à Jérusalem. Chaque année, il fait le déplacement à Nabî Mûsâ avec toute sa famille. À cette occasion, il sort sa sœur cadette paralysée de l'hôpital. Il reste en moyenne 15 jours dans le sanctuaire où sa famille occupe deux pièces. Le gardien, Abû Ismâ'îl fait souvent appel à lui pour maintenir l'ordre et surveiller les pèlerins.

En ce jour d'ouverture du pèlerinage, il a revêtu un habit militaire sur lequel il a accroché une multitude de petits drapeaux palestiniens en insignes. Il se munit d'un haut-parleur et donne des ordres aux pèlerins. Ses directives sont assez variées :

elles concernent la circulation dans le sanctuaire, l'habillement des femmes, l'interdiction de monter sur les toits pour les enfants... et surtout elles portent sur le tombeau de Moïse : « Seul Dieu sait où Moïse est enterré. Ici c'est son *maqâm* ». « Les femmes doivent se diriger vers la mosquée » ; « La prière doit se faire dans la mosquée, face au *mihrâb* et pas devant la tombe ». Abû Ahmad rappelle également aux pèlerins que le Prophète avait ordonné que les tombes ne dépassent pas le niveau du sol, qu'elles soient aplanies pour que les musulmans n'adressent leurs prières qu'à Dieu seul.

Plus tard, il rejoint la procession d'une confrérie venue de 'Azariyya (un village des environs de Jérusalem) avec une immense bande de tissu vert qui sera solennellement enroulée autour du cénotaphe. Il participe également à la cérémonie d'entrée des bannières au nom de 'Abd al-Qâdir al-Jîlânî dans la salle du tombeau. Lorsque l'appel à la prière retentit, il veille à ce que les femmes sortent de la mosquée et de la *qubba*, il réprimande celles qu'il surprend en prière devant le tombeau ou qui laissent des bougies allumées.

Son épouse, Umm Ahmad, en dehors des longs moments qu'elle consacre à la préparation des repas, aide la femme du gardien : elle casse des blocs de « sucrerie de Nabî Mûsâ » qui sont vendus dans des sachets à des pèlerins soucieux d'emporter un peu de baraka du prophète avec eux. Et elle participe à la distribution « discrète » d'une plante (*ushba*) qu'Umm Ismâ'îl cueille dans les alentours du sanctuaire et qui, bue en infusion, a la réputation de guérir la stérilité. À la tombée de la nuit, après la prière du soir, elle porte avec l'aide de ses fils sa belle-sœur près de Nabî Mûsâ. Elle l'allonge derrière le tombeau en prenant bien soin de mettre le corps de la femme handicapée en contact avec le tissu.

- 27 À Nabî Mûsâ, comme dans d'autres sanctuaires de nombreux rituels sont dénoncés, voire condamnés par les tenants d'un islam rigoriste excluant certaines pratiques jugées « magiques » ou « contraires » au « véritable » islam. Dans la *qubba*, les femmes font l'objet d'une surveillance rapprochée : on tente de les empêcher d'arracher des morceaux du *tôb*, on leur interdit d'embrasser et de caresser le tissu et on réprimande celles qui allument des bougies. Ces rituels sont jugés « illicites » mais très vite les organisateurs, débordés, lâchent prise et laissent faire. Les tensions qu'ils suscitent n'aboutissent jamais à des ruptures ou à des conflits ouverts. Elles sont d'ailleurs loin d'opposer uniquement organisateurs et pèlerins : elles se retrouvent entre les membres d'une famille ou encore chez une même personne.
- 28 Abû Ahmad, dont j'ai décrit les différentes postures lors de l'ouverture du pèlerinage d'avril 2000, semble avoir intériorisé et accepté les principaux éléments du discours fondamentaliste sur le culte des saints. Cependant, il ne s'interdit pas de participer à des rituels soufis autour du tombeau. Sa femme, Umm Ahmad, organise la vente des sucreries du prophète et la distribution d'une plante aux vertus thaumaturgiques. Enfin, elle engage sa belle-sœur dans des rituels d'incubation. Comment comprendre ces attitudes et discours *a priori* contradictoires ?
- 29 Ce phénomène a été décrit au Maroc par Dale Eickelman et Fenneke Reysoo et en Égypte par Catherine Mayeur-Jaouen. Cette dernière explique que, depuis le début du xx^e siècle, et tout particulièrement depuis la création du mouvement des Frères musulmans en 1928, le culte des saints, accusé d'être une innovation impie, fait l'objet d'attaques virulentes.

