



HAL
open science

Briser la mosaïque. Lien social et identités collectives chez les chrétiens de Madaba, Jordanie, 1870-1997

Géraldine Chatelard

► **To cite this version:**

Géraldine Chatelard. Briser la mosaïque. Lien social et identités collectives chez les chrétiens de Madaba, Jordanie, 1870-1997. Sciences de l'Homme et Société. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), 2000. Français. NNT: . tel-00356872

HAL Id: tel-00356872

<https://theses.hal.science/tel-00356872>

Submitted on 28 Jan 2009

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.

ECOLE DES HAUTES ETUDES EN SCIENCES SOCIALES

Formation doctorale

Briser la mosaïque

Lien social et identités collectives
chez les chrétiens de Madaba, Jordanie
1870-1997

Thèse présentée en vue de l'obtention du Doctorat d'Histoire
et Civilisation de l'Ecole des hautes études en sciences sociales

par Géraldine CHATELARD

Jury :

M. François POUILLON, EHESS, président du jury
Mme Lucette VALENSI, EHESS, directrice de thèse

M. Rémy LEVEAU, IEP, Paris
M. Riccardo BOCCO, IUED, Genève

14 janvier 2000

"La réalité a le caractère d'un continuum.

La prose qui correspond à la réalité, peu importe avec quelle détermination et quelle minutie, peu importe avec quelle efficacité et quelle fidélité, est toujours une série discontinue".

Ossip Mandelstam, *Carnets*, 1931-1932

REMERCIEMENTS

Tâche délicate que celle de rendre hommage à tous ceux, individus et institutions, qui m'ont accompagnée au long de ce travail. Elle s'apparente quelque peu à une recherche généalogique, tant la genèse du projet paraît aujourd'hui lointaine, aussi bien dans l'espace que dans le temps. Je procéderai donc chronologiquement et géographiquement.

C'est d'abord, entre 1991 et 1994, un séjour de plusieurs années à Jérusalem qui a éveillé mon intérêt pour les chrétiens du Moyen-Orient, objet, il faut bien l'avouer, qui n'était que fort périphérique par rapport à mes intérêts académiques du moment. Je tiens donc, en premier lieu, à remercier Philippe MERRICHELLI, qui m'a fait découvrir l'ouvrage du Père Jaussen sur les tribus de Moab et m'a ouvert une porte sur l'univers, nouveau pour moi, des chrétiens arabes. Il y eut aussi le Père `Iyad TWAL, séminariste latin à l'époque, qui fut ma toute première introduction pratique à Madaba et à ses ancêtres "bédouins", comme il aimait à le rappeler.

L'Ecole biblique et archéologique française de Jérusalem, en la personne des Pères Jean-Michel de TARRAGON, Jean-Baptiste HUMBERT et Marcel SIGRIST, a été un lieu plus qu'accueillant ; j'ai pu travailler à loisir dans sa photothèque et sa bibliothèque, sans laquelle une grande partie des ouvrages des voyageurs du XIX^e siècle m'aurait été difficilement accessible depuis le Moyen-Orient.

Passée sur la rive orientale, il est bien évident que ma gratitude première va au Centre d'études et de recherches sur le Moyen-Orient contemporain (CERMOC), aux membres de son conseil scientifique et à ses directeurs successifs : Jean HANNOYER et Elisabeth PICARD. De 1994 à 1998, c'est au sein de son antenne d'Amman que j'ai bénéficié d'un soutien sous la forme d'une allocation de recherche, puis d'une bourse Lavoisier qui m'ont permis de mener à bien ma recherche dans une grande proximité avec le terrain. Au-delà de considérations financières, le CERMOC a fonctionné avant tout comme une équipe de recherche grâce à laquelle j'ai vraiment reçu la formation pratique en sciences humaines et sociales qui me faisait défaut. Que Riccardo BOCCO, secrétaire scientifique du CERMOC d'Amman, qui fut l'animateur de cette équipe, reçoive ici le témoignage de ma très vive reconnaissance.

Il serait fastidieux de mentionner tous ceux qui, chercheurs en résidence ou de passage, débutants ou confirmés, ont fécondé ma réflexion, parfois de façon très indirecte. Certains méritent cependant une mention particulière : Brigitte CURMI, Jean-François LEGRAIN, Bernard BOTIVEAU, Jean et Françoise MÉTRAL, Henry LAURENS, Jean-Christophe AUGÉ. Je n'oublie pas toute l'équipe administrative du CERMOC, qui n'a jamais été prise en défaut pour me faciliter le quotidien d'un séjour jordanien de longue durée.

Quant aux interlocuteurs du "terrain", ils furent si nombreux, si également chaleureux et le terrain si vaste que je suis condamnée à ne citer que ceux qui furent les plus proches : les Pères `Imad TWAL, INOKENTIOS, George AL-FAR, tous ecclésiastiques à Madaba, qui n'ont jamais compté le temps qu'ils m'accordaient, m'ont ouvert aussi bien leur table que les archives de leurs paroisses respectives, m'ont servi de mentors auprès de leurs paroissiens ; le Dr Suhayl TWAL, qui m'a, plus que tout autre, obligée à voir plus loin que Madaba pour comprendre Madaba ; le Dr Sami NAHHAS, qui m'a faite depositaire de ce qu'il ne pouvait écrire de l'histoire de sa ville ; Lu'lu' SHWAYHAT et le cocon confortable de sa pension de famille.

Il y eut aussi tous ceux qui, à Amman et ailleurs en Jordanie ou en Palestine, ont contribué à enrichir une réflexion dont j'ai la conviction qu'elle n'aurait pu aboutir si le terrain avait été plus circonscrit et la recherche plus limitée dans le temps. Je pense, en particulier, à `Asem AL-`OMARI, Samer HADDADIN, Rania SABANEKH, Sami TWAL et, surtout, à Mme Flavia ROMERO.

Mentionnons un séjour à Rome, également, grâce à une bourse de l'Ecole française, qui m'a permis de consulter, un mois durant, en novembre 1997, les archives de la Congrégation pour la propagation de la foi et la riche bibliothèque du palais Farnese.

A Paris, il est bien certain que j'ai mis la patience de Mme Lucette VALENSI, ma directrice de thèse, à rude épreuve. Elle ne m'a pourtant jamais ménagé ses encouragements, a su orienter mes lectures et corriger mes maladresses dans un domaine théorique où je manquais terriblement de repères.

Enfin, si tant est que l'environnement quotidien influe sur l'écriture, je ne saurais oublier l'amitié de Julien BOUSAC, grâce à qui l'enfermement nécessaire à la rédaction a été illuminé de bien des manières.

Institutions, chercheurs, professeurs, interlocuteurs de terrain qui sont devenus des amis, amis qui ont éclairé le terrain ou l'écriture, merci à tous.

TABLE DES MATIERES

Remerciements	1
Note sur les abréviations et la translittération	5
INTRODUCTION	6
PROLOGUE : De Kérak à Madaba. Logiques lignagères et logiques missionnaires	28
I- Les Ottomans en Syrie méridionale	30
II- Préoccupations missionnaires	31
III- Le brouillage des frontières religieuses et sociales	34
IV- Un embryon d'organisation communautaire	36
V- Les chrétiens dans l'ordre politique tribal	40
VI- La prise de conscience d'une identité particulière	43
VII- Fragmentation confessionnelle et rupture politique	44
Conclusion du prologue	48
PREMIÈRE PARTIE : Fonder Madaba.	
L'Eglise et la construction des identités communautaires, 1870-1923	51
I- Missionnariat et recompositions identitaires	55
I.1- Le patriarcat latin de Jérusalem	55
<i>I.1.a-</i> Une Eglise de mission	55
<i>I.1.b-</i> L'école : instrument de la mission	57
<i>I.1.c-</i> L'arabisation du clergé	62
I.2- Marquer les frontières confessionnelles	66
<i>I.2.a-</i> Les signes d'une temporalité d'un espace chrétiens	68
<i>I.2.b-</i> Le contrôle des alliances matrimoniales	71
<i>I.2.c-</i> Un nouvel horizon d'expérience religieuse	75
II- Des appartenances religieuses aux identités politiques	79
II.1- Intégration économique et différenciation sociale	80
<i>II.1.a-</i> La terre : conflits et partenariat	81
<i>II.1.b-</i> Commerce et réseaux	83
<i>II.1.c-</i> Les signes du changement social.	85
II.2- Intégration politique et leadership	86
<i>II.2.a-</i> Le jeu des alliances tribales	86
<i>II.2.b-</i> Le missionnaire comme médiateur	88
<i>II.2.c-</i> Ordre tribal et ordre impérial	91
II.3- Les dimensions des identités politiques	95
<i>II.3.a-</i> Arabisme et identités communautaires	95
<i>II.3.b-</i> Les chrétiens dans la guerre protégés ou Arabes ?	97
<i>Document -</i> Les dissidences de Salim Marar	102
Conclusion de la première partie	105

DEUXIÈME PARTIE : Conquérir Madaba.

L'Etat hachémite et les espaces des identités chrétiennes, 1923-1970	109
I- Espaces communautaires et espaces politiques vus d'en haut	113
I.1-Entre autonomie et dépendance : l'Etat et les communautés	113
I.1.a- Les frontières juridiques de l'espace communautaire	114
I.1.b- L'Eglise orthodoxe, entre l'Etat et la communauté	117
I.1.c- L'Eglise latine, entre l'Etat et le transnational.	121
I.2-L'élaboration d'une société politique : discours et pratiques du régime	127
I.2.a- Minorités et majorité en question	128
I.2.b- Le clientélisme en action, la famille comme justification	132
II- Espaces communautaires et espaces publics à Madaba	136
II.1- Le clergé et le cadre communautaire de la reproduction sociale	137
II.1.a- Résister à la pénétration de l'Etat	138
II.1.b- Relayer le discours de l'Etat	142
II.2- Les femmes et les frontières des groupes	147
II.2.a- Des outils des stratégies masculines	148
II.2.b- Des agents de la contestation	153
Document - Lu'lu' Shwayhat au service de la communauté des femmes	155
II.2.c- <i>Harim</i> , <i>`ird</i> et frontières confessionnelles	156
II.3- Près du pouvoir, loin du pouvoir : loyalisme et contestation à Madaba	159
II.3.a- Les chrétiens du roi.	160
II.3.b- Madaba la rouge	167
II.3.c- Anciennes alliances et nouveaux réseaux	170
Document - "L'affaire de 1956"	179
Conclusion de la deuxième partie	181

TROISIÈME PARTIE : Défendre Madaba.

L'identité tribale contre les logiques minoritaires, 1970-1997	185
I- Une minorité chrétienne dans une cité musulmane	188
I.1- Les reconfigurations des espaces publics	189
I.1.a- Musulmans et Palestiniens dans la politique locale	189
I.1.b- Musulmans et chrétiens dans la géographie municipale	192
I.2- La reconfiguration des espaces communautaires	196
I.2.a- Faire front	197
I.2.b- Dynamiser les communautés	200
II- Regagner le centre : l'imaginaire historique	208
II.1- Madaba, lieu d'une mémoire chrétienne	208
II.1.a- Continuité religieuse et tradition urbaine	208
II.1.b- Histoire sacrée et élection de la communauté	211
II.2- Arabité et histoire lignagère	215
II.2.a- De la Bible aux Arabes chrétiens	215
II.2.b- Conflits de savoirs et de pouvoir : l'histoire du lignage	217
II.3- Le langage du lignage : rassembler pour séparer	222
II.3.a- Histoire et territoire : nous et les autres	223
II.3.b- Histoire fragmentaire et grande histoire : nous et le roi	227
III- Regagner le centre : investir les espaces politiques	230
III.1- Redonner corps au lignage : la <i>jama`iyeh</i>	231
III.2- La tribu comme nouvelle unité politique	233
III.3- Au-delà des solidarités primaires : les élections législatives de 1997	238
Document - Le Dr Suhayl Twal : de la tribu, regarder plus loin que la tribu	241
Conclusion de la troisième partie	246

CONCLUSION	252
BIBLIOGRAPHIE	263
ANNEXES	284
Tableaux :	
1- Mariages et excommunications, paroisse latine de Madaba, 1880-1921	
2- Nomenclature et taille des tribus du Balqa' vers 1900	
3- Effectifs des élèves des écoles de Madaba par confession, 1950-1997	
4- Statistiques de la paroisse latine de Madaba, 1950-1997	
5- Elections législatives de novembre 1997, circonscription de Madaba, répartition des électeurs chrétiens par tribus	
Documents écrits :	
1- Sentence d'excommunication émise par le patriarche latin de Jérusalem à l'encontre de Nada al-Qsar, 1931	
2- Faire-part d'ordination du diacre Jawad al-'Alamat, 1996	
3- Brochure publicitaire pour le complexe Haret Jdoudna, Madaba	
Photographies :	
1- Le sheikh Ya`qub Shwayhat, vers 1908, photo EBAF	
2- Femmes de la tribu des `Azayzat à leur campement, vers 1908, photo EBAF	
3- Fillettes de l'école latine de Madaba et soeurs du Rosaire, vers 1908, photo EBAF	
4- Le missionnaire latin de Madaba et les hommes des `Azayzat, vers 1908, photo EBAF	
5- Don J. Panfil en bédouin avec les anciens des `Azayzat, vers 1910, photo EBAF	
6- L'icône de la Vierge dans l'église orthodoxe de Madaba	
7- La carte mosaïque dans l'église orthodoxe de Madaba	
Cartes :	
1- Divisions administratives, Syrie du Sud, fin de l'époque ottomane	
2- Localités des districts de Salt et Kérak, fin de l'époque ottomane	
3- Localisation des tribus transjordaniennes vers 1908	
4- Le village de Madaba en 1891	
5- Madaba et ses environs vers 1930	
Dans la jaquette : Carte touristique de Madaba dans les années 1990	

Liste des abréviations des références aux archives

AMM	:Archives de la municipalité de Madaba
AMV,SS	:Archives de la Marine française, Vincennes, services secrets
APLM	:Archives de la paroisse latine de Madaba
APLJ	:Archives du patriarcat latin de Jérusalem
APMM	:Archives de la paroisse melkite de Madaba
APOM	:Archives de la paroisse orthodoxe de Madaba
ASCPF,SC	:Archives de la Sacrée Congrégation pour la propagation de la foi, Rome, Série ' <i>Scritture riferite nei Congressi</i> '

Note sur la translittération des termes et noms propres arabes

A l'exception des noms propres de personnalités d'usage commun dans la langue française (le roi Hussein, par ex.), et des termes arabes adoptés par le dictionnaire Robert, nous avons utilisé le système de translittération simplifiée qui n'utilise pas de points diacritiques, ne marque pas les voyelles longues et ne rend pas les emphatiques :

- L'attaque vocalique du *hamzah* est marquée par une apostrophe droite ('), la contraction vocalique du `ayn est marquée par une apostrophe transversale (`).

- L'article défini *al-* a été translittéré en respectant la morpho-phonologie : *at-* (devant t), *az-* (devant z), *ash-* (devant sh), etc. A noter qu'en plus des lettres dites « solaires » de l'arabe classique (qui assimilent le *lâm* de l'article) le *jîm* s'assimile aussi dans tous les dialectes du Bilad ash-Sham.

Le dialecte jordanien présente quelques particularités phonétiques par rapport à la prononciation de l'arabe classique :

- Le *tâ' marbutah*, en finale, est la plupart du temps réalisé dans un phonème qui se rapproche du /é/ français. Il a été translittéré par *eh* ou *et* en liaison.

- Certains locuteurs réalisent le *qâf* dans un phonème similaire au /gue/ français ; lorsque c'était le cas, il a été translittéré par *g*. Dans les milieux palestiniens citadins, il est élide et remplacé par une attaque vocalique (').

- Le *zâ'* emphatique est toujours réalisé en *zây* sourd.

Introduction

« Tout ce qui est pluralité est inquiétude ».
Paracelse, XV^e-XVI^e siècle

"L'instant d'avant, il n'y avait rien, sauf une grosse chose plate qu'on voyait à peine, tant elle allait de soi, et qui s'appelait "le" Pouvoir ou "l'" Etat ; nous autres, nous étions en train d'essayer de faire tenir debout un morceau d'histoire où ce gros noyau translucide jouait les utilités, à côté des noms communs et des conjonctions ; mais ça ne marchait pas, quelque chose ne tournait pas rond et les faux problèmes verbaux, du genre "idéologie" ou "rapports de production", tournaient en rond, eux. Brusquement nous "réalisons" que tout venait du gros noyau, avec son faux naturel ; qu'il fallait cesser de croire qu'il allait de soi, mais le réduire à la commune condition, l'historiciser. Et alors, à la place qu'occupait le gros ce-qui-va-de-soi, apparaît un étrange petit objet d' « époque », rare, biscornu, jamais encore vu".

Paul Veyne, "Foucault révolutionne l'histoire", in *Comment on écrit l'histoire*, 1971, p. 361.

Rare et biscornu, c'est ainsi que l'objet que je me propose de suivre se donne à voir aux deux extrémités d'une séquence historique qui commence dans la Syrie du Sud des années 1870 et se termine dans la Jordanie hachémite des années 1990. Car cet objet ne se situe par rapport à aucune théorie sur "l'éternel musulman" ou sur l'éternelle "dhimmitude", chère à Mme Bat Ye'or. S'il s'agit bien de parler de chrétiens dans un environnement musulman, les paradigmes classiques de l'analyse des chrétiens d'Orient en termes de *millet* ou de minorité n'en sont pas moins insuffisants à rendre compte de cet objet. Tout comme, d'ailleurs, les périodisations le plus souvent adoptées par les sciences sociales, qui posent une rupture entre l'Empire ottoman et les Etats contemporains du Moyen-Orient arabe. J'y reviendrai plus loin. Cet objet m'a d'abord intriguée, car il semblait justement demander révision des théories prévalentes, mais, pour les mêmes raisons, il me faisait douter de sa légitimité scientifique. A cette époque, je n'étais pas historienne. Ma formation d'arabisante comprenait bien des enseignements qui couvraient l'histoire musulmane "des origines à nos jours" et qui se présentaient sous l'intitulé général de "cours de civilisation". Ces derniers, marqués par la tradition islamologique, n'étaient pas exempts d'un certain néo-orientalisme traversé par des notions telles "le politique en islam" (comprenez "son essence") ou "l'ordre social musulman" (comprenez "ses structures constantes à travers les âges"). Bref, je n'étais pas préparée pour aborder sereinement un objet aussi "biscornu", dont il est temps de dire quelques mots, ou plutôt de relater comment il s'est présenté à mes yeux, étant bien clair qu'à ce moment-là il ne constituait pas encore pour moi un "objet d'étude". La description qui va suivre pourra paraître naïve ; je la revendique comme telle. Ma démarche n'a pas consisté en une approche théorique qui cherchait sa vérification sur le terrain, mais au contraire en l'appréhension conjoncturelle d'une réalité sociale que j'ai ensuite construite comme objet historique avec les outils théoriques qui m'ont paru les mieux adaptés.

I. Des bédouins chrétiens

Durant l'été 1993, je fis un séjour touristique en Jordanie depuis Jérusalem, où je résidais depuis quelques années. Un de mes contacts dans le royaume était un jeune Jordanien, séminariste latin (romain catholique) en Cisjordanie. Il était alors en congé dans sa famille à Madaba, ville de quelque 70 000 habitants située à une trentaine de kilomètres au sud d'Amman et l'une des principales attractions touristiques de la Jordanie du fait de sa riche collection de mosaïques byzantines. Je passai deux jours chez mon ami, durant lesquels nous nous rendîmes au mariage de son cousin. Le déroulement des réjouissances me surprit. Après la cérémonie d'usage dans l'église latine, tout le monde se dirigea vers la maison des parents du marié. Une vaste tente bédouine avait été dressée dans le jardin ; elle était réservée aux hommes, chrétiens et musulmans, qui y buvaient le café amer et qui ne manquèrent pas de faire usage d'un véritable arsenal pour tirer en l'air à plusieurs reprises. En fin d'après-midi, de grands plats de *mansaf* (riz au mouton des grandes occasions) furent servis, où l'on piocha directement avec les mains. Les femmes, toutes chrétiennes, étaient dans la maison, atmosphère plus festive de musique et de danse. Une ségrégation entre sexes était respectée. Elle était toutefois moins stricte que lors de mariages musulmans dits "traditionnels" : des hommes entraient dans la maison, mais l'on me précisa qu'ils étaient tous chrétiens ; quelques femmes (des "personnalités", me dit-on) allèrent même brièvement saluer les hommes sous la tente, ce que je fus moi-même invitée à faire. Je n'étais pas novice en matière de mariages "chrétiens" ou "musulmans", ayant eu l'occasion d'être invitée fréquemment par des familles palestiniennes de Jérusalem ou des villages de Cisjordanie. Chez les musulmans pieux, la séparation entre les sexes était absolument respectée, seuls les jeunes garçons passaient d'un espace à l'autre (ou les femmes occidentales). Chez les chrétiens, même dans les zones rurales où cohabitaient les deux confessions, femmes et hommes n'étaient pas séparés. On invitait peu de musulmans et seulement ceux considérés comme "modernes" ; la mixité était même invoquée pour se démarquer des membres de l'autre religion. J'exprimai ma surprise à mon ami. "C'est que nous sommes des bédouins", me répondit-il. Et il ajouta que, chez eux, les fêtes de mariage non mixtes étaient traditionnelles, mais que la veille avaient eu lieu des réjouissances privées (famille proche et amis) où hommes et femmes étaient mélangés. J'avais peine à penser ensemble "bédouins" et "chrétiens". J'avais tout autant de mal à réunir "bédouins" et citadins. Quant à cette image de modernité à l'occidentale dont se réclamaient les chrétiens palestiniens, elle semblait dans ce cas précis ne pas préoccuper la famille concernée.

Devant ma perplexité, mon ami me proposa, le lendemain, d'aller rendre visite à son oncle, lui-même de passage à Madaba, et qui saurait m'éclairer. Il s'agissait de l'ecclésiastique qui avait célébré le mariage de la veille, Mgr Fu'ad Twal, archevêque latin de Tunis. Dans le salon de réception de sa maison de famille, le prélat recevait un flot incessant de visiteurs qui lui marquaient un respect ostentatoire. Dans un français parfait, il trouva le temps de m'expliquer que sa "tribu", les `Azayzat, étaient encore des "bédouins" un siècle plus tôt. Originaires de la région de Kérak, située plus au sud que Madaba, ils étaient autrefois orthodoxes et étaient devenus latins avant de venir fonder le village de Madaba en 1880. Depuis, le village avait grossi, les musulmans y étaient devenus plus nombreux que les chrétiens, et les "bédouins" étaient devenus "citadins". Mais ils conservaient "leur mentalité bédouine". Pour sa part, Mgr Twal avait étudié à Rome et fait carrière dans la diplomatie vaticane avant d'assumer sa charge épiscopale actuelle.

Mon ami séminariste m'éclaira plus tard sur deux points supplémentaires. D'une part, c'était le prophète Mohammad en personne qui avait nommé l'ancêtre chrétien de sa tribu `Aziz (très cher), pour lui témoigner sa reconnaissance (il ne précisa pas de quoi). D'autre part, son oncle l'évêque n'était pas spécialement venu à Madaba pour y célébrer un mariage, mais pour régler des litiges relatifs aux prochaines élections législatives qui devaient se tenir à l'automne. Les membres de la tribu (`ashirah) n'arrivaient pas à se mettre d'accord sur un candidat unique qui défende leurs couleurs pour accéder au siège chrétien attribué à la circonscription, alors que plusieurs tribus chrétiennes étaient en concurrence.

II. Un dominicain ethnographe

Dans les semaines qui suivirent, de retour à Jérusalem, j'eus l'occasion de parler des "bédouins chrétiens" de Madaba à un ami français. Il m'indiqua un ouvrage, celui du Père Jaussen, dominicain de l'Ecole biblique et archéologique française de Jérusalem, qui traitait des *Coutumes des Arabes au pays de Moab*. Publié en 1908, cet essai ethnographique mentionnait en effet les `Azayzat de Madaba à de nombreuses reprises. J'appris ainsi que Moab était le nom d'un royaume biblique du plateau transjordanien, appellation tombée en désuétude depuis l'Antiquité, et que, selon Jaussen, les `Azayzat, comme les autres chrétiens de cette région au tournant du XX^e siècle, étaient des "bédouins" (*badu*) organisés en "tribus" (*`ashirah*) qui pratiquaient le droit coutumier (*`urf `asha'iri*). Hormis leur croyance religieuse, rien ne semblait distinguer les chrétiens des tribus musulmanes du plateau, ni leur organisation sociale, ni leurs activités économiques (le pastoralisme complété d'un peu d'agriculture), ni aucun signe vestimentaire particulier. Jaussen ne traitait pas directement d'organisation politique, mais il semblait clair qu'à travers les divers systèmes d'alliances défensives et offensives décrits dans son ouvrage les chrétiens y participaient pleinement sur un pied de totale égalité avec les tribus musulmanes et qu'ils n'étaient pas les derniers à faire le coup de feu.

Dernière étape de ma "découverte", la photothèque de l'Ecole biblique, à Jérusalem, conservait les clichés pris par Jaussen au début du siècle (voir quelques exemples en annexe). La plupart des photographies à caractère ethnographique représentaient les `Azayzat : portraits en pied d'hommes respectables, cheikhs de la tribu probablement, le sabre au poing ou le poignard à la ceinture, vêtus de l'*abayah* noire, du *hatta*, parfois appelé *kuffiyeh*, couvre-chef traditionnel retenu par un *`iqal* bien plus épais que celui qu'on utilisait de nos jours ; en tout cas, des vêtements de belle étoffe. Si de bédouins il s'agissait, ils semblaient plutôt prospères. La collection comptait aussi des photos de femmes, tout engoncées dans les drapés de leurs robes sombres, la tête enroulée dans un grand foulard qui masquait parfois à demi un menton tatoué, les plus jeunes portant une croix en pendentif. L'arrière-plan des clichés était de deux types : soit il s'agissait de murs en pierre de taille, et l'on pouvait alors supposer que la scène était prise dans le village de Madaba, soit les personnages étaient dans un campement "bédouin" (tentes noires, chameaux, etc.). Enfin, une dernière série de portraits de groupe rassemblait hommes ou femmes autour du missionnaire latin ou de soeurs catholiques immédiatement reconnaissables à leur habillement qui différait de celui des religieux orientaux : barrette, soutane et col romain pour le curé, voile et habit noirs, plastron blanc pour les soeurs.

Le texte ethnographique de Jaussen disait des choses sur son auteur. La multitude des références aux chrétiens, en particulier aux `Azayzat, à qui deux appendices de l'ouvrage étaient consacrés, sans compter la plupart des photos ethnographiques, témoignait que le dominicain avait été en contact répétés avec eux. On pouvait alors postuler un certain type de relations entre Jaussen et les `Azayzat, fondé sur leur catholicisme commun.

J'eus de longues et fructueuses discussions avec les dominicains de l'Ecole biblique, qui retracèrent pour moi l'historique de leur établissement et plusieurs épisodes de la biographie de Jaussen. J'anticipe un peu sur le déroulement de ma propre démarche pour préciser que, de fil en aiguille, et grâce au soutien du CERMOC à Amman, je finis même par organiser un colloque sur les travaux ethnographiques du dominicain, qui s'étendaient à la Palestine et à l'Arabie du Nord (*cf.* Chatelard et Tarawneh 1999). Cette entreprise, qui me détourna partiellement de Madaba, n'en constitua pas moins une étape essentielle dans mon apprentissage de la méthode critique qui me permit de contextualiser des sources au sein desquelles l'ouvrage de Jaussen était de première importance.

Le titre de l'essai du dominicain, et d'autres éléments du texte, étaient marqués du contexte intellectuel de sa production : Jaussen faisait une lecture bibliste de la société tribale transjordanienne. Son cadre conceptuel, bien qu'implicite, était celui prévalant dans les études d'archéologie orientale et d'ethnographie arabe de l'époque, qui s'efforçaient d'éclairer l'histoire et la

sociologie de la Bible par l'observation des peuples "traditionnels" de l'Orient arabe, au premier chef desquels se plaçaient les bédouins (ou Arabes). En cherchant à établir comparaisons et continuités, Jaussen ne regardait-il pas certains aspects de la réalité sociale tout en en laissant d'autres dans l'ombre ? Il insistait, en particulier, sur le caractère égalitaire de la société tribale. Les hiérarchies n'apparaissaient qu'incidemment et toujours en relation avec des groupes extérieurs, les *fallahin* (paysans) en particulier. La religion n'était jamais mentionnée comme élément de différenciation des tribus chrétiennes alors que les missionnaires latins apparaissaient à plusieurs reprises comme promoteurs d'un changement des pratiques religieuses et sociales traditionnelles. Sur les photos, ils occupaient le centre du groupe là où l'on se serait attendu à voir les cheikhs. Quant à l'administration ottomane, qui s'était réimplantée dans la région au cours des dernières décennies du XIX^e siècle, Jaussen faisait à peine mention de ses agents et des changements économiques et sociaux qui devaient résulter de sa présence. Il ne les liait pas, mais précisait qu'il souhaitait justement dresser un portrait d'une société traditionnelle avant les bouleversements que la présence du "gouvernement" ne manquerait pas d'y apporter. Point d'organisation en *millet* ou de trace des institutions communautaires orthodoxes, aucune mention des modes de représentation des chrétiens dans les instances administratives ottomanes. On devinait juste l'action récente des missionnaires latins.

III. Premières questions

Mon observation, rapide et partielle, et celle de Jaussen, bien plus poussée et élaborée, offraient deux visions d'un même groupe à quelque quatre-vingts ans d'intervalle et soulevaient remarques et questions préliminaires.

D'abord, contrairement aux chrétiens palestiniens, il y avait cette absence de volonté de se démarquer des musulmans dans les aspects publics d'un rite social, le mariage. Je posais qu'une distinction s'établissait là entre domaine privé et domaine public. Dans le premier, la mixité était admise pourvu que l'on soit entre chrétiens. Dans le second, les femmes n'apparaissaient presque pas, mais les hommes des différentes confessions se côtoyaient et les signes qui marquaient l'espace de cette rencontre, ainsi que sa justification, faisaient référence à une tradition "bédouine". Un troisième domaine apparaissait dans la cérémonie du mariage : celui de l'Eglise, et donc du religieux ou du communautaire, où les musulmans n'avaient pas été invités, mais où, par contre, des membres d'autres familles chrétiennes de Madaba étaient présents. Comme dans le domaine privé, donc. Quelles pouvaient être les relations entre ces trois espaces ? Où passait la frontière entre public, privé et communautaire ? Ces deux derniers se superposaient-ils exactement ? Si le communautaire était bien distinct du public, comment expliquer que Mgr Twal et les autres prêtres qui avaient célébré le mariage soient assis en bonne place sous la tente bédouine ? Les ecclésiastiques pouvaient donc se mouvoir aussi dans le domaine "bédouin", auquel ils revendiquaient d'ailleurs leur appartenance. Leur identité religieuse les y suivait-elle ? Et qui étaient ces femmes qui avaient fait une brève apparition dans le domaine des hommes, sans pour autant être conviées à s'asseoir parmi l'assemblée ; que signifiait être une "personnalité" et quelles possibilités d'accès à l'espace masculin (public) avaient alors ces femmes ? Cela était-il propre aux chrétiennes ?

Une autre série de questions concernait l'identité "bédouine" dont se réclamaient les `Azayzat de Madaba. Quels étaient les attributs de la "bédouinité" et qu'est-ce qui expliquait que la "mentalité" ou les "traditions" bédouines se conservent encore dans la cité ? Les références à des valeurs traditionnelles s'opéraient dans un contexte bien différent de celui décrit dans l'ouvrage de Jaussen. Au début du XX^e siècle, l'ordre tribal (ou lignager segmentaire, si l'on veut) des relations socio politiques et les fonctions économiques de la tribu semblaient à peine affectés par l'administration ottomane. Mais Jaussen reconnaissait que cette dernière apportait aussi des changements (sans vraiment préciser lesquels). Presque un siècle plus tard, la présence de l'Etat hachémite impliquait qu'il y avait eu modification profonde de l'environnement politique ; l'un des corollaires de

l'urbanisation était aussi la modernisation économique ; quant à la présence d'ecclésiastiques latins, elle indiquait un changement religieux. Il me semblait donc que la tribu ne pouvait plus remplir le même rôle politique et économique qu'un siècle plus tôt, et que les identités religieuses, qui apparaissaient autrefois périphériques dans les relations intertribales, devaient également avoir changé de nature. Or, l'identité bédouine était verbalisée par les prêtres latins, symboles et promoteurs d'une occidentalisation (vue comme une modernisation) de la pratique et des identités religieuses. L'identité tribale était également invoquée pour participer à un processus politique éminemment moderne et communautaire, celui des élections parlementaires sur un siège réservé à une minorité confessionnelle.

Qu'en était-il, justement, des identités religieuses dans le contexte d'un Etat musulman contemporain dont la dynastie régnante, les Hachémites, se réclamait d'ascendance prophétique ? Le récit de fondation des `Azayzat indiquait qu'il était possible de rattacher l'histoire d'une tribu chrétienne à la grande histoire islamique, à celui-là même qui était à son origine. Ce récit était rapporté par Jaussen et l'on s'y référait encore à l'époque à Madaba. Signifiait-il que l'identité tribale des `Azayzat avait connu des invariants sur plusieurs décennies et pouvait-on y voir un rapport constant, et de quelle nature, à leur environnement musulman majoritaire ? Tout ce que l'on pouvait dire, à ce stade, était que, pour les chrétiens de Madaba, la "bédouinité" semblait constituer un mode de communication interconfessionnel et la tribu, une forme d'organisation sociale bien vivante.

Dans son passé, tel qu'il apparaissait à travers l'ouvrage de Jaussen, ou dans le peu que j'avais pu saisir de son présent, la tribu des `Azayzat me semblait bien atypique par rapport à l'image des chrétiens d'Orient que véhiculait une certaine tradition scientifique occidentale. En parallèle avec mon travail de critique des sources anciennes, je me replongeai dans cette littérature.

IV. Le paradigme de la mosaïque

Dès le XIX^e siècle, l'islamologie s'est préoccupée de l'aspect normatif des règles juridiques qui définissaient le statut des non musulmans dans les empires islamiques classiques (Fattal 1958). Il s'agissait alors de *dhimmi*, "protégés", sans droits politiques, dont la différence (qui était infériorité) était marquée par des signes vestimentaires, par l'interdiction de porter des armes, parfois de monter à cheval. A l'époque ottomane, apparaissait l'organisation formelle en communautés (*millet*) dominées par la figure d'un chef religieux, à travers lesquelles l'individu chrétien ou juif concevait nécessairement son rapport au pouvoir politique et qui semblaient immobiles, non concernées par les grands changements de l'histoire de l'empire dont elles dépendaient, dont les membres, pourtant souvent dispersés d'un bout à l'autre de l'espace islamique, n'étaient pas individualisés par l'environnement humain ou géographique dans lequel chacun s'insérait (voir critique de cette approche dans Braude 1982a). Depuis le début du XX^e siècle, également, l'intérieur de l'espace chrétien, celui des Eglises et de la communauté, continue à faire l'objet d'une littérature locale ou occidentale qui ne replace pas plus ces communautés dans leur environnement social immédiat (voir une bibliographie dans Valognes 1994).

Consécutivement à la création des Etats issus du démantèlement de l'Empire ottoman, qui cherchaient tous, peu ou prou, à dépasser le cadre politique territorial en aspirant à l'unité d'une nation arabo-islamique, la catégorie de "minorité" a remplacé celle de *dhimmi* comme paradigme d'analyse. Lorsque l'on suit les étapes de cette production scientifique, on constate qu'il y a recrudescence d'ouvrages lors des grands événements de l'histoire politique des nouveaux Etats ou de crises impliquant les minorités. Ainsi, au moment des changements apportés par les indépendances, la littérature du courant développementaliste pose que la "mosaïque" ethnoreligieuse moyen-orientale est impropre à servir de base au développement d'un sentiment national (Coon

1951)¹. La "modernisation du Moyen-Orient" doit alors passer par l'assimilation des identités primaires (ethniques et religieuses, mais aussi tribales) à l'idéal national (Lerner 1958). A partir des années 1970, la résistance patente de ces identités est imputée à la faillite des Etats à traduire l'idéal national dans la réalité pour cause de corruption des élites, de néopatrimonialisme, d'inadéquation entre islam et modernité politique... En corrélation avec le conflit libanais ou les revendications séparatistes des Kurdes, les minorités sont alors envisagées comme facteurs de menace sur la stabilité des régimes et de conflits potentiels ou ouverts, à quoi se réduisent les dynamiques politiques proche-orientales et celles des minorités (McLaurin 1979 ; Chabry et Chabry 1987). Même la richesse de nuances introduite par S. Joseph (1978) dans l'analyse des relations entre chrétiens et musulmans est tout entière tournée vers l'explication des mécanismes de conflits interconfessionnels. Les manifestations de l'islam politique (en Iran, en Egypte, etc.) donnent aussi une nouvelle légitimité à des études qui présentent les chrétiens comme des minorités sociologiques, subordonnées, susceptibles d'être persécutées, isolées des courants qui traversent la société dans son ensemble et préoccupées exclusivement par leur survie religieuse et physique "à l'ombre du Coran", en somme une "dhimmitude" toujours renouvelée (Nissan 1991 ; Bat Ye'or 1991 ; Valognes 1994).

Cette vision dichotomique, manichéenne et fort réminiscente de celle de l'époque où les grandes puissances européennes s'étaient instaurées en protectrices des minorités orientales, pose côte à côte et irréconciliables une culture des chrétiens orientaux ouverte sur la modernité politique occidentale et une culture musulmane imbue de valeurs religieuses et empêtrée dans son traditionalisme. Pour les minorités, la seule sortie logique de l'impasse est alors la fuite vers l'Occident, l'assimilation totale à la culture dominante (à un extrême par la conversion, à l'autre par l'adhésion tactique à des idéologies politiques laïcistes qui, malheureusement, sont en faillite) ou le recours au nationalisme ethnoreligieux à visée séparatiste où pourrait enfin s'exprimer leur génie propre. Pour résumer, la modernité politique engendre soit des résistances communautaires, soit une sortie de la logique communautaire (par la laïcisation, par exemple, telle que la défend G. Corm dans son ouvrage de 1971).

Les études susmentionnées sur les chrétiens d'Orient et autres minorités linguistiques ou religieuses ressortissent au mieux à une approche de sociologie politique dominée par le modèle de l'Etat-nation et ses corollaires, les théories de la modernisation et de la construction des identités nationales. Au pis, une bonne partie de cette production émane d'essayistes qui font de la dénonciation de l'islam persécuteur leur message principal (cf. Bat Ye'or 1991 ou Valognes 1994)². A la notable exception de S. Joseph et G. Corm (tous deux chrétiens arabes), il semble difficile aux auteurs cités de replacer les groupes qu'ils étudient dans un "continuum sociohistorique" et d'échapper à "une vision essentialiste de la culture qui à la limite est une forme moderne du racisme" (Amselle 1990 : 248).

¹ Qu'on me permette ici de citer l'anthropologue : "The old mosaic system and modern nationalism are clearly incompatible. Nationalism demands that every person living permanently in a country become a citizen and feel himself a member of the nation with rights and responsibilities equal to those of all other members. According to the mosaic system, if you are a Christian in a Muslim land you are a visitor, albeit you and your ancestors have been visiting for some hundreds or even thousands of years" (1951 : 5).

² Voir, à ce propos, la pertinente recension critique que fait F. Zabbal de l'ouvrage de Valognes (*Revue d'études palestiniennes*, printemps 1995, vol. 55, n° 3, pp. 122-128). Au-delà de ses présupposés de départ, le problème majeur de cette production est qu'au moins en France elle occupe l'essentiel du champ des études publiées sur les chrétiens du monde arabe, ou, du moins, qu'elle est la seule à toucher un public non universitaire.

V. Une "minorité silencieuse"

Depuis septembre 1994, je résidais à Amman et approchais plus avant le terrain de Madaba et de la Jordanie grâce à une allocation de recherche octroyée par le CERMOC. D'une façon assez large, je m'employais surtout à confronter les réalités sociopolitiques des chrétiens du pays avec les analyses proposées dans la littérature, sans m'en tenir exclusivement à Madaba. Au quotidien ou par des échanges entre chercheurs, je faisais aussi l'apprentissage d'autres aspects de la société jordanienne. Les ouvrages consultés précédemment ne concordaient pas avec mes observations du terrain et mes lectures plus générales sur l'histoire du pays depuis la fin du XIX^e siècle. J'avais aussi entrepris de lire des travaux qui proposaient d'autres grilles d'analyse. D'où une nouvelle série de questions et d'observations.

Quid, dans la littérature, de ces "minorités silencieuses" au sujet desquelles L. Valensi remarquait que, n'ayant "pas remis en question les autorités dont elles dépendaient", elles n'ont pas acquis de "légitimité scientifique" (1986 : 819) ?

Les chrétiens jordaniens, tout comme leurs coreligionnaires palestiniens de la rive ouest, relevaient sans nul doute de cette catégorie n'ayant fait preuve d'aucun irrédentisme ou de volonté de scission aussi loin que l'on pouvait remonter dans le temps. On pouvait certes imputer cela à leur proportion restreinte au sein de la population (de 10 % au XIX^e siècle à 4 % aujourd'hui), au fait qu'ils ne constituaient pas une minorité "compacte" mais dispersée sur une bonne partie du territoire, qu'ils appartenaient à plusieurs Eglises, qu'ils se considéraient comme des Arabes au même titre que les musulmans. On cherchait aussi en vain des épisodes d'affrontements interconfessionnels plus localisés. Cela ne signifiait pas que les tensions étaient inexistantes. Certains se plaignaient de s'être vu refuser un poste administratif parce qu'ils étaient chrétiens, mais aussi nombreux étaient les Jordaniens qui se sentaient discriminés parce qu'ils étaient d'origine palestinienne³.

Quid, aussi, de l'articulation entre modernisation et maintien de l'identité communautaire, de la demande de participation politique concomitante d'un désir de préservation des identités culturelles, ou encore de la remise en cause de la nécessaire dichotomie communauté/nation, elle-même élaborée *a posteriori* pour expliquer les modèles historiques européens ou nord-américains de construction nationale ?

La participation des chrétiens aux instances politiques jordaniennes, qui n'était officiellement limitée par des quotas que lors des élections parlementaires, leur nomination au gouvernement à des postes qui n'étaient pas uniquement techniques mais aussi politiques (comme les Affaires étrangères), leur large proportion dans l'armée jusque dans le corps des officiers, leur rôle actif au sein des associations professionnelles et des partis politiques, leur présence dans tous les secteurs de l'économie et leur distribution sur une grande partie du territoire géographique contredisaient à première vue l'image de la mosaïque. Dans les forums politiques, les espaces économiques, le milieu associatif, la justice civile ou coutumière, encore bien vivante en Jordanie, on pouvait repérer une multiplicité de lieux où se manifestait un lien social entre chrétiens et musulmans.

Pourtant, la législation sur les communautés confessionnelles étant plus libérale que celle des pays arabes voisins, les institutions religieuses chrétiennes étaient florissantes : églises nombreuses et très visibles, réseau scolaire et hôpitaux jouissant d'une excellente réputation, associations caritatives

³ Parcourant les paroisses de Jordanie, le seul épisode vraiment significatif que je pouvais retenir s'apparentait à une version locale de *Don Camillo* : le curé latin d'une petite ville à population mixte, où les Frères musulmans étaient nombreux au conseil municipal, retransmettait la messe dominicale en direct par un haut-parleur installé sur son clocher, à l'instar du prêche musulman du vendredi. Cela ne contribuait pas à l'harmonie entre les deux communautés. Cependant, l'entreprise du prêtre ne faisait pas l'unanimité parmi ses ouailles. Par ailleurs, les musulmans interrogés, y compris ceux qui se disaient proches de l'Association des Frères musulmans, n'envisageaient pas pour autant d'en venir aux mains avec les chrétiens, mais de recourir à des moyens légaux : les églises avaient, de par la loi, le droit de faire sonner leurs cloches tous les jours au moment de la messe, non de retransmettre la liturgie. Cet épisode était significatif à plus d'un titre : il mettait en relief le rôle du clergé dans l'expression conflictuelle des identités religieuses, mais aussi l'action reconnue de l'Etat comme régulateur et médiateur.

en tout genre. Le droit de la famille dépendait de la communauté religieuse et le mariage civil n'existait pas. De fait, il n'y avait que de très rares occurrences d'unions matrimoniales interconfessionnelles et elles étaient toujours l'objet de réprobation de la part des chrétiens.

Le vocable de "minorité" recouvrait un groupe traversé par de profonds clivages. Depuis 1948, la population jordanienne comptait une large proportion de citoyens d'origine palestinienne et les mariages entre chrétiens jordaniens "de souche" et Palestiniens n'allaient pas toujours de soi. Sur l'échiquier politique, on trouvait depuis longtemps autant de chrétiens actifs dans l'opposition (communiste ou nationaliste arabe) qu'affidés à la monarchie. Egalement, il y avait des chrétiens qui vivaient encore chichement de l'élevage et de l'agriculture dans de petits villages, tandis qu'une bourgeoisie urbaine étalait ostensiblement sa prospérité dans la capitale. Pour finir, le clergé et les laïcs impliqués dans les institutions communautaires tenaient un discours virulent sur les autres Eglises : les latins reprochaient aux orthodoxes leur arriération religieuse, les orthodoxes stigmatisaient le quasi impérialisme de l'Eglise de Rome, les melkites étaient méprisés par les uns pour être de rite oriental et par les autres pour leur uniatisme.

Il était impossible de superposer ces clivages : les trois communautés confessionnelles étaient également représentées chez les Palestiniens et les Jordaniens, les opposants au régime étaient nombreux parmi les Jordaniens, les loyalistes aussi nombreux parmi les Palestiniens, et il y avait des pauvres et des riches chez tous. Néanmoins, dans l'ordre des représentations, les chrétiens d'origine palestinienne pouvaient véhiculer des stéréotypes sur les chrétiens jordaniens en les qualifiant de "bédouins" arriérés ; inversement, les chrétiens jordaniens pouvaient ranger tous les Palestiniens, sans distinction de confession, dans la catégorie des parasites de l'Etat et des traîtres au régime. Le sentiment d'appartenance à la communauté religieuse (*ta'ifah dinniyah*) était fort, mais pas plus, semblait-il, que celui d'appartenance à une communauté nationale (*wataniyah*) jordanienne ou palestinienne.

Enfin, si l'on pouvait bien parler d'une minorité chrétienne au regard de la législation électorale - bien que le terme *'aqalliyah* ne soit jamais employé dans les textes officiels -, d'autres groupes sociaux relevaient d'une catégorie électorale similaire : les Caucasiens (Circassiens et Tchétchènes) et les tribus bédouines des marges steppiques du pays. A la fin des années 1980, même les Palestiniens des camps de réfugiés avaient bénéficié un temps de sièges réservés au parlement. Face à l'existence de tous ces groupes minoritaires, je me demandais quelle était la norme identitaire à laquelle se référait la majorité : l'islam, l'arabité, la "jordanité", la sédentarité ? Où était la "nation" jordanienne face à laquelle les "minorités" marquaient leur spécificité ?

VI. Des disciplines et des périodisations

Depuis les années 1980, des *aggiornamentos* sont à l'oeuvre dans l'historiographie des communautés chrétiennes ou juives en monde musulman. A la suite des travaux novateurs réunis dans l'ouvrage de Braude et Lewis (1982), un courant d'histoire sociale remet en cause les réalités du statut politique (*dhimmi*) et communautaire (*millet*) de ces groupes à l'époque ottomane. Pour résumer les résultats de recherches qui se poursuivent, il apparaît que, jusqu'aux réformes du XIX^e siècle (les *tanzimat*), l'Empire ottoman "n'a pas connu de système administratif d'ensemble, d'institutions homogènes, ni d'agents spécialisés traitant des sujets non musulmans, mais des arrangements locaux, fluides, qui ont varié dans le temps et dans l'espace" (Valensi 1986).

Il devient alors légitime de se demander si l'identité religieuse des groupes chrétiens les place nécessairement en situation d'opposition (et donc de conflit potentiel) avec leur environnement musulman, si la religion est une forme d'identité "ethnique" (terme des sciences sociales qui trouve son équivalent dans le concept arabe de *'asabiyah*, solidarité de groupe d'appartenance primaire), et enfin si d'autres liens (corporatistes, localistes, etc.) et d'autres statuts (liés à des positions administratives ou économiques, par ex.) ne sont pas tout aussi pertinents pour expliquer les dynamiques interconfessionnelles de coexistence ou de conflit (Reilly 1995). Par contre coup, cette

nouvelle approche éclaire aussi l'ensemble de l'ordre social des sociétés considérées en interdisant une focalisation exclusive sur un groupe saisi "de l'intérieur".

Des disciplines qui se posaient en concurrentes se rapprochent aussi. Il est aujourd'hui pensable de faire de l'histoire en utilisant les méthodes de l'anthropologie ou de la sociologie. Les découpages des disciplines historique et anthropologique en fonction d'objets saisis, pour la première dans un temps différent, pour la seconde dans un espace différent, de la nature de leurs sources (les archives et le terrain), tendent à s'estomper (Cohn 1980 ; Medick 1987). L'approche diachronique des structures, à qui l'historien reprochait d'être figées, leur donne une dimension dynamique et il s'agit à présent de rendre compte du changement, de la continuité, de processus de construction, d'élaboration, de négociation. Suivant la voie ouverte par l'école des *Annales*, la parenté aussi bien que la mémoire ou les représentations, thèmes qui appartenaient en propre à l'anthropologie, sont à présent des objets d'étude de la part des historiens (Prost 1996).

Néanmoins, alors qu'historiens et anthropologues spécialistes de la région s'efforcent de voir au-delà des paradigmes et des spécificités de la culture musulmane que l'islamologie avait posées comme irréductibles (Valensi 1977), la sociologie des chrétiens dans les Etats arabes contemporain se montre peu capable d'accomplir ce travail. Celle-ci souffre d'un double cloisonnement entre disciplines et approches. A l'histoire revient l'étude des périodes antérieures à la chute de l'Empire ottoman. La sociologie ou l'anthropologie des minorités prennent ensuite le relais. Or, tandis que l'histoire revient depuis déjà une quinzaine d'années sur ses analyses exclusives en termes de *dhimmi* ou de *millet* et qu'elle montre, en les contextualisant, la variété des expériences chrétiennes ou juives en monde musulman, sociologues et anthropologues continuent trop souvent à construire leurs développements en posant leurs bases sur une historiographie aujourd'hui dépassée.

Cette coupure entre disciplines et périodes étudiées est à ce point flagrante que même une fine étude d'anthropologie politique comme celle de G. Bowman sur les chrétiens du village palestinien de Beit Sahur, dans laquelle l'auteur repère la construction d'un espace d'interaction déconfessionnalisé entre chrétiens et musulmans de l'agglomération du fait de la nécessité commune de faire face à l'occupant israélien, prend encore pour acquis que cet espace neutre était inconcevable dans la Palestine du siècle précédent, sous le système ottoman des *millet* (1993 : 445). Pourtant, Hoexter, vingt ans plus tôt (1973), démontrait déjà qu'avant les interventions occidentales dans la région la société politique dans la Palestine du XIX^e siècle s'organisait en fonction d'un factionalisme binaire qui transcendait les appartenances confessionnelles, les groupes se réclamant de Qays ou de Yaman. En outre, si l'on considère les résultats de la récente étude de J.-F. Legrain (1999) sur les comportements électoraux des Palestiniens lors du premier scrutin à leur Conseil national de l'autonomie, où l'auteur met en relief les logiques spatiales d'un vote clientéliste plébiscitant des candidats issus de vieilles familles de notables, on se demande si les structures sociales de la Palestine du siècle passé n'expliquent pas encore une partie des processus politiques à l'oeuvre aujourd'hui au moins autant que l'adhésion à un idéal national.

VII. Briser la mosaïque

Au paradigme de la mosaïque, image statique, L. Valensi avait proposé de substituer la métaphore dynamique de la vague pour rendre compte de la manière dont les frontières d'un groupe religieux ou ethnique se modifient et se redéfinissent en fonction des interactions avec les autres groupes :

"(...) les groupes se forment dans leurs relations - qui ne sont pas toujours conflictuelles - avec les autres ; car les traits spécifiques reconnus pour chaque groupe, revendiqués par ses membres, s'élaborent, se modifient, s'aménagent en fonction des groupes voisins ; car enfin ils appartiennent au même tissu social et à la même culture" (1986 : 836).

Trois éléments sont ici essentiels. D'une part, les études sur l'ethnicité, qui peut prendre une dimension religieuse comme linguistique, ont été renouvelées par l'approche de l'anthropologue F. Barth (1969), qui proposait de déplacer l'analyse des groupes ethniques de leur centre à leurs frontières, soit les zones de contact, d'échange, de communication avec les autres groupes. Barth faisait le constat que définir un groupe uniquement par les caractéristiques culturelles qui doivent le différencier des autres faisait l'impasse sur le fait qu'une culture spécifique résulte des interactions avec son environnement. Ainsi, selon Barth, la différence ethnique ne dépend pas de l'isolement, mais elle est ce sur quoi les systèmes sociaux complexes se basent, pour preuve, les différences peuvent persister nonobstant les interactions. L'anthropologue appelait alors à ne pas recourir à la construction de typologies ethniques, mais à examiner le processus de construction identitaire, à entreprendre une histoire de l'ethnie et une étude des mécanismes qui assurent la perpétuation et les modifications de ses frontières.

D'autre part, appliquée aux communautés chrétiennes dans l'Orient arabe qui sont une forme de groupe ethnique, la notion d'appartenance au même tissu social est une réalité souvent obliérée. Comme le fait remarquer E. Picard, les minorités "historiques"⁴ au Moyen-Orient partagent entre elles et avec la majorité les mêmes structures et, en grande partie, les mêmes valeurs sociales ; elles diffèrent très peu par la culture. "Le groupe ethnique, pour les communautés historiques, relève beaucoup plus de la structure patriarcale de ces communautés" (1991 : 72). Les diverses communautés religieuses ont en commun - outre la langue et la culture arabes - le fait qu'elles ont gardé une grande partie des caractéristiques des sociétés traditionnelles : patriarcales, fortement unies, où la famille forme le noyau de l'ordre social.

Dans une société où la solidarité entre individus et familles est bâtie sur la base de la parenté, R. Antonius considère que c'est bien plus entre ces familles, ou clans, que passent les clivages. La secte religieuse constitue alors une extension du clan, puisqu'elle constitue l'espace social maximal dans lequel les alliances matrimoniales peuvent s'effectuer, et donc un vecteur de mobilisation des solidarités (1993 : 133). En outre, si certaines frontières ethniques, non religieuses, ont pu s'éroder en douceur sur un temps relativement court dans les pays du Maghreb (Valensi 1986), elles sont plus résistantes au Machreq lorsqu'elles coïncident avec des identités confessionnelles qui sont sacralisées par la religion.

Enfin, des notions telles que l'élaboration ou la modification des caractéristiques propres à un groupe ou de ses frontières impliquent aussi une approche diachronique du phénomène ethnique ainsi que la nécessité de le dénaturiser. U. Fabietti, dans un fascicule qui retrace l'évolution du concept d'identité ethnique, rappelle que l'ethnie est une construction symbolique, le produit de circonstances historiques, sociales et politiques. Elle n'est pas "imaginaire", car elle assume une réelle consistance pour ceux qui s'y reconnaissent ou qui y sont assignés. Pour autant, elle n'en est pas moins une communauté "imaginée" et le travail de l'anthropologue est de se pencher sur les processus d'ethnicisation, ou de communautarisation pour les groupes confessionnels (1995 : 18). Autrement dit, d'aborder l'ethnie comme un objet historique.

Il faut soulever ici un autre point théorique. A. Cohen (1974a) démontre de façon convaincante que, lorsque les hommes entrent en conflit, ce n'est pas parce qu'ils ont des coutumes ou des cultures différentes, mais pour conquérir le pouvoir. Lorsque les conflits prennent une forme ethnique, c'est que l'ethnicité est le moyen le plus efficace pour accéder à des ressources. Les ethnies peuvent bien sûr préexister à l'ethnicisation (ou à la communautarisation). Mais cette dernière est entendue comme une politisation des différences ethniques, voulue de l'intérieur ou favorisée de

⁴ Terme introduit par A. As-Sawi dans son ouvrage *Al-'aqalliyat at-tarikhiyah fil-watan al-'arabi*, Le Caire : markaz al-hadarah al-'arabiyah, 1989. Il permet de qualifier les communautés non musulmanes qui étaient présentes avant les indépendances et dont la langue est l'arabe. Ces minorités sont souvent dites "ethnoconfessionnelles" ou "ethnoreligieuses" pour souligner que c'est la religion qui est le fondement de leur spécificité "ethnique".

l'extérieur lorsque des groupes sont en compétition pour l'accès à des ressources matérielles et/ou symboliques. Il n'est qu'à se pencher sur les conflits "ethniques" d'Europe orientale ou d'Afrique ces dernières années pour juger de la pertinence de cette analyse.

La thèse de S. Shami (1982) s'inspire de ce paradigme pour montrer comment les Circassiens de Jordanie ont réagi à leur marginalisation politique en se créant une organisation tribalo-ethnique qui fut un vecteur efficace d'accès aux ressources dans le contexte du royaume. Or, où sont localisées les ressources économiques, politiques et symboliques dans la Jordanie d'hier et d'aujourd'hui ? Lesquelles sont accessibles aux chrétiens, selon quelles modalités et avec quels résultats pour l'expression de leurs identités collectives ? Poser ces questions oblige à regarder au-delà des simples relations horizontales entre groupes et à se pencher aussi sur les institutions qui concentrent l'essentiel des ressources à différents moments donnés, en particulier l'Etat. Il faut donc aussi considérer les relations verticales entre le groupe ethnique et le pouvoir, qui, dans le cas d'un Etat centralisé, assigne aux groupes sous son autorité une place particulière dans le système complexe qu'il contrôle (Fabiatti 1995 : 42). Dans le cas des chrétiens, le rôle fondamental de l'Etat dans la définition des identités collectives et dans la gestion des ressources doit être évalué, au même titre que celui des Eglises, qui sont aussi des acteurs économiques et des entrepreneurs identitaires.

Je souhaite éclaircir un dernier point de méthode. J. Boon (1983) met en garde contre l'intellect ethnologique, qui produit une "exagération" des cultures, grossit sous sa loupe la différence et la spécificité d'une altérité qu'il est toujours possible de distinguer dans une forme différente de vie culturelle. J.-L. Amselle, pour l'Afrique (1990), s'est appliqué à ne pas faire de la distinction le point de départ d'une réflexion sur la différence ethnique, mais à partir de l'indistinction et du syncrétisme. Il a été mieux à même de repérer les "logiques métisses" à l'oeuvre en rapportant l'émergence des ethnies aux conditions de leur constitution à travers une opération de déconstruction et de reconstruction critique de ses objets de réflexion. Il en va des études classiques sur les ethnies africaines comme des monographies traditionnelles sur les minorités en pays musulman. L'unité d'analyse choisie (le village, le quartier ou la communauté dans son ensemble) ne doit plus être considérée comme une entité complète du point de vue social et culturel, mais bien comme un sous-ensemble dans une unité plus vaste, pluriethnique et/ou multiconfessionnelle, une variation au sein d'un continuum social.

VIII. Lien social et identités collectives

Le présupposé classique de départ de la sociologie des minorités en pays musulmans est que les identités sociales et l'accès des chrétiens à la vie publique sont étroitement déterminés par leur appartenance confessionnelle, qui les place en opposition avec la majorité musulmane (porteuse de la norme identitaire). Les chrétiens ne peuvent prendre qu'une part limitée à la compétition politique ou économique, et les identités transversales (de type nationaliste arabe ou communiste) ne sont que des tentatives de dépasser les ascriptions impliquées par l'appartenance confessionnelle. Dans cette imbrication étroite de l'appartenance religieuse et du lien social, la même approche voit une continuité avec la période d'avant les nationalismes qui tiendrait au caractère religieux du politique en islam (le fameux *al-islam din wa dawla*).

Pour en revenir à Madaba et à mes toutes premières observations de terrain, rien dans cette perspective ne permet d'expliquer comment le lien social trouve à s'exprimer autrement que par le confessionnel, que ce soit dans un événement à caractère public (une réception de mariage) qui contient aussi une mise en scène des relations politiques (c'est-à-dire du "vivre ensemble") ou dans un processus électoral national, ou même dans l'imaginaire des origines du groupe. La dimension religieuse des identités n'est pas absente, mais elle n'est pas forcément partout où l'on pouvait s'attendre à la trouver. En outre, c'est bien plutôt par l'expression d'une identité collective tribale, ou lignagère, que les chrétiens de Madaba négocient leurs rapports aux musulmans dans la sphère du public.

Au vu de ce qui précède, ne pourrait-on alors enrichir la réflexion sur les chrétiens d'Orient en se posant différemment la question de leurs rapports aux sociétés musulmanes ? Au lieu de postuler une rupture historique issue de la tentative des nouveaux Etats arabes de construire un lien national, il s'agirait de s'interroger sur la continuité et sur la nature du lien social entre chrétiens et musulmans. Ainsi se résoudrait peut-être la contradiction entre la résistance des identités religieuses à l'assimilation et l'insertion des minorités religieuses dans un environnement social et politique dont, n'en déplaise aux chroniqueurs de leur mort annoncée, de nombreux groupes de non musulmans font encore la preuve. On entend ici par "lien social" ce qui lie les individus et les groupes au sein d'un même ensemble social selon le principe de l'interaction : transactions, échanges, coopération, compétition (Douayhi et Yazbeck 1999).

D'une part, il faut se défier des périodisations de l'histoire événementielle et ne pas considérer, avant de l'avoir vérifié par l'étude des pratiques et des représentations, que les changements de régime politique (Empire ottoman, Etats sous mandat, Etats indépendants) induisent une rupture ou même une simple modification brutale du lien social entre chrétiens et musulmans. Comme l'écrit A. Prost, "Le découpage chronologique est aussi un parti interprétatif" (1996 : 245) ; choisir de considérer un siècle plutôt que cinquante ans, c'est proposer une autre lecture de l'objet. Pour comprendre les chrétiens d'Orient aujourd'hui, il est nécessaire de sortir de la période contemporaine, ne serait-ce que pour une seule raison : la période précédente existe encore à travers la mémoire de ceux qui l'ont connue. Ce qu'ils en transmettent ou pas aux jeunes générations en dit long sur la manière dont évoluent les identités collectives et dont change la nature du lien social.

Plus exactement, on pourrait entreprendre de déterminer quelles sont les formes des relations qui lient les chrétiens à leur environnement et comment elles se transforment (sans postuler qu'elles disparaissent) lorsque cet environnement change sous l'effet de facteurs sociopolitiques externes ou internes. En disant cela, j'implique regarder non seulement l'effet de ces facteurs sur le lien social tel qu'il s'exprime aux niveaux macro et microsociologiques, mais également les réactions des acteurs sociaux à des politiques venues d'ailleurs et comment ces dernières sont alors contraintes de s'adapter.

La première question que je poserai donc au sujet des chrétiens de Madaba sera de déterminer comment la tribu et le label identitaire de "bédouinité" apparaissent à la fois à un siècle d'écart et ce que cela signifie en relation à ce qui lie les chrétiens de Madaba à leur environnement social local et global. Il en va du traitement de la tribu comme de celui de l'ethnie et je ne pose pas, *a priori*, la conservation d'une identité et d'une forme d'organisation similaires entre le début et la fin de la séquence historique étudiée. Il se pourrait bien qu'il y ait disparition, oubli, ou plus simplement utilisation dans d'autres contextes que les relations interconfessionnelles, puis résurgence ou apparition d'une forme nouvelle sous le même label. Au vu du changement de contexte politique, religieux et socioéconomique, il semble peu probable que ce que l'on nomme *'ashirah* (tribu) dans la Syrie du Sud ottomane à la fin du XIX^e siècle ait la même forme ou les mêmes fonctions que la *'ashirah* dans la Jordanie hachémite des années 1990. Mais que ce label soit aujourd'hui légitimement utilisable par les chrétiens ne peut se comprendre sans chercher ses origines dans le contexte historique d'où il est issu, c'est-à-dire la Syrie du Sud d'avant la « reconquête » ottomane, zone marginale de l'empire, où les rapports sociopolitiques s'organisaient sur le mode lignager.

Cette première question est elle-même partie d'une problématique plus vaste qui a orienté ma recherche au terme d'une série de lectures et d'observations préliminaires du terrain. En premier lieu, ce que ce travail cherchera à mettre en lumière c'est, d'une part, la nature du lien social entre chrétiens et musulmans à Madaba et ses évolutions depuis la fondation de la localité (1880) et, d'autre part, comment les identités collectives des chrétiens affectent leurs relations à leur environnement majoritairement musulman et inversement. Il y aurait dix autres manières d'exprimer ces problématiques à partir de concepts antinomiques (société/communauté, ouverture/fermeture, public/privé, les autres/soi, etc.). L'une d'entre elles, imagée, me paraît mieux à même de résumer

brièvement mon questionnement : qu'est-ce qui, sur le long terme, fait tenir ensemble *de* l'intérieur et qu'est-ce qui fait tenir ensemble *avec* l'extérieur, sachant que chaque individu peut appartenir à plusieurs "intérieurs" qui déterminent autant "d'extérieurs".

Partant, il ne s'agit ni de nier la réalité du cadre politique minoritaire à partir de l'instauration de la Transjordanie sous mandat ni de mésestimer le rôle des identités religieuses. Mais il faut situer exactement le fait minoritaire et les appartenances religieuses par rapport aux autres composantes des identités collectives, dont le tribalisme apparaît comme essentiel à Madaba. Une fois de plus, je ne postule pas que d'autres référents identitaires n'apparaîtront pas au cours de la séquence historique considérée en relation avec le contexte historique global, qu'il soit politique ou économique.

Je traiterai ici des identités collectives. L'histoire du groupe en est une dimension essentielle de celles-ci, de même que l'espace de référence (Madaba, la Jordanie, etc.). Une autre dimension comprend la série de valeurs partagées par les membres du groupe, qui se transmettent par le discours sur soi et les autres ou par la socialisation des enfants dans le milieu scolaire, surtout lorsque ce dernier est confessionnel. Qu'il s'agisse de l'éducation, des changements de pratiques religieuses, des alliances matrimoniales, des engagements politiques, des stratégies économiques, de l'élaboration de l'histoire du groupe, de son rapport à l'espace dans la cité, il importera toujours de considérer ce qui est modifié ou conservé des identités collectives, ce que cela implique pour la forme des frontières entre groupes (de nouvelles qui s'érigent, d'autres qui s'abaissent, etc.), pour la nature des espaces de communication, pour le langage qui se parle sur la frontière, pour la façon dont le lien avec les autres groupes s'exprime.

On peut presque à l'infini déconstruire les identités collectives et dire qu'elles n'engagent pas l'individu dans ses interactions avec les autres (Rosen 1984), qu'elles sont toujours contextuelles et jamais ascriptives. Ce serait pourtant nier que, par exemple, être une femme ou un homme détermine un certain nombre de rôles sociaux. Aussi, il s'agira plutôt de déterminer toutes les ascriptions possibles (sexe, religion, appartenance lignagère, etc.) et de voir dans quels cas elles sont contraignantes et dans quels cas elles ne le sont pas. La question, ici, n'est pas de dire qui est chrétien, mais dans quels cas d'interactions il est préférable de se dire chrétien, dans quels cas on est uniquement considéré comme chrétien (et ce que cela implique en termes d'ascription), et enfin dans quels cas on peut crédiblement se réclamer d'autres appartenances et lesquelles. Etre chrétien, c'est ce que les acteurs définissent par leurs actes ou leurs pratiques discursives. Etre chrétien, c'est se revendiquer comme tel ou être assigné comme tel. La même chose vaut pour tout autre type d'identité sociale.

A la suite de Berman et Lonsdale (1992), qui se sont penchés sur l'ethnicité en Afrique, je distinguerai la construction de la formation identitaire des groupes. Selon ces anthropologues britanniques, le processus de construction des identités nationales ou ethniques a été le fait délibéré d'un appareil de contrôle politique ou religieux au lendemain des indépendances, tandis que leur formation conflictuelle et partiellement inconsciente émanait d'individus composant la société et réagissant aux projets identitaires les concernant venus d'en haut. Encore une fois, il s'agit d'interactions et de dynamiques qui ne peuvent être saisies que par une approche diachronique, c'est-à-dire historique. L'action de l'Etat, aussi bien que celle des Eglises, sera prise en compte dans la construction/formation des identités collectives. Cependant, dans le cas des chrétiens de Madaba, prendre l'indépendance de la Jordanie (1946) comme point de départ paraît artificiel. Rien ne justifie de considérer cette date comme celle d'une rupture, ni au niveau national ni à celui de l'agglomération. Au contraire, il y a continuité d'un système politique monarchique depuis 1923. La Jordanie indépendante renforce une structure étatique dont les bases sont déjà posées par l'administration mandataire britannique. Le statut des communautés confessionnelles et les règles formelles qui régissent la participation politique des chrétiens ne connaissent pas de changement. En outre, si l'on s'intéresse à la construction - formation des identités religieuses, il devient alors

nécessaire de considérer aussi la période antérieure, celle de la relativement brève présence de l'administration ottomane (entre soixante et vingt-cinq ans selon les régions de Syrie du Sud), qui est aussi celle de l'avancée des missions occidentales dans la région. A un ordre tribal où la religion n'est qu'un facteur secondaire dans l'organisation des rapports sociaux viennent alors se surimposer un ordre confessionnel et un ordre impérial qui déterminent l'accès à de nouvelles ressources. C'est là qu'il faut faire remonter aussi bien l'origine de la construction-formation des identités confessionnelles, au sens où elles commencent à devenir aussi politiques, que celle d'identités politiques transversales qui ne s'expriment ni sur le mode lignager ni sur celui du confessionnel (le nationalisme arabe, par ex.).

IX. Du général au particulier

Je serai plus spécifique en précisant quelques questions opératoires ainsi que mes différents niveaux d'analyse. Les aspects du social et les contextes dans lesquels se manifeste le lien social entre individus sont trop multiples pour pouvoir être épuisés. Il a donc fallu opérer un choix qui a été déterminé par deux contraintes. D'une part, les sources disponibles, d'autre part, la seconde partie de notre questionnement concernant les identités collectives. Je présenterai plus loin la nature de mes sources ; quant à la contextualisation plus précise des questions, elle sera effectuée en relation avec le découpage chronologique de la thèse et apparaîtra au début de chacune des trois parties principales qui la composent.

J'ai d'abord cherché à identifier, dans des contextes historiques variés, les réseaux sociaux non confessionnels dans lesquels les individus chrétiens, à Madaba, étaient pris ou auxquels ils cherchaient à se raccorder. Ces réseaux dépassaient-ils aussi les frontières du groupe lignager ? L'expression préalable d'identités "transversales" (non confessionnelles et/ou non lignagères) était-elle nécessaire à qui voulait être intégré à ces réseaux ou découlait-elle de cette intégration ? En raison de l'état de mes sources, les alliances politiques et, dans une moindre mesure, les partenariats économiques pouvaient constituer, sur le long terme, deux terrains d'observation. Les lieux où se manifestent ces relations changent avec le temps. Il a donc fallu déplacer le regard à plusieurs reprises, du système traditionnel d'alliances dans une société dominée par l'ordre tribal au XIX^e siècle à une société aux institutions politiques de laquelle l'Etat donne forme. Il en va de même pour l'économie, dominée autrefois par le pastoralisme, alors qu'aujourd'hui les chrétiens vivent surtout de l'industrie des services ou des professions libérales. On regardera, successivement, la place des chrétiens dans la fédération de Kérak vers 1870, leur accès aux institutions de représentation locale mises en place par les Ottomans à Madaba à partir de 1893, leur position au regard de la Grande Révolte arabe qui met fin à l'ordre ottoman en Transjordanie, leur implication au sein du conseil municipal de la localité sous le régime hachémite qui s'instaure en 1923, leur engagement dans les mouvements d'opposition nationaliste ou communiste au régime dans les années 1950, puis dans la résistance propalestinienne au cours des années 1970. Enfin, pour une dernière période, sans cesser de suivre les enjeux de la politique municipale, l'arène parlementaire rouverte en 1989 constituera un ultime lieu d'observation.

Pour ce qui est des liens économiques entre les chrétiens et d'autres partenaires, je me pencherai, dans les premières décennies de l'installation des chrétiens à Madaba (1880-1920), sur l'enjeu que représente la possession de la terre, sur ses modalités d'exploitation et sur le développement des activités commerciales. Dans les périodes suivantes, les stratégies économiques des chrétiens ne feront pas l'objet d'un traitement séparé, mais seront intégrées à une analyse de leurs relations à l'Etat hachémite, qui concentre alors l'essentiel des ressources entre ses mains, ou aux Eglises, qui sont aussi des acteurs économiques de premier plan. Néanmoins, il s'agira, ici aussi, de rester attentif aux possibilités d'interactions économiques qui s'ouvrent ou qui se ferment avec d'autres partenaires hors des groupes d'appartenance primaire et, également, à la différenciation

sociale qui résulte de l'accès ou non des individus aux ressources économiques et découpe d'autres groupes dont les identités collectives peuvent être basées sur des appartenances de classe.

Ces analyses se développeront en lien étroit avec les changements qui affectent la localité de Madaba sur plus d'un siècle et qui seront rapportés aux problématiques principales : recompositions de l'espace urbain religieux et civil, développements administratifs et économiques. Un élément essentiel demeure celui de la mise en minorité progressive des chrétiens en termes démographiques au sein de Madaba : d'un village chrétien au début du siècle, la localité est devenue une ville moyenne où les chrétiens ne représentent plus que 13 % des résidents en 1997. Egalement, l'installation de familles de réfugiés palestiniens dans l'agglomération après 1948 constitue un paramètre décisif.

En second lieu, j'ai cherché à déterminer quelles étaient les dynamiques qui présidaient à la création, à l'entretien, à la modification des identités collectives "primaires", en l'occurrence confessionnelles et lignagères. Dès les années 1870, les missionnaires catholiques romains (dits "latins" selon la terminologie locale) et l'institution ecclésiastique apparaissent comme de nouveaux acteurs durables dans le paysage social et religieux de la région. A partir des années 1890, l'administration ottomane s'implante effectivement à Madaba et sera suivie, après 1923, des institutions de l'Etat hachémite, d'abord sous tutelle mandataire britannique, puis indépendant en 1946. L'ordre des relations sociales, la nature du lien social entre chrétiens et musulmans, sont-ils modifiés par la présence des agents et institutions ecclésiastiques et étatiques ? En particulier, voit-on apparaître de nouvelles bases sur lesquelles construire des identités collectives et des hiérarchies qui ne seraient plus fonction de l'appartenance tribale, mais communautaire ? Quelles sont, alors, les résistances des chrétiens aux redéfinitions identitaires sur une base confessionnelle ?

Pour ce qui est du rôle de l'Eglise latine dans le renforcement des frontières confessionnelles, je l'ai suivi à partir de deux thèmes principaux. L'éducation, tout d'abord, c'est-à-dire la transmission de nouvelles valeurs sur soi et les autres. Education est conçu au sens large et ne se limite pas au cadre scolaire. Il peut aussi s'agir de l'enseignement de nouvelles pratiques de dévotion par la pastorale ou de mouvements associatifs confessionnels sous l'égide du clergé. Les formes et les contenus changeants du discours éducatif religieux seront observés en relation avec la plus ou moins grande emprise des pouvoirs publics sur l'espace communautaire, les dynamiques internes de fermeture ou d'ouverture de l'Eglise sur les non catholiques, les idéologies qui s'expriment dans le champ politique national et régional auquel participent les chrétiens.

Le deuxième domaine où analyser l'action des acteurs religieux sur les frontières entre groupes est constitué par le contrôle des alliances matrimoniales. En la matière, le clergé latin parvient-il à briser les logiques lignagères qui président aux stratégies masculines, à contenir les unions au sein de la communauté confessionnelle au sens étroit (l'Eglise d'appartenance) et à faire de l'intégralité de cette communauté l'espace possible des alliances ? A partir des années 1960, lorsque l'Eglise catholique entreprend une ouverture œcuménique, comment se redéploient les stratégies matrimoniales des chrétiens ? Enfin, les prescriptions religieuses (chrétiennes ou musulmanes) en matière de mariages interconfessionnels sont-elles les seules à ordonner les flux d'échanges de femmes ?

Les pouvoirs politiques centralisés successifs (ottoman, mandataire et monarchique) imposent de nouveaux cadres juridiques qui sont autant de normes identitaires érigeant de nouvelles barrières entre groupes et découpant des espaces politiques propres. Comment se joue ce rapport au politique sur le mode confessionnel ? Ces cadres sont-ils le seul moyen qu'utilisent les centres politiques pour réguler le social ? Les identités politiques non confessionnelles ne subsistent-elles qu'en marge de l'ordre officiel ? Pour répondre à ces questions, on observera les modes d'accès au leadership politique, aux instances de représentation locale (au sein de la municipalité) et nationales (le Parlement), l'intégration dans le système administratif et les forces armées, soit, globalement, les modes de redistribution des ressources politiques et économiques aux chrétiens. De façon transversale, je regarderai aussi comment se manifeste le rapport de l'Etat aux Eglises pour ce qu'il

implique dans la forme des frontières communautaires et la possibilité laissée aux chrétiens de se mouvoir hors de cet espace.

Dernier niveau d'analyse, qui n'est pas le moindre, celui de l'évaluation d'une cohésion entre chrétiens qui dépasse les clivages confessionnels et lignagers. Depuis sa fondation, en 1880, Madaba voit coexister trois tribus chrétiennes appartenant majoritairement à deux communautés confessionnelles (latine et orthodoxe). A l'intérieur même du groupe chrétien, les identités lignagères se trouvent-elles renforcées par la différence de rite religieux ou érodées par la nécessité de faire front face à un environnement musulman ? Dans un même ensemble chrétien, il faudra voir si chaque lignage, chaque communauté confessionnelle, met en oeuvre des stratégies propres en termes d'accès aux ressources de l'administration ottomane, puis de l'Etat hachémite, et de partenariat économique ou d'alliance politique avec les tribus musulmanes. Au sein d'un même ensemble chrétien, n'existe-t-il pas d'autres clivages qui découpent d'autres modes relationnels avec l'extérieur et limitent les interactions intérieures ? Le statut collectif des chrétiens face à la législation électorale ne masque-t-il pas des inégalités entre chrétiens ? Ces questions ne feront pas l'objet d'un traitement séparé. On cherchera à y répondre au moyen des thèmes mentionnés plus haut : ce qu'indiquent les flux d'échange de femmes, les polarisations politiques, l'accès différencié aux ressources fournies par l'Etat et les Eglises, les entreprises de mise par écrit de l'histoire de Madaba telles qu'elles ont cours depuis les années 1970.

Tous ces thèmes ne feront pas l'objet d'un traitement aussi fouillé au cours de toutes les périodes considérées, mais chacun sera toujours présent, en filigrane, lors de chacune des séquences de la reconstruction historique. Chacun a son propre rythme d'évolution, ses propres périodisations, qui ne recourent pas forcément les découpages chronologiques adoptés dans ce travail. Pour prendre un seul exemple, le travail que les chrétiens effectuent sur la mémoire de leur groupe ne commence pas dans les années 1970, alors que c'est à partir de ces années que je lui accorde un traitement détaillé. En creux, ce travail apparaît déjà dès le début du siècle à travers les récits de fondation des tribus chrétiennes, dans le contenu identitaire de l'enseignement missionnaire, dans les prises de position des chrétiens face au nationalisme arabe à diverses époques. Ce n'est, pourtant, qu'à partir des années 1970 qu'il se cristallise dans une production écrite gagnant ainsi une dimension performative inédite auparavant.

X. Sources et terrain

Les raisons qui m'ont fait choisir Madaba comme lieu d'observation tiennent autant au fait que c'est de là qu'est parti mon questionnement qu'à la disponibilité de sources variées sur une période longue. Site archéologique de premier plan, Madaba a constitué, depuis le XIX^e siècle, une étape sur la route des voyageurs et savants occidentaux, qui, dans leurs relations, notent souvent bien des détails relatifs aux habitants de la localité. Paroisse importante du patriarcat latin à l'est du Jourdain, elle est souvent mentionnée dans les archives missionnaires de la Congrégation romaine pour la propagation de la foi (*Propagande Fide*), dont dépendit le patriarcat latin jusqu'en 1921. L'historien officiel du patriarcat, le Père P. Médebielle, a aussi consacré à la paroisse latine de Madaba une monographie (1987) qui cite généreusement les missives des missionnaires du tournant du siècle. Grâce à cet ouvrage, aux archives de la Propagande et à celles de la paroisse latine, j'ai pu contourner d'une façon assez satisfaisante la fermeture des archives patriarcales de Jérusalem au public (voir *infra*). Enfin, je n'oublie pas les travaux ethnographiques du Père Jaussen et sa "relation particulière" à Madaba dont on trouve trace dans les dépêches des services secrets de la Marine française au Levant durant la Première Guerre mondiale. Je pense, *a posteriori*, qu'aucune autre localité chrétienne de Jordanie n'aurait pu m'offrir une telle richesse de sources écrites pour la période prémandataire. Localement, et pour pratiquement toute la période considérée, j'ai eu accès à l'intégralité des archives de la paroisse latine et à certains dossiers ou registres des paroisses orthodoxe et melkite. Je suis pourtant loin d'avoir épuisé tous les documents disponibles. Je n'ai pas

consulté les archives mandataires britanniques faute de temps, ni utilisé les archives du conseil administratif (*majlis idari*) ottoman de Madaba, conservées à Amman. Ces dernières sont en turc *osmanli*, que je ne connais pas. Par contre la municipalité de Madaba, qui a également bien voulu me communiquer certains de ses dossiers, conserve les copies des documents de l'époque en arabe. Quelques-uns m'ont été utiles. Je renvoie le lecteur à la première partie de ma bibliographie pour plus de détails sur la localisation et le contenu des sources archivistiques.

Certaines des sources auxquelles je fais référence ont déjà été exploitées avec d'autres problématiques. Les voyageurs, par exemple, ont servi à une histoire de la sédentarisation et de l'avancée de l'agriculture en Transjordanie ottomane (al-Hmud 1995), les archives du patriarcat latin à une histoire ecclésiastique des paroisses (Médebielle 1956, 1961, 1987). A ma connaissance, cependant, ni les archives de la *Propaganda Fide* relatives à la Terre sainte (dans laquelle est incluse la Transjordanie), ni celles du ministère français de la Guerre n'ont encore été exploitées pour contribuer à l'histoire de la région à l'est du Jourdain. Dans cette perspective, elles ne sont pas d'une richesse inépuisable, mais elles recèlent néanmoins bien plus de détails que je ne m'attendais à y trouver initialement.

Qui dit périodisation non classique dit aussi variations dans la nature des sources : dans une première période, avant 1920, des récits de voyageur et des archives missionnaires ou militaires ; dans une seconde période, des témoignages oraux et une littérature à caractère historiographique produite localement, qui a été le support essentiel d'une étude des représentations collectives. Je me suis beaucoup appuyée sur des récits de vie sans trop orienter mes interlocuteurs, mais aussi sur de très nombreux entretiens, directifs ou non. J'ai autant appris dans des échanges à bâtons rompus ou en écoutant des discussions dans lesquelles je n'étais pas engagée. J'ai toujours retranscrit ces témoignages ou ces discussions et les ai traités par la méthode critique, comme tout autre document. Ils m'ont été utiles pour retracer les mobilités sociales, les engagements politiques, pour saisir l'univers des représentations sur soi et les autres. L'espace urbain, civil ou religieux, tel que je l'avais sous les yeux à l'époque de ma présence sur le terrain ou tel qu'il apparaissait à travers des documents écrits ou iconographiques pour les périodes antérieures, a aussi fait l'objet d'une lecture. En somme, on le verra, j'ai fait feu d'une bonne partie du bois disponible et ne me suis pas assigné de limites dans la nature des données tant que j'estimais qu'elles contribuaient à répondre à mes questions et qu'elles pouvaient se prêter à une approche critique.

Dans une perspective comparatiste, j'avais envisagé un temps d'inclure dans cette étude Smakiyeh, village entièrement chrétien de la région de Kérak. Il aurait sans doute été intéressant de mettre en parallèle une petite communauté qui était demeurée rurale, loin d'Amman, où les relations avec les musulmans ne prenaient pas la tournure conflictuelle qu'elles avaient à Madaba au sein du conseil municipal et de l'espace géographique de la ville. Mais je manquais cruellement de sources sur Smakiyeh afin d'effectuer une comparaison sur des bases équivalentes. Je regrette d'autant moins cet abandon que C. Jungen mène depuis une enquête ethnologique sur les chrétiens de Kérak autour de la question des espaces de sociabilité interconfessionnels et des enjeux de l'hospitalité. Ce sont des thèmes que, sans les sous-estimer, je n'ai abordés que de manière très périphérique, car ils se prêtent mal à une observation sur le long terme à travers les sources écrites. Nos approches diffèrent sans doute, mais j'attends impatiemment les résultats des travaux de C. Jungen afin de les mettre en perspective avec les miens.