Ces idées ne sont pas l'apanage des seuls Frères. Défendues également par les modernistes, partisans de l'occidentalisation de l'Égypte et du modèle européen, elles ont connu une très large diffusion dans la société égyptienne. Cependant, « même imprégnés d'idées réformistes, les Égyptiens restent massivement fidèles au culte des saints » (C. Mayeur-Jaouen, 1994 : 107-108). Selon C. Mayeur-Jaouen, ces « contradictions » ne sont pas « constamment porteuses de gêne et d'inquiétude : la grande majorité des Égyptiens concilient très bien le discours rigoureux des fondamentalistes et la bonhomie tolérante de la dévotion quotidienne » (*ibid.*).

- 30 Dale Eickelman, quant à lui, observe que la grande majorité des dévots de marabouts au Maroc, parfaitement conscients des interprétations scripturalistes de l'islam, n'abandonnent pas pour autant les pratiques maraboutiques. Pour lui, ces conceptions antithétiques, loin d'être « mutuellement exclusives », sont, au contraire, dans un constant rapport de corrélation et auraient permis à l'islam, dans des contextes divers et à des époques différentes, de s'adapter à une variété d'expériences sociales tout en étant considéré comme un système religieux de représentation faisant pleinement sens (D. Eickelman, 1976 : 12). Fenneke Reyssso fait également le constat de « contradictions » chez ses interlocuteurs. Elle l'explique, d'une part, par la résistance de certaines catégories sociales « qui tiennent aux croyances et pratiques tangibles, parce qu'elles correspondent mieux à leur conception du monde et à leur vécu quotidien » et, d'autre part, par l'attitude ambiguë du pouvoir central qui, tout en disqualifiant certains rites magico-religieux, profite du capital symbolique de la religion populaire pour asseoir sa légitimité (F. Reyssso, 1998 : 151-162). Ces auteurs observent l'existence de discours et de pratiques antinomiques et leur donnent des explications historiques, sociales et politiques. Mais ils négligent de faire l'analyse de la façon dont les acteurs eux-mêmes gèrent et concilient ces différents énoncés et pratiques.
- 31 À travers l'exemple du sanctuaire de Moïse, j'ai, pour ma part, voulu démontrer que les questionnements en chaîne et l'indécision – sur la présence/absence de l'être exceptionnel ; sur la qualification du lieu et sur la licéité du culte lui-même – jouent un rôle essentiel dans le dispositif qui consiste à « re-présenter un absent, à dire ou à accomplir la présence d'une absence » (A. Piette, 1999 : 253). Le « tenir pour vrai » (P. Ricoeur, 1985, vol. 3 : 271) qui définit la croyance, loin de succomber à l'hallucination de la présence, nécessite un *travail* constant de la part des acteurs qui sont amenés à gérer et à concilier des discours et des pratiques antinomiques, parfois contradictoires et qui hésitent face à différents « programmes de vérité » (A. Piette, 2003 : 58).
- 32 Dans son travail ethnographique sur un diocèse français, Piette fait l'analyse du dispositif qui consiste à « re-présenter un absent, à dire ou à accomplir la présence d'une absence » en prenant l'exemple de l'icône et de l'hostie. « Littéralement », écrit-il, « ce sont les acteurs qui nous le disent, le Christ n'est pas dans l'icône, et pas dans l'hostie. En même temps qu'elle exprime sa présence et qu'elle suscite respect ou vénération, l'icône marque aussi l'absence du Christ ou de Dieu. En même temps qu'elle dit la présence, l'hostie n'est qu'une surface blanche sans ressemblance avec le modèle originaire qu'elle désigne. En même temps qu'elle dit que “c'est le corps du Christ”, elle dit aussi que “ce n'est pas cela” (...) Mais c'est au cœur de cette indétermination (ce n'est pas cela), de cette absence que peut surgir pour celui qui le désire et qui aime, une surdétermination du sens, un signe de présence ». Il explique que Dieu étant toujours au-delà des interprétations et des re-présentations, ces dernières sont dans un constant rapport de

tension. Surtout, « l'instance critique » est toujours maintenue à travers ce mouvement sans cesse oscillatoire entre le « c'est » et le « ce n'est pas » (A. Piette, 1999 : 253-255).

- 33 Cette analyse peut s'appliquer au cas qui nous intéresse. En effet, chez les fidèles musulmans qui se rendent en pèlerinage sur les tombes de saints, on retrouve cette « oscillation » permanente et cette tension entre le « c'est » et le « ce n'est pas ». Ils 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. Le discours hostile au culte des saints permet de se rappeler et de rappeler aux autres la non-visibilité du Dieu unique et omnipotent, lointain et absent ; il l'élève au rang de maître absolu. Dans le même temps, participer aux rituels entourant le tombeau permet de se rapprocher de Dieu par l'intermédiaire du prophète intercesseur : de rendre l'absent présent, de compenser « l'éprouvante vacuité de la mosquée » (H. Chambert-Loir et C. Guillot, 1995 : 8).
- 34 Entre ces différents énoncés et pratiques, le fidèle oscille, alterne, tâtonne. L'important semble finalement de ne prendre aucune position radicale : Dieu n'est ni littéralement absent, ni complètement présent. C'est cette « absence-présence » essentielle qui se trouve ainsi réaffirmée. Les controverses sur la licéité des rituels, la qualité du musulman et de Dieu sont sans fin, mais ce cycle de disputes et d'argumentations maintient un équilibre, sans désaccord total, ni rupture.

BIBLIOGRAPHIE

AMRI Nelly, 2008, *Les saints en islam les messagers de l'espérance. Sainteté et eschatologie au Maghreb aux XIV^e et XV^e siècles*, Paris, Cerf.

ANDÉZIAN Sossie, 2001, *Expériences du divin dans l'Algérie contemporaine. Adeptes des saints de la région de Tlemcen*, Paris, CNRS Édition.

'ASALÎ (al-) Kâmil, 1990, *Mawsim al-nabî mûsâ fî falestîn. Târîkh al-mawsim wa-l-maqâm* (Le mawsim de Nabî Mûsâ en Palestine. Histoire du mawsim et du maqâm), Amman, Matba'a al-Jâmi'a al-urduniyya.

ASSEF Qais, 2012, « Le soufisme et les soufis selon Ibn Taymiyya », in *Bulletin d'études orientales*, [en ligne], tome LX, mai 2012. URL : <http://beo.revues.org/330>

AUGÉ Marc, 1988, *Le dieu objet*, Paris, Flammarion.

BAZIN Jean, 2009, *Des clous dans la Joconde. L'anthropologie autrement*, Toulouse, Anacharsis Éditions.

BELTING Hans, 2007, *La vraie image*, Paris, Gallimard, coll. « Le temps des images ».

BUKHÂRÎ (al-) Muhammad Ibn Isma'îl, 2003 (3^e édition), *Le saḥîh al-Bukhârî* (édition bilingue arabe-français), Beyrouth-Saïda : al-Maktaba al-A'sriyyah.

CANAAN Tewfik, 1927, *Mohammadan Saints in Sanctuaries in Palestine*, Paris, Ariel.

CHAMBERT-LOIR Henri, GUILLOT Claude, 1995, « Avant-propos », in Chambert-Loir H., Guillot C., *Le culte des saints dans le monde musulman*, Paris, École française d'Extrême Orient.

CHIH Rachida, 2000, *Le soufisme au quotidien*, Paris, Actes Sud.