Circonscrire le terrain à Madaba, je m'en suis vite rendu compte, n'avait pas grand sens. Au cours des cent ans de l'histoire de la localité, l'espace dans lequel se déploient les relations sociales de ses habitants chrétiens n'a cessé de s'amplifier pour dépasser de très loin les frontières municipales. Un nombre considérable de chrétiens originaires de Madaba résident depuis longtemps à Amman et entretiennent encore des liens très forts avec leur localité d'origine. Quant à ceux qui vivent à Madaba, un très grand nombre travaille à Amman. De surcroît, je ressentais le besoin, au fur et à mesure que ma recherche avançait, de ne pas me focaliser exclusivement sur mon objet au risque de

ne pas saisir les liens multiples qu'entretenaient les chrétiens de Madaba avec d'autres groupes de la société jordanienne et de repérer aussi les espaces où l'interaction était impossible. C'est pourquoi je considère que, peu ou prou, l'ensemble de la Jordanie a constitué un terrain au sens large, voire parfois la Cisjordanie, où se trouvait une partie du personnel ecclésiastique originaire de Madaba ou y ayant servi. J'aurais sans doute moins vite questionné la revendication des chrétiens de Madaba à la "bédouinité" si je n'avais fréquenté parfois les tribus du Sud jordanien. Inversement, je n'aurais pas saisi de la même manière l'importance que les chrétiens de Madaba accordent à leur identité tribale si je n'avais parlé si souvent avec des chrétiens d'origine palestinienne. Sans compter les nombreux musulmans d'Amman et du reste du pays qui côtoient les chrétiens dans leur milieu professionnel ou sur la scène politique, sont leurs patrons ou leurs clients, leurs alliés ou leurs concurrents. Car que les chrétiens de Madaba désirent continuer à gérer certaines de leurs interactions avec la société globale sur le mode des relations tribales est une chose, que les musulmans leur reconnaissent la qualité de tribu en est une autre.

Ma présence sur le terrain a été entrecoupée de périodes plus strictement consacrées aux archives ou à la recherche de documents publiés, qui m'a bien souvent menée à Jérusalem, dans la bibliothèque du couvent dominicain (pour les textes plus anciens) ou dans celle de l'Université hébraïque (pour la littérature théorique en sciences sociales et historique sur la Jordanie, éparse ou introuvable dans le pays). De septembre 1994 à octobre 1997, j'ai fait quatre séjours continus d'un à deux mois à Madaba : observation participante et, dans la dernière période seulement, consultation des archives paroissiales. Entre les mêmes dates, je ne compte pas le nombre de visites d'un ou deux jours que j'ai pu faire dans la localité depuis Amman. Elle étaient parfois quasi quotidiennes sur plusieurs semaines. Inversement, m'éloigner de Madaba pendant d'assez longues périodes m'a permis de nouer, à Amman, des relations avec des interlocuteurs originaires de la localité qui ne me plaçaient pas sur l'échiquier social de Madaba en relation avec telle ou telle famille que je fréquentais. Ces contacts constituaient autant de nouvelles entrées lorsque je repartais à Madaba. Ainsi, de très nombreux entretiens ou rencontres plus informelles ont eu lieu dans la capitale même, voire dans d'autres paroisses de Jordanie où le curé en exercice avait précédemment servi à Madaba ou était originaire de cette ville.

La collecte de données et le travail sur les sources n'ont en rien suivi l'organisation chronologique de ma thèse. Longtemps après le début de ma recherche, j'ai continué à ne saisir mon objet qu'à ses deux extrémités temporelles. Mon observation du terrain contemporain était déjà très avancée et j'avais depuis longtemps épuisé l'essentiel de la littérature des voyageurs. Entre les deux, rien ou presque, hormis l'histoire de la paroisse latine par Médebielle et les archives des services secrets de la Marine française au Levant relatives à la Transjordanie, aimablement communiquées par H. Laurens. Mes relations avec les ecclésiastiques, à Madaba, n'étaient pas assez avancées pour qu'ils m'ouvrent leurs dossiers, et je continuais à faire de vaines tentatives pour accéder à ceux du patriarcat latin. Beaucoup d'éléments ne "sortaient" pas de mes entretiens individuels ou des discussions de groupe que je provoquais plus ou moins autour de l'histoire de la ville. C'était comme si la mémoire de mes interlocuteurs avait oblitéré les engagements politiques des années suivant l'indépendance, alors que je savais par ailleurs que Madaba avait été un bastion de la gauche antimonarchiste. *Idem* lorsqu'il s'agissait d'aborder les relations avec les Palestiniens du camp de réfugiés de la ville.

Je comblai le vide en rassemblant des informations sur le statut juridique des communautés confessionnelles depuis l'instauration du mandat britannique, sur les relations entre les Eglises, leurs communautés et l'Etat au niveau national, et en mettant sur pied une réflexion critique collective sur l'approche ethnographique du Père Jaussen. Je tentai aussi de travailler à partir des monographies d'histoire locale produites à Madaba pour entamer une analyse de l'imaginaire historique des chrétiens depuis les années 1970, qui ne pouvait pourtant aboutir alors que tant de zones d'ombre persistaient pour la période précédente.

Un beau jour, heureusement, j'ai décidé de déclarer forfait devant les fins de non recevoir du patriarcat latin et je me suis mise à la recherche de documents de remplacement. La suggestion de L. Valensi de consulter les archives de la Propagande a déclenché une véritable réaction en chaîne. Plusieurs mois avant d'aller à Rome, je parlai de cette consultation au prêtre de la paroisse latine. C'est alors qu'il mit ses archives à ma disposition. N'ayant pas grande connaissance de la procédure romaine, il dut penser que, si le Vatican m'autorisait à lire des documents qui lui semblaient d'une telle importance, il bénéficiait alors d'un blanc-seing. Lorsque le curé orthodoxe apprit que je lisais les archives des latins, il s'inquiéta de me voir prendre un biais en faveur de ces derniers et me laissa voir ses registres de mariages et de baptêmes. Alors que, nonobstant sa constante amabilité, il n'avait jamais été empressé à me recommander auprès de plusieurs de ses paroissiens que je souhaitais rencontrer, il me présenta sur-le-champ au Dr Sami Nahhas, directeur de l'école orthodoxe, traducteur de Jaussen en arabe et ancien militant communiste qui n'avait pas peur d'évoquer le passé. On devine la suite.

La crainte du curé orthodoxe de me voir présenter le point de vue des latins n'était pas infondée. Pour une série de raisons qui apparaîtront au cours de ce travail, une très large partie des sources écrites sur les chrétiens de Madaba provient de religieux ou d'institutions catholiques. Pour d'autres qui existeraient du côté orthodoxe, je ne connais pas le grec et l'accès aux archives de leur patriarcat à Jérusalem est de toutes façons inconcevable. De plus, j'ai fait mon entrée sur le terrain grâce aux `Azayzat latins et la nature cloisonnée des relations sociales entre la tribu latine et les tribus orthodoxes à Madaba a fait qu'il était facile, à partir des `Azayzat, de rencontrer des membres de certaines tribus musulmanes, mais quasi impossible de trouver un réseau qui me permette d'accéder aux orthodoxes. J'ai mis longtemps à comprendre cela avant de passer par des amis palestiniens orthodoxes à Amman pour accéder à cette autre partie de Madaba. J'estime avoir eu une connaissance moins "intime" du milieu social des tribus orthodoxes que de la tribu latine. Egalement, j'étais familière des références religieuses catholiques depuis l'enfance tandis que l'Eglise orthodoxe m'était presque une *Terra incognita*. J'ai fait mon possible pour corriger une possible inégalité de traitement des différentes communautés religieuses et, partant, des différentes tribus chrétiennes. Mais, ayant dû me situer dans l'espace social de Madaba et user des sources dont je pouvais disposer, mon analyse est décentrée du côté de la tribu des `Azayzat et de l'Eglise latine, bien que non centrée sur ces objets.

Pour finir, j'ai aussi établi un échange avec le prêtre latin et son vicaire : les documents que je trouvais ailleurs étaient rapportés à Madaba, tandis qu'eux me communiquaient leurs archives et d'autres documents collectés chez leurs paroissiens. C'est ainsi que les photographies de Jaussen du début du siècle ornent à présent la salle commune de la paroisse latine et d'autres lieux à Madaba, que des photocopies d'articles ou de chapitres d'ouvrages sur la localité parus en Europe entre 1880 et 1930 ont été rendus accessibles à ceux qui pouvaient les lire, parfois partiellement traduits en arabe. Ces documents n'ont pas tardé à être utilisés dans l'entreprise fiévreuse d'élaboration de l'histoire locale qui a cours à Madaba (comme on le verra dans le chapitre III). Ne voulant pas désavantager les orthodoxes dans la compétition pour ce qui constitue de véritables ressources identitaires, je me suis dédouanée en communiquant les mêmes documents écrits à leur curé. Cela n'est qu'un des exemples de l'impact, minime, de l'activité du chercheur sur la société locale. En tout état de cause, je me suis prêtée de bonne grâce à cet échange non pas dans la perspective de monnayer des documents, mais plutôt après avoir traversé une sérieuse période de remise en question relative à l'éthique du chercheur. Qu'est-ce qui justifiait ma rétention d'informations ? Avais-je le droit de prendre sans rien donner en échange ? Je ne m'étendrai pas plus sur ce thème alors que bien d'autres avant moi ont brillamment décrit les affres de cette relation dialectique du chercheur au terrain.

XI. Du prologue

Que j'ai séparé la première partie de cette thèse, qui commence en 1880, d'un prologue initial qui couvre plus ou moins la décennie précédente ne cherche pas à marquer un avant et un après d'un état de la société. Il n'y a pas rupture brutale des modes d'organisation et du lien social. Mais j'ai voulu rendre compatibles le temps de l'historien avec celui des chrétiens de Madaba, pour qui l'année 1880 marque l'événement fondateur de l'histoire et de l'identité locales. Il n'y en a pas moins pour eux aussi un avant qui est déterminant pour ce qui se passe en 1880 et qui fait partie de la mémoire locale. Le procédé littéraire du *flash-back* que j'ai adopté dans le prologue reflète que c'est de Madaba que part l'histoire des chrétiens de la localité et que tout ce qui est avant doit être regardé depuis ce lieu.

Ce qui est avant, précisément, n'est pas sur le même territoire, mais à Kérak, où se jouent alors les rapports sociaux et où s'expriment des identités. C'est là que j'ai d'abord entrepris de vérifier les allégations de Jaussen relatives à la place des chrétiens dans la société lignagère de la Syrie du Sud. Si aucun document local d'époque n'a été produit, dans une société de tradition orale d'où l'administration ottomane était absente jusqu'à la toute fin du XIX^e siècle, une assez riche littérature occidentale existe sous la forme des récits des voyageurs, savants et missionnaires qui ont parcouru la région au siècle dernier. Reconstruire la manière dont les chrétiens s'insèrent dans l'ordre social tribal n'évacue pas la recherche du fait communautaire et de la pertinence des identités religieuses par rapport aux hiérarchies de la société lignagère. L'appartenance religieuse est là et elle distingue les chrétiens des musulmans. Comment s'opère cette distinction, est-ce qu'elle est pertinente ou est en passe de le devenir par rapport aux dynamiques politiques, doit être évalué, surtout dans le contexte d'une présence accrue d'agents occidentaux, scientifiques ou religieux.

PROLOGUE

De Kérak à Madaba

Logiques missionnaires
et logiques lignagères

« Transjordan is the only Arab country where there are Christian nomads,
almost indistinguishable in their social organization and customs from the Moslems».

A. Hourani, *Minorities in the Arab World*, 1947

Le vent d'est souffle sec et glacé. Trois hommes gravissent à pied un tertre isolé au milieu de la plaine herbeuse. A distance, leurs silhouettes se ressemblent : têtes emmitouflées dans le *hatta* que retient le double cordon épais du *marir*, serrant sur leurs flancs la *'abayah* hivernale doublée de peau de mouton. Partis le matin de Salt, siège du *qada'* ottoman du même nom, dans le sud-ouest de la province de Damas, ils ont chevauché six bonnes heures vers le sud sur le plateau du Balqa' avant d'atteindre le *khirbet* Madaba. Au pied de la colline, ils ont laissé leurs montures à la garde d'un guide. Leur ascension terminée, Don Paolo Bandoli, Don Guiseppe Gatti et le sheikh Saleh Sawalha s'arrêtent et fixent la plaine environnante, qui s'étend de tous côtés jusqu'à l'horizon : immense étendue où pas un village, pas une maison ne s'élève, steppe légèrement vallonnée dépourvue d'arbres, hautes herbes vertes balayées par le vent. Le regard porte par-delà la grande faille géologique du Wadi al-Mujib séparant le plateau du Balqa' de celui de Kérak. En ce début décembre 1879, cette frontière naturelle marque encore la limite sud de l'influence ottomane sur la région à l'est du Jourdain. A quelque 45 km au sud, au-delà du Mujib, un monticule se détache clairement dans l'air pur de l'hiver : le sommet volcanique du Jabal Shihan, sur les flancs duquel campe en ce moment la tribu chrétienne du sheikh Saleh, les *'Azayzat*, qui ont quitté Kérak et envisagent d'émigrer vers le nord.

Le Bilad al-Karak, plateau qui s'étend du nord au sud sur quelque 120 km entre le Wadi al-Mujib et le Wadi al-Hasa, domine à l'ouest la mer Morte, à laquelle on accède par une série de profonds canyons (*wadi*) parallèles sur un dénivelé de près de 1 000 m. A l'est, où le taux annuel de pluviométrie ne suffit plus à la pratique de la culture sèche, s'ouvre la steppe semidésertique (*badya*). Kérak, seule ville du plateau, fortifiée de remparts d'époque croisée, se dresse sur un éperon rocheux. Au sud du Bilad al-Karak commence la région du Jibal, avec les agglomérations de Tafilah et Shawbak. A la même hauteur que cette dernière, mais plus à l'est, la cité de Ma'an est une étape importante du *darb al-hajj*, le chemin du pèlerinage annuel reliant Damas à La Mecque en suivant les franges du désert (voir carte en annexe).

Les trois hommes n'en finissent pas d'arpenter la colline de Madaba en tous sens, parmi les blocs de silex taillés et les fûts de colonnes renversées, à moitié enfouis sous la terre et les herbes. De cette ville byzantine, abandonnée quelque onze siècles plus tôt et jamais reconstruite, seules deux colonnes surmontées de leur architrave sont encore debout, en contrebas, à l'est de l'acropole (Libbey et Hoskins 1905 : 281). Après un moment, les visiteurs redescendent et enfourchent leurs montures pour se diriger plus au sud, au-delà de la colline. Ils font un grand tour, s'éloignent d'une bonne heure vers l'est, puis reviennent à l'ouest, mettant pied à terre à plusieurs reprises. Le sheikh Saleh, habitué de la contrée qui se situe sur la route de communication entre Kérak et le nord, nomme les *khirbeh*, monticules de ruines byzantines qui parsèment la plaine : Jalul, à l'est, Taym, une demi heure au sud-ouest avec sa large vasque creusée dans le rocher en partie remplie d'eau de pluie (Burckhardt 1822 : 367), Ma'in, dont on aperçoit la colline, et qu'ils n'explorent pas car la nuit d'hiver s'annonce proche (voir carte en annexe). Ils reprennent le chemin de Madaba, visible de loin sur la plaine, et installent leur campement à quelques 300 m à l'ouest de sa pente, près d'un contrefort percé de grottes, qui les protège du vent.

Les détails de cette visite, évoquée par le père jésuite Médebielle en quelques lignes dans la monographie qu'il consacre à la paroisse latine de Madaba (1987 : 192), ne nous sont en réalité pas connus, non plus que le contenu des échanges des protagonistes de ce jour. On ne peut que les imaginer autour du feu, devant leur dîner fruste, se faisant part de leurs réflexions, chacun porté par ses expériences, ses préoccupations propres et ses visions de l'avenir. La conversation est sans doute en arabe, que les missionnaires ont appris au séminaire du patriarcat latin de Jérusalem et ont

peaufiné au quotidien avec leurs paroissiens. Mais, plutôt que de se risquer plus avant dans la fiction, il importe ici de poser le contexte historique dans lequel se déroule cet épisode qui marque une étape essentielle dans le processus de changement sociopolitique affectant, en cette fin du XIX^e siècle, les tribus chrétiennes du sud de la Transjordanie.

I- Les Ottoman en Syrie méridionale

Du début de XVII^e siècle à la seconde moitié du XIX^e siècle, la Syrie méridionale, nominalement province sud du Bilad ash-Sham ottoman, était restée en dehors de l'autorité turque⁵. Divisée en territoires contrôlés par des groupes tribaux, elle ne connaissait en pratique pas d'unité politique. Tout au long du XIX^e siècle, les trois puissances voisines (Wahhabites de la péninsule Arabique, Mamelouks d'Egypte et Ottomans bien implantés à Damas) se la disputent. L'insécurité de l'arrière-pays faisait qu'on y trouvait très peu de villages, les paysans ou les pasteurs ayant eu tendance, depuis deux siècles, à se regrouper dans les agglomérations de taille plus importante, au sein de fédérations tribales qui leur assuraient une meilleure protection contre les *ghazu* des autres tribus. La limite de la sédentarisation avait ainsi reculé vers l'ouest, tandis que de vastes espaces anciennement cultivés étaient laissés aux nomades (Lewis 1987).

La Porte, depuis les années 1850, étendait son contrôle sur cette région, l'incorporant par étapes dans l'ordre administratif ottoman. Ainsi, la ville d'Irbid, au nord, est élevée en 1851 au rang de chef-lieu d'un *qada'* (la plus petite unité administrative) rattaché au *mutasarrifiyah* (district) du Hawran. Puis le haut plateau du Balqa' retombe dans l'orbite turque en 1867. Un *qada'* y est créé avec Salt comme siège de l'administration. Il dépend du *mutasarrifiyah* de Naplouse. Ces divisions administratives sont toutes incluses dans le *sanjak* de Damas, qui comprend Syrie, Palestine et Transjordanie (*sharq al-'urdun*) (voir carte en annexe). Le *qada'* de Salt continue localement d'être appelé *qada' al-Balqa'*. Cependant, comme le note Tristram en 1873 : "Dans le langage commun, les pentes du Belka (*sic*) se limitent aux terres cultivées descendant à l'est de la ligne Heshban, Medeba, et habitées par les tribus arabes du Belka" (237).

C'est l'établissement de l'administration ottomane à Salt qui a permis l'activité des missions européennes, d'abord protestantes, puis latines. Parmi les protagonistes de cette visite au *khirbet* Madaba se trouve Don Gatti, Italien et missionnaire latin de Salt depuis 1871. Ses années d'apostolat en Transjordanie en font un fin connaisseur des arcanes de l'administration ottomane, à laquelle il a dû se confronter à maintes reprises afin d'obtenir les autorisations ou *firman* nécessaires à la construction des bâtiments de sa paroisse, fondée en 1869 et tête de pont du patriarcat latin à l'est du Jourdain (Médebielle 1956 : 33-54). La localisation géographique du *khirbet* Madaba est d'importance pour les missionnaires. Depuis Salt, le chemin est assez sûr, alors que la région est repassée sous contrôle ottoman. Si jamais quelque difficulté se présentait pour la nouvelle paroisse qu'ils envisagent de fonder, il serait donc relativement facile de venir prêter concours aux latins de Kérak qui comptent s'installer ici. De même, le chemin de Jérusalem est ouvert vers l'ouest. Le Ghor, large et profonde dépression au fond de laquelle coule le Jourdain, est à 15 km à l'extrémité du plateau ; de là, on chemine en pente douce jusqu'au passage de Jéricho. Il faut compter une journée entière jusqu'à Jérusalem, mais sans avoir à avancer de nuit ou à camper dans les parages peu sûrs de la mer Morte, comme il est nécessaire depuis Kérak. Les communications avec le patriarcat latin en seront grandement facilitées, tout comme le commerce des céréales et l'approvisionnement en biens de consommation courante.

⁵ Rogan (1991), à qui nous empruntons l'essentiel de ce bref récapitulatif sur l'avancée ottomane dans la région, fait justement remarquer que le terme Transjordanie est un anachronisme du point de vue des Ottomans, pour qui l'appellation de cette province était Syrie du Sud-Est. C'est cependant celui employé par les missionnaires et c'est pourquoi nous l'utiliserons parfois en alternance avec Syrie du Sud ou méridionale.

Si le patriarcat vient juste de donner son accord de principe pour l'émigration des latins de Kérak vers le nord⁶, il reste au consulat de France, protecteur des intérêts des communautés catholiques en Orient, à entreprendre une longue procédure officielle auprès des autorités ottomanes afin d'obtenir le *khirbet* Madaba pour les latins de Kérak. Il faudra passer par les voies hiérarchiques d'une administration hautement centralisée : le grand vizir à Istanbul, le *wali* de Damas, le *mutasarrif* de Naplouse, le *qa'imaqam* de Salt. Peu d'arguments semblent peser en faveur d'un petit groupe de chrétiens de la province la plus reculée de l'empire, mais il faut considérer que la puissance ottomane encourage les colonies agricoles en Syrie du Sud, pour preuve ces familles du Caucase et d'Asie centrale fuyant les persécutions tsaristes que la Porte a autorisées à s'installer l'année précédente dans plusieurs localités du Balqa⁷. Cependant, il faudra que l'émigration de Kérak soit définitive et que les chrétiens s'engagent à mettre les terres en valeur. Alors, les Ottomans seront disposés à leur accorder un titre de propriété sur la colline et les terrains environnants, en attendant que la région soit cadastrée et que les terrains puissent être enregistrés aux *tapu*.

Puis il faudra s'assurer de la protection effective des gendarmes turcs contre les bédouins qui utilisent la plaine du Balqa' comme pâturages d'été et la considèrent comme une partie de leur territoire tribal (*dira*). A terme, si la nouvelle paroisse prospère, le gouvernement ne manquera pas d'y installer une garnison et des services administratifs. Ce qui, du point de vue des missionnaires, aura sans doute du bon pour assurer une protection efficace contre les bédouins, mais aussi du mauvais, car cadastre et administration signifient impôts sur les terres et les biens, principale préoccupation des Turcs dans leur entreprise de reconquête de la Syrie méridionale (Rogan 1991 : iii). Egalement, il faudra se soumettre aux fonctionnaires pointilleux qui entendent bien appliquer les consignes concernant les activités missionnaires, lesquelles requièrent un *firman* du sultan, alors qu'à Kérak il suffit encore de s'accorder avec l'autorité tribale des cheikhs de la tribu Majali dominante.

Il faudra des fonds pour construire église, école et logement du missionnaire. Dieu y pourvoira, et la congrégation romaine de la Propagande, dont dépendent les missions de Terre sainte, saura bien solliciter les bienfaiteurs européens qui seront touchés par "la volonté farouche de ces bédouins latins prêts à sortir de leur pays pour préserver leur indépendance et leur foi" (Médebielle 1987 : 193).

II- Préoccupations missionnaires

La topographie du lieu a de quoi séduire Don Bandoli, ou plutôt Abuna Boulos, comme on l'appelle depuis 1873 année où il a commencé son travail missionnaire dans les paroisses transjordanienues du patriarcat latin : la colline qui surplombe la plaine, au sommet de laquelle il imagine peut-être son église, et qui serait encore assez vaste pour installer les habitations de tous ses néophytes latins de Kérak, gagnés aux grecs orthodoxes "schismatiques", et en premier lieu la tribu des `Azayzat, qui est, plus que les autres, disposée à émigrer. Au début, on pourrait se loger dans les grottes du contrefort rocheux, dont une semble même assez vaste pour célébrer la sainte messe et une autre bonne pour y faire l'école. Sans doutes, ces "bédouins latins", comme aiment à les appeler les missionnaires du patriarcat⁸, préféreront s'établir tout d'abord sous leurs maisons de poil (*bayt ash-sha`ar*), mais les grottes n'en offriront pas moins un abri immédiat pour les troupeaux de chèvres

⁶ APLJ-Kérak, lettre du patriarche latin à Don Alexandre Maccagno, 01.12.1879, citée par Médebielle (1989 : 191) : "On va faire des démarches auprès du Gouverneur de Naplouse pour obtenir un terrain dans le Balqa où pourraient se retirer nos Chrétiens puisqu'ils ne peuvent plus rester dans vos parages [Kérak]".

⁷ Sur les établissements circassiens, tchéchénes et turcomans, voir Rogan (1991 : 112-126) et Abujaber (1989 : 197-216).

⁸ Comme tous les voyageurs occidentaux avant eux qui ont trouvé sur leur chemin les campements de diverses tribus chrétiennes, situés entre le Mujib et Kérak, les missionnaires les qualifient de bédouins. Voir, en particulier, Seetzen, qui décrit les tentes de la tribu des "bédouins" Haddadin à Hmaymat, près du Jabal Shihan (1854 : 411).

et de moutons, qui se gorgeront dans ces vastes pâturages, et des magasins pour les récoltes de blé estival et d'orge hivernale.

La terre de la plaine du Balqa', en particulier aux environs de Madaba, est exceptionnellement riche, d'un brun roux, lourde et grasse en hiver lorsqu'elle est fertilisée par les pluies (Tristram 1873 : 327), fine et légère en été lorsque s'installe la sécheresse, qui dure de mai à octobre (Doughty 1979 : 56). Ces terrains, qui semblent incultes à ce moment hivernal, sont irrégulièrement exploités en culture sèche par les diverses tribus qui se partagent le plateau. Les voyageurs occidentaux qui traversent la région au XIX^e siècle en apportent le témoignage. Tristram note que ce sol "porte année après année des récoltes successives de blé sans terreau", ainsi que d'orge (1873 : 327). La terre est cultivée par les esclaves des tribus bédouines, en particulier des Bani Sakher ou de leurs vassaux, les Abu Wandî (*idem* : 333). Certaines années fastes, il est possible de chevaucher parmi les champs de blé qui s'étendent sans discontinuer (Burckhardt 1822 : 369). Les céréales sont d'abord destinées à la consommation locale ; le surplus est vendu sur le marché de Jérusalem (Conder 1892 : 291), métropole la plus proche, ou échangé aux marchands damascènes, dont la présence est attestée jusque dans les campements bédouins (Tristram 1873 : 351) ; elles sont encore négociées lors du passage annuel de la caravane du pèlerinage sur le *darb al-hajj*, dont une station se trouve à Zizyah, à 20 km à l'est de Madaba. La pratique de l'agriculture n'est pas inconnue des tribus du plateau de Kérak, où la nature du sol n'est pas fondamentalement différente de celle du Balqa'. Tant les tribus de la fédération de Kérak que les fractions de Hamaydeh, installées plus au nord, cultivent de vastes parcelles (Doughty 1979 : 376-377), complément au pastoralisme ovin qui est, partout, l'activité principale sur le plateau (Burckhardt 1822 : 369).

Il est connu des bédouins et des voyageurs que Madaba et ses environs sont dépourvus de source, la plus proche, `Uyun Musa, se situant à une dizaine de kilomètres au nord-ouest. Mais cet amas de ruines byzantines regorge de citernes qui ne demandent qu'à être nettoyées, tant au pied de l'acropole qu'à son sommet. Hors des années de sécheresse, les pluies d'hiver sont suffisamment abondantes pour la culture des céréales. On peut même penser à quelques vignes, quelques oliviers⁹, dont la culture pourrait être perfectionnée en faisant venir des travailleurs saisonniers des villages chrétiens de Palestine, agriculteurs expérimentés que les missionnaires connaissent en raison de leurs années d'apostolat en Terre sainte. Une fois installé, il n'y aurait plus qu'à se pencher pour disposer de matériau de construction : pierres déjà taillées, linteaux, chapiteaux, fûts de colonne, frises ; il suffit de creuser la surface, où les ruines affleurent.

Abuna Boulos, depuis l'ouverture de la mission latine de Kérak en 1876, est affecté comme vicaire du curé Don Alexandre Maccagno pour servir auprès de deux des tribus kérakiennes passées du rite orthodoxe à l'Eglise latine, les `Akasheh et les Hijazin, pasteurs et agriculteurs vivant toute l'année sous la tente sur les pentes du Jabal Shiha (Médebielle 1987 : 177-178). Le missionnaire est sans doute impatient de fixer ses fidèles dans un environnement où il pourra exercer efficacement son apostolat auprès de tous. Jusqu'à ce moment, il s'est surtout occupé des enfants, garçons et filles, à qui il fait l'école sous la tente, tandis qu'une autre "maison de poil" est destinée à la célébration de la messe (*idem* : 178). Mais il est bien difficile d'instruire les hommes, toujours loin du campement à prendre part aux *ghazu* et aux escarmouches qui opposent les tribus de Kérak à leurs voisins Hamaydeh du nord où aux tribus du Jibal au sud¹⁰. Que ces Arabes chrétiens soient "issus des tribus perdues qui se seraient par la suite converties au christianisme ; ou les descendants de chrétiens qui se seraient réfugiés dans les montagnes inexpugnables pour échapper au choix musulman du Coran

⁹ Burckhardt (1822 : 379) et Lynch (1849 : 355-356) décrivent les cultures céréalières et maraîchères et les vergers des environs de Kérak, dans la plaine et les *wadi*.

¹⁰ APLJ-Kérak, lettre de Don Paolo Bandoli au patriarche latin, 15.04.1876, citée par Médebielle (1987 : 178) ; lettre de Don Alexandre Maccagno au patriarche latin, 27.07.1878, citée par Médebielle (1987 : 188).

ou de l'épée ; ou un petit reste chrétien des Croisades"¹¹ (Lynch 1849 : 342) ne change profondément rien aux préoccupations pastorales du missionnaire italien, qui est surtout inquiet d'améliorer l'éducation religieuse et la pratique de ses fidèles, revenus depuis peu au sein de "l'Eglise mère, catholique, apostolique et romaine" grâce aux activités outre-Jourdain du patriarcat latin établi à Jérusalem en 1847 (voir chapitre I).

Dans l'esprit d'Abuna Boulos, il est temps de procurer à ces âmes un environnement vraiment chrétien qui rende le travail du missionnaire moins aléatoire. A terme, il serait nécessaire de faire venir une maîtresse d'école de Palestine¹², peut-être un jour des religieuses, qui auraient pour tâche "le relèvement moral et spirituel de ces femmes en leur apportant les trésors de l'Evangile" (Duvignau 1975 : 117). Car un profond travail est à faire, qui relève plus de l'évangélisation que de la pastorale. La religion, à peine considérée par les hommes, n'est pas jugée comme convenant aux femmes, car elle signifie des contacts répétés avec le curé grec¹³ dans une société où la séparation des sexes entre membres de familles différentes demeure assez stricte. Il est donc impossible au prêtre d'assurer l'instruction féminine (idem : 124). Avant que leurs tribus ne passent en bloc au catholicisme, trois ans auparavant, le seul contact que les femmes avaient avec la religion était lorsqu'elles se rendaient à Kérak pour Pâques, fête principale de l'Eglise orientale, où se pratiquait aussi le baptême collectif des enfants nés dans l'année (Jaussen 1908 : 351). Ni la communion, ni la confession ne leur étaient familières. Tout était à faire, depuis les leçons de catéchisme jusqu'à leur enseigner la manière de recevoir les sacrements et de faire leurs dévotions (Duvignau 1975 : 128).

Les femmes ne sont pas les seules à manquer d'éducation chrétienne. Pas un membre de cette petite société semi nomade où le missionnaire a pris ses fonctions de vicaire ne savait lire ou écrire à son arrivée ; aucun ne savait faire le signe de la croix¹⁴ et leurs idées religieuses étaient floues au point que la plupart prenaient l'image de saint Georges tuant le dragon, qui décorait la petite église "schismatique" de Kérak, pour le Sauveur en personne (*ibidem*), quand ils n'allaient pas jusqu'à penser que les Majali, sheikhs de la ville pourtant de confession musulmane, descendaient du Christ (Conder 1892 : 143). De même, leurs notions du Bien et du Mal étaient fort éloignées de la morale chrétienne¹⁵.

¹¹ Les chrétiens orthodoxes de Syrie se considéraient comme des Arabes et n'avaient vivement être des Grecs arabisés qui avaient oublié leur langue, comme le prétendait la hiérarchie hellène des patriarchats orthodoxes (Hopwood 1969 : 29). Quant aux voyageurs et aux missionnaires, ils hésitent entre ces deux possibilités, en y rajoutant une origine croisée ou biblique.

¹² Les femmes chrétiennes de Bethléem et Beit Jala, villages contigus situés sur la rive ouest du Jourdain, élevées dans des écoles tenues par les communautés religieuses franciscaines, "ont eu des contacts avec les Européens, sont plus propres et ordonnées, et sont recherchées comme nourrices et institutrices" (Goodrich-Freer 1913 : 118).

¹³ Grec signifie ici orthodoxe, de même que latin est à prendre au sens de catholique romain. Toutes les fois que l'on traitera des Grecs comme nationalité, le terme Hellène sera employé. Nous nous en tenons ici à la terminologie arabe, qui utilise *rum* et *latin* pour marquer le rite.

¹⁴ APLJ-Kérak, lettre de Don Paolo Bandoli au patriarche latin, 15.04.1876, citée par Médebielle (1987 : 178).

¹⁵ Selon Jaussen : "Le vol, la fornication, le mensonge ne paraissent pas tourmenter leur conscience ; un crime accompli ne préoccupe l'auteur que par l'appréhension de la vengeance humaine" (1908 : 292) ; "La façon dont l'Arabe se comporte envers les hôtes sert de mesure pour apprécier sa vertu : 'Tu n'es pas bon', disait un missionnaire à un Arabe, auteur de plusieurs méfaits. 'Si, je suis bon répondit celui-ci ; je donne à manger aux hôtes'" (*idem* : 85).

III- Le brouillage des frontières religieuses et sociales

Il est encore difficile au missionnaire de s'habituer à l'idée que ces "bédouins" soient chrétiens, tant il a du mal à les distinguer des musulmans. Car à Kérak, tout comme à Salt, les deux seules agglomérations de la région où réside une importante population chrétienne, il n'existe pas de signe immédiat et visible de l'appartenance des femmes et des hommes à une communauté religieuse.

D'une part, les pratiques religieuses des musulmans, comme celles des chrétiens, sont marquées d'un syncrétisme qui tient peut-être à l'absence notoire d'hommes de religion et de lieux de culte musulmans. Les différences religieuses en sont comme brouillées. Le fait frappe plus d'un voyageur. Doughty, passant au printemps 1875 sur le plateau, remarque :

"Ces bédouins de Pérée sont plus souples dans leur religion que les hommes des tribus wahhabites d'Arabie. Ils s'inquiètent peu de vaquer aux prières canoniques quotidiennes, et ne les connaissent pas plus nuitamment. (...) Ces Arabes n'ont pas d'homme de religion vivant dans leurs misérables campements, et aucun d'eux ne sait lire : qui donc alors enseignerait aux bédouins leur religion ?" (1979 : 55)¹⁶.

Burckhardt avait déjà noté, en 1812, l'absence de personnel religieux musulman "mollah ou kadhya (*sic*)" dans l'agglomération de Kérak (1822 : 100), tandis que, plus de soixante-dix ans plus tard, le missionnaire britannique W. Lethaby, qui séjourne dans la ville plusieurs années, est frappé dès son arrivée par l'absence de mosquée en activité (Durley 1912 : 180).

Une partie des pratiques religieuses communes aux chrétiens et aux musulmans relève de ce qu'il est convenu d'appeler "la religion populaire", mêlée d'emprunts à la religion des voisins. Ainsi, le baptême des chrétiens et la circoncision des musulmans sont-ils tous deux marqués par le sacrifice d'une brebis (Jausen 1908 : 551 ; 363), tandis que le jeûne du Ramadan, peu suivi (*idem* : 290), trouve son pendant dans les deux carêmes annuels de l'Eglise orientale, tout aussi peu observés (Duvignau 1975 : 128). Jusqu'à la pratique du baptême des enfants musulmans qui est attestée par Doughty. Selon lui : "Les mères musulmanes, dans les régions périphériques de la Syrie, emmènent leurs enfants malades ou débiles au prêtre grec pour être baptisés" (1979 : 100). Burckhardt, pour sa part, rapporte que les musulmans de Kérak font baptiser leurs enfants mâles en prenant des chrétiens comme parrains (1822 : 387). Si chacun participe à la célébration des fêtes religieuses des autres (Jausen 1908 : 370), la "notion de Dieu" n'en est pas moins "floue" pour tous (*idem* : 284) et les dévotions vont en priorité aux *wali*, "un être spirituel, ou l'âme d'un défunt ami d'Allah, qui, en vertu d'une permission divine, peut entrer en rapport avec les hommes pour leur nuire ou leur venir en aide" (*idem* : 295). Ces *wali* peuvent être des prophètes des religions sémitiques, comme Noé (Nuh) à Kérak, Aaron (Harun) à Wadi Musa, Abraham (al-Khalil) à Hébron, des héros de l'histoire musulmane, comme Ja'far à Mo'tah¹⁷, des figures de l'histoire locale, qui se sont distinguées par leurs faits d'armes ou leurs actions miraculeuses. Leurs tombeaux, parfois flanqués d'un sanctuaire (*maqam*), font l'objet de vénération, de sacrifices, voire d'un pèlerinage annuel auquel participent conjointement musulmans et chrétiens (*idem* : 310 ; 356 ; 369). Al-Khader, représenté par l'iconographie chrétienne sous les traits de saint Georges terrassant le dragon, est vénéré aussi par les musulmans, qui l'identifient à un prophète¹⁸. Comme "presque chaque tribu avait son wély (*sic*)

¹⁶ Jausen rapporte les premières tentatives des *'ulama'* envoyés par le gouvernement ottoman pour enseigner la prière dans les campements. La pratique n'en était pas inconnue, mais identifiée aux *affandy* (citadins éduqués) ou aux *fallah* (1908 : 290-291).

¹⁷ Ja'far bin Abi Taleb, dit Ja'far at-Tayar, cousin germain du Prophète de l'islam, fut l'un des premiers Compagnons. Son tombeau est à Mazar, près de Kérak, où il mourut lors de la bataille de Mo'tah, qui fut la première à opposer armées musulmanes et byzantines. Voir "Dja'far b. Abî Tâlib" *Encyclopédie de l'Islam*, 1965, t. II, p. 382 ; (1996) *The Holy Sites of Jordan*, Amman: Turab, p. 56.

¹⁸ Saint George, symbole de la victoire de la vie sur la mort, est le patron du cycle annuel de la végétation, d'où son nom d'al-Khader (le vert) en arabe. Sa protection est invoquée contre les maladies, les accidents et l'infertilité féminine. Au Proche-Orient,

propre", parfois l'ancêtre de la tribu, mais "sans exclure les autres" (*idem* : 299), al-Khader était ainsi plus particulièrement considéré comme le *wali* des chrétiens, et l'église de Kérak, qui lui était dédiée, comme le "*maqam an-nassara*", le sanctuaire des chrétiens (*idem* : 356)¹⁹. Les femmes musulmanes y faisaient parfois des vœux lorsqu'elles étaient malades ou stériles (*ibidem*), de même que le cheikh musulman Majali, à la tête de la fédération tribale de la ville, recommanda sa tribu à al-Khader lors d'une épidémie de choléra (Jausen 1908 : 368). Dans la région de Kérak existaient d'autres similitudes entre les sanctuaires des *wali* et l'église, tant dans leurs fonctions que dans leur aspect : le cimetière attenant aux deux (*idem* : 100 ; Durley 1912 : 246) ; la coupole, ou *qubbeh* (Jausen 1908 : 102), typique des églises orientales et des lieux de culte musulmans.

Mais, autant que les pratiques religieuses, certaines pratiques sociales témoignaient aussi du syncrétisme ambiant. Tandis que "l'indissolubilité du mariage est inconnue aux nomades non chrétiens (*sic*), qui usent fort librement de la répudiation" (Jausen 1908 : 347), le désir d'avoir des fils pour assurer la descendance est tel que même les chrétiens "parviennent difficilement à le contenir dans les justes bornes posées par la morale de l'Évangile" (*idem* : 15). Plusieurs cas sont attestés où un chrétien prend une seconde épouse : la première est stérile, ne met au monde que des filles, est trop âgée pour concevoir ou affectée de handicap ou de maladie grave (Jausen 1908 : 15 ; Rogan 1999, cite le missionnaire latin Don Morétain ms : 487)²⁰. De nombreuses pratiques, païennes du point de vue des missionnaires, sont donc à éradiquer. Ainsi de l'usage qui veut que l'homme achète son épouse en payant au père de cette dernière le *mahar* (prix de la fiancée) en nature, sans que la jeune femme ait son mot à dire (Jausen 1908 : 42-51). Parfois, un mari chrétien cède sa femme à un second pour le prix du *mahar* initial (*idem* : 15). Toujours, il punit son épouse adultère, au mieux par la répudiation (*talaq*), au pis par la mise à mort qui lave l'honneur (*ird*) de tout le lignage (*idem* : 58 ; 18). Quant à l'héritage, comme dans beaucoup d'autres domaines des relations sociales, le droit coutumier (*urf`asha`iri*) s'applique, et les filles sont généralement privées de leur part au profit de leurs frères (*idem* : 20). Alors que les canons de l'Église orthodoxe prohibent le mariage jusqu'au quatrième degré de consanguinité, le prêtre grec accorde généralement sa dispense pour marier les garçons avec leur cousine germaine paternelle (*bint al-`am*) ou maternelle (*bint al-khal*). Il est probable que le religieux ait lui-même pris femme dans sa parenté immédiate²¹.

Certes, les chrétiens ne se marient pas dans les tribus musulmanes, mais certaines de ces dernières, comme les puissants Rwala, dans la *badya* du nord-est, sont aussi strictement endogames, au point de refuser de donner leurs filles en compensation du sang versé (*idem* : 222). Quant à

de nombreux lieux de culte chrétiens, musulmans et druzes lui sont dédiés. Certains de ces sanctuaires sont encore visités conjointement lors de fêtes religieuses annuelles aux changements de saison. Plus encore que les icônes de la Sainte Famille, les représentations de saint Georges sont présentes dans les églises orthodoxes et les maisons des chrétiens, et parfois, encore aujourd'hui, des musulmans. Cf. Canaan, T. (1927) "Mohammedan Saints and Sanctuaries in Palestine", *Journal of the Palestine Oriental Society*, ; Kriss, R.L. & Kriss-Heinrich, H. (1960) *Volks Glaube im Bereich des Islam*, vol. I, Wiesbaden, p. 156.