CHODKIEWICZ Michel, 1986, *Le sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabi*, Paris, Gallimard.

-, 1995, « La sainteté et les saints en islam », in Chambert-Loir H., Guillot C. (éds.), « Le culte des saints dans le monde musulman », Paris, École française d'Extrême Orient.

DIDI-HUBERMAN Georges, 1992, *Ce que nous voyons, ce qui nous regarde*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Critique ».

-, 2007, *L'image ouverte*, Paris, Gallimard, coll. « Le temps des images ».

DUPRONT Alphonse, 1987, *Du sacré. Croisades et pèlerinages, Images et langages*, Paris, Gallimard.

EICKELMAN Dale F., 1976, *Moroccan Islam: Tradition and Society in a Pilgrimage Center*, Londres, Austin, University of Texas Press.

GABORIAU Marc, 1994, « Le culte des saints musulmans en tant que rituel : controverses juridiques », *Archives des sciences sociales des religions*, n° 85, p. 85-98.

GEOFFROY Éric. Y., 2002-2003, « Le culte des saints au Proche-Orient » (4 parties datées 29 décembre 2002, 13 janvier, 12 février et 12 mars 2003), in Oumma.com

GOLDZIEHER Ignaz, 1971, « Veneration of Saints in Islam », in Stern S. M. (éd.), *Islam Studies*, II, Chicago, New York, Aldine-Atherton, p. 255-341.

GRABAR Oleg, 1996, *Penser l'art islamique. Une esthétique de l'ornement*, Paris, Albin Michel.

HALBWACHS Maurice, 1971, *La topographie légendaire des évangiles en Terre sainte*, Paris, Presses universitaires de France, 2^e éd.

KAPTEIN Nico. J. G., 1993, *Muhammad's Birthday Festival*, Leiden, Brill.

LINANT DE BELLEFONDS Yvon, « Kabr. », in *Encyclopédie de l'islam*, Brill Online, consultée en 2012, http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-de-l-islam/kabr-SIM_3744

MARRAR Khâlid Muhammad, NIMR 'Issâm, MUSALLAM Sâmî, 1998, *Maqam an-Nabi Musa. A Historical and Archaeological Study*, Jericho, Committee of the promotion of tourism in the Jericho governorate (arabe et anglais).

MAYEUR-JAOUEN Catherine, 1994, *Al-Sayyid al-Badawî. Un grand saint de l'islam égyptien*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale.

-, 2000, « Tombeau, mosquée et zâwiya : la polarité des lieux saints musulmans », in Vauchez A. (éd.), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires*, Rome, École française de Rome, p. 133-147.

-, 2005, *Pèlerinages d'Égypte. Histoire de la piété copte et musulmane en Égypte*, Paris, École des hautes études en sciences sociales.

MEMON Muhammad 'Umar, 1976, *Ibn Taymiya's Struggle against Popular Religion*, La Haye, Paris, Mouton.

- MERI J. W., « Ziyâra », in *Encyclopédie de l'islam*, Brill Online, consultée en 2012, http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedie-de-l-islam/ziyara-COM_1390?s.num=0&s.q=Ziy%C3%A2ra
- NETTON Ian R., REINART A. K., « Shakk », in *Encyclopédie de l'islam*, Brill Online, consultée en 2012, http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedie-de-l-islam/shakk-COM_1030
- OLESEN Niels Henrik, 1991, *Culte des saints et pèlerinages chez Ibn Taymiyya*, Paris, Geuthner.
- PIETTE Albert, 1999, *La religion de près. L'activité religieuse en train de se faire*, Paris, Métailié.
- , 2003, *Le fait religieux. Une théorie de la religion ordinaire*, Paris, Economica.
- REYSSO Fenneke, 1998. « Sainteté vécue et contre-modèle religieux des femmes au Maroc », in Kerrou M., *L'autorité des saints. Perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée occidentale*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations.
- RICŒUR Paul, 1985, *Temps et récit. Le temps raconté*, vol. 3, Paris, Seuil.
- ROUGIER Bernard, 2008, *Qu'est-ce que le salafisme ?*, Paris, Presses universitaires de France.
- SADAN Joseph, 1981, « Le tombeau de Moïse à Jéricho et à Damas : une compétition entre deux lieux saints principalement à l'époque ottomane », in *Revue des études islamiques*, vol. XLIX, p. 59-99.