¹⁹ A l'appui de cette affirmation, on peut citer des exemples de pratiques parallèles. A Kérak, lors de la construction d'une maison, il était d'usage d'immoler une brebis. Les musulmans accompagnaient ce sacrifice d'une formule dédicatoire en l'honneur d'Allah, ou de tel ou tel *wali* tandis que les chrétiens l'offraient tantôt à Allah tantôt à al-Khader (Jausen 1908 : 341-342). Également, le premier-né du troupeau, offert par les musulmans au sanctuaire du *wali* de leur tribu, était en général destiné par les chrétiens à l'église (*idem* : 366)

²⁰ La mémoire populaire à Madaba, remontant aux premières années du XX^e siècle, cite plusieurs exemples de cette pratique, attribuée de façon erronée aux canons de l'Église orthodoxe selon lesquels un homme serait autorisé à prendre une seconde femme lorsque la première est atteinte d'une maladie incurable.

²¹ Nous extrapolons ici à partir de la consultation des registres matrimoniaux et des archives des paroisses orthodoxes de Kérak et de Madaba, qui attestent de ces pratiques au début du XX^e siècle.

l'échange de femmes entre tribus chrétiennes, il est loin d'être systématique, et certains lignages refusent "de donner à d'autres, et même de prendre chez eux" (Duvignau 1975 : 122)²².

Au chapitre du brouillage des frontières religieuses, on peut aussi mentionner les prénoms, qui ne permettent pas toujours d'identifier l'appartenance confessionnelle : à côté de Jiryis, Mitri ou Hannah, saints du calendrier, Mohammad ou Mahmud ne sont pas rares chez les chrétiens, surtout lorsque des femmes stériles ont fait un vœu exaucé au *wali* de l'autre religion. `Abdallah, Dakhil Allah, Dayf Allah et d'autres composés du nom divin sont grands favoris chez tous²³.

Enfin, ni le costume, ni les habitudes alimentaires des chrétiens ne les distinguent de leurs voisins musulmans : les chrétiens s'abstiennent de consommer du porc ou de boire de l'alcool (Buckingham 1825 : 51-52), aucune particularité vestimentaire ne les caractérise (*idem* : 28), pas plus que des expressions ou formules verbales particulières (Burckhardt 1822 : 386). Quant aux femmes des deux religions, elles ne sont aucunement recluses dans les intérieurs, contrairement aux citadines musulmanes des agglomérations de Palestine (Irby et Mangles 1823 : 365). Leur face est marquée de tatouages bleus (Lynch 1849 : 357-358), parfois de la marque (*wasm*) de leur tribu. Des deux côtés de leur visage pendent de longues nattes. Elles se couvrent la tête d'un foulard bleu foncé, de la même teinte que leurs robes, longues de plusieurs mètres, qu'elles remontent en couches de jupons sous la ceinture (Doughty 1979 : 55 ; Bell 1927 : 66, 154). Lorsqu'elles se rendent en Palestine, citadins et *fallah* les y prennent pour des bédouines (Goodrich-Freer 1913 : 33).

Comme le remarque Cohen à propos des communautés religieuses à Jérusalem au XVI^e siècle : "In a relatively small town (...) special clothes were not needed to distinguish one person from another; for, in all likelihood, people already knew each other" (1982 : 10-11). Le milieu transjordanien de l'époque, encore très localiste, est avant tout une "face-to-face community" (Anderson 1991 : 6), une société d'interconnaissance où les individus évoluant dans les espaces publics (c'est-à-dire 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.

IV- Eglises et missions, un embryon d'organisation communautaire

Le relatif syncrétisme prévalant à Kérak et, de manière générale, dans l'ensemble de la Transjordanie de l'époque a amené missionnaires et historiens postérieurs à sous-estimer la présence des institutions religieuses orthodoxes et l'entretien de pratiques religieuses proprement chrétiennes durant la plus grande partie du XIX^e siècle. Les missionnaires latins ont, à l'évidence, un très fort préjugé antiorthodoxe et accusent volontiers le patriarcat grec d'avoir totalement délaissé ses communautés transjordanienues. Cette prétendue décadence religieuse justifie d'autant plus l'entreprise romaine de ré-évangélisation. Une telle vision, apparente à travers les archives missionnaires à Rome ou dans les missives des premiers prêtres latins en Transjordanie, ne surprend guère. Il est plus gênant qu'elle continue à être systématiquement reprise par les chercheurs, tel Hopwood dans son histoire de l'influence politique et religieuse de la Russie en Palestine dans les dernières décennies du XIX^e siècle (1969), ou Gubser dans l'étude anthropologique qu'il consacre à Kérak (1973). A travers la majorité des sources disponibles (les archives du patriarcat orthodoxe de Jérusalem étant malheureusement inaccessibles), la chrétienté transjordanienne semble ainsi tombée dans l'oubli de la hiérarchie grecque, marginalisée par rapport à l'Eglise de Jérusalem et largement déchristianisée. Or, à Kérak, les voyageurs logent pourtant dans ce qu'il est convenu d'appeler le

²² Ce point nous a été confirmé, lors de nombreux entretiens, par des chrétiens de Kérak et de Madaba. Aujourd'hui encore, il n'y a pas d'inter mariages entre certains lignages pourtant de même rite chrétien (voir chapitre III).

²³ Ces remarques sur l'ononastique se basent sur la consultation des arbres généalogiques conservés ou élaborés aujourd'hui par les familles chrétiennes de Madaba et Kérak.

"couvent grec", entrent systématiquement en contact avec des prêtres orthodoxes et témoignent des activités culturelles ou éducatives de ces derniers tout au long du XIX^e siècle.

En 1812, Burckhardt notait le peu de fréquentation de l'église, où les fidèles "ne comprenaient pas les prières en grec", et l'absence d'observation stricte du jeûne du carême (1822 : 386). Lethaby, soixante-dix ans plus tard, rapporte les deux prières quotidiennes dites en arabe à l'église, tandis que le carême semble plus respecté qu'au début du siècle (Durley 1912 : 113-114, 129). Ces changements sont à porter au compte des activités accrues, à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle, du clergé grec de Kérak, siège d'une éparchie (équivalent orthodoxe de l'évêché latin) dont le métropolitain titulaire résidait à Jérusalem²⁴. Au début du XIX^e siècle, selon Burckhardt, ce métropolitain, hellène à l'instar de tous les membres de la hiérarchie du patriarcat orthodoxe de Jérusalem, ne visitait Kérak que tous les cinq ou six ans, et faisait collecter le revenu annuel en nature qu'il tirait des chrétiens de son éparchie par des prêtres venant de Jérusalem (1812 : 387)²⁵.

Les voyageurs occidentaux qui sont passés dans l'agglomération tout au long du siècle dernier n'ont pas manqué d'entrer en contact avec le clergé local, et leurs relations fournissent quelques éléments de description du couvent grec (*dayr ar-rum*), de son personnel et de ses activités. En 1806, Seetzen rencontre le jeune prêtre et son *shammas*, diacre ou vicaire (1854 : 414). En 1851, il y a toujours deux ecclésiastiques (Caignart de Saulcy 1853 : 356). Mauss et Sauvaire nous apprennent, à la fin des années 1860, le titre exact du curé titulaire : "Hagiotatos épitropos de Kérak, très-saint vicaire du patriarche grec de Jérusalem et chef spirituel des chrétiens de Kérak" (1874 : 88-89). Ce même prêtre a envoyé ses enfants étudier "au couvent grec de Sainte-Croix, près de Jérusalem" (*idem* : 172), où avait par ailleurs été formé le maître d'école, originaire de Kérak, que rencontre Tristram en 1872 (1873 : 94)²⁶. Il est probable, comme c'était l'habitude, que le curé et son *shammas* aient aussi été de Kérak. La fonction sacerdotale, en effet, était en pratique souvent héréditaire. Le patriarcat se contentait d'avaliser le choix opéré par la communauté chrétienne locale, à la seule condition que le candidat sache lire la liturgie. Cette formation lui était assurée par son père, dont il prenait la relève, puis, à partir des années 1850, au séminaire du couvent de la Croix. Ce bas clergé conservait sa profession d'origine, car il ne recevait pas de salaire de sa hiérarchie ; il se faisait rémunérer par les paroissiens les sacrements qu'il délivrait lors des baptêmes, mariages ou décès ; comprenant à peine la liturgie et le rituel, il lui était interdit de prêcher, pratique par conséquent inconnue dans les églises de village, où le prêtre n'avait pas fonction de conseiller spirituel (Hopwood 1969 : 26).

A Kérak, le couvent grec, *waqf* de l'Eglise (Durley 1912 : 246), était situé dans le quartier nord, à l'intérieur des remparts de la ville, et comprenait une série de bâtiments de pierre autour d'une

²⁴ A partir de la conquête de la Syrie par les armées ottomanes en 1516, le patriarcat orthodoxe de Constantinople (dit oecuménique) assura le contrôle des Eglises d'Antioche et de Jérusalem. Cette dernière étendait sa juridiction sur la Palestine et la Transjordanie, mais l'essentiel de ses fidèles (20 000 vers 1840 selon Bertram & Luke 1921 : 9) était regroupé autour de Jérusalem. Le patriarche oecuménique était considéré par les autorités ottomanes comme le chef civil et religieux d'un *millet* dont faisaient partie tous les sujets orthodoxes de l'empire. Là où s'étendait effectivement le pouvoir ottoman, ce qui n'était pas le cas de la Transjordanie entre le début du XVII^e siècle et la fin du XIX^e siècle, les chrétiens dépendaient de la juridiction communautaire (Cf. Cohen 1982, pour Jérusalem). Avant la poussée des missions occidentales au XIX^e siècle, tous les chrétiens de Transjordanie appartenaient à l'Eglise grecque orthodoxe.

²⁵ Ce qui va à l'encontre de ce qu'avance Hopwood lorsqu'il rapporte que les évêques du patriarcat de Jérusalem ne remplissaient pas leurs charges épiscopales, ne visitaient jamais leur siège, dont ils ne connaissaient pas les frontières, et n'en tiraient pas de revenus (1969 : 24).

²⁶ Ce monastère, qui ne servait précédemment de séminaire qu'aux Hellènes du patriarcat orthodoxe de Jérusalem, accueillait aussi les Arabes depuis le début des années 1850 période au cours de laquelle un effort commençait d'être fait, sous l'influence de la Russie, dans la formation du clergé indigène (Khuri & Khuri 1992 : 198).

petite cour (Caignart de Saulcy 1853 : 356). A l'intérieur, l'église d'Al-Khader, que Lynch décrit ainsi : "une pièce basse, voûtée et sombre contenant une image de saint Georges combattant le dragon" (1849 : 358). Cette modeste église semblait régulièrement entretenue puisque Burckhardt note, en 1812, qu'elle avait été réparée récemment (1822 : 377)²⁷. En face, l'école était composée d'une pièce qui faisait également office de "salle du conseil" ("*council-house*", selon Lynch 1849 : 356-357), et était desservie par un maître (Mauss et Sauvaire 1874 : 106 ; Durley 1912 : 113-114), possiblement le second ecclésiastique mentionné par les voyageurs. Enfin, deux autres salles complétaient le bâtiment, dont une servait de *madafah* pour recevoir les hôtes et loger les voyageurs.

A partir des années 1840, l'influence russe se fait sentir jusque dans cette paroisse reculée. En 1844, Porfiri Uspenski²⁸ rapporte sa conversation à Jérusalem avec Métélos, métropolite d'Arabie Pétrée (Transjordanie), qui lui fait part de la demande des Kérakiens concernant la construction d'une nouvelle église (1894 : 453). En 1848, la construction est en cours (*idem* 1895 : 346-347), à côté de l'ancienne église²⁹, et Métélos consacre le bâtiment en juin 1849 (*idem* 1897 : 594). Des donations russes ont permis les travaux et l'entretien d'un nouveau personnel venu d'Europe balkanique (*idem* 1896 : 463, 507 ; 1897 : 150)³⁰. Ainsi, Mauss et Sauvaire précisent qu'ils rencontrent à Kérak un curé bulgare et un autre valaque (1874 : 100). On peut penser que cet effort russe porte ses fruits et que le niveau de pratique religieuse et d'éducation va en s'améliorant, puisque, en 1853, `Abdallah, "sheikh orthodoxe de Kérak", rapporte de Jérusalem quatre-vingt-quinze exemplaires de psautiers en arabe et en grec (Uspenski 1898 : 129), qu'il fallait bien pouvoir lire³¹.

L'éducation des fidèles arabes était un des points de contentieux non seulement entre les chrétiens de Kérak et le patriarcat, mais également entre ce dernier et les représentants de la Russie à Jérusalem. Dans le système ottoman des *millet*, l'éducation était sous la responsabilité de chaque communauté religieuse. Cependant, en Palestine et Syrie, il demeurait très difficile pour un enfant

²⁷ Ce détail remet en cause certaines idées reçues sur l'état des lieux de culte orthodoxes en Syrie à l'époque, dont Hopwood avance qu'ils étaient partout, et surtout hors des grandes agglomérations ottomanes, "ruinés et jamais réparés" (1969 : 26). Cependant, l'indication fournie par Burckhardt ne nous permet pas de connaître l'origine des réparations, initiative des paroissiens de Kérak ou du patriarcat.

²⁸ En raison de la nomination d'un évêque anglican à Jérusalem en 1841, soutenu conjointement par la Grande-Bretagne et la Prusse (Hajjar 1970 : 373-458 ; Farah 1996 : I, 75-95), la Russie décida en 1842 d'envoyer en Terre sainte l'archimandrite russe Porfiri Uspenski afin d'essayer de gagner la confiance du clergé arabe, qui était en conflit ouvert avec sa hiérarchie hellène sur des questions touchant à l'autorité et à l'utilisation des finances. Uspenski avait également pour mission officielle de se faire une opinion sur la meilleure méthode que la Russie pourrait employer afin d'aider l'Eglise orthodoxe de Palestine à résister aux poussées missionnaires protestantes et catholiques qui camouflaient les visées politiques des grandes puissances (Hopwood 1969 : 34-35). Le journal d'Uspenski, huit volumes en russe, est une source très riche sur la situation religieuse et ecclésiastique orthodoxe de l'époque et demeure sous-exploité. Nous tenons à remercier Mme Annie Flamant, qui nous a traduit les passages relatifs à Kérak. Sur la politique des grandes puissances envers la région de Palestine depuis la seconde moitié du XIX^e siècle et l'utilisation de l'influence religieuse, voir la série d'ouvrages de J. Hajjar (1970, 1988, 1990).

²⁹ Lynch, passant à Kérak au printemps de la même année, remarque la nouvelle église en construction (1849 : 357). Comme il n'en précise pas le rite, Gubser, auteur d'une étude d'anthropologie politique sur Kérak, en tire des conclusions anachroniques en prétendant qu'un groupe de chrétiens de Kérak était passé au rite grec catholique au début du XIX^e siècle et s'était construit une église (1973 : 18). Or les grecs catholiques (ou melkites) n'arrivent en Transjordanie qu'à la suite des latins, au tout début du XX^e siècle (Hajjar 1995 ; Garra 1932).

³⁰ Les finances du patriarcat orthodoxe de Jérusalem étaient alimentées par les offrandes des pèlerins russes en Terre sainte, mais la source essentielle était les revenus tirés de terrains agricoles en Bessarabie et Valachie, territoires passés des Turcs aux Russes par le traité de Bucarest en 1812, qui reconnaissait ces terres comme propriété du patriarcat grec, afin de bénéficier à l'Eglise de Jérusalem (Hopwood 1969 : 185-186).

³¹ `Abdallah ramène aussi "des petits chapeaux rouges", probablement des tarbouches (*ibidem*).

orthodoxe d'accéder ne serait-ce qu'à l'école primaire. En effet, les écoles de paroisse existantes étaient ouvertes à la demande dans les villages, rassemblant un petit groupe d'élèves autour d'un prêtre, souvent lui-même à peine éduqué. Les écoles apparaissaient et disparaissaient selon le bon vouloir du curé et de ses paroissiens, qui avaient souvent besoin de leur progéniture pour les travaux des champs ou pour garder le bétail dans les saisons de transhumance (Hopwood 1969 : 139 ; Durley 1912 : 154). Dans le cadre des tentatives russes de contrer l'influence de la Grèce au sein du patriarcat de Jérusalem en se gagnant les fidèles arabes, des écoles furent ouvertes, puis fermées, dans un certain nombre de paroisses, au gré des fluctuations de l'économie de l'empire tsariste, que la défaite dans la guerre de Crimée de 1853-1856 avait épuisé financièrement (Hopwood 1969 : 47-48).

Si les Arabes orthodoxes du patriarcat de Jérusalem se trouvaient fort éloignés de leur hiérarchie et étaient sensibles aux approches russes, c'était aussi que, depuis le XVII^e siècle, les patriarches oecuméniques de Constantinople avaient pris l'habitude de nommer le patriarche de Jérusalem, lequel demeurait dans la capitale de l'empire et ne visitait que rarement son siège (Hopwood 1969 : 180). Les revenus tirés des pèlerins hellènes ou russes et octroyés par la Russie au patriarcat ne sortaient pas des mains de la confrérie du Saint-Sépulcre, qui formait le sommet de la hiérarchie ecclésiastique et ne comptait que des Hellènes. Les paroisses arabes restaient sans financement, alors qu'elles étaient sollicitées annuellement pour contribuer à l'entretien des Lieux saints. Jusqu'à milieu du XIX^e siècle, personne ne remit en cause ces pratiques. Ce n'est qu'après que la Russie, cherchant à faire son entrée sur la scène politique de la région, eut soutenu l'indépendance du patriarcat de Jérusalem que les Ottomans consentirent à laisser le synode de Jérusalem élire le patriarche et que celui-ci prit définitivement sa résidence dans la Ville sainte en 1847 (*ibidem*). Néanmoins, les conflits de pouvoir et d'influence demeuraient entre Russes et Hellènes, sans que jamais soit envisagée de participation arabe aux affaires du patriarcat. La conclusion que tire Uspenski, dès son arrivée à Jérusalem, résume ainsi la situation : le patriarche vit loin de Jérusalem, donc les Arabes orthodoxes ne le considèrent plus comme leur chef depuis longtemps (Hopwood 1969 : 39).

L'influence russe, pour être discrète et fluctuante, n'en affecte pas moins la pratique et les institutions chrétiennes à Kérak dans la seconde moitié du XIX^e siècle. Mais les missionnaires latins qui s'y installent à partir de 1876 se trouvent également en concurrence avec une influence protestante qui cherche à s'étendre sur la Transjordanie depuis la Palestine (Tibawi 1961 ; Richter 1970 ; Farah 1996). En 1873, la Church Missionary Society (CMS) britannique, basée depuis 1851 à Jérusalem afin de propager l'anglicanisme, a ouvert à Salt sa première mission au-delà du Jourdain, avec église, école de filles et de garçons et dispensaire (Libbey et Hoskins 1905 : 240 ; Richter 1970 : 248-249). Des missionnaires protestants sont passés à Kérak dans les années précédentes : ainsi du révérend Tristram, à l'hiver 1872, qui est en relations avec la société missionnaire à Jérusalem et qui précise que cette organisation a "fourni des livres d'école, des psautiers et des bibles en arabe", en particulier au maître d'école grec, qui a déjà eu des contacts avec la CMS lors de séjours à Jérusalem (1873 : 98). Le pasteur Frederick Klein, représentant de la CMS à Jérusalem, accompagne Tristram. Il a déjà effectué des missions d'exploration à Kérak dès 1867 en vue d'y ouvrir une école, projet qu'à l'époque le sheikh Majali avait vivement soutenu, mais qui resta lettre morte (*idem* : 289). Lors de la visite de 1872, il célèbre le culte dominical en arabe dans une maison chrétienne : trente hommes et six femmes y assistent (*idem* : 106). Les gens qu'il visite lui demandent un catéchiste, ce qui lui inspire cette réflexion : "Si les routes étaient sûres pour notre vie et nos bagages, s'il y avait des communications régulières avec Salt où le gouvernement turc est maintenant bien établi, un catéchiste indigène pourrait être envoyé immédiatement..." (*ibidem*). Dans les années 1870, il n'est pas encore temps, pour les protestants, de s'implanter dans cette région reculée, alors

que le pouvoir ottoman se préoccupe avant tout d'affermir sa position dans le Balqa' en remettant à plus tard son extension au sud³².

V- Les chrétiens dans l'ordre politique tribal

Il nous faut à présent nous éloigner des préoccupations missionnaires pour essayer de saisir dans quel contexte politique, économique et social s'insèrent les tribus chrétiennes, représentées ce jour de décembre au *khirbet* Madaba par le sheikh Saleh Sawalha. Comme à Salt, l'autre agglomération de Transjordanie où réside un nombre relativement important de chrétiens, l'ordre social à Kérak ne se laisse pas réduire aux clivages religieux, seuls évidents aux yeux des voyageurs et des missionnaires. Les tribus chrétiennes jouent un rôle dans l'organisation politique et de défense de la fédération de Kérak et prennent aussi une part active à son économie, ce qui n'est pas le cas de tous les groupes sociaux qui résident dans l'agglomération et ses environs. A. Jaussen, qui procède d'une approche plus ethnographique que les voyageurs et missionnaires du XIX^e siècle (F. Métral 1999), inclut dans un même ordre tribus chrétiennes et musulmanes, à qui s'appliquent indistinctement les règles du *`urf `asha'iri* et qui participent à la vie économique et politique de la cité selon des modalités où le particularisme religieux occupe une place secondaire.

Les hiérarchies sociales qui existent dans le Bilad al-Karak ou le Balqa' s'instaurent schématiquement à partir des deux distinctions suivantes : d'une part, entre groupes lignagers et non lignagers ; d'autre part, parmi les premiers, entre lignages qui peuvent faire état d'origines (*usul*) valorisées dans le contexte local et à qui est reconnu l'honneur (*sharaf*) et lignages qui en sont dépourvus³³.

Nous ne rentrerons pas ici dans le débat sur la définition des termes bédouin et *fallah* (voir, à ce propos, Lancaster et Lancaster 1996). Posons simplement que, dans le Bilad al-Karak et le Balqa', ces deux types d'organisation socioéconomique coexistent et sont en interaction, en particulier par l'échange commercial et matrimonial. Les *fallah* ne sont pas organisés sur le mode lignager segmentaire et sont, par conséquent, considérés comme dépourvus d'*usul* et de *sharaf*. Les tribus de la fédération de Kérak constituent une forme intermédiaire d'organisation économique et sociale : ce sont des groupes tribaux (*`ashireh/`asha'ir*) dont une partie des clans (*hamuleh/hama'il*) réside en permanence dans l'agglomération, se livrant au commerce et à l'agriculture maraîchère, tandis que d'autres clans vivent sous la tente tout ou partie de l'année, en particulier aux saisons de transhumance ou de travaux agricoles (Tarawneh 1995 : 18-21). Ces groupes, dont font partie les chrétiens, sont organisés sur le mode lignager segmentaire, mais ne sont pas pour autant des bédouins. W. et F. Lancaster remarquent à leur propos : "While to be bedouin, one must have a tribal identity, having a tribal identity does not make one bedouin" (1999 : 147).

S'il existait des statuts différenciés entre tribus musulmanes, qui déterminaient, en particulier, l'échange de femmes entre groupes de rang équivalent ou vers des groupes de rang supérieur, les relations entre tribus musulmanes et chrétiennes ne passaient pas par le sang. Comme le notent W. et F. Lancaster : "There are links between all [Karaki] groups through women, with the exception of the Christian tribes; these have relations with the others as neighbours, as allies and/or as partners" (1996 : 396). Cette frontière qui existait entre confessions était marquée dans l'espace urbain et rural, où les chrétiens étaient regroupés dans un quartier de la ville, autour des bâtiments religieux, mais à

³² Ce n'est qu'en 1894, soit un an après que la ville est retombée sous contrôle ottoman, que le CMS s'implante finalement à Kérak en ouvrant un dispensaire médical (Libbey & Hoskins 1905 : 350).

³³ C'est le cas, entre autres, des *`Abid* (les noirs esclaves ou libres), des Ghawarnah (tribus de la dépression du Jourdain), des Nawar (les Tziganes du Moyen-Orient), ou encore des Shararat (nomades pauvres et méprisés). Si les tribus d'un statut supérieur peuvent, à l'occasion, prendre des femmes chez ces groupes, l'inverse est impossible. De plus, et bien que certains membres de ces groupes résident dans l'agglomération de Kérak et ses environs, ils ne font pas partie des alliances politiques et militaires (Gubser 1973 : 65-69).

l'intérieur duquel chaque lignage avait également son propre territoire. De même les terres agricoles de tous les lignages chrétiens étaient-elles mitoyennes (Gubser 1973 : 56-57). A Kérak, le système de partage des terres communes, dit *musha`*, impliquait l'utilisation collective du sol, c'est-à-dire la rotation des parcelles à l'intérieur de la tribu entre chaque clan (Tarawneh 1995 : 30-34). C'est ce système qui organisait le cadre et les conditions socioéconomiques de l'occupation de l'espace et déterminait le découpage du territoire (*ibidem*) : trois espaces dans l'agglomération auxquels correspondaient trois espaces dans la campagne.

Jusqu'au début du XIX^e siècle, les tribus bédouines faisaient payer aux Kérakiens la *khawa* (tribut en nature) qui leur garantissait la protection, mais surtout le non pillage ou le retour des biens volés par d'autres tribus. Dans la première moitié du XIX^e siècle, la vingtaine de tribus que comptait Kérak s'organisa en une fédération (la Karakiyeh) et parvint à chasser, par étapes successives, les deux principales tribus bédouines (`Amr, puis Hamaydeh) à qui était versée la *khawa*. La Karakiyeh se scinda en deux factions au milieu du XIX^e siècle : la *sharaqa* (orientale), sous la conduite de la tribu Tarawneh, et la *gharaba* (occidentale), dirigée par la tribu Majali et dont les tribus chrétiennes faisaient partie (Salman 1929 : 275 ; Musil 1908 : 67). Le territoire agricole du plateau de Kérak, qui avait été conquis sur les tribus bédouines, fut partagé entre les deux groupes en fonction de leur poids démographique : la *sharaqa* reçut un tiers des terres, situées au sud-ouest de la ville ; la *gharaba* en reçut deux tiers, au nord de Kérak, dont la moitié revint aux tribus chrétiennes (Musil 1908 : 84 ; Oppenheim 1942 : 256). Nous devons à Mauss et Sauvaire la plus ancienne nomenclature des tribus de la région ainsi qu'une estimation de leur nombre d'hommes (1874 : 116). Selon eux, à la fin des années 1860, Kérak comptait environ 8 000 habitants, dont 1 800 chrétiens. Dans le contexte local non étatique, ce qui importait dans le calcul de la taille des factions était la force de feu, c'est-à-dire les hommes en âge de porter les armes³⁴. C'est pourquoi les deux voyageurs font la liste suivante, selon les "trois catégories" qu'ils ont identifiées : la *sharaqa* compte 630 fusils, la *gharaba* 750 et les chrétiens (*nassara*) 560.

Rogan souligne que :

"The local order in southeastern Syria can be reconstructed as a number of (...) chiefdoms of beduin and peasant groups whose rivalries made for a tenuous balance of power frequently disrupted by territorial ambitions, competition for pastures, access to productive villages, or such customary actions as raids and feuds" (1991 : 13).

Kérak constituait l'une de ces chefferies, dans laquelle la tribu Majali exerçait un pouvoir de coercition. Dans ce contexte, la force de feu chrétienne était un atout non négligeable pour la fédération de Kérak, qui était, dans les années 1870, en conflit ouvert avec ses voisins du Jibal au sud (Peake 1958 : 176). L'alliance des chrétiens avec les Majali donnait aussi à ces derniers l'avantage numérique sur la faction adverse, dirigée par les Tarawneh. Car si *gharaba* et *sharaqa* formaient coalition contre les menaces extérieures à la Karakiyeh, les Tarawneh contestaient aussi l'hégémonie des Majali sur la fédération, lesquels étaient seuls habilités à passer l'alliance offensive et défensive de *ben`ameh* avec les tribus bédouines voisines (Jaussen 1908 : 149 ; Gubser 1973 : 60-61).

Au sein même de l'ensemble formé par les dix tribus chrétiennes existait une hiérarchie qui s'exprimait aussi en termes d'*usul* et de *sharaf*. La tribu des `Azayzat, dont Saleh Sawalha était sheikh, revendiquait son antériorité à Kérak par rapport à toutes les autres tribus (chrétiennes et musulmanes) du lieu en faisant remonter l'origine de sa *nisbah* (nom tribal) à un épisode de la conquête musulmane : un chrétien de Mo`tah aurait ouvert les portes de cette ville aux armées du Prophète conduites par Ja`far Ibn Abi Taleb (*cf.* note 13). Mohammad l'aurait anobli du titre de `Aziz (cher) et exempté, lui et sa descendance, de taxes (Jaussen 1908 : 418). N'étant pas musulmans et ne

³⁴ Selon Burckhardt, à Kérak, dès l'âge de 10 ans, on savait se servir d'un fusil (1822 : 382).

pouvant se compter parmi la descendance du Prophète, les `Azayzat ne prétendaient pas à une "noblesse de sang"³⁵. Leur récit de fondation avait néanmoins pour fonction de les rattacher aux origines de l'ordre historique musulman et de les poser, dans le contexte kérékien, comme tribu chrétienne autochtone et prééminente possédant une sorte de "noblesse d'épée" et plus d'honneur que ne pouvaient en revendiquer bien des tribus musulmanes. Cet anoblissement conféré par le Prophète, qui se transmettait de génération en génération, rendait aussi leur sang précieux, et c'est sans doute pourquoi les `Azayzat pratiquaient l'endogamie. Mais leur revendication de prééminence, fondée sur la généalogie, était remise en question par le rapport démographique. En effet, les `Azayzat ne comptaient que la moitié des fusils des Halasa (Mauss et Sauvaire 1874 : 116), tribu chrétienne qui ne pouvait se prévaloir que d'une origine égyptienne plus récente³⁶. Par la force du nombre, celle-ci imposait son sheikh comme représentant des chrétiens face aux étrangers de passage (Lynch 1848 : 339, 347), tandis que la charge de prêtre passait de père en fils dans cette même tribu (Shwayhat al-`Azayzat 1966 : 50).

Pour comprendre l'enjeu que représentait la fonction cléricale, il faut dire ici quelques mots de l'organisation de la tribu et de la distribution du pouvoir en son sein. Selon Jaussen :

"Les `Azeizât (*sic*) forment une `ashîreh dans laquelle on compte plusieurs *hamâ'il*, celle des Sawâlheh (...), celle des Gheishân, celle des Touâl, celle des Shoueihât, et plusieurs autres encore (...). A la tête de chaque `ashîreh se trouve un cheikh qui la représente devant les autres Arabes et qui régit ses intérêts ; la *hamûleh* au contraire n'est point dirigée par une main unique, par un chef déterminé, à moins qu'on ne veuille décorer de ce titre tout personnage influent qui contribue à la direction des affaires (...). De même que la *hamûleh* tout entière prétend descendre d'un seul ancêtre, ainsi la `ashîreh se rapporte à une seule souche dont elle serait sortie normalement (...). Mais cette affirmation, qu'il est possible de vérifier, s'il s'agit de la *hamûleh*, échappe au contrôle dans la `ashîreh, par suite des accroissements possibles survenus par voie d'adoption ou d'adaptation" (1908 : 112-113).

Cette adoption, ou incorporation, est décrite comme suit. L'étranger demande au sheikh l'honneur d'être admis dans sa tribu. Sur avis de ses principaux membres, on accède à sa demande. Il s'engage alors à renoncer à son nom et à la tradition de ses ancêtres et à participer au sang de la tribu par le mariage ou par celui de son fils si lui-même est déjà marié, fondant ainsi un nouveau clan. Par cela, il fait acte de solidarité complète avec la tribu (*idem* : 115-116). Le nouveau clan entretenait des relations privilégiées, en particulier pour les échanges matrimoniaux, avec celui dans lequel le fondateur avait pris femme³⁷. La plupart des tribus de Kérak, musulmanes comme chrétiennes, accroissaient leur nombre par incorporation.

Jaussen précise aussi que la tribu doit former un tout homogène et indépendant avec ses intérêts déterminés et reconnaître la direction d'un chef unique dans les questions majeures et pour la représentation dans les relations avec l'extérieur (1908 : 114). Ainsi, chaque tribu chrétienne avait à sa tête un sheikh, et il n'existait pas nécessairement de cohésion entre elles, au point que, lors d'événements spécifiques, une tribu chrétienne pouvait momentanément rejoindre la faction adverse

³⁵ A rapprocher de la remarque de Gellner : "An institution common, though not universal, in the region is the presence of status-differentiated holy lineages dispersed among the segmentary tribes. These usually claim descent from the Prophet. Their elevated status (...) qualifies their groups, or at least their more prominent members to act as arbitrators for the ordinary tribal citizenry" (1991 : 112).

³⁶ Selon Oppenheim, leur ancêtre serait venu à Kérak quatre cents ou cinq cents ans auparavant et aurait épousé une fille de la tribu chrétienne des Haddadin (1947 : 261).

³⁷ Pour ce qui est des `Azayzat, on peut mentionner deux exemples d'incorporation au XIX^e siècle : dans les années 1830, au moment de l'occupation de Kérak par les troupes d'Ibrahim Pacha, un soldat chrétien prit femme dans le clan Shwayhat et fonda le clan des Masarwah (Égyptiens) ; vers 1870, Kharalambos, moine orthodoxe crétois défroqué venant de Palestine, épousa une fille du clan Sawalha et fonda le clan Farah, traduction arabe de son nom grec (la joie).

de la *sharaqa*. Tous les cheikhs jouissaient, en principe, du même statut, dans une société où les tribus étaient idéalement considérées comme des segments équivalents. Cependant, le fait que le curé grec ait été issu de la tribu des Halasa constituait pour cette dernière un atout. En effet, les médiations opérées par le prêtre dépassaient le simple domaine spirituel et s'étendaient au-delà de sa propre tribu : tirant prestige d'un minimum d'éducation dans un milieu presque totalement analphabète, il faisait fonction de *qadi*, juge tribal réglant les litiges entre individus, clans ou lignages (Lethaby 1886 : 140 ; Jaussen 1908 : 134, 139) ; il servait d'intermédiaire entre les autorités religieuses de Jérusalem et les chrétiens locaux, collectant la somme annuelle due au métropolitain ou sollicitant les représentants de la Russie ; il dispensait l'éducation primaire et contrôlait l'accès aux études supérieures au séminaire... Toutes fonctions d'ordre politique qui justifiaient sa participation, aux côtés des cheikhs, au conseil des anciens qui dirigeait Kérak (Burckhardt 1822 : 26). Hopwood remarque d'ailleurs que, partout en Palestine, "where the priests were recruited from the humblest classes, there was very little to distinguish their life from that of the peasants and yet they were treated with reverence" (1969 : 26).

VI- La prise de conscience d'une identité particulière

Tout au long du XIX^e siècle, voyageurs et scientifiques occidentaux commencent à fréquenter régulièrement la Transjordanie et à faire étape à Kérak. La ville souffre d'une réputation exécrationnelle, en particulier les cheikhs Majali successifs, qui ne manquent pas de prélever une dîme sur les visiteurs. C'est, en priorité, aux chrétiens et au curé grec que les Occidentaux s'adressent dans la ville, tentant de s'assurer leur médiation auprès des Majali (Irby et Mangles 1823 : 367 ; Lynch 1848 : 356 ; Mauss et Sauvaire 1874 : 100). Ce jeu de relations se joue à différents niveaux : les Majali ont besoin des curés qui sont les seuls à pouvoir faire la lecture des lettres d'introduction des voyageurs (Irby et Mangles 1823 : 367 ; Mauss et Sauvaire 1874 : 88-89). Les curés rédigent aussi les missives dont le cheikh Majali charge les visiteurs pour diverses autorités, tels le gouverneur ottoman de Damas (Mauss et Sauvaire 1874 : 111) ou les consuls étrangers à Jérusalem (Tristram 1873 : 134). Puis le Majali, à son tour, utilise les étrangers comme messagers et intermédiaires.

Les visiteurs occidentaux traitent les chrétiens comme un corps séparé du reste de la population kérékienne et préjugent de leurs bonnes intentions à leur égard du fait de leur communauté de religion. Ainsi Caignart de Saulcy, qui écrit assez naïvement :

"Il y a à Karak (*sic*) quelques centaines d'Arabes chrétiens. (...) Les bonnes gens nous font le meilleur accueil qu'ils peuvent ; ils nous prennent et nous baisent les mains, en nous souhaitant la bienvenue. Nous avons là sans doute des défenseurs nés, pour le cas possible d'une attaque de la part de la population musulmane" (1851 : 356).

Les étrangers prêtent une oreille complaisante aux doléances de leurs coreligionnaires de Kérak. Ainsi, Lynch rapporte sa conversation avec le sheikh `Abdallah Halasa, qui prétend que les chrétiens forment les trois quarts de la population de Kérak, chiffre bien évidemment grossi. Il se plaint que les siens soient maintenus en sujétion par les musulmans et fait une liste de griefs et de doléances (pauvreté, sécheresse, sauterelles et sirocco). Le sheikh confie enfin à Lynch une lettre faisant appel aux "frères chrétiens d'Amérique" afin qu'ils leur viennent en aide financièrement pour la construction de l'église, car, ajoute le sheikh sans peur de se contredire, "ils ne sont que quelques chrétiens entourés de musulmans" (1848 : 362-363).

De fait, l'attitude des chrétiens vis-à-vis des étrangers est ambivalente. Leurs relations privilégiées avec ces derniers créent des tensions avec les Majali, qui entendent garder la haute main sur les agissements des voyageurs à Kérak et prélever une taxe de passage. A l'occasion des dissensions qui ne manquent pas de survenir entre Majali et voyageurs sur le montant de la taxe, certains chrétiens prennent parti pour les Occidentaux, entrant ainsi en conflit avec les Majali (Tristram 1873 : 98-99 ; Lynch, 1848 : 350). Le fait que les voyageurs s'adressent en priorité aux chrétiens est également considéré par les cheikhs Majali comme une remise en cause de leur autorité. C'est ce que révèle l'épisode rapporté par Caignart de Saulcy :

"Midjielly (*sic*) est furieux de ce que nous sommes venus loger au couvent grec, et surtout de ce que nous avons été accueillis par les chrétiens de Karak. Quant à la lettre du pacha [de Jérusalem], il n'a pas le temps de lire de pareils messages : -Porte cela à Abd-Allah [Halasa] puisque je ne suis plus scheikh (*sic*) chez moi, et que c'est à lui qu'on s'adresse d'abord, quand on vient visiter le pays où je commande" (1851 : 359).

Il semble que les intentions des chrétiens à l'égard des voyageurs, tout comme celles des Majali, soient surtout guidées par l'intérêt. Mauss et Sauvaire rapportent : "Il paraît que les scheikhs chrétiens sont fort peu satisfaits de voir qu'Antoun [le drogman] a fait de nombreux cadeaux à Mohammed [Majali] et à son fils, sans rien leur offrir à eux. Ils profitent de l'occasion qui se présente pour indisposer le scheikh contre nous" (1874 : 119). De même, plusieurs années plus tard, G. Hill relate-t-il : "(...) Sheik Saleh [Majali] and one of his principal followers, a Christian of the Greek Church, named Isa Sanah, asked to see me. The latter (...) turned out to be an enemy, although he was full of protestations of friendship on the ground of our common Christianity". De concert, les deux Kérakiens tentent en effet de soutirer à Hill la plus forte somme possible pour lui fournir une escorte (1891 : 197-198). Les chrétiens de Kérak ont, par ailleurs, remarqué l'intérêt des voyageurs pour les antiquités, dont la région est riche, et qu'ils s'efforcent de leur monnayer (Tristram 1873 : 97 ; Mauss et Sauvaire 1874 : 110-111, 179).

Le rapport que les chrétiens entretiennent avec les hommes de religion occidentaux qui se risquent dans les parages n'est pas fondamentalement différent. Hopwood, décrivant les visites que P. Uspenski effectue aux paroisses orthodoxes, note :

"He was often the first Russian to have entered the more isolated Orthodox Arab villages (...). It was flattering for the local Arabs to learn that remote and mighty Russia, however little they might know her, was beginning to take an interest in their affairs. Until Porfiri's arrival their horizon had been bounded by their village, occasionally by neighboring villages, rarely by the larger towns. Their personal contacts were chiefly local" (1969 : 34-35).

Il devenait soudain profitable pour les chrétiens de mettre en avant leur appartenance religieuse et pour les musulmans parmi lesquels ils vivaient de s'instaurer comme leurs protecteurs.

VII- Fragmentation confessionnelle et rupture politique

Depuis 1847, date de l'établissement d'un patriarcat latin à Jérusalem qui entreprit d'ouvrir des missions catholiques en Palestine, les chrétiens de Kérak se rendant sur la rive ouest avaient eu l'occasion de voir les missionnaires à l'oeuvre, et en particulier leurs services en matière d'éducation

et de santé (Kaldani 1993 : 224-228). En 1871, année de sécheresse, de nombreux chrétiens quittèrent Kérak pour se réfugier à Salt, où le missionnaire latin, Don Jean Morétain, leur fournit vivres et assistance (Médebielle 1956 : 30). Dès cette date, constatant que le patriarcat latin, contrairement au patriarcat orthodoxe, disposait de ses moyens financiers au bénéfice des fidèles arabes, les chrétiens de Kérak réclamèrent un missionnaire pour leur ville, apportant un courrier du sheikh Mohammad Majali qui appuyait leur demande (*idem* : 31). Mais, en l'absence de stabilité et de sécurité fournies par la présence ottomane, les latins, comme les protestants, estimaient qu'ouvrir une mission à Kérak était prématuré (Médebielle 1987 : 170).

Ce furent les dynamiques tribales locales qui contraignirent le patriarcat latin à établir une mission à Kérak, à l'encontre du calendrier qu'il s'était fixé. A l'été 1875, le curé orthodoxe de Kérak, l'archimandrite Ephramios, appartenait comme ses prédécesseurs à la tribu des Halasa. Les `Azayzat, dans leur conflit de pouvoir avec la tribu chrétienne majoritaire, refusaient de prier sous sa direction, car "prier derrière un Halasa c'est se soumettre à sa tribu" (Shwayhat al-`Azayzat 1966 : 50). Une délégation des `Azayzat se rendit alors à Jérusalem afin de solliciter du patriarche grec l'ordination au sacerdoce du sheikh Saleh Sawalha. Mais le patriarche, considérant qu'il y avait déjà un curé à Kérak, lequel s'opposait vivement à la demande des `Azayzat, se montra réticent, d'autant que le sheikh Saleh ne savait pas lire (*ibidem* ; Jaussen 1908 : 419 ; Médebielle 1961 : 31). En octobre de la même année, une délégation de quatre chrétiens de Kérak demanda à voir le patriarche latin, Mgr Vincent Bracco, et lui réclama un missionnaire. Selon Don Gatti, curé de Salt, dont ils s'étaient assuré l'appui dans cette démarche : "A Kérak, la population qui s'est inscrite atteint les 400 âmes. Le reste de cette chrétienté n'ose pas se compromettre avec le couvent grec, leur unique appui, par crainte que le patriarcat latin n'agrée pas leurs désirs"³⁸. Le patriarche, accédant à leur demande de peur de les voir se tourner vers les protestants, leur envoya comme missionnaire l'italien Don Alexandre Maccagno. Ce dernier écrit ainsi, dans la première missive qu'il adresse au patriarche :

"On n'arrive pas à convaincre ces chrétiens de Kérak que notre installation ici soit définitive et c'est ce qui fait naître beaucoup d'hésitations. Cette persuasion leur vient du fait que les protestants se sont installés ici plusieurs fois et puis s'en sont allés. (...) Aussi il est de l'intérêt de la mission de nous mettre aussitôt à construire quelque chose"³⁹.

Dans la même lettre, le missionnaire fait part des assurances du sheikh Mohammad Majali, qui promet de protéger la mission et ses travaux⁴⁰. Car ce dernier escomptait aussi des retombées positives de la présence latine. Se poser comme protecteur des chrétiens présentait, en effet, quelque intérêt depuis que les Eglises et les puissances occidentales s'intéressaient aux "minorités"⁴¹. En particulier, cette protection pouvait se monnayer, ce que ne manqua pas de faire le sheikh Majali, en sollicitant le missionnaire afin de pouvoir rembourser des dettes qu'il avait contractées et pour acheter des terrains⁴². Mais le patriarche se montrait ferme et donnait au missionnaire les consignes suivantes : "(...) quand ils demandent dix, leur dire que ce n'est pas possible, puis pour ne pas les

38 APLJ-Kérak, lettre de Don Giuseppe Gatti au patriarche latin, 05.11.1875, citée par Médebielle (1956 : 66-67).

39 APLJ-Kérak, lettre de Don Alexandre Maccagno au patriarche latin, 19.01.1876, citée par Médebielle (1956 : 68).

40 *Ibidem*, citée par Médebielle (1987 : 176).

41 Don Maccagno rapporte au patriarche latin : "Il y a quelques jours, Cheikh Mohammad Majaly me disait que non seulement les Latins sont les fils de Votre Excellence mais aussi les Majalyeh (*sic*) et que le missionnaire de Kérak est aussi pour eux ! Il me disait le besoin qu'il avait d'être appuyé et protégé par le Gouvernement français" (APLJ-Kérak, lettre du 13.01.1877, citée par Médebielle 1961 : 43).

42 *Ibidem*, citée par Médebielle (1987 : 186-187).

rebuter trop, leur donner seulement deux. Il faut aussi bien se souvenir que Mohammad Majaly (*sic*) nous a prié et presque forcé d'établir cette mission..."⁴³. C'est dire que, dès le départ, les relations entre autorités ecclésiastiques latines et pouvoir tribal à Kérak étaient fondées sur un malentendu.

Comme le fait remarquer Rogan, décrivant la compétition missionnaire en Transjordanie à l'époque, dont Kérak n'est qu'un exemple :

"Villagers (...) knew little of the doctrinal differences which distinguished the Christian churches but recognized an opportunity for gain. The villagers were good at bargaining, playing one church's offer against the other. What they sought varied from village to village, though their claims converged on certain common interests" (1999 : 42).

Parmi ces avantages attendus, Rogan cite : 1/ la présence d'un prêtre, qui permettait d'être en contact avec les hiérarchies ecclésiastiques à Jérusalem ; de plus, l'homme d'Eglise jouait le rôle de chef spirituel (*ra'is ruhani*) qui représentait les intérêts de sa communauté auprès des autorités ottomanes ; 2/ l'ouverture d'une école et l'envoi d'enseignants (la fonction pouvant aussi être assumée par le prêtre)⁴⁴ ; l'inscription dans les établissements missionnaires ne nécessitait pas de se faire enregistrer auprès des autorités ottomanes, comme dans les écoles gouvernementales : les habitants de Transjordanie craignaient en effet que ces listes d'inscription ne soient ensuite utilisées en vue de la conscription ; 3/ la possibilité de bénéficier des compétences des missionnaires en matière médicale⁴⁵ ; 4/ la protection des grandes puissances, selon les traités de capitulation, telles la France pour les catholiques ou la Grande-Bretagne pour les protestants, plus actives que la Russie.

Au vu de l'exemple des chrétiens de Kérak, nous ajouterons à cette liste plusieurs autres points : 5/ passer au rite latin exemptait de l'impôt annuel au patriarcat orthodoxe et pouvait constituer une stratégie économique ; l'extrait suivant d'une des missives de Don Maccagno au patriarche latin est explicite quant aux attentes particulières des néophytes latins de Kérak : " (...) l'unique préoccupation de ces gens de Kérak est de se faire un magot pour se lancer dans le commerce. Presque tous cherchent à devenir marchands"⁴⁶ ; 6/ également, dans la compétition pour l'autorité qui se jouait entre plusieurs individus de la même tribu, la conversion représentait une occasion de se faire reconnaître comme sheikh par le missionnaire et de bénéficier de subsides, qui pouvaient éventuellement être redistribués, instaurant alors une relation de clientélisme au sein de laquelle le sheikh jouait un rôle de pivot et d'intermédiaire⁴⁷.

La situation économique et politique du Bilad al-Karak, dans les années 1870, est particulièrement mauvaise. D'une part, plusieurs saisons de sécheresse causent des famines, en 1871-1872, puis, à nouveau, en 1877-1878 (Médebielle 1987 : 171, 188). D'autre part, la guerre endémique avec les tribus du Jibal donne lieu à des affrontements successifs au cours desquels plusieurs hommes trouvent la mort. La dernière grande bataille a lieu en 1876 (Oppenheim 1942 :

43 APLJ-Kérak, lettre du patriarche latin à Don Alexandre Maccagno, 04.02.1877, citée par Médebielle (1987 : 187).

44 W. Lethaby, pasteur méthodiste anglais, à Kérak entre 1886 et 1893, donne des cours d'anglais et d'arabe auxquels assistent aussi les enfants musulmans, dont le petit-fils du sheikh Majali (Durley 1912 : 154, 160). Les Majali demandent aussi à Forder, qui assiste Lethaby, un maître d'école qui vivrait parmi eux sous la tente (Forder 1902 : 58).

45 Forder rapporte qu'il fut sollicité à maintes reprises par les Majali pour soigner les hommes blessés lors des combats (1902 : 36). Lethaby fournit aussi des soins et précise que Majali "wishes for a real English doctor and a hospital" (Durley 1912 : 115, 126, 136).

46 APLJ-Kérak, lettre du 17.06.1879, citée par Médebielle (1961 : 40).

47 Cf. une lettre de D Maccagno au patriarche latin : "Chaque tribu, en effet, a un ou plusieurs chefs et ceux-là ont des inimitiés avec les chefs des autres tribus. Quand certains se déclarent latins, ils prétendent tous être des chefs et à ce titre réclament de l'argent" (APLJ-Kérak, 13.01.1877, citée par Médebielle 1961 : 39).

260). La même année, Don Paolo Bandoli, vicaire de Don Maccagno, est à peine installé sur les pentes du Jabal Shihan auprès de deux nouvelles tribus passées au rite latin que la Karakiyeh rentre en conflit avec les Hamaydeh du nord du plateau⁴⁸.

A l'automne 1879, lors d'une rixe, un `Azayzi blesse gravement un Majali de la famille du sheikh. Devant le danger des représailles, tous les clans des `Azayzat quittent Kérak et vont dresser leurs tentes près du Jabal Shihan (Shwayhat al-Azayzat 1966 : 51)⁴⁹. Quelques semaines plus tard, une femme du clan Twal des `Azayzat est enlevée par un musulman Sara'irah, tribu appartenant à la faction *sharaqa* dirigée par les Tarawneh (Médebielle 1987 : 189). Le premier conflit n'étant pas réglé, les Majali ne mettent pas beaucoup d'énergie à soutenir leurs alliés Twal qui, au mépris du droit tribal, refusent une compensation et se vengent en tuant plusieurs Sara'irah (*idem* : 191 ; Jaussen 1908 : 420-421 ; Shwayhat al-`Azayzat 1966 : 51). L'intransigeance des Twal risquait de dégénérer en conflit généralisé entre *sharaqa* et *gharaba*, à un moment où les deux factions devaient faire cause commune contre les Hamaydeh. C'est dans ce contexte que les cheikhs des `Azayzat décident de quitter le Bilad al-Karak (Jaussen 1908 : 436).

Il est probable que cette migration n'aurait pas été envisagée de manière définitive sans l'intervention de Don Maccagno. Ce dernier ignore le droit tribal et lit dans les événements un conflit intercommunautaire dont il craint qu'il ne dégénère en massacre des chrétiens par les musulmans⁵⁰. Il s'adresse alors au patriarche latin en lui demandant d'intervenir afin d'obtenir pour les latins un terrain au nord où ils seraient en sécurité sous la protection des forces de l'ordre ottomanes, et où l'apostolat pourrait s'exercer plus efficacement loin d'un entourage musulman immédiat⁵¹. Quelques jours plus tard, Don Paolo Bandoli partait à Salt avec le sheikh Saleh Sawalha. Ils y retrouvaient Don Giuseppe Gatti, avec qui ils allaient effectuer le repérage de "terrains inoccupés" (Médebielle 1987 : 192). Leur choix, ce jour de décembre, se porta sur le *khirbet* Madaba.

Retrouvons-y à présent le sheikh Saleh. Celui-ci, sans doute, a bien conscience qu'il ne doit pas se laisser abuser par l'impression de vide de la vaste plaine autour de Madaba. Au printemps, les puissants bédouins Bani Sakher viennent de l'est y faire paître leurs troupeaux. Les Hamaydeh, dont il connaît les pâturages d'hiver, sont à ce moment campés plus à l'ouest, le long des pentes des *wadi* donnant accès au Ghor, ou sur le bord septentrional du Mujib. Il faudra leur demander passage et protection, alors qu'ils sont en plein conflit avec la Karakiyeh. Bien sûr, les pensées du sheikh Saleh nous demeurent à jamais inconnues. Mais on peut se risquer à quelques hypothèses : peut-être songe-t-il à mettre les siens à l'abri des famines récurrentes en bénéficiant de terrains fertiles bien pourvus en citernes ; sans doute hésite-t-il entre une sujétion et une autre, entre le contrôle ottoman et le pouvoir des Majali, mais il a aussi certainement conscience que, tôt ou tard, l'administration turque s'installera à Kérak. Quitter la ville, c'est devenir un sheikh autonome qui peut passer l'alliance de *ben`ameh* avec les partenaires de son choix, c'est donner à sa tribu une forme d'indépendance politique⁵². Pour que celle-ci soit effective dans le nouvel environnement du Balqa', au milieu d'autres tribus fortes en hommes, il serait nécessaire que les `Azayzat s'assurent que d'autres lignages

48 APLJ-Kérak, lettre de Don Paolo Bandoli au patriarche latin, 15.04.1876, citée par Médebielle (1987 : 178).

49 Selon Jaussen, en cas de sang versé : "Parfois la tribu tout entière prend fait et cause pour cette affaire. (...) le sang de la tribu a été versé, il doit être vengé ou compensé. (...) A la nouvelle d'un assassinat, les hommes du campement prennent les armes. (...) Le droit bédouin autorise le (...) déchaînement contre un membre de la tribu coupable d'un meurtre. (...) Trois jours sont accordés au débordement de la fureur, après lesquels la procédure ordinaire doit être suivie" (1908 : 220-221), c'est-à-dire des pourparlers afin d'arriver à une entente sur le prix du sang (*muddah*).

50 APLJ-Kérak, lettre de Don Alexandre Maccagno au patriarche latin, 23.11.1879, citée par Médebielle (1987 : 191).

51 *Ibidem* et lettre du patriarche latin, Mgr Vincent Bracco, à Don Alexandre Maccagno, 01.12.1879, citée par Médebielle (1987 : 191).

chrétiens les suivent dans leur émigration. Saleh fait-il des comptes ? En plus des soixante-deux hommes armés de sa tribu, pourra-t-il convaincre les Karadsheh, forts de quarante-quatre fusils, et qui sont *dakhil* des `Azayzat depuis que l'un d'entre eux a tué un musulman⁵² ? Il y aurait également les Ma`ay`a, qui comptent quarante-cinq hommes, dont un a insulté une femme d'une tribu musulmane qui cherche à présent à se venger (Shwayhat al-`Azayzat 1966 : 56). Dans ce comput, le fait que les deux tribus en question soient demeurées orthodoxes et n'envisagent pas de changement de rite est de peu d'importance. Par contre, il faudra escompter une réaction des Majali, qui vont perdre là cent cinquante et un combattants, alors que le conflit avec les Hamaydeh n'est pas réglé et que ce départ va remettre en cause l'équilibre des pouvoirs entre les deux factions de la Karakiyeh.

CONCLUSION

Gubser fait remarquer qu'à Kérak, dans les années 1970 : "The kin groups, tribes, alliances are the bases of the traditional political structure; all other groups either reinforce these or are forms relating to them" (1973 : 74). Nous avons essayé d'illustrer ici que, un siècle plus tôt, le groupe religieux est déjà une de ces formes incluses dans la structure politique et sociale tribale qui renforce l'identité lignagère mais ne remet pas en cause fondamentalement la hiérarchie des statuts et des rôles en son sein. Il semblerait qu'à Kérak, jusqu'à la toute fin du XIX^e siècle, dans un espace aux marges des zones d'influence des pouvoirs politiques et religieux centralisés de l'empire ottoman, le christianisme et ses manifestations particulières aient constitué un simple marqueur d'appartenance tribale à l'instar d'autres marqueurs, religieux ou sociaux, dont disposaient les tribus musulmanes (origines, parenté avec le Prophète, dévotions rendues à certains *wali* lignagers...).

Nos sources sur la région et l'époque sont trop incomplètes pour nous permettre d'aller au-delà de simples hypothèses. Dans un contexte où l'oralité dominait, il n'existe aucun document local d'époque⁵³. Hors les récits des voyageurs et des missionnaires, dont nous avons déjà dit selon quelles catégories ils appréhendaient les clivages sociaux en Transjordanie, l'essai ethnographique qu'Antonin Jaussen a consacré aux tribus de l'est du Jourdain (1908) représente la seule source qui se distancie de l'approche précédente. L'auteur, adepte avant l'heure de la méthode d'observation participante, rapporte d'innombrables témoignages d'individus ayant vécu la période immédiatement antérieure aux entreprises missionnaires et à l'avancée ottomane en Transjordanie. Si Jaussen est un homme de religion, il n'est en aucun cas engagé directement dans la mission. C'est un savant, épigraphiste de formation et ethnographe autodidacte, qui, par sa très longue fréquentation du terrain palestinien et transjordanien, sa parfaite maîtrise de l'arabe vernaculaire et sa méthode d'observation et de restitution, trouve sa place dans la lignée des ancêtres de l'anthropologie sociale (Chatelard et Tarawneh 1999). C'est pourquoi la description qu'il propose de certaines institutions du milieu transjordanien nous paraît pertinente en particulier, la participation des chrétiens à l'ordre tribal dans ses dimensions sociales, politiques, juridiques, économiques et même religieuses.

Il faut néanmoins considérer qu'une grande partie des guides, compagnons de voyage et informateurs du dominicain étaient eux-mêmes membres de ces tribus chrétiennes originaires de Kérak et immigrées à Madaba. Cela pose un problème au regard de la validité des informations

52 Jaussen, rapportant le récit que lui font les `Azayzat de leur émigration, remarque : "Jusqu'à ce moment, en effet, elle [la tribu des `Azayzat] était plus ou moins tributaire des Majally (*sic*), sans indépendance et sans autonomie. Aucune autre tribu ne lui reconnaissait le droit d'avoir un cheikh indépendant, de faire des alliances, d'agir comme un petit Etat constitué, ne devant qu'à la sagesse et à la vertu de son bras la liberté de conduite et de ses actions" (1908 : 428).

53 La *dakhala* est une garantie de protection temporaire accordée à une tribu ou à un individu en situation de faiblesse par une autre tribu ou un autre individu (Jaussen 1908 : 208).

54 Les archives mêmes du couvent orthodoxe de Kérak ne remontent pas au-delà de 1892 et consistent presque uniquement en registres de mariages et de baptêmes.

transmises par Jaussen sur les chrétiens. Car les membres des tribus chrétiennes avaient tout intérêt à minimiser l'effet des différences religieuses dans les processus politiques afin de se poser comme des égaux dans l'ordre lignager et de nier les possibles inégalités de statut fondées sur la religion. Certes, aucune des tribus chrétiennes de Kérak, du fait de leur taille restreinte (entre trente et quatre-vingt-dix fusils), n'aurait pu prétendre défier l'autorité des tribus musulmanes, dont la plupart dépassait les cent cinquante fusils (Mauss et Sauvaire 1874 : 116). Mais aurait-il été envisageable qu'une coalition de tribus chrétiennes s'empare du pouvoir au point d'exercer la coercition sur des tribus musulmanes ? Rien n'est moins sûr. Reste que, dans le milieu kérékien et plus généralement en Transjordanie, loin des analyses classiques sur la place des chrétiens "protégés" en milieu musulman, le discours de la différence religieuse ne servait pas à justifier les hiérarchies de statut sociopolitique. Egalement, l'absence de cohésion ou de projet commun entre tribus chrétiennes, les échanges matrimoniaux limités entre elles, le peu de développement des institutions religieuses orthodoxes, empêchent de considérer ce groupe comme une communauté. La seule disponibilité d'un marqueur religieux ne conduisait pas forcément à l'auto-perception du groupe et à sa perception par les autres en tant que communauté, même si les relations entre chrétiens et musulmans étaient marquées par un interdit d'exogamie, car c'était avant tout le groupe lignager qui était envisagé comme endogame⁵⁵.

A partir des années 1860, cet ordre tribal périphérique est mis en péril par les sollicitations complémentaires ou concurrentes qui s'exercent sur les chrétiens et les musulmans afin de les contraindre à se redéfinir selon des normes communautaires imposées par les Ottomans ou les patriarcats, ces derniers soutenus par les grandes puissances. L'on voit alors peu à peu apparaître des structures et institutions communautaires qui vont servir de cadre à la formation d'une nouvelle identité religieuse qui s'exprime aussi sur le plan politique. Mais, dans le même temps, les tribus chrétiennes détournent ces initiatives de communautarisation religieuse, qu'elles font entrer dans leurs propres stratégies de modernisation selon des logiques lignagères persistantes. La présentation de l'épisode de la conversion et de l'émigration des `Azayzat de Kérak à Madaba dans les sources ecclésiastiques (APLM ; Médebielle 1956, 1987 ; Kaldani 1993) en termes de clivages confessionnels passe outre le processus de diversification des canaux d'accès aux ressources poursuivi par les chrétiens et les musulmans de Kérak. Ce terme de diversification est essentiel pour comprendre pourquoi certaines fractions de tribu changent de rite (passant à l'Eglise latine ou au protestantisme), tandis que d'autres fractions conservent leurs liens avec l'Eglise orthodoxe. Anticipant sur l'arrivée effective de l'administration ottomane à Kérak (1893), qui s'accompagne d'une modernisation administrative et socioéconomique, manifeste à Salt depuis 1867 (Rogan 1991 : 191-257), le changement de rite et la scission d'avec l'alliance *gharaba* sont alors une tactique dans la propre stratégie de modernisation des `Azayzat : renforcement de l'identité lignagère par l'ajout d'un marqueur confessionnel supplémentaire, autonomisation politique par rapport à la fédération de Kérak, accès à de nouvelles ressources économiques et éducatives offertes par des agents extérieurs au système traditionnel.

A la fin du XIX^e siècle, les processus de changement socioéconomique chez les chrétiens de Transjordanie ressortissent avant tout aux dynamiques propres à des modes d'organisation lignagers bien plus qu'ils ne sont imputables à une spécificité en termes d'appartenance religieuse. Ce n'est pas parce qu'elles sont chrétiennes que des familles de Kérak aspirent à la modernisation et à la scission. Mais c'est bien parce qu'elles se pensent comme des tribus et des fractions de tribu que cette rupture

⁵⁵ A cet égard, le pasteur Lethaby remarque la pratique qu'avaient les musulmans de mettre en nourrice leurs enfants mâles chez des femmes chrétiennes. Ce fut le cas, en particulier, du sheikh Mohammad Majali, frère de lait d'un chrétien de la famille Madanat (Durley 1912 : 119). Or, selon Conte, la *rida`a* (dans ce cas, allaitement) peut être utilisée pour "fermer le champ des options matrimoniales", prohibant le mariage entre un homme et ses soeurs de lait (1991 : 74-75). Une hypothèse serait alors que cette pratique, si elle était répandue, permettait de penser les interdictions matrimoniales entre chrétiens et musulmans de Kérak comme biologiques et non pas dépendant des appartenances religieuses.

prend la forme d'une conversion collective du lignage et d'une émigration⁵⁶. Pratiquement à la même époque, la fragmentation qui touche la grande tribu musulmane d'Arabie du Nord, les Shammar, est étonnamment similaire. M. al-Rasheed, se demandant pourquoi certains clans des Shammar avaient adopté le wahhabisme au début du XX^e siècle, avance que :

"The answer may lie in the severe economic pressures which made Wahhabism a viable option as it promised sedentarisation and subsidies. (...) Fragmentation was a response to a regional and international scene characterised by increasing economic pressures and rivalry between imperial powers for the control of Arabia. (...) The reinvention of a religious unifying ideology provided a challenge to traditional organisation and loyalties" (1996 : 442, 444).

⁵⁶ Selon Tapper, dans les sociétés tribales : "The hostilities within the community are expressed in the ritual of the migration, which is as much a ritual of rebellion as a ritual of collective solidarity" (1984 : 253). On connaît d'autres épisodes de migrations temporaires à Kérah au XIX^e siècle : parmi les tribus chrétiennes, les Halasa, dans un conflit avec les Majali, étaient partis s'installer un temps près d'Amman vers 1870 (Tarawneh 1995 : 27-28) ; de même, les Haddadin s'étaient réfugiés une première fois à Ma`in vers 1901 après une dispute avec les Halasa et ne s'y établirent définitivement qu'en 1909, après être passés au rite melkite (Haddadin *et alii* : 1991).

PREMIÈRE PARTIE

Fonder Madaba

L'Eglise
et la construction des identités communautaires
1870-1923

"Tout apprentissage consiste en un métissage".

Michel Serres, *Le Tiers-instruit*, 1991

En fondant, en 1880, le village de Madaba, les trois tribus chrétiennes qui décident de quitter Kérak passent *de facto* dans la sphère d'exercice du pouvoir impérial ottoman et des missions européennes, tout particulièrement latines. Pour emprunter l'expression de Rogan (1991), nous nous demanderons dans cette première partie comment s'opère "l'incorporation de la périphérie" religieuse, mais également politique et économique, au niveau d'une petite localité du Balqa' dont la particularité est d'être nouvellement établie par des immigrants chrétiens. Quelle va être l'influence des centres de pouvoir politique et religieux et de leurs agents locaux sur les identités sociales de groupes qui se définissaient en priorité par rapport à une appartenance lignagère ? Quels types de relations se nouent entre les chrétiens et les tribus musulmanes du Balqa' ? Comment s'organisent conflit et coopération entre chrétiens de différents rites et lignages qui cohabitent dans le village ? Alors que l'Eglise apparaît comme l'agent principal des redéfinitions identitaires des chrétiens, nous chercherons à déterminer si l'ordre lignager des relations sociales se trouve modifié au point de bouleverser le cadre traditionnel de l'insertion des chrétiens dans leur environnement, si l'on voit apparaître de nouvelles bases sur lesquelles reconstruire des identités sociales et des hiérarchies qui ne seraient plus fonction de l'appartenance tribale, mais communautaire.

C'est l'Eglise latine qui fonde véritablement le village de Madaba et en domine l'espace géographique et symbolique. Le clergé missionnaire européen du patriarcat latin de Jérusalem, investi d'un leadership inédit, est l'acteur principal de la redéfinition communautaire en s'efforçant d'imposer sa vision des frontières entre groupes, tant à ses ouailles qu'aux orthodoxes "schismatiques". Dans un premier temps, et après avoir situé l'Eglise latine et ses agents missionnaires dans leur cadre historique et sociologique, nous décrirons comment, par le prosélytisme, la modification des pratiques de dévotions la transmission de nouvelles valeurs dans le cadre de l'école, les nouveaux interdits matrimoniaux, l'Eglise entreprend d'acculturer ses fidèles tandis qu'elle-même doit s'adapter aux contraintes de la société locale afin de transmettre au mieux son message.

Documents et témoignages révèlent des résistances au nouvel ordre communautaire. Certes, en offrant aux chrétiens l'accès à la propriété foncière et à un capital scolaire moderne, l'Eglise contribue largement à l'amorce d'une différenciation socioéconomique sur base confessionnelle. Mais le village de Madaba n'est ni un isolat politique, ni un isolat économique. Les chrétiens sont en interaction nécessaire et répétée avec leur environnement immédiat, les tribus musulmanes du Balqa'. La fondation de Madaba est contestée par certaines d'entre elles, tandis que d'autres voient dans les chrétiens de nouveaux alliés. Afin de déterminer quel langage ordonne conflit et coopération entre groupes de confessions différentes, nous observerons alors la contestation sur la propriété des terres et les pratiques de partenariat agricole et commercial entre les chrétiens et leurs voisins.

Parallèlement, l'ordre impérial musulman se fait sentir à Madaba à travers son administration locale, qui donne une réalité au système des *millet*. Les chefs de communautés religieuses sont investis d'un nouveau rôle officiel, tandis que les laïcs accèdent aux instances de représentation locales en fonction de quotas confessionnels. Nous présenterons ce nouveau rapport au politique qui se joue sur le mode communautaire.

A l'intérieur même de la communauté villageoise, composée de trois tribus, dont deux orthodoxes et une latine, les identités lignagères se trouvent-elles renforcées par la différence de rite religieux ou érodées par la nécessité de faire front face à un environnement nouveau et parfois hostile ? Dans un même ensemble chrétien, il faudra voir si chaque lignage, chaque communauté confessionnelle, met en oeuvre des stratégies propres en termes d'accès à l'administration ottomane et de partenariat économique ou d'alliance politique avec les tribus musulmanes. Il s'agira de toujours

considérer les interactions entre acteurs institutionnels et acteurs sociaux. Nous postulerons que ces derniers ne subissent pas passivement des politiques imposées par le haut, mais utilisent les nouveaux atouts fournis par l'administration ottomane et les missions pour améliorer leur position dans l'ordre lignager. Les changements et les permanences dans les modalités d'accès au leadership nous fourniront matière à illustrer ce point. C'est, enfin, dans une perspective similaire d'interactions et de stratégies différenciées que nous envisagerons l'expression des identités politiques des chrétiens au moment de la chute de l'empire ottoman et de la grande révolte arabe menée par les Hachémites, épisode qui clôturera cette partie.

A toutes nos questions, les sources européennes apportent un éclairage partiel, qu'elles soient ecclésiastiques (archives de la *Propaganda Fide*, dont nous ferons large usage, du patriarcat latin de Jérusalem telles qu'elle sont utilisées par Médebielle, récits de visites ou de missions à Madaba parus dans des éditions catholiques ou protestantes) ou militaires pour la fin de la période que nous considérons (archives des services secrets de la Marine française au Levant durant la Première Guerre mondiale). Comme les récits des voyageurs occidentaux de la période précédente, les documents produits par les agents de renseignement français, la hiérarchie romaine ou les missionnaires protestants mettent plus en relief leur propre instrumentalisation des communautés chrétiennes que les dynamiques de la société locale, surestiment la pertinence des identités confessionnelles dans les processus politiques et sont, par contre, souvent aveugles aux permanences de l'ordre lignager.

Afin de bénéficier d'un éclairage différent, nous utiliserons les écrits d'autres observateurs occidentaux moins conditionnés par des préoccupations missionnaires ou politiques (Lammens 1897 ; Conder 1889 ; Jaussen 1908, 1914, etc.), mais surtout les archives des paroisses de Madaba ainsi que les témoignages oraux que nous avons recueillis sur cette période (ceux du nonagénaire Roks bin Za'id al-'Azayzi et de tous les individus qui nous ont parlé de leurs parents et grands-parents) ou que certains auteurs locaux à Madaba ont consignés dans les décennies précédant notre recherche (Shwayhat al-'Azayzat 1966 ; Nahhas 1978). Nous serons aussi redevable aux trop rares travaux historiques sur la Transjordanie de la fin de la période ottomane, en particuliers Rogan (1991) et son étude de l'avancée administrative dans la région analysée à travers les documents du tribunal islamique de Salt, mais aussi, dans une moindre mesure, Akarli (1986b), qui a bien montré, grâce aux archives ottomanes, la volonté politique d'Istanbul de ne pas éradiquer le système tribal en Transjordanie. Enfin, Abujaber (1989) pour le Balqa' et Tarawneh (1995) pour le plateau de Kérak ont contribué, chacun avec une approche particulière, à éclairer les changements économiques et l'avancée de la sédentarisation pour la même période.

En ce qui concerne les entreprises missionnaires et la politique des grandes puissances à l'égard des communautés chrétiennes arabes, nous procéderons bien souvent par analogies et comparaisons, que ce soit avec la période de la grande implantation catholique au Proche-Orient lors de la Réforme catholique (Heyberger 1994) ou de la rechristianisation des campagnes française à la même époque (Chatellier 1993). En matière d'histoire ecclésiastique, les ouvrages de Hajjar ont constitué une source érudite et inépuisable sur le Vatican et les grandes puissances, tout comme l'étude de Hopwood (1969), centrée sur la politique religieuse de la Russie en grande Syrie au tournant du XX^e siècle. Nous avons complété ces lectures par les monographies des historiens officiels du patriarcat latin de Jérusalem (Duvignau et Médebielle).

L'arrière-plan historique relatif à la montée du nationalisme arabe et à la Grande Révolte menée par le shérif Hussein nous a été fourni par l'étude de Wilson (1987) sur le roi Abdallah et par l'histoire de la Jordanie contemporaine de Salibi (1993), nonobstant les réserves que nous émettons à l'égard de ce dernier ouvrage, commandité par la monarchie hachémite. D'autres références apparaîtront au cours des chapitres, dont Muslih (1988), qui traite des origines sociales et économiques du nationalisme palestinien, Zeine (1973), qui place en regard les politiques d'ottomanisation des provinces arabes et les réactions locales qui ont conduit aux revendications

nationalistes, et Hourani (1983), qui retrace les étapes de l'histoire intellectuelle du mouvement national arabe.

I- MISSIONNARIAT ET RECOMPOSITIONS IDENTITAIRES

A l'hiver 1880, les `Azayzat se sont installés à Madaba au terme d'une migration par étapes qui a pris plusieurs mois. L'occupation du *khirbeh* met la tribu latine et les deux tribus orthodoxes, Karadsheh et Ma`ay`a, qui ne tardent pas à la rejoindre, en interaction avec de nouveaux partenaires, tribus de la *badya* et du Balqa' et représentants de l'administration ottomane. C'est dans cet environnement géographique, politique et humain que les tribus chrétiennes, fortes d'environ huit cents personnes, cherchent à s'ancrer dans les décennies qui suivent leur immigration. Dans le même temps, les missionnaires latins successifs prennent un pouvoir accru, se faisant maîtres d'oeuvre de la nouvelle communauté religieuse et villageoise, dont ils définissent les frontières, modifiant, par contrecoup, la vision qu'ont d'elles-mêmes les tribus orthodoxes et leurs relations avec la tribu latine. Agissant dedans et dehors, sur l'intimité de la conscience religieuse de leurs ouailles, sur l'espace privé des liens familiaux et matrimoniaux, mais aussi dans le domaine public du politique, ils acquièrent *de facto* un rôle de médiateurs. C'est d'abord par leur présence et leurs activités que la nouvelle identité communautaire des tribus immigrées de Kérak comme chrétiens de Madaba, orthodoxes ou latins, se cristallise et prend corps. Nous proposons ici de montrer comment l'Eglise fonde Madaba et, partant, construit les identités communautaires, il nous faut cerner et définir l'homme de religion en qui s'incarne l'action locale de l'Eglise, débordant largement la sphère religieuse et empiétant sur les prérogatives du pouvoir tribal. Afin de mettre en relief le rôle central du missionnaire, qui ne peut être saisi que dans sa relation avec sa hiérarchie ecclésiastique, d'un côté, et avec ses paroissiens, de l'autre, nous effectuerons un détour par Rome et Jérusalem avant de revenir à Madaba. Nous observerons les changements sociaux et identitaires affectant les chrétiens de Madaba à partir de l'Eglise latine, qui en fut l'agent principal, alors que les orthodoxes, contraints par son action, eurent une attitude essentiellement réactive.

I.1- Le patriarcat latin de Jérusalem

Après l'épisode des Croisades, la présence catholique romaine en Terre sainte demeura assurée par l'ordre franciscain, qui, constitué en custodie de Terre sainte, avait pour mission de perpétuer la garde des Lieux saints où il se trouvait en concurrence avec les deux autres Eglises auxquelles le pouvoir ottoman accordait les mêmes prérogatives : les grecs orthodoxes et les arméniens. Les franciscains bénéficiaient de la protection diplomatique de la France, renforcée depuis 1842 lorsque ce pays avait ouvert une représentation consulaire à Jérusalem. Autour des franciscains, une petite communauté arabe catholique romaine, dite "latinisante", assurait aux paroisses quelques fidèles. Les franciscains avaient aussi ouvert des écoles depuis l'époque de la Réforme catholique (Heyberger 1994), mais s'abstenaient de tout prosélytisme, car, à la différence des orthodoxes et des arméniens, les latins n'étaient pas reconnus comme *millet* par le pouvoir ottoman (Hajjar 1970 : 482-514).

I.1.a- Une Eglise de mission

Ce n'est qu'à partir des années 1830 que la Palestine devint "terre de mission" catholique, sous l'influence de plusieurs facteurs conjugués : une crise au sein de la custodie, qui ne parvenait plus à assumer efficacement ses fonctions face aux revendications orthodoxes sur les Lieux saints ; la faiblesse des patriarchats catholiques orientaux unis à Rome, confrontés au prosélytisme des missionnaires protestants britanniques et américains, qui, à défaut de trouver de l'écho chez les juifs et les musulmans, se tournaient vers la chrétienté locale (Hajjar 1970 : 211-229). Deux éléments

déterminants incitèrent Rome à restaurer le patriarcat latin de Jérusalem en 1847⁵⁷ : les efforts de la mission ecclésiastique russe dans les années 1840 et l'érection de l'évêché anglo-prussien de Jérusalem en 1841 (*idem* : 373-481). Manifestation religieuse des ambitions des grandes puissances sur la région, cette concurrence politico-confessionnelle se poursuivit jusqu'à la chute de l'empire ottoman.

Afin de répondre aux objections des franciscains, qui voyaient dans le patriarcat latin un organisme concurrent, l'évêque de Jérusalem, à qui le titre honorifique de patriarche avait été conféré afin de le placer sur le même rang que ses pairs orientaux, fut choisi par le pape Pie IX parmi les supérieurs franciscains italiens. Le partage des fonctions fut ainsi effectué : aux franciscains demeurait la protection des Lieux saints, au patriarcat revenait le rôle de combattre l'hérésie protestante et le "schisme" orthodoxe en développant le missionariat. Le patriarche était ainsi l'évêque de la communauté des fidèles ayant pouvoir sur un diocèse qui comprenait Palestine, Transjordanie et Chypre (*idem* : 484).

Le patriarcat se heurta immédiatement à un problème dans ses relations avec les autorités ottomanes : justifier son existence alors que les franciscains assuraient déjà une représentation latine. Il s'avéra alors nécessaire de fonder des paroisses et de constituer une communauté latine indigène, moyen de pression pour faire accepter à Istanbul, à terme, le patriarcat comme son autorité locale de tutelle juridique et religieuse⁵⁸. C'est donc aussi afin de se donner une légitimité et d'assurer sa propre pérennité que le patriarcat se transforma en entreprise missionnaire. Le patriarcat latin de Jérusalem dépendait de la congrégation romaine de la Propagande, dite *De Propaganda Fide*. Celle-ci avait été créée en 1622, au moment de la Contre-Réforme, afin de coordonner les initiatives d'évangélisation ou d'apostolat dans les régions "infidèles" ou touchées par le protestantisme. Ses prérogatives étaient demeurées inchangées depuis : ériger les circonscriptions missionnaires, présider à la direction des missions, surveiller la vie chrétienne des fidèles et la discipline du clergé ainsi que toutes les associations caritatives et de piété, veiller sur les écoles catholiques et les séminaires et mobiliser les fonds nécessaires à ces entreprises⁵⁹.

C'est aux deux premiers patriarches latins, Mgr Joseph Valerga (1848-1872) et Mgr Vincent Bracco (1872-1889), qu'incomba la tâche de développer le réseau des missions, de fonder un séminaire pour former des prêtres européens, puis indigènes et de s'assurer, via la Propagande, le concours financier des oeuvres catholiques pour soutenir ce travail (Duvignau 1972 ; 1981). Les paroisses de mission furent établies en priorité en Palestine. Ce n'est qu'en 1869, par la fondation de la mission de Salt, que le patriarcat étendit ses activités en Transjordanie en contre-attaquant sur le même terrain que les protestants. En 1840, 90 % des chrétiens de Palestine étaient orthodoxes, proportion qui s'élevait à près de 100 % en Transjordanie (Hopwood 1969 : 100). Quarante ans plus tard, la communauté latine de ces régions du diocèse était passée de 3 000 à près de 15 000 fidèles. La Transjordanie comptait autant de paroisses que la Palestine, mais seulement un dixième de l'ensemble des latins⁶⁰. Au regard des efforts financiers consentis pour la construction des bâtiments

57 Rome considérait l'établissement du patriarcat comme une "restauration", après les siècles d'occultation du premier patriarcat latin de Jérusalem issu des Croisades (1099-1187).

58 Tout au long de cette période, la France tente de faire reconnaître son protectorat sur les nouveaux convertis. Remontant aux traités des capitulations de 1740, ce protectorat n'était censé s'exercer que sur les étrangers catholiques résidant ou voyageant dans l'empire ottoman et sur les institutions catholiques étrangères (Hajjar 1979 : 116). De même, le patriarche latin, qui n'était pas sujet ottoman, ne pouvait être reconnu comme chef civil d'une communauté latine autochtone. Les latins du diocèse du Jérusalem devaient donc se faire représenter, à tous les niveaux depuis le patriarche jusqu'au curé de paroisse, par un sujet ottoman de leur confession (*idem* : 129).

59 (1996) *Annuaire pontifical*, Rome : cité du Vatican, pp. 1800-1801.

60 En 1889, le patriarcat envoie à la Propagande la liste des missions qui ont "toutes une église ou une chapelle" et le nombre des latins. Huit des seize paroisses du diocèse (Chypre exclue) sont situées en Transjordanie. Sur un total de 14 749 latins (contre

communautaires et l'entretien des missions, les résultats de l'apostolat latin en Transjordanie demeuraient modestes. Le facteur démographique n'expliquait pas ce déséquilibre entre les deux rives du Jourdain : vers 1890, la Transjordanie comptait environ 40 000 chrétiens (soit 9 % de la population totale), alors qu'en Palestine, ils étaient au nombre de 43 000 (13 % de la population)⁶¹. Il apparaît, à travers les archives de la Propagande, que les autorités ottomanes du *wilaya* de Damas, dont dépendait la Transjordanie, mettaient plus d'entraves aux activités missionnaires que les représentants du gouvernement turc à Jérusalem, auprès desquels le consul de France intervenait continuellement en faveur des missions latines. Cela eut aussi, sans doute, un effet dissuasif sur une population qui ne voulait pas se mettre à mal avec l'autorité politique en l'absence de reconnaissance d'un statut communautaire pour les latins.

L'offensive missionnaire lancée par le patriarcat latin se doit aussi d'être replacée dans le contexte de la querelle entre Rome et les Eglises orientales unies concernant la latinisation. Le document pontifical *Orientalium dignitas Ecclesiarum* de 1894 était destiné à "protéger et conserver les coutumes des Eglise orientales" unies et favoriser non le passage des orthodoxes au rite latin mais leur réconciliation avec Rome. Ainsi, un missionnaire latin était censé conseiller à qui voulait quitter l'Eglise grecque orthodoxe de rejoindre l'Eglise grecque catholique (dite aussi melkite). Mais un mouvement irréversible de latinisation fut entamé du fait de la supériorité financière des missions romaines et de la volonté d'expansion politique de la France. De plus, Rome avançait que le clergé uniate était tout aussi ignorant que le clergé grec et que les nouveaux convertis insistaient pour passer au rite latin (Hajjar 1979 : 52, 55). La population chrétienne était restreinte et les différentes Eglises en présence y apportaient de nouvelles divisions et des inimitiés entre confessions qui n'étaient pas près de s'estomper.

I.1.b- L'école, instrument de la mission

B. Heyberger, à travers les sources ecclésiastiques catholiques, décrit et analyse la formation des laïcs au Levant lors des premières grandes entreprises missionnaires catholiques de l'époque moderne, aux XVII^e et XVIII^e siècles (1994 : 453-478). Les objectifs et les méthodes missionnaires demeurent presque inchangés deux siècles plus tard en Palestine et en Transjordanie. Mais le contexte politique de fin d'empire induit une plus grande pugnacité de la part des missionnaires, relayés par leurs hiérarchies et leurs puissances politiques de tutelle, et une plus grande résistance du côté ottoman.

De l'Afrique à l'Asie, l'école fut partout considérée comme un pilier de la stratégie missionnaire tant catholique que protestante : il s'agissait à la fois de faire de bons chrétiens, en développant la piété et en rendant la pratique religieuse conforme aux dogmes, et d'apporter la civilisation, c'est-à-dire de changer les comportements sociaux et les mentalités pour les rapprocher des normes d'une certaine modernité européenne⁶².

A côté de la chapelle ou de l'église, toutes les paroisses latines furent rapidement dotées d'une salle de classe, dispensant un enseignement sous le contrôle du missionnaire. Dans les premières années, le programme scolaire mettait l'accent sur l'étude religieuse, tandis que l'enseignement de

75 000 "schismatiques" et 3 000 protestants), il ne sont que 1 718 au-delà du Jourdain, où l'on trouve, par ordre d'importance de la communauté des fidèles : Salt (640 latins), Madaba (258 latins), Hosn (220 latins), Fuhays (207 latins), Kérak (147 latins) ; Ajlun, Ermemin, Anjara, comptent chacune moins de 100 paroissiens (ASCPF, SC, *Terra Santa*, vol. 27, 1889, f. 562). Pour 1910, le patriarcat donne, pour l'ensemble du diocèse (sauf Chypre) : 17 000 latins, 100 000 "schismatiques" et 500 000 musulmans (*idem*, vol. 247, 1910, f. 451).