NOTES

1. Bilâd al-Shâm : « Grande Syrie » qui, outre la Syrie, comprend la Palestine, le Liban et la Jordanie.
2. *Kathîb al-Ahmar* : littéralement « Colline rouge ». C'est ainsi qu'est nommée la région désertique entre Jéricho et Jérusalem.
3. L'indécision dont il sera question dans cet article est sans rapport avec le « *shakk* » envisagé comme une « maladie de l'âme » opposé au « *yakin* » (certitude) considéré comme la « santé de l'âme ». Elle est sans lien également avec le « *shakk* » de la jurisprudence qui exprime une incertitude quant à l'accomplissement effectif d'un rite (Netton, Reinhart, 2012).
4. Les données ethnographiques présentées dans cet article ont été recueillies au cours d'une enquête de terrain effectuée entre 1999 et 2002.
5. *Hâjja* : féminin de *hâjj*, titre conféré à celui ou celle qui a accompli le pèlerinage à la Mecque. Par extension, terme par lequel on désigne une personne âgée et respectable.
6. *Jâhiliyya* : paganisme, ignorance, qui qualifient la période antéislamique.
7. Cette affirmation fréquemment réitérée se retrouve également sous la plume d'Ibn Taymiyya. Mais ce dernier inclut dans le groupe des tombes « authentiques » celle de Moïse (Olesen, 1991 : 230-231).
8. *Isrâ'* : épisode central de la vie du prophète Muhammad. Au cours de ce voyage le Prophète monté sur une monture miraculeuse (*Buraq*) fut transporté de La Mecque à Jérusalem et de Jérusalem aux cieux où il accéda à la présence divine. Au cours de ce voyage, il rencontra l'ensemble des prophètes de la Bible.
9. Baraka : influx spirituel, fluide béni qui imprègne tout ce qui touche au saint et à son tombeau.
10. Ici je suis la proposition de M. Augé qui souligne la nécessité de s'intéresser au dieu païen comme corps, matière et parole (M. Augé, 1988 : 27).
11. Ce rappel théorique sur la sainteté en islam s'appuie sur les travaux de I. Goldziher, 1971, vol. 2 : 255-341 ; de M. Chodkiewicz, 1995 ; de S. Andézian, 2001 et de A. Amri, 2008.

12. Hadith transmis par Muslim et Abû Dawûd, cité par N. Olesen, 1991 : 127.
 13. Hadith transmis par Malik Ibn Anas (m. 795) dans al-Muwatta' cité par N. Olesen, 1991 : 65.
 14. « Si quelqu'un fait le pèlerinage sans me rendre visite, il me fait du tort » ; « Si quelqu'un me rend visite après ma mort, qu'il me rende visite comme si j'étais encore en vie » ; « Celui qui vient pour me rendre visite, tu ne dois pas l'en empêcher, car il me revient en vérité d'être son intercesseur ». Ces trois hadith sont cités par N. Olesen, 1991 : 66-67.
 15. Ces interrogations sur la tombe du Prophète Muhammad, sur la licéité de son culte, sur la valeur des prières qui y sont pratiqués reviennent fréquemment sur les forums musulmans tels : www.forumislam.com, <http://www.bladi.net>, <http://www.islam-france.fr>
 16. Ibn Taymiyya aurait lui-même eu conscience de ces « dispositions architecturales » particulières (N. Olesen, 1991 : 68).
 17. *Ijma'* : consensus exprimé ou tacite sur une question juridique. C'est avec le Coran, les hadîth et la sunna, une des bases qui donne la légitimité au droit.
 18. Néologisme créé à partir de « *qubûr* », pluriel de « *qabr* » (tombe).
 19. *Sahâba* : compagnons du Prophète Muhammad.
 20. C'est ainsi que le Coran caractérise les idoles.
-