⁶¹ Selon Fargues et Courbage (1992 : 315-316), qui se basent sur des estimations ottomanes.

⁶² Pour un aperçu général sur les stratégies d'éducation missionnaires, voir (1988) *Ecoles et missions chrétiennes extérieures*, actes de la VIII^e session du CREDIC à Salamanque (24-27 août 1987), Lyon : Université Jean-Moulin, Facultés catholiques.

l'arabe occupait une place secondaire, du fait des faibles connaissances linguistiques des prêtres étrangers⁶³. Lorsque cela était possible, un maître arabe, le plus souvent un maronite venu du Liban à cet effet, se chargeait de l'alphabétisation. Une fois celle-ci avancée, le curé donnait alors des cours de français, langue officielle des institutions latines. Ainsi, dès 1883, une école latine est ouverte à Madaba, classe unique sous la responsabilité du missionnaire italien, puis sous celle d'un maître maronite (Médebielle 1987 : 23-26). Tout comme dans les écoles franciscaines de Terre sainte un siècle plus tôt (Heyberger 1994 : 468), où étaient dispensés des cours d'italien, l'introduction d'une langue étrangère était prisée par les chrétiens pour se connecter aux réseaux commerciaux et diplomatiques des grandes puissances, via leurs contacts avec les étrangers⁶⁴. Mais la finalité première poursuivie par les missionnaires était autre : alphabétiser rapidement les enfants des néophytes tout en les catéchant, comme s'il avait fallu fixer, par l'accès à l'écrit, un enseignement religieux autrement volatil.

L'ouverture des écoles de mission donna lieu à une véritable compétition scolaire où chaque Eglise en présence se trouvait contrainte de surenchérir pour empêcher les désaffections potentielles. L'éducation devint un marché où l'offre devait en permanence s'ajuster à la demande et composer avec la concurrence. C'est ainsi que le catéchisme dut s'accommoder d'autres matières profanes à côté des langues étrangères : arithmétique, histoire et géographie entrèrent progressivement dans le programme⁶⁵. Aux écoles primaires succédèrent des écoles secondaires ; des sections pour filles furent ouvertes ; des enseignants des deux sexes, recrutés en Palestine, puis formés localement⁶⁶. Cet enseignement moderne, dont la stabilité était assurée par les subsides en provenance des centres missionnaires, était en rupture avec les méthodes et la périodisation aléatoire des écoles coraniques ou orthodoxes traditionnelles. Il séduisait autant les chrétiens que les musulmans, qui partageaient la même ambition de réussite et de promotion, alors que de nouvelles opportunités économiques et sociales étaient offertes du fait de l'incorporation de la Transjordanie à l'empire ottoman (voir *infra*).

Parmi les chrétiens, les orthodoxes demeuraient les plus mal lotis. Le peu de répondant de leur patriarcat en matière d'enseignement laissait le champ ouvert aux initiatives russes ou missionnaires. La Société impériale orthodoxe de Palestine, fondée en Russie en 1882, tenta d'ouvrir ou de soutenir des écoles de village⁶⁷. Elle se heurta à la hiérarchie hellène de Jérusalem, qui l'accusait

63 ASCPF, SC, *Terra Santa*, vol. 27, 1889, f. 591 ; APLM, Ecoles, 1888-1921.

64 Voir les Recommandations à la Propagande du Père Etienne Marie, évêque titulaire de Jéricho, commissaire général de Terre sainte et procureur des missions franciscaines à Paris, ASCPF, SC, *Terra Santa*, vol. 56, 1890, f. 355. Il observe que, chez les latins de Jérusalem, qui ont bénéficié plus tôt que les autres de la scolarisation dans les établissements franciscains : "(...) La condition la plus enviée d'eux est d'être drogmans ou guides des voyageurs et des pèlerins (...). Malheureusement le grand nombre ne briguent leur entrée dans ces écoles [de mission] que pour apprendre quelque langue européenne afin de se livrer ensuite à l'exploitation des voyageurs (...)."

65 Vers 1890 se manifesta également une demande pour l'apprentissage d'autres langues étrangères, en priorité le turc et l'anglais. Les latins enseignant le français et les protestants l'anglais, les écoles orthodoxes soutenues par la Russie essayèrent de leur opposer le russe, dont l'utilité immédiate était pourtant difficile à justifier (Hopwood 1969 : 149). A l'école orthodoxe de Madaba, le turc fut enseigné entre 1899 et 1914 (APOM, Ecoles 1890-1918). L'école latine offrait aussi le turc aux côtés du français (ASCPF, SC, *Terra Santa*, Relation triennale du patriarcat latin de Jérusalem, Mgr. Camassei à la Propagande, vol. 247, 1913, f. 608-615 ; APLM, Ecoles 1888-1921).

66 A Madaba, l'enseignante originaire de Palestine qui faisait l'école aux filles fut remplacée en 1896 par deux sœurs du Rosaire, congrégation de religieuses arabes fondée en 1881 par Mgr Valerga pour servir son diocèse. Cet ordre, qui existe toujours, a une mission essentiellement éducative afin de seconder, dans chaque paroisse, le travail des missionnaires auprès des femmes et jeunes filles (Goichon 1972 : 125-150 ; Duvignau 1975).

67 Ainsi, à Madaba, l'école de la paroisse orthodoxe fut adoptée par la Société orthodoxe de Palestine entre 1893 et 1914, ce qui permit de payer le salaire d'un enseignant venu de Palestine, ancien élève du séminaire de la Croix. L'école se composait d'une classe unique où les enfants rentraient à l'âge de huit ans pour une durée de trois ans. Seuls l'arabe, le turc, le grec d'Eglise et l'instruction religieuse y étaient enseignés (APOM, Ecoles 1890-1918).

de panslavisme et de détourner au bénéfice des Arabes les fonds russes alloués au patriarcat pour l'entretien des Lieux saints. De plus, la Société ne bénéficiait pas de reconnaissance officielle de la part des autorités ottomanes, qui s'opposaient à l'interférence étrangère en matière d'éducation des Arabes (Hopwood 1969 : 101-109). Le coup de grâce lui fut donné au début de la Première Guerre mondiale, lorsque toutes les écoles et institutions de la Société furent fermées par les Ottomans (*idem* : 134-135). De son côté, le patriarcat orthodoxe, à partir des années 1890, fit un grand effort pour construire de nouvelles églises et pour équiper les paroisses d'un réseau scolaire qui tentait à la fois de neutraliser l'influence des écoles russes et missionnaires (Rogan 1999 : 43-44). Mais la crise financière qui toucha les institutions orthodoxes à la suite de la révolution d'Octobre porta un coup fatal à ces écoles. Dans la plupart des cas, les écoles orthodoxes de village demeuraient peu développées et ne soutenaient pas la comparaison avec le modernisme des écoles missionnaires. Les enseignants étaient locaux, sans le prestige et le niveau de connaissances des hommes de religion européens, et un problème de recrutement des enseignantes se posait pour les écoles de filles, car les orthodoxes n'avaient pas d'ordre religieux féminin ayant cette vocation, comme les catholiques, ou d'épouses de missionnaire zélées et éduquées, comme les protestants. Ainsi, les écoles de mission comptaient une large proportion d'élèves orthodoxes, comme il apparaît dans les rapports annuels des écoles du patriarcat latin transmis à la Propagande.

Les musulmans furent aussi nombreux à envoyer leurs enfants dans les écoles missionnaires, qui présentaient l'avantage, au demeurant, d'éviter l'inscription sur les listes de conscription militaire (Rogan 1999 : 44). Mais l'école était conçue par les Eglises comme moyen de rechristianiser et de faire des convertis. Ainsi, bien des éléments du credo et de la morale catholiques ou protestants passaient dans l'enseignement des matières profanes. L'ambition du patriarcat latin de toucher orthodoxes et musulmans à travers l'enseignement est clairement exprimée à plusieurs reprises dans les correspondances conservées par les archives de la Propagande à Rome⁶⁸. Dans les rapports annuels que le missionnaire de Madaba adressait au patriarcat, on peut voir que le nombre des élèves orthodoxes est à peu près constant entre 1888 et 1914, soit environ 30 % du total⁶⁹. C'était au curé de la paroisse et aux enseignants d'évaluer la situation locale pour admettre plus ou moins de "schismatiques" ou de musulmans et, si les élèves non catholiques inspiraient peu de confiance, le curé était loisible de les renvoyer. Les anciens de Madaba se souviennent encore comment, tous les matins, les élèves chrétiens, orthodoxes compris, étaient conduits à la messe catholique par leur enseignant. Parfois même, les missionnaires mettaient comme condition à l'inscription des élèves musulmans l'assistance aux oraisons quotidiennes et au catéchisme. L'école était plus ou moins considérée comme une succursale de l'église, et les parents non catholiques qui mettaient leurs enfants à l'école latine les exposaient, de fait, à la prédication.

Devant ce prosélytisme agressif, les Ottomans ne tardèrent pas à réagir : en 1886, ils imposèrent aux établissements missionnaires l'obtention d'un *firman*, une vérification des programmes et du contenu des ouvrages par les inspecteurs de l'instruction publique détachés des *wilaya*, l'interdiction d'inscrire des musulmans⁷⁰. Pour répondre à la demande scolaire de ces derniers, ils furent contraints de mettre en place leur propre réseau éducatif, ouvrant des écoles primaires et secondaires dans toutes les agglomérations principales de Transjordanie dans les années 1880

⁶⁸ Ainsi, le patriarche V. Bracco précise: "dans les écoles des missions (...) on enseigne aussi aux schismatiques (...) car ces écoles sont un moyen de propagande" (ASCPF, SC, *Terra Santa*, lettre du patriarche Bracco au cardinal préfet de la Propagande Simeoni, 05.04.1880, vol. 15, 1880, f. 463-466). De même, le protonotaire apostolique Poyet écrit : "Il ne faut en aucun cas prohiber l'accès aux écoles des missions aux musulmans, hérétiques ou schismatiques (...) dans le cadre de la prédication indirecte par l'exemple" (*idem*, Notes du Révérent L. V. Poyet, missionnaire de Jérusalem, sur les missions en général et sur les missions du Levant et de la Terre sainte en particulier, memorandum adressé à Léon XIII, m.s., 22.02.1885, vol. 27, f.291).

⁶⁹ APLM, Ecoles 1888-1921.

⁷⁰ Cf. Prélot, H. (1898) "Le Protectorat de la France sur les chrétiens d'Orient", *Etudes*, n° 77, octobre-décembre, p. 654.

(Rogan 1999). Ces écoles suivaient le programme officiel de l'empire et donnaient accès aux établissements d'enseignement supérieur de Damas ou d'Istanbul, permettant la formation d'une élite des provinces arabes appelée à servir l'Etat (Rogan 1991 : 145). Le contenu des programmes scolaires, dont le but était d'inculquer les valeurs islamiques, rebutait les parents chrétiens, qui se heurtaient aussi aux interdits édictés par les ecclésiastiques qualifiant ces établissements d'hérétiques⁷¹.

Chacun des systèmes éducatifs en concurrence déterminait l'accès à l'enseignement supérieur : les protestants anglophones s'orientaient vers le collège protestant de Beyrouth, les latins francophones vers l'université jésuite Saint-Joseph dans la même ville, les musulmans turcophones vers les établissements d'Etat de l'empire. En l'absence de collège universitaire orthodoxe dans toute la région de la grande Syrie (Hopwood 1969 : 153), les membres de cette communauté poursuivaient leur enseignement universitaire en fonction des choix opérés lors de leur scolarité secondaire. Reste que très peu de jeunes Transjordaniens, avant la Première Guerre mondiale, terminèrent leurs études secondaires. Encore moins nombreux furent ceux qui purent se prévaloir de diplômes universitaires. Le niveau d'éducation ne fut guère un facteur de différenciation entre communautés religieuses, comme cela avait été le cas au Liban et en Syrie dans les siècles précédents, où les chrétiens avaient acquis une avance éducative notable. C'est plutôt le contenu et la finalité de l'enseignement qui distinguèrent ceux qui avaient fréquenté les écoles missionnaires de ceux qui étaient demeurés dans le système ottoman, ainsi qu'un accès plus précoce des filles à l'éducation, lesquelles fournissaient à leur tour de nouveaux contingents d'enseignantes⁷².

C'est, en particulier, à travers une certaine vision de l'histoire que les missionnaires instillèrent chez les nouveaux convertis latins la conscience d'un particularisme. En plus de la doctrine chrétienne, l'enseignement religieux, basé sur les manuels d'histoire biblique et d'histoire sainte⁷³, transmettait aux chrétiens certaines notions occidentales sur l'Orient arabe, dont l'idée répandue dans les milieux religieux et scientifiques de l'époque selon laquelle les peuples arabes étaient les descendants directs de ceux des Ecritures. Lorsque l'occasion se présentait, les curés latins ne manquaient pas aussi de faire lecture aux jeunes et aux adultes des articles sur les missions de Transjordanie qui paraissaient dans les revues des congrégations de Terre sainte ou dans les organes missionnaires. Ainsi, un article du Père dominicain Séjourné, de l'Ecole biblique de Jérusalem, où le religieux relate son séjour outre-Jourdain, fut utilisé plusieurs années comme texte de compréhension en classe de français à Madaba⁷⁴. L'auteur, dont l'intérêt allait avant tout aux vestiges archéologiques, écrit néanmoins :

⁷¹ Selon Roks bin Za'id al-'Azayzi, qui nous a raconté son enfance à Madaba, l'école latine fut fermée en 1915 sur ordre ottoman, alors qu'il avait 12 ans. Ses parents refusèrent de lui faire poursuivre sa scolarité dans l'école gouvernementale qui ouvrit alors. En effet, le curé italien "prévit les latins contre cette école turque hérétique et interdit d'y inscrire les enfants sous peine d'excommunication des parents".

⁷² Khadra Marar, née en 1885, fut la première fille de Madaba à poursuivre son éducation secondaire à Jérusalem, chez les soeurs de Sion, qui la prirent comme pensionnaire en 1897 à titre gratuit, sur sollicitation du patriarcat latin, qui souhaitait former des enseignantes autochtones. Elle rentra à Madaba en 1904 et y demeura enseignante à l'école des soeurs du Rosaire jusqu'à sa retraite. Elle fut la première d'une longue série de jeunes filles chrétiennes de Madaba qui firent carrière dans l'enseignement (entretien avec son neveu, Tawfiq Marar).

⁷³ Ces ouvrages étaient publiés par les franciscains, qui possédaient une imprimerie à Jérusalem et fournissaient aussi aux écoles du patriarcat latin livres de lecture arabes et français, grammaires et catéchismes. Cf. (1889) *Prospetto generale della Custodia di Terra Santa dall'anno 1862 al 1889*, Gerusalemme : Tipografia dei PP. Francescani, pp. 51-56.

⁷⁴ Séjourné, P.-M. (1892), "Médeba, coup d'oeil historique, topographique et archéologique", *Revue biblique*, pp. 617-636. C'est Roks bin Za'id al-'Azayzi qui nous a signalé l'utilisation de cet article, dans lequel il se souvenait qu'enfant il avait pour la première fois vu imprimé en caractères latins le nom de Madaba. A son tour enseignant d'histoire à l'école latine, il continua à utiliser ce texte avec ses élèves.

"Nous avons pu nous arrêter un peu plus longtemps dans un de ces endroits tout remplis des vestiges du passé, dans le village arabe ou bédouin (les Bédouins, en effet, ne sont autres que les descendants des vrais Arabes) qu'on appelle encore maintenant Médeba (...). Du reste, ceux qu'on appelle aujourd'hui Arabes du désert ou Bédouins ne sont autres que les fils d'Ismaël et d'Agar, des Maadites, par conséquent des descendants des Nabathéens (*sic*), Edomites, Amalécites, Moabites, Ammonites et Madianites..." (1892 : 615).

Vers 1920, le missionnaire français de Madaba donna au jeune enseignant d'histoire, qui en fit souvent lecture à ses classes successives, le premier article sur la paroisse paru à cette date dans les *Annales de la Propagation de la Foi*⁷⁵. L'auteur, un jésuite missionnaire en Palestine, y présente la Transjordanie comme "les pays bibliques de Galaad et Moab", les chrétiens comme "ayant les moeurs des Bédouins", mais décrit aussi les écoles des missions latines où les enfants "lisent assez bien le français et le parlent un peu". Il lance en conclusion un appel pour trouver hommes et ressources afin de convertir protestants et schismatiques de Terre sainte. *Les Annales de la Propagation de la foi* étaient l'organe de l'oeuvre pour la Propagation de la foi, fondée à Lyon en 1822 par des laïcs afin de susciter prières et aumônes pour les missions. Les abonnés ne se limitaient pas à la France. Beaucoup de paroisses étrangères, en particulier en pays de mission, attendaient sa livraison. La Transjordanie ne faisait pas exception, d'autant que tous les missionnaires connaissaient le français. Il était difficile d'utiliser les *Annales* comme manuel scolaire, car une seule copie arrivait. Par contre, certains articles étaient lus tout haut par le missionnaire, le soir à la veillée dans le presbytère, ou bien par les enseignants en classe. A travers les vivantes et édifiantes descriptions des missions étrangères dans les pays exotiques (Afrique, Asie...) passaient des messages religieux comme l'urgence du salut, la mission civilisatrice du christianisme, l'antiprotestantisme systématique, l'héroïsme des missionnaires. Mais la revue exaltait aussi une France chrétienne présente partout dans le monde à qui les catholiques devaient reconnaissance et attachement. De manière similaire, l'enseignement dispensé dans les écoles protestantes ou orthodoxes magnifiait l'image de la Grande-Bretagne, de la Prusse ou de la Russie.

En plus d'un nouveau rapport au livre et à l'écrit, désormais valorisés comme les véhicules de la connaissance moderne, les chrétiens transjordaniens se trouvèrent graduellement connectés à un espace plus vaste, devenant part d'une chrétienté universelle qui s'étendait à la fois géographiquement et historiquement et disposait de centres spirituels et politiques influents. Leurs revendications d'antériorité sur le territoire par rapport aux musulmans se trouvaient confirmées par les origines bibliques que les historiens occidentaux leur attribuaient. Mais l'histoire islamique les rattrapa aussi, avec son héritage de traitement différencié entre chrétiens et musulmans. Même si les chrétiens ne prirent connaissance de cette histoire que postérieurement à la mise en place des *tanzimat* ottomans, ils s'approprièrent un passé de *ahl al-kitab*, de *dhimmi*, de négation, puis d'attribution tardive de droits politiques.

⁷⁵ Kozah, R.P. (1921) "Une mission à l'Est du Jourdain", *Annales de la Propagation de la Foi*, tome 93, pp. 243-250. L'enseignant d'histoire était Rokhs bin Za'id.

I.1.c- L'arabisation du clergé

Par l'imposition de règles, de pénitences et de récompenses, d'une bonne tenue vestimentaire, de l'assiduité aux cours, les élèves des écoles missionnaires subirent un conditionnement : sens de la hiérarchie et respect pour le maître et le prêtre, valorisation de la performance scolaire et de la connaissance livresque. L'enseignement primaire et secondaire permettait ensuite aux prêtres de sélectionner de futurs candidats au séminaire et d'assurer la relève, en vue d'arabiser progressivement le clergé du patriarcat latin.

Les monographies des paroisses latines du diocèse de Jérusalem rédigées par le Père jésuite Pierre Médebielle entre les années 1950 et 1980 offrent une galerie de portraits des premiers missionnaires européens, détaillant aussi bien leurs traits de caractère que leurs origines familiales, leur formation, leur carrière au sein des institutions patriarcales et leurs réalisations dans chacune des paroisses où ils furent affectés. Au groupe initial de Français succédèrent des Italiens, formés au collège Brignoles-Sale Negroni de Gênes, fondé en 1855 pour les prêtres voulant se consacrer aux missions étrangères sous la responsabilité de la Propagande. Arrivés à Jérusalem, les missionnaires enseignaient d'abord au séminaire patriarcal de Beit Jala, établi en 1857, et y apprenaient l'arabe avant d'être envoyés dans les missions (Médebielle 1956 : 33 ; 1987 : 175). Ces prêtres, qui avaient moins de trente ans, étaient originaires des campagnes italiennes, surtout la Romagne ou le Piémont, ce qui rendait moins délicate leur intégration au milieu rural des paroisses du patriarcat ; mais ils étaient jeunes et mal aguerris face aux difficultés inhérentes à la fondation des missions transjordanienues, où il ne s'agissait pas uniquement de s'occuper des âmes, mais de composer aussi avec les représentants ottomans et les acteurs du jeu tribal⁷⁶. Aussi, à partir des années 1880, les premières promotions de jeunes prêtres formés localement au séminaire patriarcal de Beit Jala commencèrent à assumer la charge des paroisses : dans un premier temps comme vicaires sous la direction d'un missionnaire confirmé, puis comme curés titulaires⁷⁷.

Parmi les "projets" qu'il soumit au préfet de la Propagande en 1893, le troisième patriarche, Mgr Louis Piavi (1889-1905), fait part de sa préoccupation "d'indigéniser le clergé et la hiérarchie diocésaine, afin que le gouvernement turc ne puisse arguer de l'infériorité numérique des latins pour ne pas tenir compte du patriarcat". Il entend poursuivre la politique de ses prédécesseurs en nommant des vicaires arabes dans les missions dirigées par des curés titulaires européens. Il estime, en effet, qu'il est encore trop tôt pour que tous les membres du nouveau groupe de prêtres arabes formés à Beit Jala soit responsable de paroisses, car, écrit-il, "ils sont issus de parents schismatiques et encore tout imprégnés des valeurs du schisme". A terme, cependant, le but était d'assurer durablement la relève des missionnaires européens par des prêtres arabes afin de "convertir l'Orient par l'Orient", selon l'idée qu'un clergé issu de la conversion serait plus à même d'évangéliser dans son milieu d'origine⁷⁸.

⁷⁶ A Madaba, deux jeunes Italiens se succédèrent entre 1880 et 1889 : Don Alexandre Maccagno, puis Don Paolo Bandoli (Médebielle 1987 : 175, 222-224). Le Père Zéphyrin Biever, à Madaba entre 1889 et 1891, avait derrière lui une expérience pastorale au Luxembourg, son pays d'origine, et avait déjà presque quarante ans lorsqu'il se porta volontaire pour le service des missions en Terre sainte (*idem* : 227-29). Après ce missionnaire atypique, la paroisse revint à un italien de 28 ans, Don Joseph Manfredi, formé à Gênes comme ses compatriotes. C'est sous son apostolat que la paroisse prit un développement décisif (*idem* : 250-251).

⁷⁷ Ce n'est qu'à partir de 1905 que des missionnaires formés au séminaire patriarcal commencent à diriger la paroisse de Madaba : Don Emmanuel Habash, d'une famille latinisante de Jérusalem (Médebielle 1987 : 298) ; le Père Jean Panfil, un Polonais (*idem* : 314-315) ; Don Antoine Faragalli, à nouveau un Italien (*idem* : 339-340), et enfin, au moment de la Première Guerre mondiale, le Bethléemite Antoun Hihî (*idem* : 245-246).

⁷⁸ ASCPF, SC, *Terra Santa*, Projet envoyé par Mgr Piavi à la Propagande, vol. 56, 1893, f. 23. En 1893, sur cinquante prêtres missionnaires, la moitié étaient des arabes, tous originaires de Palestine, tandis que six des douze paroisses palestiniennes étaient déjà dirigées par des curés indigènes, fils de familles "latinisantes". Cf. également : *idem*, Rapport de Mgr Piavi à la Propagande sur l'état de la mission, vol. 116, 1897, f. 386.

En plus de son utilité missionnaire et administrative, l'arabisation du clergé avait une fonction annexe. En effet, le patriarcat ne pouvait faire accéder toute une génération à la lecture, à la maîtrise des langues étrangères et à l'ouverture sur le monde sans risque pour son pouvoir sur la communauté, car l'éducation procurait aux individus une plus grande autonomie par rapport à l'Eglise. En particulier, le clergé n'avait plus, comme au XVIII^e siècle, le monopole de l'imprimé en langue locale (Heyberger 1994 : 478). Le mouvement de la *nahda*, renouveau littéraire et linguistique parti du Liban dans les années 1860, avait été suivi d'une activité sans précédent en matière de publications profanes (Hourani 1983 : 43). Le contrôle de l'Eglise sur la société, qui avait été renforcé tant que la première génération des nouveaux convertis adultes avait eu un accès limité à l'écrit, risquait à présent de s'affaiblir à cause même de l'entreprise éducative missionnaire, dans un contexte où les concepts de culture profane et de laïcité faisaient débat parmi les intellectuels arabes et turcs et où la connaissance acquise grâce aux instituts missionnaires était parfois retournée contre la religion (*ibidem*)⁷⁹. Le Père E. Marie, dans les recommandations qu'il adresse à la Propagande en 1890, exprime ainsi ses craintes :

"Pour les enfants intelligents et qui donneraient des espérances de vie cléricale, on pourrait leur apprendre d'autres langues et leur faire faire de plus fortes études, mais cela avec discernement. On éviterait ainsi l'augmentation du nombre déjà trop grand de déclassés qui, parce qu'ils parlent un peu le français ou l'anglais, (...) ne deviennent trop souvent que des semeurs de doctrines antireligieuses"⁸⁰.

Il fallait donc s'assurer que les "enfants intelligents" demeurent dans le giron de l'Eglise en en faisant des prêtres, dont la présélection pour le petit séminaire pouvait se faire très tôt⁸¹. Il faut considérer ce que signifiait, pour les jeunes gens de la région et pour leurs parents, l'accès à l'éducation supérieure fournie par le séminaire latin et à la prêtrise dans la hiérarchie romaine : qualité de l'enseignement⁸², gratuité des études, possibilités de promotion sociale et prestige lié à la fonction ecclésiastique, qui s'étendait aussi à la famille du prêtre.

En 1897, le séminaire de Beit Jala comptait trente élèves, dont déjà vingt-cinq indigènes. Tout le corps professoral était européen. Les séminaristes, entrés à l'âge de dix-huit ans, en général après avoir terminé leur scolarité au petit séminaire, faisaient trois ans de philosophie, suivis de quatre ans de théologie. Les enseignements secondaires comprenaient l'italien, le latin, l'arabe, la grammaire, la rhétorique, l'histoire de l'Eglise, les mathématiques, la physique et, bien sûr, le français, qui était la langue d'enseignement⁸³. Tous les frais de scolarité au petit séminaire étaient pris en charge par le patriarcat. Ensuite, à leur entrée au grand séminaire, l'Ordre des Chevaliers du Saint-

⁷⁹ En particulier dans les loges maçonniques non-confessionnelles où s'élaborèrent tant les idéaux de la révolution jeune-turque à Istanbul que ceux du nationalisme arabe à Damas et Beyrouth. Les autorités ecclésiastiques sentirent à quel point ces nouveaux réseaux d'entraide étaient un danger pour leur pouvoir sur leurs communautés respectives. Cf. le rapport présenté par le patriarche Camassei à la Propagande à l'occasion de sa visite *ad limina* où il déplore "un grand développement de la maçonnerie surtout dans les principales villes, sous le nom de société philanthropiques ou de bienfaisance. La jeunesse y entre et s'offre aide mutuelle entre membres. Certains de nos jeunes y sont liés sous la foi du serment de liens indissolubles" (ASCPF, SC, *Terra Santa*, 15.05.1910, vol. 247, f. 460).

⁸⁰ ASCPF, SC, *Terra Santa*, Recommandations à la Propagande du Père Etienne Marie, *op. cit.* f. 354.

⁸¹ En 1908, alors qu'il n'avait que cinq ans, Roks bin Za'id accompagnait sa mère à l'hôpital français de Jérusalem. Celle-ci demanda audience au patriarche pour le remercier d'avoir obtenu la gratuité des soins. Mgr Piavi proposa alors de faire entrer l'enfant dès l'année suivante à l'école primaire attendant au petit séminaire de Beit Jala afin qu'il devienne prêtre. La mère de Roks déclina l'offre, pourtant bien tentante (entretien avec Roks bin Za'id al-'Azayzi).

⁸² A la même époque, nous l'avons dit plus haut, il n'existait pas en Palestine, et encore moins en Transjordanie, d'établissement d'enseignement supérieur comparable. Il fallait aller à Beyrouth ou Damas pour poursuivre des études universitaires.

⁸³ ASCPF, SC, *Terra Santa*, Rapport de Mgr Piavi à la Propagande sur l'état de la mission, vol. 116, 1897, f. 387.

Sépulcre trouvait un parrain dans ses rangs pour chaque futur prêtre. Le parrain finançait les études, octroyait une bourse pour les frais divers, parfois invitait son filleul dans son pays d'origine, France, Belgique, Italie, etc.⁸⁴.

Durant sept ans, les pensionnaires du grand séminaire étaient isolés de leur milieu familial, qu'ils ne retrouvaient que pendant une courte partie des vacances d'été. Car si la frontière entre missionnaires européens et laïcs arabes était donnée de fait, il fallait en construire une autre entre clergé autochtone et leur milieu d'origine, en faisant changer les séminaristes de groupe d'appartenance, en les faisant devenir membres d'une nouvelle famille spirituelle. Après cette longue période de liminalité, ils prononçaient, selon le rituel romain, des vœux solennels de pauvreté, obéissance et célibat qui les séparaient irrémédiablement des laïcs et sacralisaient leur nouvelle appartenance, sans perspective de jamais constituer eux-mêmes une famille biologique. Médiateurs entre l'homme et le surnaturel, détenteurs d'un savoir spirituel et séculier, partie intégrante du réseau romain, ils appartenaient à présent à une catégorie sociale différente, à laquelle on devait le respect et qui était partout identifiable grâce à quelques signes permanents, comme le port de la soutane, qui renforçaient aussi leur esprit de corps⁸⁵.

Les prêtres orthodoxes, malgré la considération que les laïcs leur portaient, ne jouissaient pas d'un prestige équivalent, car ils n'étaient pas aussi totalement séparés du milieu des fidèles : leur niveau d'éducation était faible et c'était la plupart du temps la communauté qui les choisissait, à laquelle ils se mêlaient en se mariant, en exerçant une activité rémunératrice ou en dépendant d'elle pour leurs subsides. Le plus souvent, ils exerçaient leur ministère à vie dans la même paroisse⁸⁶.

De plus, la structure même de chaque Eglise et son système de prise de décision instaurent une différence de statut entre prêtres des deux confessions. Chez les orthodoxes, encore aujourd'hui, les décisions de la base au sommet de la hiérarchie ecclésiastique sont prises par consensus. Les Eglises sont autocéphales et le patriarche est élu par un collège épiscopal, dont il n'est que *primus inter pares*. En Palestine et Transjordanie au tournant du XX^e siècle, cependant, le prêtre de paroisse avait peu de chances de mobilité dans la hiérarchie, sauf s'il se distinguait avant d'être marié, auquel

⁸⁴ Les Chevaliers du Saint-Sépulcre, organisés en ordres nationaux dans plusieurs pays d'Europe et d'Amérique, contribuent à l'entretien du clergé, du séminaire, des congrégations, des écoles et œuvres paroissiales dans le diocèse latin de Jérusalem depuis sa restauration (entretien avec le général d'Arcourt, lieutenant général de la lieutenance de France de l'ordre des Chevaliers du Saint-Sépulcre, 11.04.1996, Amman).

⁸⁵ Au début des années 1880, le Vatican rappelle au clergé la stricte observance en matière vestimentaire, signe d'une réalité spirituelle. Sur les expressions visibles du sentiment d'appartenance, en particulier dans l'armée et l'Eglise, voir Freud, S. (1983), "Psychologie des foules et analyse du moi", in *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, pp. 153-160. Concession obligatoire au milieu dans lequel ils exerçaient leur ministère, les missionnaires européens, comme les autochtones, durent aussi porter la barbe. Le délégué apostolique, Mgr. Wandelburg, dans la longue relation qu'il fait de son séjour en Terre sainte en 1885, remarque : "(...) tous les Orientaux, sans exception, portent invariablement (*sic*) la barbe, qui est considérée comme le symbole de la dignité et de l'autorité sous toutes ses formes (...). C'est pourquoi tous nos missionnaires de rite latin laissent croître leur barbe, à l'exemple de leurs confrères des rites orientaux : car tout prêtre doit, sous peine de perdre son prestige aux yeux des Orientaux, être revêtu de ce signe de paternité spirituelle et de son autorité sur son peuple" (1886 : I, 45). Plus vivant est le témoignage d'un jeune missionnaire anonyme nommé à Kérak et qui arrive, en même temps que le nouveau curé Don E. Habash, à Madaba en 1905 : "(...) on se rend au divan où tous se pressent et s'entassent. On baise avec ferveur les mains du nouveau Pasteur, celles aussi des prêtres présents, quant encore et toujours à moi, sans barbe ! on a de la peine à faire le geste révérenciel, on hésite, on se demande intérieurement si je suis vraiment prêtre. Oh ! les barbes autrefois, quelle estime et quelle vénération" (*Le Moniteur diocésain de Jérusalem*, nov. 1944, p. 5). Il faut préciser que cette barbe était rasée au séminaire, jusqu'à l'ordination sacerdotale.

⁸⁶ Le clergé latin ne manqua de développer l'idée que les prêtres grecs étaient "toujours pris de la même famille, si cupides, si ignorants, si grossiers qu'ils n'ont aucune considération, savent à peine lire les prières et n'instruisent jamais" (Notes du Révérend L. V. Poyet, *op. cit.*, f.284). De même Wandelburg, plus nuancé : "La masse du clergé séculier donc, étant formée d'hommes mariés, subit de ce chef une triple infériorité : d'abord un amoindrissement considérable de la sainteté personnelle nécessaire au ministère sacré ; ensuite par le manque de prestige et d'autorité du clergé sur le peuple, dont il partage le genre de vie ; enfin par les besoins d'une famille et la nécessité de pourvoir à l'entretien du ménage, obstacle à la fois au loisir de l'étude et à l'esprit de pauvreté apostolique" (1886 : I, 57).

cas le métropolitain pouvait l'élever au rang d'archimandrite⁸⁷. Son ascension s'arrêtait là, car les métropolitains étaient eux-mêmes recrutés parmi les moines (higoumènes) hellènes qui n'avaient pas de vocation paroissiale⁸⁸. Dans chaque paroisse, il pouvait y avoir plus d'un prêtre, car chaque faction ou clan insistait pour avoir le sien, ce qui diminuait d'autant l'autorité du clerc sur l'ensemble de la communauté⁸⁹.

Dans l'Eglise catholique, du pape au curé de paroisse, le pouvoir est centralisé et hiérarchisé. Autorité et obéissance, plus que collégialité, qualifient la structure de pouvoir romaine. Dès les premières décennies d'existence du patriarcat latin, le système d'ascension dans la hiérarchie ecclésiastique permit à de nombreux prêtres arabes d'être faits évêques à titre honorifique et d'accéder à des postes de responsabilité au sein de la curie patriarcale. Au niveau local, la communauté ne prenait aucune part au choix du prêtre. Celui-ci était ordonné par son évêque, le patriarche, à qui il promettait obéissance inconditionnelle et qui choisissait son affectation. Dès le début de l'arabisation du clergé, la politique du patriarcat latin fut de ne jamais nommer un prêtre ou un vicaire dans sa paroisse d'origine. De plus, environ tous les cinq ou six ans, les prêtres changeaient d'affectation. Ainsi, l'autorité du prêtre sur ses fidèles provenait d'un ordre totalement séparé, et si les initiatives des laïcs étaient encouragées pour participer à la gestion et au fonctionnement de diverses oeuvres locales (l'Action catholique, en particulier), le prêtre et son vicaire assuraient seuls la direction de la paroisse.

La division des rôles entre clergé et laïcs latins se doublait d'une différence de statut, liée à un contrôle du savoir et des ressources, ce qui permettait au prêtre catholique d'étendre son rôle dans les sphères séculières. Don Joseph Manfredi, missionnaire à Madaba en 1902, raconte ainsi dans une lettre qu'il adresse à sa famille :

"Les principaux du pays aiment à venir me saluer le dimanche après la messe au presbytère. La conversation ne tarde pas à s'engager sur les nouvelles régionales, politiques, sur les inventions modernes auxquelles ces gens s'intéressent beaucoup. *Quid novi ?* C'est un peu comme à l'Aréopage d'Athènes au temps de St. Paul"⁹⁰.

Selon Médebielle (1987), plusieurs des prêtres latins de Madaba avaient des connaissances en médecine, des notions d'architecture et d'archéologie, avaient été formés à la gestion au séminaire, venaient à Madaba avec leur bibliothèque en langues étrangères, recevaient journaux et magazines européens... Le savoir des missionnaires était donc de deux types : interprétatif, comme chez tout

⁸⁷ Dans la hiérarchie ecclésiastique orthodoxe, on reconnaît, par ordre d'importance croissante : le *diakonos*, ou *shammas* en arabe (diacre), l'*ireos* (vicaire), l'*ikonomos* (prêtre de paroisse marié), l'archimandrite, ou *rayyis* en arabe (prêtre de paroisse célibataire), le métropolitain (évêque).

⁸⁸ Dans son étude sur l'impact de la mission catholique sur les communautés chrétiennes du Levant au temps de la Contre-Réforme, B. Heyberger, traitant des Eglises orientales, souligne que : "Il n'y a pas de structure ecclésiale séparée de la société. Le clergé, par sa formation, sa désignation, ses conditions de vie, appartient entièrement au cadre de la *tâ'ifa*" (1994 : 553). Dans le cas du patriarcat orthodoxe de Jérusalem, cette constatation doit être nuancée, car une séparation ethnique et hiérarchique nette était marquée entre bas et haut clergé. Ce dernier, exclusivement hellène, contrôlait la structure ecclésiale et ne participait pas à la même structure sociale que les fidèles et les prêtres de paroisse, tous arabes.

⁸⁹ H. Lammens rapporte que, de peur que les Karadsheh et les Ma'ay'a n'adoptent le catholicisme en quittant Kérak, le patriarcat orthodoxe nomma comme curé un "bédouin ordonné précipitamment" (1898 : 44). A Madaba, au début du XX^e siècle, il y avait trois prêtres, dont un *ireos* pour chacune des deux tribus orthodoxes et un *ikonomos*, fils du curé grec de Kérak, tous rapidement rappelés du monastère de la Croix et ordonnés prêtres avant l'émigration à Madaba. Les laïcs, organisés en comité, prenaient part à la gestion administrative et financière de la paroisse (Entretiens à la paroisse orthodoxe de Madaba).

⁹⁰ Lettre de Don Joseph Manfredi à sa famille, 04.07.1902, citée par Mancardi, G. (1904), *D. Giuseppe Manfredi*, Mondovi : s.e., p. 33.

homme de religion, mais aussi opérationnel⁹¹. Le savoir interprétatif, celui de la gestion du sens, permettait d'expliquer le monde, de donner accès au sacré. Ce savoir-là était la prérogative absolue du prêtre et lui donnait aussi la possibilité de nommer les autres comme schismatiques ou hérétiques, comme étant dans le vrai ou dans l'erreur. Le savoir opérationnel, prisé socialement et qui servait à l'action, était transmissible, mais selon des canaux d'accès restreints et contrôlés, afin que sa valeur ne se perde pas ou qu'il ne soit pas utilisé contre l'Eglise. C'était celui de la connaissance historique, locale comme universelle, des langues étrangères modernes, de la médecine, de la technologie, du fonctionnement de la bureaucratie ottomane comme de la hiérarchie catholique. C'était la possession ou non de ce savoir qui fondait de nouvelles inégalités entre prêtres et laïcs, mais aussi entre clergés des différents rites.

Il n'avait pas échappé au patriarche latin L. Piavi que les populations locales étaient plus inclinées vers les missionnaires européens, qui étaient "zélés et désintéressés", tandis que les prêtres indigènes "s'impliquaient facilement dans les intrigues et les ragots"⁹². Un mémorandum, adressé en 1885 par le père Poyet, protonotaire apostolique du patriarcat latin, au pape Léon XIII est révélateur à cet égard. Poyet s'élève contre les pratiques du patriarche, qui préfère pourtant les prêtres indigènes aux missionnaires étrangers pour diriger les missions "sous prétexte qu'ils savent mieux la langue, les usages du pays...". Selon lui :

"Les prêtres qui viennent d'Europe abandonnent patrie, famille, amis, bien être (...). Les indigènes ordonnés prêtres n'abandonnent ni patrie, ni famille, ni amis. Le bien être leur est inconnu, car ils appartiennent presque tous à des familles pauvres, ont été élevés gratuitement douze à quatorze ans dans le séminaire patriarcal. Au sortir du séminaire, ils retrouvent leur famille. Curés, ils peuvent avoir chez eux leur mère, leur soeur, leur frère. De fait, plusieurs se sont donné cette satisfaction, de là beaucoup d'abus"⁹³.

Ces quelques réflexions sur la querelle liée à la formation d'un clergé indigène ne constituent qu'en apparence une digression. En réalité, ce que l'arabisation du clergé allait porter en elle, c'était non seulement la superposition de nouvelles hiérarchies sociales aux anciennes, mais aussi, nous le verrons dans les chapitres suivants, l'entrée dans l'Eglise de pratiques propres à la société locale.

I.2- Marquer les frontières confessionnelles

Forts d'un pouvoir religieux et social, la première tâche des missionnaires à Madaba fut de rendre étanches les frontières entre confessions. Il fallait à la fois découper un espace religieux et social proprement latin et lui assurer une position favorable par rapport aux autres groupes religieux. Les nouveaux catholiques devaient se démarquer de leur rite précédent et réduire au minimum leurs interactions avec ceux qui étaient demeurés orthodoxes, de peur qu'ils ne soient tentés d'apostasier. Parallèlement, la frontière entre chrétiens et musulmans devait être renforcée, en particulier en purgeant les pratiques religieuses de toutes traces de syncrétisme. La frontière religieuse devait donc acquérir à la fois une réalité institutionnelle, par le statut que l'Eglise latine espérait bien obtenir pour sa communauté auprès des autorités ottomanes, mais également une dimension subjective qui déterminait un horizon d'expérience propre.

On peut prendre le problème que posait la fixation même des frontières géographiques pour le patriarcat latin en Transjordanie comme une métaphore de l'état des frontières religieuses. Dans la relation annuelle du patriarcat à la Propagande pour l'année 1885, les contours de la Transjordanie apparaissent flous :

⁹¹ Nous nous inspirons ici de la distinction opérée par Keesing, R. (1982) *Kwaio Religion: The Living and the Dead in a Solomon Island Society*, New York: Columbia University Press, p. 208-209.

⁹² Rapport de Mgr Piavi à la Propagande sur l'état de la mission, 1897, *op. cit.*, f. 389.

⁹³ ASCPF, SC, *Terra Santa*, Notes du Révérent L. V. Poyet, *op. cit.*, f.280, 292.

"(...) sont comprises dans la Palestine des régions de l'Arabie déserte, que l'on appelle Transjordanie. Les limites de cette région à l'est s'étendent sur d'immenses plaines, inexplorées par les voyageurs et dans lesquelles de nombreux peuples nomadisent. Il est difficile d'en fixer les frontières"⁹⁴.

De la même façon, il était tout aussi problématique de déterminer les limites des paroisses dans un environnement rural et semi sédentaire où les fidèles passaient une partie de l'année hors du village, sous la tente, sur des terrains dont ils n'étaient pas toujours propriétaires. C'est pourquoi le Père Zéphyrin Biever, dans le premier rapport annuel envoyé en 1888 par un missionnaire de Madaba au patriarcat, ne peut que rester dans le vague : à la rubrique "limites de la paroisse" (*confini della parrocchia*) il se contente de noter "à déterminer"⁹⁵. Ainsi, contrairement aux pays catholiques, comme la France ou l'Italie, où les paroisses étaient des entités géographiques contiguës, en Transjordanie à la fin du XIX^e siècle, la paroisse était plus une entité humaine : c'était le lieu, variable dans le temps, où se trouvait la communauté et son pasteur.

De même que les limites administratives des entités où s'exerçait le ministère de l'Eglise restaient à fixer, la frontière entre groupes confessionnels (latins, orthodoxes ou protestants) était perméable au point qu'individus, clans ou tribus pouvaient la traverser à plusieurs reprises. Les histoires familiales des chrétiens transjordaniens au tournant du siècle rappellent fréquemment comment, après un passage initial au catholicisme ou au protestantisme, tout ou partie d'un groupe lignager retourna à l'Eglise orthodoxe, ou bien demanda son entrée dans l'Eglise melkite, qui s'implanta vers 1910 dans la région (Haddad 1992 ; Haddadin *et alii* 1991). Les hommes de terrain qu'étaient les missionnaires percevaient bien vite que la vie quotidienne ne s'organisait pas en fonction des barrières confessionnelles et que l'appartenance religieuse pouvait relever, plus que de la conviction, de la tradition ou de stratégies économiques ou politiques familiales. Ainsi en témoigne la lettre d'un missionnaire de Jérusalem au patriarcat latin : "Une question de logement plus ou moins bon, de pain, de soupe, de querelles entre époux ou entre familles, entre bien souvent en compte pour une conversion au catholicisme avec le rite latin, ou pour un retour au schisme"⁹⁶.

Les missionnaires latins s'employèrent alors à construire l'image de l'autre, qui n'était pas l'étranger inconnu, inaccessible et fantasmatique, mais le voisin orthodoxe ou protestant proche, fréquenté et égal, lié à soi parfois par mariage, bien souvent par relations économiques et politiques. Les barrières furent érigées en nommant, en stigmatisant, en qualifiant et disqualifiant comme hérétiques ou schismatiques. Surtout, elles furent sacralisées par les rites d'entrée et de sortie afin de contraindre à ne plus les traverser⁹⁷.

I.2.a- Les signes d'une temporalité et d'un espace chrétiens

Dans un espace social indifférencié, les missionnaires cherchèrent à singulariser leur communauté et à communiquer cette singularité en la marquant dans l'espace géographique et dans celui des relations entre groupes. Il y eut donc des signes mouvants, que l'on transportait avec soi, et des signes fixes. Les premiers furent attachés aux individus, les seconds aux institutions

94 "(...) *cum Palaestina comprehendat illam regionem Arabia Deserta, quoe, trans Jordanem sita (...) et cum nujus regionalis limites orientem verrus protendantur ac immensam planitiem, inexplorata a viatoribus, in qua tantum populi nomades vagantur, difficilimum est confinia determinare*" (ASCPF, SC, *Terra Santa*, Relation de Missione Patriarchatus Hierosolymitani latini ritus, 1885, vol. 15, f. 340).

95 APLM, Rapports annuels, 1888-1921, Rapport annuel de la paroisse de Madaba au patriarcat latin de Jérusalem pour l'année 1888.

96 ASCPF, SC, *Terra Santa*, 1891, vol. 56, f. 359.

97 P. Bourdieu avance que : "C'est aussi une des fonctions de l'acte d'institution : décourager durablement la tentation du passage, de la transgression, de la désertion, de la démission" (1982 : 61). La frontière avait plus fonction d'empêcher de sortir que d'empêcher de rentrer et c'est pourquoi le rite de sortie (excommunication) était une sanction.

communautaires. Egalement, les découvertes archéologiques faites dans l'agglomération suscitèrent un discours historique occidental sur la Madaba antique qui permit aux chrétiens locaux de s'y ancrer en s'appropriant une histoire longue et valorisante.

Des considérations économiques et politiques avaient présidé au choix du site de Madaba par Don Bandoli et Don Gatti. Le lieu, par la proximité des terres arables, par la présence de citernes, par le terrain élevé de l'acropole, présentait des avantages stratégiques et favorisait l'agglomération et la visibilité du *dayr al-latin* et de son église. Le terrain obtenu par le patriarcat latin auprès des Ottomans et originellement destiné à la tribu des `Azayzat fut partagé par le missionnaire en trois parties lorsque les Karadsheh et les Ma`ay`a se joignirent à eux. Le pacha de Naplouse attribua le sommet de l'acropole aux latins et le missionnaire y construisit les premiers bâtiments de la mission (Médebielle 1987 : 209). Les `Azayzat latins occupèrent ce qui restait de l'acropole ainsi que ses pentes au sud et à l'est. Pour remplacer la chapelle latine initiale, Don Manfredi fit venir, en 1894, maçons et matériaux de Palestine pour construire une véritable église monumentale, incorporant dans la façade des chapiteaux de colonnes corinthiennes d'époque byzantine comme éléments décoratifs. Il commanda aussi des orgues et un chemin de croix. L'église fut consacrée en 1913 et dédiée à la décollation de saint Jean-Baptiste (Médebielle 1987 : 322-328). Cette église, dont le fronton était surmonté d'une croix, avait une cloche, mais demeurait cependant sans clocher.

Les terrains en contrebas, au nord et à l'est, furent partagés entre les deux tribus orthodoxes, tandis qu'une parcelle, sur la limite de leurs territoires mitoyens, était conservée pour leur église (voir plan en annexe). En 1896, les orthodoxes remplacèrent aussi leur chapelle par une église, dédiée à saint George*. D'une architecture plus sobre que l'église latine, elle avait cependant deux particularités que les églises grecques ne possédaient traditionnellement pas : un beffroi, surmonté d'une croix, et des cloches, qui compensaient sa position moins élevée que l'église latine. A côté fut construit le presbytère, et un terrain attenant fut destiné au cimetière (Maynor Bikai et Dailey 1996 : 59).

Si, en Occident, une seule église voit converger vers elle les rues du village et en organise autour d'elle l'urbanisme (Le Bras : 1976), à Madaba, l'existence de deux églises créait deux pôles d'attraction : un en haut, celui des `Azayzat latins, un en bas, celui des Ma`ay`a et des Karadsheh orthodoxes. C'est entre les deux, au bas de la pente nord de l'acropole, que se développa peu à peu une rue commerçante.

Les autorités ottomanes, qui, en 1893, avaient installé à Madaba un *mudir*, ou chef de district, construisirent un *saray*, siège de l'administration locale (Maynor Bikai et Dailey 1996 : 63). Ils occupèrent une portion du terrain demeuré vacant sur l'acropole, au nord de l'église latine mais légèrement en contrebas. La première mosquée, construite vers 1900, avec un bâtiment pour loger l'imam et servir d'école coranique, ouvrait sur la rue du marché (*idem* : 60), espace socialement neutre et moins saturé de signes chrétiens. On ne distinguait son minaret, de style ottoman, que lorsqu'on s'approchait du village depuis l'est, toujours dominé par l'église latine.

Même en l'absence de clocher, la situation prééminente du *dayr al-latin* sur le point le plus haut du village assurait sa visibilité de loin, à tout voyageur qui s'approchait de Madaba, à tout individu qui s'en éloignait un tant soit peu pour les travaux des champs ou la garde du bétail. Le soir, l'espace de la plaine était aussi rempli de signes sonores qui annonçaient le village chrétien. Le Père Séjourné, voyageant une nuit d'automne depuis Salt, s'enthousiasme ainsi :

"Nous marchions dans ce silence que les ténèbres inspirent naturellement, nous demandant si nous allions bientôt arriver et ne distinguant rien encore, lorsque tout à coup une cloche se fait entendre dans ces solitudes et cette obscurité : c'est l'Ave Maria, l'Angelus du soir qui sonne à la pauvre église catholique de

98 En 1892, un supérieur (*rayyis*) hellène du nom de Germanos fut nommé à Madaba. Higoumène de la confrérie du Saint-Sépulcre, il avait la charge d'administrer le temporel et s'occupa de construire la nouvelle église (Durley 1912 : 243 ; Lammens 1898 : 48-49).

Médeba ! Qu'il est doux pour un coeur de prêtre, pour tout coeur vraiment chrétien, de l'entendre au milieu de ces régions si désolées !" (1893 : 124).

Un autre marquage de l'espace confessionnel s'effectuait au moment des processions, comme pour le *kyrie eleison* de l'office pascal orthodoxe. Chez les latins, celui du Saint-Sacrement se célébrait "en grande pompe, à travers les rues, au son des chants liturgiques et des cloches, bannières déployées, le clergé en ornements sacrés, les religieuses en habits et les jeunes filles en voiles blancs marchant en cortège"⁹⁹. Chaque confession se déplaçait dans son quartier, dont elle faisait le tour, bien au-delà des monuments religieux.

Mais l'église latine sortait aussi du village lorsque le missionnaire suivait ses ouailles durant les transhumances ou les moissons sur des terrains parfois distants du village de plusieurs dizaines de kilomètres. Don Manfredi décrit ainsi les festivités du mois de Marie dans le campement des `Azayzat latins :

"La tente des hôtes a été transformée en une somptueuse cathédrale. A l'extérieur flottent des oriflammes ; à l'intérieur, un autel en planche, mais couvert de verdure, de fleurs naturelles, surmonté d'une grande et belle gravure de la sainte Vierge. Quelques minutes avant l'office, un jeune Eliacin courait à travers les tentes, agitant vigoureusement une clochette pour appeler les fidèles à la prière"¹⁰⁰.

On peut aisément imaginer l'impression que de tels déploiements de fastes religieux faisaient aussi bien sur les orthodoxes du village que sur les musulmans des tribus des alentours.

Si, du haut de l'acropole, les latins surent utiliser le site de Madaba pour imposer une visibilité spatiale difficilement contestable, les orthodoxes eurent la bonne fortune de découvrir un pavement de mosaïques d'époque byzantine en creusant les fondations de leur église. Endommagé lors de la première tranche des travaux, il fut ensuite incorporé dans la nouvelle église. En 1897, la mosaïque fut identifiée : il s'agissait d'une carte de la Terre sainte, témoignage unique d'une vision byzantine de la géographie biblique (Maynor Bikai et Dailey 1996 : 10-11). Au-dessus de Jérusalem, Madaba y figurait en bonne place. Plus d'une dizaine d'articles furent publiés avant la fin de cette même année. Archéologues et épigraphistes se précipitèrent, qui du patriarcat grec, qui des différentes congrégations latines basées à Jérusalem, qui d'Europe. Les découvertes archéologiques s'accéléchèrent et n'ont pas cessé depuis. Les familles chrétiennes des deux confessions construisaient leurs maisons directement sur les fondations des bâtiments byzantins et mettaient au jour d'autres pavements. Madaba y acquit son surnom de "ville des mosaïques", jouissant d'une renommée internationale auprès des spécialistes¹⁰¹. Dès le début du XX^e siècle, le village est mentionné sur les guides touristiques, étape importante sur le circuit où pèlerins et curieux viennent mettre leurs pas dans ceux des Hébreux sortis d'Égypte qui passèrent, via le Sinaï, sur le plateau transjordanien "quarante ans au désert" avant d'entrer en Terre promise¹⁰². L'histoire antique de Madaba, citée

⁹⁹ Lettre de Don Joseph Manfredi à sa famille, 13.09.1903, citée par Mancardi, *op. cit.*, p. 24.

¹⁰⁰ Lettre de Don Joseph Manfredi à sa famille, 30.05.1893, citée par Mancardi, *op. cit.*, p. 12.

¹⁰¹ Voir Maynor Bikai & Dailey (1996 : 91-97) pour une bibliographie exhaustive des travaux d'épigraphie et d'archéologie sur Madaba.

¹⁰² Cf. Meistemann, B. (1909) *Guide du Nil au Jourdain par le Sinaï et Pétra sur les traces d'Israël*, Paris, Alphonse Picard, pp. 270 sqq ; Baedeker, K. (1912) *Palestine and Syria. A Handbook for Travellers*, Leipzig : Karl Baedeker, pp. 151 sqq. Madaba était une étape importante sur le trajet de la "Caravane biblique" organisée tous les deux ans entre Suez et Jérusalem par les dominicains de l'École biblique et archéologique française de Jérusalem et conduite par le Père A. Jaussen, qui y entretenait des contacts (voir *infra*). C'était d'ailleurs l'occasion pour les habitants de Madaba de retirer quelques bénéfices des voyageurs-pèlerins, en leur faisant admirer les pavements de mosaïque de leurs maisons contre espèces sonnantes : "(...) dans quelque demeure que nous entrions, les propriétaires sont occupés à laver le sol pour nous permettre de considérer leurs superbes pavements et obtenir de notre satisfaction le bakchiche (*sic*) réglementaire" (Sargent-Galichon 1904 : 276).

conquise par les Hébreux, reprise par les Moabites, plus tard province du royaume nabatéen, florissante à l'époque romaine, siège épiscopal byzantin, abandonnée vers le VIII^e siècle après un tremblement de terre fut progressivement écrite. Dans les environs furent aussi identifiés et fouillés les sites de Machéronte, où le Nouveau Testament place l'épisode de l'emprisonnement, puis de la décollation de saint Jean-Baptiste par Hérode, du mont Nébo et de `Uyun Musa, liés à l'histoire de Moïse, de Ma`in et d'autres agglomérations moabites mentionnées dans l'Ancien Testament.

Il n'est pas indifférent que les découvertes archéologiques s'accélérent en Transjordanie au tournant du XX^e siècle. En identifiant des sites bibliques auparavant non localisés, la Transjordanie devient partie de la Terre sainte, patrie des premiers chrétiens, justifiant d'autant l'entreprise missionnaire. Les rapprochements entre épisodes bibliques et réalités contemporaines en deviennent un lieu commun du discours historique occidental sur Madaba (voir *supra* l'article du R.P. Séjourné, qui n'est qu'un exemple du genre), comme sur le reste du Proche-Orient. Transmis par les missionnaires latins, les curés grecs, les voyageurs, ce discours donne aussi forme à l'imaginaire historique des chrétiens locaux, invités à se penser comme les successeurs des peuples antiques, les descendants biologiques des populations sous domination byzantine, héritiers d'une brillante civilisation urbaine. Le choix de Madaba comme site d'implantation des tribus chrétiennes se trouva alors justifié, *a posteriori*, par la géographie sacrée, comme réoccupation légitime par des chrétiens d'une ville anciennement chrétienne.

L'onomastique des latins fut aussi affectée par l'action missionnaire, en particulier celle des femmes. Selon les registres de baptêmes, deux prénoms étaient attribués aux enfants mâles : le premier, celui d'un saint du calendrier (Mitri, Mikha'il, Bulos, Butros, Luis...), le second, très rarement chrétien¹⁰³ et qui était plus couramment utilisé. Baptisant sous la tente lors de l'estivage, Don Manfredi témoigne ainsi : "Huit baptêmes de bébés. (...) Aux garçons, je laisse leurs noms ; avec les filles, je ne fais que des Marie, mettant de côté : Khadra, la verdoyante, Lou-lou, la perle, Bahieh, la belle, Nejme, l'étoile, Tamam, la parfaite, etc."¹⁰⁴. On peut penser que la résistance à l'utilisation, par les parents, du prénom chrétien de leurs nouveau-nés mâles tenait au fait que, en dehors du contexte familial, l'individu était appelé par sa *kunia*, à savoir le prénom de son fils aîné précédé de *Abu* (père de). Chez les hommes, la coexistence de deux systèmes de référence se révèle alors à travers l'onomastique : l'un, privé, qui marque l'identité religieuse, l'autre, public, qui marque l'identité sociale.

Pour les hommes, la communication du nom devait continuer à leur permettre de revendiquer l'égalité dans l'ordre du politique. Chez les filles, cependant, la fonction du nom était autre. Leurs prénoms, plus que ceux des hommes, témoignent de phénomènes de rechristianisation ou de mode¹⁰⁵. Dans le même temps, les soeurs du Rosaire s'employèrent à éradiquer la pratique du tatouage facial des femmes et à les convaincre de porter, en pendentif, une croix (Duvignau 1975 : 127)¹⁰⁶. Les jeunes femmes devenaient donc, partout, immédiatement identifiables comme membres de la communauté latine. N'ayant pas de rôle public à assumer, il importait surtout qu'elles soient reconnues comme différentes, comme appartenant à un groupe social particulier, celui des latins, ce qui rendait les alliances matrimoniales interdites avec les autres groupes.

¹⁰³ APLM, Registres de baptêmes, 1880-1921.

¹⁰⁴ Lettre de Don Joseph Manfredi à sa soeur, 12.06.1893, citée par Mancardi, *op. cit.*, p. 12.

¹⁰⁵ Les prénoms occidentaux les plus fréquents sont : Victoria, Régina, Hélène, Emilie, Joséphine, Marie, Lily, Cécile, Adèle, Alice, Martha (APLM, Registres de baptêmes, 1880-1921).

¹⁰⁶ Lammens note aussi que "l'horrible tatouage couvrant la lèvre inférieure" des femmes chrétiennes de Madaba disparaît chez la jeune génération sous l'influence des missionnaires (1898 : 52).

I.2.b- Le contrôle des alliances matrimoniales

En 1911, Miriam Marar, latine, est demandée en mariage à la fois par Mikha'il Sawalha, latin, et par Is'haq Farah, orthodoxe. Les trois jeunes gens appartiennent à la tribu des `Azayzat¹⁰⁷. Miriam, consultée par le curé latin Jean Panfil, fait part de sa préférence pour Mikha'il. C'est aussi le choix du missionnaire, qui souhaite éviter que la jeune fille n'épouse un orthodoxe. Mais Ish'aq a les faveurs du père de Miriam, ainsi que de ses deux frères aînés, déjà mariés à des orthodoxes. Le Père Panfil, craignant que le curé grec ne célèbre le mariage avant lui, bénit l'union de Miriam et de Mikha'il de nuit, en secret, et les époux s'enfuient à Jérusalem. Les parents de Miriam et le curé grec portent l'affaire devant le *mudir* turc, qui menace de faire perquisitionner la mission latine. D'autres notables latins prennent position contre leur curé. Pour se prémunir, Don Panfil arbore le drapeau français sur le presbytère et invoque la convention de Mytilène, faisant valoir que Madaba est sur la liste des paroisses du patriarcat latin relevant du protectorat français. Il en appelle à Don Antoun `Abedrabbo, curé palestinien de Salt, afin de régler le conflit. Ce dernier conseille au Père Panfil de quitter un temps Madaba, tandis que lui-même s'emploie à réconcilier les parties, afin que les jeunes mariés et le curé latin puissent revenir au village¹⁰⁸.

Cet épisode est un exemple typique des conflits d'autorité qui pouvaient surgir entre les chrétiens et le missionnaire à Madaba, en particulier lorsque celui-ci prétendait faire prévaloir les canons de l'Eglise en matière matrimoniale. Il fournit un point de départ afin de saisir comment l'Eglise tenta de renforcer la cohésion de la communauté latine en contrôlant l'échange de femmes entre catholiques et orthodoxes. La question du mariage d'une chrétienne avec un musulman, quant à elle, ne se posait pas, et dans les rares cas où une telle tentative était faite, la jeune fille était généralement mise à mort par un homme de sa parenté (Jaussen 1908 : 39). De plus, la femme suivait la religion ou le rite de son mari tout comme les enfants nés de cette union¹⁰⁹. Du point de vue des missionnaires, il était donc concevable qu'un latin épouse une orthodoxe si la procédure canonique romaine était suivie et que le mariage était célébré à l'Eglise catholique.

La consultation des registres matrimoniaux et des sentences d'excommunication de la paroisse latine de Madaba entre 1880 et 1921 (voir tableau en annexe) appelle plusieurs commentaires sur les moyens dont disposaient les prêtres pour contraindre les latins à contracter des alliances matrimoniales au sein de leur confession. On peut aussi y lire les résistances à ces nouvelles règles et la préférence des `Azayzat pour les mariages à l'intérieur de leur groupe lignager.

Première constatation, sur une quarantaine d'années, malgré la plus grande proximité de Salt (où résidait la communauté latine la plus importante du pays), du gros village agricole de Yaduda, dont les propriétaires étaient la famille latine Abu Jaber, et en dépit de l'installation à Madaba de nouvelles familles nucléaires latines venues, pour la plupart, de Palestine et d'autres agglomérations de Transjordanie (voir *infra*), la tendance demeure pour les `Azayzat de prendre femme à l'intérieur de leur tribu, avec un taux élevé de mariages consanguins (50 % en moyenne). De plus, malgré la

¹⁰⁷ Les Farah, dont le cheikh Hannah, né dans les années 1860, était fils du moine grec Kharalambos (*cf.* note 34 du prologue), demeurèrent orthodoxes. Selon H. Lammens en 1897, ce clan se composait de treize maisons, ou familles patriarcales (735). Incorporées dans la tribu des `Azayzat par mariage avec les Sawalha, certaines familles de ce dernier clan restèrent aussi dans l'orthodoxie.

¹⁰⁸ L'épisode est rapporté par Médebielle (1987 : 320-322) et certains détails ont été complétés ou modifiés lors d'entretiens avec les descendants des protagonistes.

¹⁰⁹ A. Jaussen note que, dans les rares cas où un musulman parvient à épouser une chrétienne, celle-ci se convertit, malgré la possibilité que lui laisse le droit musulman de conserver sa religion d'origine (1908 : 39). Cette pratique s'est conservée jusqu'à aujourd'hui, car, en Jordanie, comme le remarque W. Jansen : "The religious groups unite in the idea that (...) a woman should follow her husband", dans la mesure où le père ou le mari sont "responsible for a woman's religious identity" (1993 : 163). C'est pourquoi il est si essentiel de dissuader radicalement les femmes de traverser ainsi les frontières religieuses, car si la possibilité de l'échange est unilatérale (des chrétiens vers les musulmans et jamais le contraire, puisque la *shari'a* l'interdit), la taille du groupe (et sa capacité reproductive) sont alors en danger.

menace d'excommunication qui pèse sur une latine épousant un "schismatique", les alliances entre clans latins et clans demeurés orthodoxes (Farah et Sawalha) à l'intérieur de la tribu continuent de se nouer. C'est d'ailleurs contre cette pratique que s'élève le Père Panfil dans l'épisode rapporté ci-dessus. L'absence de registres matrimoniaux de la paroisse orthodoxe pour la même époque¹¹⁰, ainsi que la pratique de se marier dans le lieu de résidence de l'homme nous empêchent d'évaluer avec précision le nombre de femmes des `Azayzat ayant contracté une union hors de Madaba ou ayant été données en mariage à des orthodoxes d'une autre tribu. Ce manque est néanmoins compensé par les sentences d'excommunication prononcées par l'Eglise latine. Ainsi, ce qui est apparent au vu des archives de la paroisse latine, c'est avant tout que, dans le village même, les femmes des `Azayzat n'épousent pas d'hommes des tribus Karadshéh et Ma`ay`a. Lorsqu'elles se marient en dehors du rite latin, c'est avec des `Azayzat demeurés orthodoxes. Les seules occurrences d'alliances en dehors de la tribu concernent deux femmes du clan Twal qui épousent deux frères de la famille Tannous, orfèvres latins venus de Gaza dans les années 1910, lesquels s'incorporent par mariage à la tribu des `Azayzat.

Exceptions notables, on trouve, dans les registres de mariages latins, deux incidences d'intermariages entre `Azayzat et Ma`ay`a, suivis d'une sortie de la communauté : en 1906, Jamil Zawaideh épouse Catherine Ma`ay`a. Ils partent vivre à Jaffa, où Jamil se livre au commerce. En 1919, Farhan `Ajaylat, des Ma`ay`a, se convertit au rite latin avant d'épouser Victoria Masarweh, et tous deux s'établissent également à Jaffa. Aucun des deux couples ni leurs descendants ne vint se réinstaller par la suite à Madaba¹¹¹.

Le patriarcat latin dut prendre en compte cette réticence locale à se marier hors de la tribu, et fut contraint d'adopter une attitude pragmatique au regard des unions consanguines, à l'instar de l'Eglise orthodoxe¹¹². Jaussen en témoigne, lorsqu'il rapporte que : "le droit à la main de la cousine existe aussi chez les catholiques bédouins (avec dispense de l'Eglise)" (1908 : 46-47). C'était le patriarche qui devait attribuer toute dispense pour union consanguine (*ab impedimento consanguinitatis*), jusqu'au quatrième degré de parenté. Mais, du fait de l'éloignement de la paroisse de Madaba de Jérusalem, le patriarche concéda aux missionnaires successifs la faculté extraordinaire de fournir eux-mêmes les dispenses¹¹³, ce qui leur donnait un pouvoir accru d'accepter les unions ou de s'y opposer. En amont, c'était du pape, par l'intermédiaire de la Propagande, que le patriarche obtenait, pour une durée déterminée, pouvoir d'accorder ces dispenses. Le patriarcat latin dut donc justifier auprès de la Propagande la fréquence des demandes de dispense dans son diocèse. Furent mis en avant : l'âge des filles (plus de vingt ans) qui ne trouvaient plus à se marier, le manque de jeunes gens célibataires, lesquels quittaient le pays pour échapper au service militaire, la taille restreinte de la communauté latine, tous éléments qui rendaient susceptibles les familles de donner leurs filles à des "schismatiques" ou des "hérétiques" plutôt que de les voir demeurer célibataires¹¹⁴.

110 Selon le curé grec de Madaba, Abuna Spir Sunna`, les registres matrimoniaux de la paroisse orthodoxe ont brûlé en 1923.

111 Un fils de Jamil Zawaydeh épousa, en 1931 à Jaffa, une fille de Farhan `Ajaylat. En 1948, le couple fuit la guerre en Palestine et se rend à Amman, où il se fait enregistrer auprès de l'office des Nations unies pour les réfugiés palestiniens (UNRWA). Il ne reprit pas de contact à Madaba. Leur fille Catherine, née en 1936, épousa un chrétien originaire de Palestine et ne renoua avec la branche de la famille Zawaydeh habitant Amman que dans les années 1960 (entretien avec Catherine Bandak-Zawaydeh).

112 Un point sur lequel les latins ne pouvaient pas transiger, cependant, était celui du divorce, alors que la séparation et le remariage sont acceptés par l'Eglise orthodoxe. Ce fut parfois l'occasion pour des couples latins de repasser au rite orthodoxe afin de faire dissoudre leur union.

113 ASCPF, SC, *Terra Santa*, Lettre du patriarche Bracco au préfet Simeoni, 12.09.1888, vol. 27, 1888, f. 206 ; APLM, Dispenses matrimoniales, 1880-1921, "Decreto 259", 18.10.1920.

114 ASCPF, SC, *Terra Santa*, Rapport présenté à l'occasion de la visite "ad limina" par Mgr Philippe Camassei, patriarche, 15.05.1910, vol. 247, 1910, f. 460 ; Relation triennale du patriarcat, Mgr. Camassei à la Propagande, avril 1913, vol. 247, 1913, f.

Enfin, le missionnaire avait à sa disposition un appareil de procédures administratives, de répression morale et d'humiliation publique qui devait, en principe, décourager les unions mixtes, formellement interdites par Rome. Un certain type de dispense concernait les unions entre époux de rites différents (*ab impedimento mixtae religionis/disparitatis cultus*). Elle n'était obtenue que si la partie catholique s'engageait par écrit à faire baptiser ses enfants à l'Eglise catholique et à les élever dans la foi catholique. La partie orthodoxe (ou protestante) devait prendre verbalement les mêmes engagements. Le prêtre latin pouvait refuser la dispense s'il jugeait que l'engagement moral des parties n'était pas suffisant.

Lorsqu'une partie catholique décidait néanmoins de se marier avec une partie orthodoxe devant un ministre "schismatique", l'Eglise catholique ne reconnaissait pas la validité de cette union, qu'elle appelait un "pseudo-mariage" (*pseudomatrimonio*), et considérait que les époux vivaient dans le péché. La partie catholique, apostate, encourait l'excommunication. Un avis en arabe était affiché à la porte de l'église latine et lu en chaire par le missionnaire. Il existe, à Madaba, un registre d'excommunications pour la période 1880-1921. Cependant, les avis eux-mêmes n'ont pas été conservés dans les archives, mais envoyés au patriarcat latin. Le premier avis d'excommunication que nous avons retrouvé à Madaba date de 1931 et concerne une jeune femme des `Azayzat. La procédure n'ayant pas changé par rapport aux décennies précédentes, nous en donnons ici traduction à titre d'exemple (voir copie de l'original en arabe en annexe) :

"Nada al-Qsar, du village de Madaba, a épousé un jeune homme orthodoxe (*rumi*), n'étant pas de sa confession (*ta'ifah*), et ce devant un prêtre non catholique. Ce mariage n'est pas valide et elle cohabite avec lui de manière illicite. Par cet avis, Nada al-Qsar est excommuniée de l'Eglise et sera privée de funérailles catholiques après son décès. Cet avis sera lu à l'église de Madaba et affiché sur la porte de l'église afin que chacun soit informé".

Le chancelier du patriarcat latin de Jérusalem, 29 *tishrin ath-thani* 1931¹¹⁵.

Afin d'être absoute de l'excommunication, la partie catholique pouvait demander à faire revalider son mariage "*in forme Ecclesia consueta*". Il fallait alors solliciter la dispense pour religion mixte, obtenir du patriarche un certificat d'assainissement à la racine (*pro sanatione in radice*) du "pseudo-mariage", puis demander pardon et absolution selon le rituel suivant : quatre dimanches consécutifs durant la messe, le pénitent se tenait à la porte de l'église avec un cierge ; le cinquième dimanche, juste avant la messe, devant toute la communauté des fidèles, il entra dans l'église en récitant le *confiteor* ; le prêtre répondait par le *miserere* et l'aspergeait d'eau bénite ; il devait ensuite se tenir près de l'autel, cierge en main, jusqu'à la fin de l'office, après quoi il était considéré comme réadmis dans la Sainte Eglise¹¹⁶. L'excommunication était aussi encourue par tout membre de la famille d'une partie latine qui avait favorisé son union avec une partie orthodoxe, et qui pouvait obtenir absolution selon la même procédure. A Madaba, les archives attestent que les missionnaires usèrent largement de cette possibilité, alors qu'ils étaient seuls à même d'évaluer le degré d'implication des uns et des autres dans l'arrangement des mariages.

De leur côté, les prêtres orthodoxes ne pouvaient réagir qu'en usant de leur influence morale, surtout auprès des femmes. L'Eglise orthodoxe, en effet, n'adopta jamais une attitude offensive en matière de conversion. Elle ne fit que peu d'efforts pour regagner ses fidèles ayant changé de rite, et ne les sanctionna pas non plus¹¹⁷. Par contre, elle était toujours prête à les accueillir à nouveau en son sein, en particulier en bénissant une union entre un orthodoxe et une catholique, cette dernière, de

614 .

¹¹⁵ APLM, Excommunications et réconciliations, 1921-1931.

¹¹⁶ Le rituel est ainsi décrit dans le "Rapport de Mgr. Piavi à la Propagande sur l'état de la mission", ASCPF, SC, *Terra Santa*, vol. 116, 1897, f. 383.

son point de vue, n'étant jamais sortie de sa communauté d'origine. Inversement, si une orthodoxe épousait un catholique à l'église latine, le curé grec pouvait essayer de la convaincre que le serment catholique n'était pas valable et qu'elle vivait dans le péché. C'est ce qui arriva à Wardeh Halassa, qui épousa Sleiman Marar, des `Azayzat, en 1908 à Madaba. La famille était orthodoxe, mais le père de Wardeh ne fréquentait pas l'église. Les jeunes gens se marièrent à l'église latine, après avoir accompli les formalités nécessaires. Mais, aussitôt après la célébration du mariage, le prêtre grec vint voir Wardeh et lui dit qu'elle vivait dans le péché et qu'elle devait faire bénir son mariage par son Eglise. Wardeh parvint à convaincre son mari d'accepter une bénédiction privée du prêtre dans leur maison. Rien n'en fut dit au missionnaire latin¹¹⁸.

L'objectif des missionnaires, agir sur les frontières religieuses en les rendant étanches, ne fut que partiellement atteint, malgré les moyens répressifs dont l'Eglise disposait. Le missionnaire partait du principe qu'une femme latine élèverait mieux ses enfants en bons latins. Les hommes des `Azayzat pensaient qu'une épouse de leur tribu assurerait mieux la cohésion et la pureté du lignage et qu'elle ne pouvait être donnée à une tribu d'un rang inférieur, y compris de la même confession, comme les Hijazin latins, dont certaines familles étaient venues de Kérak s'établir à Madaba. Contrôler l'échange de femmes signifiait donc contrôler la qualité de la reproduction religieuse, sociale et biologique. Peu de possibilités étaient laissées à celles qui voulaient transgresser la frontière : l'élimination physique, l'ostracisme, l'excommunication, le départ vers une ville qui permettait l'anonymat ; dans tous les cas, une sortie radicale du groupe d'appartenance¹¹⁹.

Pour ceux qui étaient `Azayzat et latins, deux contraintes d'endogamie de groupe se renforçaient mutuellement, mais ne se recoupaient pas tout à fait : l'interdiction de se marier hors du rite religieux, la préférence pour les alliances dans la tribu. Les menaces d'expulsion du groupe religieux proférées par les missionnaires n'étaient efficaces que dans la mesure où elles coïncidaient avec les intérêts propres de leurs paroissiens et n'entravaient pas le bon fonctionnement du système traditionnel d'alliances matrimoniales. Pour les `Azayzat, la frontière tangible était lignagère, et non religieuse, à preuve la permanence des mariages avec les deux clans de la tribu restés orthodoxes, et le peu de fréquence des mariages avec d'autres familles pourtant latines.

Par comparaison, et même si la préférence d'endogamie lignagère existait, les tribus orthodoxes de Madaba, Karadsheh et Ma`ay`a, ne prétendaient pas, comme les `Azayzat, à une origine "noble" et à une ancienneté remontant à l'époque du Prophète (voir prologue). Des échanges matrimoniaux s'instaurèrent rapidement entre elles et des familles orthodoxes plus nouvellement installées à Madaba ou avec des familles affiliées ou partenaires de Salt et de Kérak¹²⁰.

117 En 1885, le patriarche grec envoya pourtant un évêque en visite extraordinaire dans toutes les paroisses de Transjordanie afin d'y confirmer les chrétiens dans l'orthodoxie. Cf. ASCPF, SC, *Terra Santa*, Lettre du patriarche Bracco au cardinal Simeoni, préfet de la Propagande, 11.06.1885, vol. 27, 1885, f. 362-363.

118 Sleiman Marar était le frère de Mariam, dont nous avons pris l'exemple plus haut. Entretien avec Tawfiq Marar.

119 Jausen note que, malgré l'influence des missionnaires, à qui il est prescrit de "demander bien clairement à la fiancée si c'est librement qu'elle s'est engagée dans les liens du mariage (...), cette liberté a eu de la peine à prévaloir complètement chez les bédouins chrétiens..." (1908 : 44-45). Il ajoute : "A Mâdabâ, les missionnaires ont travaillé en faveur de la liberté du mariage et de l'émancipation. Cette conduite inspirait à un néo-chrétien la réflexion suivante : 'De la liberté pour nos femmes, il en faut ; mais pas trop, car ensuite on ne pourra plus les tenir.'" (*idem* : 48).

120 Les Karadsheh se donnaient pour ancêtre éponyme Kardosh, venu du Djebel druze à Kérak au XVIII^e siècle. Les différents clans des Ma`ay`a ne se reconnaissaient pas d'ancêtre commun : certains venaient de Damas, d'autres disaient être autochtones. Les deux tribus comptaient des clans affiliés en Palestine et à Salt. Il faut remarquer, par ailleurs, que, si les curés orthodoxes arabes étaient laxistes concernant les mariages consanguins, les *rayyis* hellènes qui furent nommés à Madaba s'assuraient que les restrictions canoniques étaient respectées. De ce fait, à partir du tournant du siècle, les orthodoxes pratiquèrent moins l'endogamie que les latins.

I.2.c- Un nouvel horizon d'expérience religieuse

A plusieurs reprises mentionnée dans les archives de la Propagande, en particulier lors des rapports annuels que le patriarche adressait au préfet, la mission de Madaba y est qualifiée de "très difficile". Si l'on en croit le Père jésuite H. Lammens, qui rapporte, en 1897, sa conversation avec le curé latin de Madaba, l'enseignement de la morale chrétienne entraînait en effet directement en conflit avec certaines conceptions locales des relations sociales. Il écrit : "Quand le missionnaire commenta pour la première fois le texte évangélique : 'Aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous persécutent', un vieux cheikh interrompit le sermon : 'Halte ! prêtre, de pareils discours va les tenir aux vieilles femmes !'" (735).

A Madaba au tournant du XX^e siècle, comme dans d'autres régions du Proche-Orient deux siècles plus tôt, "les moyens mis en oeuvre par les religieux latins pour la réforme et l'éducation des catholiques, comme pour la conversion des 'hérétiques' et des 'schismatiques', ne sont guère différents de ceux qui ont cours en Europe à l'époque moderne" (Heyberger 1994 : 555). Afin de pénétrer les esprits des dogmes catholiques et des principes chrétiens, les missionnaires développèrent l'enseignement du catéchisme, un système associatif de laïcs, la pratique romaine de la liturgie, des sacrements et des dévotions. Ils modifièrent les comportements et les attitudes des fidèles, au point que leur nouvelle culture religieuse, qui se manifestait aussi dans les rituels sociaux, finit par les distinguer de leur environnement.

Les missives d'un des missionnaires italiens, Don Manfredi, à sa famille permettent de comprendre le travail de fond qui fut effectué par les prêtres et les soeurs du Rosaire, leurs auxiliaires féminines. Les religieux s'efforcèrent d'être présents parmi tous les groupes d'âge, chez les hommes comme chez les femmes. En plus des offices quotidiens, des activités pastorales complètes furent mises en place : catéchisme tous les jours pour les enfants de l'école, les dimanches après la messe pour les adultes ; formation d'associations de piété féminines pour les mères, les jeunes filles et les jeunes gens célibataires¹²¹.

Alors que l'économie de Madaba était encore en grande partie dépendante des activités pastorales, qui impliquaient des déplacements saisonniers avec les troupeaux et donc un éloignement de plusieurs mois de la mission latine, le vicaire avait la tâche, en saison, de "faire le nomade avec les nomades"¹²² afin d'étendre la sphère d'influence de l'Eglise hors du village : depuis sa propre tente, il visitait les paroissiens ; muni d'un autel portatif, il célébrait la messe chaque matin, suivie d'une heure de catéchisme pour les garçons, tandis que les soeurs s'occupaient des filles. Le soir, il réunissait sa congrégation pour des causeries religieuses, la récitation du chapelet, les vêpres et les cantiques¹²³. La dévotion mariale¹²⁴ fut aussi encouragée :

"Mois de Marie. Programme quotidien : chapelet, litanies chantées, lecture du mois, *Magnificat*, prière du soir, cantique. Pour la clôture, on ajouta aux exercices précédents : confessions, Communion générale, consécration des petits et des grands, des troupeaux et des champs, à la Sainte Vierge"¹²⁵.

121 Lettre de Don Joseph Manfredi à sa soeur, 12.09.1895, citée par Mancardi, *op. cit.*, p. 37.

122 Selon L. Châtellier, dans les campagnes françaises dès la fin du XVII^e siècle, les jésuites avaient déjà pris l'habitude de ne pas obliger les gens à interrompre les travaux des champs pour participer à la mission : "ainsi les prêtres se déplaçaient-ils sur les lieux mêmes des activités agricoles", car, ajoute l'auteur, "il fallait bien que ce 'pain quotidien' invoqué lors du Notre Père soit non seulement une nourriture spirituelle mais aussi corporelle" (1993 : 187).

123 Lettre de Don Joseph Manfredi à sa soeur, 19.12.1896, citée par Mancardi, *op. cit.*, p. 38.

124 Un nouvel élan fut donné à la dévotion mariale à la suite du premier concile du Vatican en 1870, où fut proclamé le dogme de l'Immaculée Conception. Cette doctrine, répandue depuis longtemps, avançait que la Vierge Marie était le seul être humain épargné par les conséquences du péché originel. Cette figure féminine de la pureté montrait que l'Homme n'était pas voué au mal de manière inexorable et que la Rédemption était possible.

Les soeurs du Rosaire eurent pour mission de faire pénétrer la religion dans le monde féminin, auquel les curés n'avaient pas accès. Duvignau rapporte l'étonnement des religieuses devant ces femmes qui venaient communier plusieurs fois durant l'office, ne s'étaient pas confessées au préalable et n'étaient pas à jeun (1975 : 124-125). Fut alors instituée la confrérie des Mères chrétiennes, une des associations de piété dont le XIX^e siècle connut la vogue. Elle se réunissait pour le déjeuner dominical, après l'office, chez les religieuses. Ces dernières faisaient une leçon de catéchisme, enseignaient aux femmes comment approcher les sacrements, les initiaient à la dévotion envers la Vierge (*idem* : 126).

Plutôt que d'éradiquer des dévotions qu'ils considéraient comme païennes, les missionnaires tentèrent de les christianiser¹²⁶. Ils s'efforcèrent de convaincre leurs néophytes que de nouveaux moyens étaient plus efficaces pour arriver aux mêmes fins et qu'il valait mieux invoquer la protection des saints plutôt que celle des *wali* ou de recourir à la magie. Au lieu de combattre la croyance dans les *jinn*, ils en firent des manifestations du diable. Don Manfredi raconte comment un paroissien vint le quérir parce que des pierres tombaient du plafond à l'intérieur de sa maison "par paniers entiers". Les interventions avec l'eau bénite ne suffirent pas et le missionnaire dut se livrer à un exorcisme, ce qui fit cesser le phénomène¹²⁷. Un autre exemple fut la procession d'*umm el-ghayth*, grand mannequin symbolisant la "mère de la pluie", au moment des sécheresses, qui fut remplacée par les rogations chrétiennes (Jausen 1908 : 326). Aux différentes immolations (*dhabihah*) furent substituées les bénédictions prévues par le rituel romain : de la tente, de la maison, des troupeaux, des champs, au moment des fiançailles, du mariage, du baptême... Progressivement, et avec des résistances, cette tradition du sacrifice d'une brebis "en l'honneur du Khader" disparut chez les latins sous l'influence de la prédication des missionnaires (*idem* : 341-342), alors qu'elle perdurait chez les orthodoxes et que les musulmans continuaient aussi leurs immolations aux *wali* (*idem* : 351-352). Le clergé latin s'en prit aux dévotions à ces mêmes *wali*, qui disparurent peu à peu. Ils furent aidés en cela par le fait que l'immigration avait coupé la tribu latine de ses lieux de culte traditionnels à Kérak (*idem* : 310, 359). Autour de Madaba, des *maqam* ou *mazar* de *wali* locaux existaient aussi, mais chacun était déjà le protecteur, souvent un ancêtre, d'une des tribus musulmanes alentours, ce qui rendait sa réappropriation difficile par les chrétiens. Pour les orthodoxes, la rupture fut moins nette, puisque, en quelque sorte, ils transportèrent leur *wali* avec eux en consacrant leur église à saint Georges.