RÉSUMÉS

En Palestine, chaque année au mois d'avril, a lieu le pèlerinage musulman de Moïse (mawsim al-Nabî Mûsâ). Située dans le désert, entre Jérusalem et Jéricho, la tombe du prophète rassemble autour d'elle des pèlerins venus de l'ensemble de la Cisjordanie. Ce lieu de mémoire collective fixe et rappelle un événement lointain rapporté par la tradition musulmane : la mort de Moïse. Dans le même temps, il suscite des questionnements en chaîne : le législateur des Hébreux est-il mort dans ce lieu ? Ou, comme le stipule la Bible, dans un endroit inconnu des hommes ? Est-il d'ailleurs vraiment mort ? Son corps est-il là ? Etc. Ces questions, qui portent sur les circonstances et la réalité de l'événement, reviennent à s'interroger ici et maintenant sur la présence d'un intercesseur efficace entre les hommes et Dieu. Elles sont donc étroitement liées à une problématique plus large, celle de savoir comment construire l'accessibilité et le contact avec un « ailleurs invisible », ce Dieu transcendant et lointain que l'islam propose à l'instar du judaïsme et du christianisme. Dans cet article je propose d'explorer l'indécision qui est le corollaire de cette longue série de questionnements ne trouvant aucune réponse définitive.

In Palestine every year in the month of April, the Muslim pilgrimage of Moses (mawsim al-Nabî Mûsâ) takes place. Located in the desert between Jerusalem and Jericho, the grave of the Prophet gathers pilgrims from the entire West Bank. This place of collective memory fixes and recalls a distant event reported by Muslim tradition: the death of Moses. At the same time, it raises questions: did the Hebrew legislator die there? Or, as stated in the Bible, in a place unknown to men? Is he really dead? Is his body there? Etc. These questions, which relate to the circumstances and the reality of the event amounts to question here and now the presence of an effective intercessor between man and God. They are closely related to a larger issue, that of how to build accessibility and contact with an "invisible elsewhere", this transcendent and distant God that Islam offers like Judaism and Christianity do. In this article I propose to explore indecision which is the corollary of this long series of questions finding no definitive answer.

En Palestine, cada año, durante el mes de abril, tiene lugar la peregrinación musulmana de Moisés (mawsim al-Nabî Mûsâ). Situada en el desierto entre Jerusalén y Jericó, la tumba del profeta reúne alrededor de ella a peregrinos venidos de toda Cisjordania. Este lugar de memoria colectiva fija y remite a un acontecimiento lejano reportado por la tradición musulmana: la muerte de Moisés. Al mismo tiempo, suscita cuestionamientos en cadena: ¿Ha muerto en este lugar el legislador de los Hebreos? ¿O, como estipula la Biblia, en un lugar desconocido para los hombres? Por otro lado, ¿ha muerto verdaderamente? ¿Está aquí su cuerpo? Etc. Estas preguntas, que remiten a las circunstancias y a la realidad del acontecimiento, vuelven a interrogarse aquí y ahora sobre la presencia de un intercesor eficaz entre los hombres y Dios. Están entonces estrechamente ligadas a una problemática más amplia, la de saber cómo construir la accesibilidad y el contacto con un “más allá invisible”, ese Dios trascendente y lejano que el Islam propone a la manera del judaísmo y del cristianismo. En este artículo propongo explorar la indecisión que es el corolario de esta larga serie de interrogantes que no encuentran una respuesta definitiva.

INDEX

Keywords : Palestine, pilgrimage, worship of saints, Moses

Mots-clés : Palestine, pèlerinage, culte des saints, Moïse

Palabras claves : Palestina, peregrinación, culto de los santos, Moisés

AUTEUR

EMMA AUBIN-BOLTANSKI

Centre d'études interdisciplinaires des faits religieux (EHESS-CNRS), aubin@ehess.fr