L'imposition d'une nouvelle temporalité, inscrite dans le calendrier chrétien, affecta le rythme même de la vie quotidienne. Les missionnaires rendirent obligatoires les jeûnes du carême et du vendredi, dont seule une autorisation de l'évêque pouvait dispenser ; le repos dominical dut être respecté. Les orthodoxes étaient moins stricts : "(...) these Greek Christians in Madaba carry on their own carpet-weaving and work of all sorts on Sunday " (Durley 1912 : 132-133). Les pratiques de socialisation propres au milieu local subirent les conséquences du rythme catholique : le jeûne imposant de faire maigre, il signifiait que les visites entre membres de confessions ou de religions différentes ne pouvaient plus prendre la même forme, en particulier que la marque de générosité et d'hospitalité que représentait le sacrifice d'un mouton pour nourrir l'hôte ne pouvait pas, à certaines périodes, être acceptée par les latins (Jausen 1908 : 440).

125 Lettre de Don Joseph Manfredi à sa famille, 30.05.1893, citée par Mancardi, *op. cit.*, p. 12.

126 Au moment où débute les missions occidentales au Levant, dans les premières décennies du XVII^e siècle, "une nouvelle théorie de la mission est élaborée par Grégoire XV. (...) Il s'agit de dégager l'évangélisation des contingences politiques, en veillant à respecter autant que possible les coutumes et les moeurs des peuples" (Heyberger 1994 : 554). Comme en Europe, la mission au Levant chercha plus à corriger, à adapter, à remplacer (les amulettes par l'*agnus-Dei*, par exemple), à sanctifier, qu'à supprimer. Lorsque les pratiques païennes pouvaient être christianisées, elles l'étaient (Châtellier 1993 : 240).

127 Lettre de Don Joseph Manfredi à sa famille, 13.06..1901, citée par Mancardi, *op. cit.*, p. 41.

B. Heyberger conclut, à propos de l'impact des missions catholiques au Levant à l'époque de la Contre-Réforme : "Ces transformations des mentalités et des comportements vont dans le sens d'un éloignement par rapport aux coutumes, et d'une plus grande différenciation par rapport à l'environnement musulman et non catholique" (1994 : 558). Cette différenciation, marquée dans l'espace et dans l'identité que communiquait le nom, se manifestait aussi dans la pratique religieuse, qui s'occidentalisait chez les latins. L'inculturation du message de l'Eglise, incarnation de l'Evangile dans la culture locale, s'accompagnait en retour de l'acculturation des fidèles. Dans le même temps perduraient chez les orthodoxes le rituel oriental et les pratiques populaires du syncrétisme. Rogan observe :

"(...) the basic attachment of local Christians to the ancient Orthodox Church is striking. It was part of their culture, it was religion as they understood it, replete with icons and incense, forgiving on observance, and tolerant of local practices such a saint-worship. This was in stark contrast to the scriptural fundamentalism and iconoclasm of the Protestants, and the ritual dogmatism of the Catholics, which in their separate ways were highly intolerant of local religious practices" (1999 : 43).

La hiérarchie grecque, pour sa part, était sur la défensive, surtout depuis les entreprises romaines du premier concile du Vatican en 1869, visant à l'union des Eglises séparées, et elle n'était pas exempte de préjugés sur les latins (Hajjar 1971 : 126-131). Les fidèles orthodoxes, réagissant à la fois à la main mise du haut clergé hellène sur les affaires de la communauté et à l'entreprise d'acculturation religieuse et sociale que portaient en elles les missions protestantes ou catholiques, mettaient en avant leur identité arabe. A l'avant-garde du mouvement nationaliste arabe, les orthodoxes prenaient de plus conscience qu'il était dangereux de s'associer de trop près aux puissances occidentales ou aux missionnaires s'ils voulaient être acceptés par les musulmans comme leurs pairs (Hopwood 1969 : 175-176)¹²⁸. A la même époque, les musulmans transjordanien étaient eux-mêmes sollicités par des prédicateurs envoyés par la Porte qui, dans les mosquées restaurées ou nouvellement construites, dans les campements des nomades, leur apprenaient les rituels de la pratique islamique orthodoxe alors que le sultan Abdülhamid II tentait de rassembler les divers peuples qui composaient l'empire autour d'une identité musulmane commune et de renforcer son rôle de calife (voir *infra*).

Tous ces acteurs institutionnels, à leur manière, entreprenaient d'élever de nouvelles barrières entre groupes, introduisant des degrés dans le tissu social à partir de critères de différenciation religieuse. Pour chaque communauté confessionnelle, il s'agissait de se démarquer par des pratiques propres de religiosité et de socialisation, par de nouveaux interdits et de nouvelles obligations, par une vision renouvelée des relations entre groupes d'appartenance, par des liens particuliers avec un pouvoir politique centralisé et une hiérarchie de clercs. Pour les latins, l'acquisition d'un certain type de connaissances, dont la maîtrise des langues européennes, et leurs connexions aux réseaux de protection ecclésiastiques romains et diplomatiques français leur donnaient, au demeurant, un sentiment de prestige et de supériorité par rapport à leurs coreligionnaires orthodoxes. Les différences religieuses, sacralisées par les missionnaires, entraient ainsi dans les stratégies d'ascension sociale de leurs nouveaux fidèles.

¹²⁸ Se débarrasser de l'hégémonie hellène sur les patriarcats devenait ainsi un enjeu nationaliste, qui permettait d'affirmer que les orthodoxes arabes n'étaient pas *al-yunan al-muta'arrabun* (des Hellènes arabisés). En 1899, après l'élection d'un premier patriarche d'Antioche arabe (Hopwood 1969 : 150), les laïcs du patriarcat de Jérusalem demandèrent à leur tour de prendre une plus grande part dans la gestion des affaires communautaires, mais la question était verrouillée en raison de l'importance que les Hellènes accordaient à la garde des Lieux saints. Ce fut le début d'un long conflit entre communauté et hiérarchie dont nous rappellerons plus loin les grandes étapes et les enjeux.

II- DES APPARTENANCES RELIGIEUSES AUX IDENTITÉS POLITIQUES

Quasiment à la même époque (1912-1929), dans la Péninsule arabique, le mouvement des *Ikhwan* prêchait le wahhabisme, réformisme religieux au service des ambitions politiques d'Ibn Sa`ud. Les tribus de pasteurs qui l'acceptaient devaient abandonner leur mode de vie nomade pour se sédentariser dans des *hujar*¹²⁹ où des prédicateurs se chargeaient de leur enseigner le "véritable islam" (al-Rasheed 1996 : 441). Ces *hujar* étaient éloignés des territoires traditionnels de leur fraction ou tribu afin de limiter communications et interactions, d'assurer la réislamisation et "la rupture avec un islam bédouin (...) empreint de superstitions" (Pouillon et Mauger 1995 : 138). Idéologie de l'unification de la *umma* et de l'éradication des liens tribaux, le wahhabisme pensait arriver à ses fins en s'attaquant au pastoralisme nomade, qu'il croyait être la base économique de l'organisation lignagère. C'est pourquoi les *hujar* furent des colonies autant agricoles que religieuses.

La similitude avec l'entreprise missionnaire latine en Transjordanie est frappante dans sa dimension de déracinement et d'enracinement territorial et religieux. A Madaba, les missionnaires latins transformèrent une migration tactique en migration permanente, car leurs objectifs divergeaient de ceux des tribus : ils voulaient créer une communauté homogène où pouvait s'exercer la rechristianisation. Entre 1875 et 1910, d'autres villages furent fondés autour des missions latines : Fuhays et Ermemin au nord, `Ader et Smakiyeh aux environs de Kérak¹³⁰. Dans tous les cas, le même schéma se répétait : une tribu ou une fraction de tribu passait au rite latin et les missionnaires l'encourageaient à s'établir durablement sur les terrains qu'elle n'occupait que durant l'estivage ou les semailles, à se livrer plus à l'agriculture qu'au pastoralisme, la coupant de l'environnement urbain dans lequel elle passait le reste de l'année.

Ainsi, contrairement au milieu urbain et hostile dans lequel s'exerça la mission catholique au Levant au temps de la Contre-Réforme, et qui contraignait à une prédication et à des dévotions quasi clandestines (Heyberger 1994 : 556), la rechristianisation entreprise par les missionnaires latins dans ces villages transjordaniens y gagna en efficacité et en visibilité. De plus, dans un contexte où les solidarités lignagères demeuraient à la base de l'organisation sociale, ce n'était pas des familles nucléaires, mais des groupes entiers de familles étendues qui utilisaient leur nouvelle identité religieuse pour justifier de nouvelles différenciations sociales¹³¹. A l'inverse, également, de ce qui se passait dans les *hujar* wahhabites, l'isolement religieux des latins ne se doublait pas d'un isolement économique et politique, et des liens se tissèrent entre les tribus chrétiennes et leur nouvel environnement, par le conflit parfois, mais aussi par la collaboration. Les missionnaires voulaient construire des identités religieuses ; ils contribuèrent aussi à donner de nouvelles dimensions aux

¹²⁹ Ce terme (pluriel de *hijra*) est lourd de connotations religieuses : "recommencer l'Hégire, le départ de Muhammad de La Mecque vers Médine, qui avait marqué l'institution d'un ordre nouveau, véritablement ordonné par Dieu" (Pouillon & Mauger 1995 : 138).

¹³⁰ Cf. les monographies de P. Médebielle sur les paroisses latines de Salt (1956) et Kérak (1961), qui décrivent aussi la formation de ces villages satellites. A partir des années 1910, certaines tribus ayant rejoint l'Eglise melkite fondèrent, à leur tour, des villages.

¹³¹ Ici encore, cette fonction de la différenciation religieuse parmi les tribus chrétiennes ressortissait à une dynamique similaire à celle du réformisme islamique dans les sociétés tribales musulmanes, que ce soit le wahhabisme en Arabie ou une forme plus traditionnelle de piété chez les tribus sunnites et chiites iraniennes étudiées par Tapper. Dans ce dernier cas : "religion, particularly claim to Islamic orthodoxy and piety, is used politically. This may apply at two levels: within the political community, as an ideology for differentiation on a class basis (...); or externally, on the boundaries between two neighbouring or rival political communities" (1984 : 245).

identités politiques, alors que la Transjordanie était intégrée dans l'ordre économique et politique ottoman.

II.1- Intégration économique et différenciation sociale

En 1858, un nouveau Code ottoman de la propriété foncière avait été promulgué, selon lequel toutes les terres *shamsiyeh* qui n'étaient pas cultivées depuis trois ans devenaient *miri*, domaine du sultan, qui pouvait en disposer. Inversement, quiconque cultivait une terre et s'acquittait de l'impôt foncier pouvait se faire reconnaître comme son propriétaire. Dans les zones rurales, de grandes propriétés terriennes étaient apparues, aux mains de familles de fermiers généraux collecteurs de taxes pour le trésor (*iltizam*). Une bourgeoisie urbaine marchande ou d'assise foncière s'était développée. Un élément déterminant, pour pouvoir bénéficier des terres *shamsiyeh*, était de les faire enregistrer au cadastre (*tapu*), seule garantie de protection contre leurs propriétaires coutumiers. Dans le contexte transjordanien, il s'agissait surtout des tribus de bédouins nomades dont ces terrains constituaient les zones de pâturages. Ce n'est qu'au fur et à mesure de l'avancée administrative ottomane en Transjordanie que cette région, jusque-là périphérique, fut progressivement touchée par les changements économiques que connaissait l'empire et par l'expansion de l'agriculture, soutenue par le gouvernement¹³².

En Transjordanie, les fonctionnaires turcs se heurtaient à la résistance des tribus, qui refusaient de faire enregistrer leurs terrains aux *tapu* afin d'échapper à l'impôt. Une des tactiques ottomanes pour contraindre les bédouins consista alors à délivrer des titres de propriété à des populations exogènes (Circassiens, Tchétchènes, Turkmènes) qui vinrent fonder des villages agricoles sous la protection des forces turques. Les bédouins, craignant d'être dépossédés de la partie fertile de leurs territoires, finirent par plier progressivement : ils mirent leurs terres en culture afin de s'assurer un titre de propriété et un revenu qui permettait de payer l'impôt foncier et de dégager un bénéfice (Rogan 1991 : 220). D'autant que la présence militaire ottomane, et la sécurité qu'elle garantissait à présent le long des voies de communication, ouvrait la Transjordanie sur le marché de Damas, plaque tournante du commerce des céréales. A partir de la seconde moitié du XIX^e siècle, en effet, les provinces syriennes connurent une augmentation de la production agricole, en particulier céréalière : blé et orge, qui constituaient au moins 50 % de la consommation quotidienne en nourriture, représentaient la principale source de profit et d'investissement privé, mais aussi de spéculation et de revenus du gouvernement (Schilcher 1991 : 174).

L'exemple de Madaba illustre comment, durant les quarante dernières années de pouvoir ottoman en Syrie du Sud, les enjeux de propriété sur les terres arables entre nomades et sédentaires, la diversification des activités économiques, la création de liens de partenariat agricole et commercial, furent à la fois conditionnés par les politiques ottomanes d'expansion administrative et de développement économique et le système traditionnel, tant social que foncier et agricole. C'est à travers leur occupation de l'espace rural et leur diversification dans le commerce que les tribus chrétiennes assirent durablement leur présence à Madaba et s'ouvrirent sur des réseaux d'échange et de partenariat avec l'extérieur qui allaient être aussi déterminants pour leur intégration politique.

¹³² L'incorporation de la Transjordanie dans l'ordre administratif et économique ottoman et l'avancée de la sédentarisation ont été bien décrites ailleurs, aussi ne faisons-nous les rappels ci-dessus que pour mémoire. Cf. Akarlı (1986b), Lewis (1987), Abujaber (1989), Rogan (1991), Tarawneh (1995).

II.1.a- La terre : conflits et partenariat

En 1879, il n'existait aucun village permanent de sédentaires entre Salt et Kérak qui aurait pu constituer une base administrative et militaire ottomane. C'est la raison pour laquelle la fondation de Madaba fut soutenue par les autorités turques, qui envisageaient, à terme, d'en faire un chef-lieu de canton (*nahya*), en y détachant un *mudir* et des gendarmes (*jandarma*) qui auraient pour fonction de collecter l'impôt. Madaba pourrait alors constituer un maillon supplémentaire sur la chaîne des localités favorisant l'avancée ottomane vers Kérak (Rogan 1991 : 102-103). Un titre de propriété sur Madaba, terre *shamsiyeh*, fut donc octroyé par le pacha de Naplouse au patriarcat latin en faveur des "chrétiens de Kérak". Mais, si un *mudir* fut basé à Madaba en 1893, le bureau du cadastre n'ouvrit qu'en 1897 (Médebielle 1987 : 215). Entre 1880 et cette date, les conflits sur la propriété des terres entre tribus chrétiennes et tribus musulmanes des alentours furent constants, en particulier avec les Bani Sakher, car Madaba était sur la partie de leur *dira* qu'ils utilisaient comme pâturages d'été. Des clans de cette tribu (Fayez, Zeben, Hamad) remettaient en cause tant la possession par les chrétiens de l'acropole que des terres arables¹³³. A plusieurs reprises, les gendarmes de Salt durent intervenir pour protéger le village contre leurs attaques. En 1888, le cheikh des Zeben fit enregistrer à son nom au cadastre de Salt la terre de Jalul qu'il avait précédemment vendue au patriarcat latin (Rogan 1991 : 137), la reprenant ainsi aux `Azayzat qui la cultivaient, et qui durent la lui racheter par la suite. Sattam al-Fayez, *shaykh al-mashayikh* des Bani Sakher, fut mis en prison à Naplouse sur plainte du même patriarcat pour avoir harcelé les chrétiens de Madaba. Le patriarcat finit par verser à Sattam une somme de 300 livres or en compensation de divers terrains que le cheikh cessa de revendiquer jusqu'à sa mort en 1890. Mais le conflit se ralluma lorsque son frère Talal prit sa succession et dura jusqu'à l'installation du mandat britannique (Abujaber 1989 : 224-225 ; Shwayhat al-`Azayzat 1966 : 75-77). Ces querelles donnaient lieu à des escarmouches constantes entre chrétiens et Bani Sakher au moment des moissons ou du battage, et parfois jusque dans le village ; il y eut morts d'hommes des deux côtés.

Deux ordres s'affrontaient : les Bani Sakher s'appuyaient sur la coutume qui les autorisait à prélever une partie de la récolte lorsque les terres de leur *dira* étaient cultivées par une autre tribu ou par des *fallahin* (Jaussen 1908 : 244 sqq) ; les missionnaires, et les chrétiens avec eux, s'abritaient derrière le droit ottoman pour récuser le bien-fondé des revendications des Bani Sakher, en les qualifiant catégoriquement de "pillards", voire en stigmatisant leur hostilité antichrétienne¹³⁴. Ce que contestaient, de fait, les Bani Sakher, ce n'était pas tant la présence des chrétiens à Madaba que la légitimité des Ottomans à disposer des terres de leur tribu sans compensation financière. D'ailleurs, lorsque les chrétiens furent à même d'acheter en leur nom de nouveaux terrains, les tribus musulmanes leur cédèrent des parcelles¹³⁵. Nous avons dit plus haut comment les appartenances confessionnelles et lignagères avaient déterminé l'organisation de l'espace villageois à Madaba dès la première année de l'installation. Il en fut de même pour les terres arables alentours¹³⁶ : la tribu latine

133 D'autres clans des Bani Sakher avaient déjà été dépossédés par les Ottomans des terrains sur lesquels s'étaient installées les colonies agricoles circassiennes autour d'Amman et de Zarqa.

134 On trouve de nombreux exemples de cette attitude dans Médebielle (1987), mais également dans les missives de la Propagande aux représentants diplomatiques français. Cf. Lettre de la Propagande à l'ambassadeur de France près le Saint-Siège du 08.08.1892 : "Les représentants du Gouvernement français à Jérusalem et à Constantinople, à la demande du patriarche Mgr Piavi, se sont employés à libérer les catholiques indigènes de Madaba des vexations des bédouins (...). Ces pauvres catholiques sont odieusement opprimés dans leur foi" (ASCPF, SC, *Terra Santa*, 1892, vol. 56, f. 544).

135 Par exemple, les Karadsheh achètent collectivement 180 dunums au clan Salih des `Adwan en 1911 à Ard al-Jubayl (Archives du tribunal islamique de Salt, 04.10.1911, citées par Rogan 1991 : 334).

136 Ce découpage de l'espace se retrouvait à Kérak (Tarawneh 1995) et semble une constante des sociétés lignagères. M. Augé, dans le contexte africain, remarque que : "Quand le village se définit comme une coalition de lignages regroupés dans une

étendit ses terres vers le sud, les tribus orthodoxes vers l'ouest et le nord (voir carte en annexe)¹³⁷. Dès que cela fut possible, ces terrains furent dûment enregistrés au cadastre, et leur propriété ne donna plus lieu à contestation.

Un autre indice indique que l'hostilité des tribus musulmanes ne relevait pas d'une opposition de principe et ne procédait pas d'un sentiment antichrétien. Dans le temps même où ils harcelaient les chrétiens sur les aires de battage des champs disputés, les musulmans acceptaient d'entrer avec eux dans des relations de partenariat agricole sur des terrains dont la propriété n'était pas sujette à caution. Ce système de partenariat s'était développé dans le Balqa' à partir des années 1860 entre tribus bédouines qui possédaient des terres et familles urbaines de Salt qui détenaient capitaux et savoir-faire (Rogan 1991 : 220). Ces dernières engageaient toutes les dépenses de matériel, de semences, de salaire des ouvriers agricoles et partageaient par moitié les récoltes avec les propriétaires. Au bout d'un certain nombre d'années, la propriété de la moitié de ces terres était acquise aux familles qui en supervisaient la culture. C'est ainsi que les chrétiens de Madaba entretenirent une coopération agricole avec la plupart des tribus musulmanes des alentours et étendirent leur patrimoine foncier selon des logiques de contiguïté spatiale : les `Azayzat faisaient fructifier la terre des Bani Sakher, Hamaydeh et Azaydeh au sud et à l'est, les Karadsheh, celle des Abu l-Ghanam et des Shawabkeh à l'ouest, les Ma`ay`a, celle des Ajarmeh et des `Adwan au nord (voir tableau des tribus et carte en annexe).

Généralement, ni les bédouins ni les chrétiens ne mettaient directement la main aux travaux agricoles¹³⁸. Ils employaient pour cela des *fallahin*, paysans qui venaient en saison de Palestine, en particulier du Jabal al-Quds ou du Jabal Nablus, parfois d'Egypte, soit comme fermiers ou métayers, soit comme *harratin* journaliers (Jaussen 1908 : 241-242 ; 1914 : 10-12). Si la présence de ces *fallahin* palestiniens était courante partout en Transjordanie, du fait du manque de terres à cultiver à l'ouest du Jourdain (Rogan 1991 : 222), Madaba attirait particulièrement, mais pas exclusivement, des *fallahin* des villages chrétiens de Palestine (Bethléem, Beït Jala ou Ramallah). Comme le manque de terres touchait aussi la région de Salt, quelques familles chrétiennes de cette agglomération achetèrent ou louèrent des petites parcelles à leurs coreligionnaires de Madaba (Médebielle 1987 : 213, 223). Palestiniens comme Saltis, certains chrétiens s'installèrent durablement en contractant des alliances matrimoniales entre eux ou avec les familles dont ils cultivaient la terre¹³⁹.

L'élevage, essentiellement ovin, venait en complément de l'agriculture et fournissait un apport par la vente du bétail, du lait ou de la laine (Jaussen 1908 : 257-258). Comme les terres les plus proches du village étaient destinées en priorité à l'agriculture, les terrains de pâture pouvaient se trouver à plusieurs dizaines de kilomètres de l'agglomération et n'appartenaient généralement pas aux chrétiens. Les droits de pâturage étaient le fruit d'accords avec les propriétaires musulmans. Dans

organisation par quartiers il y a généralement division explicite du terroir entre les lignages" (1985 : 1252).

137 Pour 1900, après les achats de terrains, Abujaber donne les superficies suivantes, sachant qu'un feddan égale environ 10 hectares (1989 : 228) : `Azayzat 100 feddans ; Karadsheh 100 feddans ; Ma`ay`a 80 feddans.

138 Jaussen, soulignant le dédain des bédouins pour le travail des champs, remarque : "Les chrétiens eux-mêmes ont conservé cette manière de voir. Depuis vingt-cinq ans établis à Mâdabâ, les anciens `Azeizât n'ont jamais consenti à labourer eux-mêmes leurs terres ; la nouvelle génération, sous la direction des missionnaires, commence à comprendre l'utilité et les avantages du travail personnel et les jeunes hommes tiennent la charrue ; beaucoup cependant subissent l'influence des idées anciennes, et préfèrent ne point passer pour *fellâhs*" (1908 : 241). Lors de nos entretiens, à Madaba, plusieurs de nos interlocuteurs ont insisté sur l'utilisation du terme *muzari`* (cultivateur) pour décrire l'activité de leurs parents ou grands-parents, récusant le terme de *fallah*. Ces derniers, nous disaient-ils, venaient de Palestine, à la rigueur de Salt. *Fallah* marque bien une catégorie sociale et non pas simplement un type d'activité économique.

139 Ainsi, en 1919, Salameh Nahhas quitta Salt, où son père possédait peu de terres, et vint s'installer à Madaba. Il loua un terrain de 50 dunums au curé orthodoxe, dont il épousa plus tard la fille. La famille ne fit pas fortune. Les enfants Nahhas se marièrent surtout avec d'autres familles venues de Salt à la même époque (entretien avec Sami Nahhas, fils de Salameh).

une première période, un membre de la famille conduisait les troupeaux et demeurait sous la tente une partie de l'année. Puis, lorsque la famille pouvait se le permettre, la garde du bétail était confiée à des musulmans de la tribu Shararat, pauvres et déclassés, ou à des bédouins pastoralistes venant du Néguev. Avec l'extension de l'agriculture, plus rentable et qui empiétait sur les pâturages, l'élevage pris une place de moins en moins importante, et certaines familles préférèrent vendre leurs troupeaux et leurs tentes aux bédouins, mettant fin à la pratique de la transhumance (Jaussen 1914 : 8-9).

II.1.b- Commerce et réseaux

Le développement de l'agriculture à Yaduda (Abujaber 1989 : 134-162), chez les Bani Sakher de Umm al-'Amad (*idem* : 177-196), dans les colonies circassiennes (*idem* : 197-216) et à Madaba, l'obligation de faire enregistrer la propriété foncière, le boom commercial, incitèrent les tribus de la Balqawiyeh, ainsi que les Hamaydeh et les Bani Sakher, à la fondation de villages. Vers 1907, Jaussen en compte vingt dans le Balqa', inexistant dix ans plus tôt (1908 : 243-244). Ce phénomène touchait aussi le plateau de Kérak (*idem* : 245-246 ; Tarawneh 1995). De plus, avec l'installation des Ottomans à Kérak en 1893, un *mudir* basé à Madaba et un à Dhiban la même année, toutes ces agglomérations formèrent un réseau de petits centres administratifs reliés par des routes. On pouvait à présent, sous la protection de la force ottomane, aller de Salt à Aqaba en passant par Amman, Madaba, Dhiban, Kérak, Tafilah, Shawbak et Ma'an. De même, les bateaux sur la mer Morte et le bac sur le Jourdain, remplacé par un pont en 1890, permettaient de se rendre facilement à Jérusalem et Naplouse depuis Salt, ou depuis Kérak via Madaba (Rogan 1991 : 165). Le premier tronçon de la ligne de chemin de fer reliant Damas au Hedjaz fut inauguré en 1900, avec une station à Zizyah, à vingt kilomètres à l'est de Madaba (*idem* : 168). En 1901, l'extension de la ligne du télégraphe entre Damas et Médine passa aussi par l'agglomération (*idem* : 166).

De façon concomitante, le développement des infrastructures favorisa le commerce : en dehors des cultures maraîchères, surtout destinées à la consommation des ménages, le blé et l'orge étaient les deux céréales les plus cultivées et pouvaient être négociées sur les marchés de Jérusalem ou de Naplouse, plus accessibles que Damas (Jaussen 1908 : 256). Pour les habitants de Madaba, ce fut l'occasion d'entamer un autre type de partenariat : en s'associant avec des familles de Kérak, Salt ou Jérusalem, ils purent créer des réseaux commerciaux avec des relais dans chacune de ces agglomérations, des caravanes de chameaux de charge transportant les céréales vers la Palestine et ramenant d'autres marchandises (Jaussen 1914 : 14), le commerce moutonnier s'étendant vers Naplouse ou le Hawran. Des commerçants damascènes ouvraient des boutiques où ils vendaient des produits de première nécessité : étoffes, munitions, poudre, etc. Les chrétiens suivirent leur exemple, achetant à Damas et revendant à Madaba et aux tribus de la Balqawiyeh (*idem*). Les marchandises étaient transportées en train jusqu'à Zizyah ou Amman, puis à dos de chameau ou en chariots circassiens jusqu'au village (Jaussen et Savignac 1909 : 20)¹⁴⁰. Contrairement à l'obligation qu'ils avaient de traiter des affaires agricoles avec les musulmans, leurs voisins immédiats, les chrétiens de Madaba choisirent en priorité comme partenaires commerciaux d'autres chrétiens, soit de familles affiliées, soit de la même confession. Les relations économiques pouvaient alors être renforcées par des alliances matrimoniales, une tendance qui s'amorce à partir des années 1910, en particulier avec des familles de Salt et Kérak¹⁴¹.

¹⁴⁰ Tous les véhicules à roues étaient inconnus en Transjordanie jusqu'à l'arrivée des Circassiens, qui y introduisirent le chariot à boeufs ou à chevaux.

¹⁴¹ Ibrahim Jmay'an, par exemple, cheikh des Karadsheh à partir de 1910, vivait avec son frère. En plus des 450 dunums dont ils étaient propriétaires à Hanina, ils cultivaient des terres en partenariat avec le cheikh des Abu l-Ghanam du village voisin de Faysaliyeh. Ils possédaient aussi 600 têtes de mouton, le plus gros troupeau de Madaba, dont s'occupaient des bédouins Shararat. En s'associant à la branche orthodoxe des Abu Jaber de Salt, ils firent du commerce de bétail et de marchandises avec Damas et Naplouse. Ils possédaient aussi une boutique au rez-de-chaussée de la maison familiale, située au centre du souk. La fille d'Ibrahim épousa un Abu Jaber, et le même maçon palestinien construisit les maisons des deux familles (entretien avec Mikha'il Jmay'an,

Enfin, le développement de l'agglomération attira des artisans de Palestine, dont les compétences faisaient défaut localement : maçons et tailleurs de pierres de Beit Jala, dont certains étaient affiliés à des familles orthodoxes de Madaba avec qui ils avaient renoué contact à l'occasion de déplacements commerciaux ; orfèvres et argentiers latins qui vinrent d'aussi loin que Gaza grossir les rangs de la tribu des `Azayzat par mariage et incorporation. Le tissage, artisanat local pratiqué par les femmes pour l'usage domestique, devint aussi objet de commerce : devant l'église de la carte mosaïque, principale attraction touristique de Madaba, s'ouvrirent des boutiques de tapis (Jausen 1914 : 19).

A propos de Salt à la même époque, Rogan note : "Another dynamic between local producers and urban merchants focussed on moneylanding. With the imposition of the Ottoman order came arising demand for coin where formerly a barter-exchange prevailed" (1991 : 20). Le numéraire était à présent nécessaire afin de s'acquitter des impôts, d'acheter semences, instruments de production, biens de consommation courante. Des chrétiens, à Madaba, se mirent à pratiquer l'usure, en priorité à l'égard d'individus avec qui ils entretenaient déjà un partenariat, agricole ou commercial. Ainsi, les `Azayzat prêtèrent au clan Favez des Bani Sakher, à qui ils louaient des terres (Jausen 1908 : 259-260). Les remboursements, avec taux d'intérêt, s'effectuaient généralement en nature, après la moisson. La terre pouvait être mise en gage depuis que celle-ci était enregistrée aux *tapu*. Tous les débiteurs ne pouvant s'acquitter de leurs dettes, les créanciers chrétiens augmentèrent ainsi la superficie de leur propriété foncière. Mais il est à noter que le prêt à intérêt n'était pas une activité spécifique aux chrétiens. Malgré l'interdiction islamique du *riba*, Rogan a montré, à travers les archives du tribunal de Salt pour cette période, que plusieurs types de prêts étaient contractés entre chrétiens et musulmans et *vice versa*, sans considération de barrières religieuses (1991 : 282-184). Aucun indice ne permet de penser qu'il en allait autrement à Madaba.

A plus petite échelle que Salt, chef-lieu et agglomération principale du *qada'* du Balqa', Madaba devint, au tournant du siècle, un lieu d'échange de biens et de services entre bédouins et villageois : les premiers venaient faire moudre leur grain dans les moulins à vapeur appartenant aux chrétiens (Jausen 1908 : 31), emprunter de l'argent, s'approvisionner en primeurs, tabac, munitions, étoffes, pièces de tissage, bijoux pour leurs femmes... Les familles chrétiennes y maintenaient des *madafah*, salles de réception pour les hôtes attenantes à la maison, où se traitaient les affaires avec les partenaires agricoles, les débiteurs ou les acheteurs bédouins. Entre hommes adultes de chaque famille nucléaire (*bayt* ou *`iyal*), laquelle constituait l'unité économique de base, résidant sous le même toit¹⁴², s'opérait une répartition des rôles : en général sous la direction du père, les fils se partageaient la responsabilité des domaines d'activité et l'entretien des réseaux relationnels et économiques proches ou plus lointains. Ainsi de la famille de Saleh Sawalha (*`iyal* Saleh) vers 1914. Bien que leur père soit décédé, les quatre fils continuent d'habiter ensemble. Ils ont abandonné depuis peu le pastoralisme. Salman, l'aîné, s'occupe de l'intendance générale, maintient de bonnes relations avec les bédouins, reçoit les hôtes dans la *madafah* de la maison familiale ; `Awdeh se livre au commerce avec les tribus environnantes et négocie avec elles les conditions pour l'exploitation agricole de terrains ou le prêt d'argent ; Yousef supervise le travail des champs et des trois métayers palestiniens et surveille les journaliers ; Boulos, qui avait précédemment la charge des troupeaux, est devenu chef de caravane entre Madaba et Jérusalem, où il transporte du blé sur des chameaux de bât appartenant à la famille (Jausen 1914).

neveu d'Ibrahim).

¹⁴² Kressel rappelle que : "The family (nuclear and extended, i.e. the father's family living together with his married sons and their children), never lineages or tribes, play the dominant role in economic affairs" (1996 : 134). Jausen lui-même, dans son article sur la vie économique d'une famille chrétienne de Madaba, insiste sur l'interdépendance économique des quatre frères, en particulier au moment des mariages, le montant du *mahar* et les dépenses diverses étant trop élevés pour être couverts par le seul intéressé ou par son père. De même pour tout nouvel investissement qui était le fruit d'une prise de décision collective (1914 : 27).

Ainsi, à travers les sources écrites et les témoignages recueillis à Madaba sur cette époque, deux tendances en matière de partenariat se dégagent. D'une part, les associations en matière agricole se constituaient de préférence entre tribus chrétiennes et musulmanes dont les terres étaient mitoyennes. Pour les mêmes raisons spatiales, c'est aussi entre ces tribus que se négociaient les accords de pâturage. Ces alliances économiques instaurent une interdépendance qui facilitait la confiance nécessaire aux opérations de prêt sur gage. D'autre part, le partenariat commercial se concevait en priorité entre membres de la même communauté religieuse, voire de la même Eglise, autorisant ainsi les alliances matrimoniales et la conservation du patrimoine. De manière générale, les liens noués à travers le partenariat agricole ou commercial servirent de support à la constitution de réseaux politiques dont nous traiterons plus loin.

II.1.c- Les signes du changement social

Prenant en compte seulement les revenus tirés de l'agriculture et de l'élevage, R. Abujaber estime que, vers 1900, le bénéfice annuel des ménages à Madaba s'élevait en moyenne à 92 livres or ottomanes, assurant aux chrétiens un niveau de vie bien supérieur à celui des villages des tribus balqawiyeh et leur permettant de réinvestir dans le foncier, le commerce et l'éducation (1989 : 230). En 1915, couronnement de ce rapide processus de développement économique, un groupe de notables de Madaba "bid for and won the *iltizâm* (tax farm) of the whole Balqa' district from the Ottoman government". Ces notables augmentèrent les impôts et doublèrent leurs gains dans l'année (*ibidem*).

Notons, cependant, que le développement économique de Madaba ne profita pas de manière équivalente à toutes les familles. Les chrétiens immigrés de Salt ou de Palestine ne devinrent pas de gros propriétaires, tandis que, parmi les trois tribus d'origine, les fratries nombreuses furent défavorisées par le système d'héritage, qui morcelait la terre à chaque génération (Wahlin 1994). Certains partirent chercher fortune en Amérique, surtout au Brésil, pour échapper aussi à la conscription, en théorie obligatoire pour les non musulmans à partir de la prise du pouvoir par les Jeunes-Turcs en 1908, ou au paiement du *badil`askari*, qui dispensait des obligations militaires (Jausen 1914 : 18).

L'opulence relative des chrétiens les singularisa dans l'environnement rural et bédouin de Madaba. Déjà en 1898, H. Lammens s'émerveillait : "Plusieurs de ces catholiques sont riches. Partis de Karak n'ayant comme Jacob que leur bâton (...), ils possèdent maintenant des juments et de beaux troupeaux, sans parler des récoltes fournies par leurs champs" (52). Les chrétiens avaient d'abord habité sous la tente et dans les grottes, mais, vers 1885, ils se mirent à construire quelques maisons modestes de pierre et de torchis, dans le style de l'habitat de Kérak, avec un toit de madriers recouverts de roseaux, puis de terre, sans fenêtre (Médebielle 1987 : 213). A partir de 1895 et comme à Salt à la même époque, les notables firent venir matériaux et artisans de Palestine et affirmèrent leur réussite économique par la construction de demeures dans le style typique de Jérusalem ou Naplouse : deux étages en pierre de taille, des voûtes intérieures, une large façade ouvrant sur la rue, de nombreuses fenêtres et des balcons de fer forgé. Souvent, le linteau de la porte était décoré d'une croix en bas relief. Certaines de ces maisons étaient monumentales, en particulier celle de Hannah Farah, cheikh des `Azayzat, que les bédouins appelaient *qasr ibn Farah* (le château du fils Farah). Les familles Jmay'an, Hamarneh, Sawalha, Shwayhat, tant orthodoxes que latines, firent ainsi construire de vastes demeures qui abritaient la famille patriarcale, souvent autour d'une cour, parfois avec des magasins au rez-de-chaussée. Peu à peu, dans une architecture moins ostentatoire, chaque famille chrétienne s'installa dans une maison moderne, au sein du quartier où résidait le lignage, dont il prit le nom (Maynor Bikai et Dailey 1996 : 47-87).

Autre conséquence du changement économique, le style vestimentaire des chrétiens se modifia. A travers le vêtement, il était déjà possible de distinguer le paysan de Palestine de l'habitant de Transjordanie : le premier portait un turban sur sa tête rasée ; le second se coiffait du *hatta*, ou

kuffiyeh, retenu par le *marir* (cordon). Seuls les bédouins gardaient parfois les cheveux longs (Wandelburg 1886 : II, 342). Quant aux femmes, celles de Transjordanie se vêtaient de robes de toile bleue, tandis que celles de Palestine utilisaient une plus grande variété de tons et des motifs de broderie (*idem* : I, 44). Les marchands damascènes à Madaba fournissaient désormais de belles étoffes de coton et de soie. Jaussen remarque ainsi, au sujet des chrétiens : "sans avoir adopté encore le costume des villes, [ils] ont renoncé à la simplicité bédouine. Aujourd'hui, un morceau d'étoffe ne leur suffit plus ; de bons habits leur sont nécessaires" (1914 : 23). Mais ces "bons habits" constituaient un signe d'identification qui n'était pas sans risque. En 1892, par exemple, les Bani Sakher, qui n'avaient pas réglé leur contentieux sur les terres avec les chrétiens, assiègent Madaba. Ils apprennent qu'une caravane vient de Kérak. Un cavalier la précède : "Les Bani Sakher se sont approchés de lui qui était bien vêtu et l'ont cru de Madaba". Le missionnaire ajoute : "Par chance, c'était un musulman". Mais les Bani Sakher l'ont déjà tué avant de s'apercevoir de leur méprise¹⁴³.

II.2- Intégration politique et leadership

Ce furent les tribus musulmanes installées dans les environs de Madaba qui constituèrent les premiers partenaires et concurrents économiques et politiques des chrétiens. A la fin du XIX^e siècle, le Balqa' était dominé par les `Adwan, alliés par mariage à plusieurs tribus du plateau, dites balqawiyeh. L'est faisait partie du territoire des Bani Sakher, tandis que les Hamaydeh se trouvaient au sud (Conder 1889 : 290-291 ; voir carte et tableau des tribus en annexe). Mais les limites des territoires tribaux (*dira*) étaient "caractérisées par leur fluidité et perméabilité" (Bocco 1996 : 61) et souvent sujettes à caution, car utilisation et propriété de la terre étaient un enjeu pour la survie économique. Les grandes tribus étaient composées de plusieurs clans ou fractions (*hamuleh* ou *fakhed*) ayant chacun ses propres trajets de migration et formant, plus que la tribu entière, une unité politique. Ces tribus, ou certaines de leurs fractions, étaient liées entre elles par des accords de pâturage, de voisinage (*sohbah*), d'alliance (*ben`ameh*) ou de vassalité (*khawah*). Les chrétiens de Madaba avaient avant tout des relations avec les clans qui étaient leurs voisins immédiats tout ou partie de l'année.

II.2.a- Le jeu des alliances tribales

Afin de se prémunir à la fois contre les Majali de Kérak, qui ne souhaitaient pas les voir quitter la fédération, et contre les Bani Sakher, dont Madaba constituait l'un des terrains de pâturage, le cheikh des `Azayzat Saleh Sawalha entreprit dès 1880 une tournée des alliances, avant même que les tribus orthodoxes ne rejoignent les latins à Madaba (Médebielle 1987 : 206). Après avoir solennellement proclamé la rupture définitive de sa tribu avec la fédération karakiyeh, il conclut successivement l'accord défensif et offensif de *ben`ameh* avec toutes les tribus importantes de la région de Madaba : Hamaydeh, Abu l-Ghanam, Azaydeh, `Adwan et le clan Zeben des Bani Sakher (Jaussen 1908 : 430). La *ben`ameh*, terme dont l'étymologie renvoie à la notion de cousinage, ne pouvait s'établir qu'entre tribus voisines susceptibles de défendre les mêmes intérêts et le même territoire et tendait à naturaliser les relations d'alliance par le vocabulaire de la parenté. Jaussen va jusqu'à avancer que le serment qui la scellait lui donnait une forme aussi contraignante que les liens de sang (1908 : 151). Une des conséquences de la *ben`ameh*, en particulier, faisait que seule la parenté d'un meurtrier était tenue responsable du sang versé, et non toute la tribu, comme c'était le cas en l'absence d'alliance (*idem* : 158). C'est donc bien autour d'intérêts communs que se noua la *ben`ameh* : les Hamaydeh s'allièrent aux chrétiens contre les Majali, avec qui ils étaient en conflit ; les tribus balqawiyeh, quant à elles, souhaitaient accroître leur puissance de feu contre les Bani

143 APLJ-Madaba, Lettre de D. Manfredi à Mgr Appodia, 23.06.1892, citée par Médebielle (1987 : 260). Dans un autre épisode, les Bani Sakher obligent des moissonneurs qu'ils croient chrétiens à "montrer leur circoncision". Cf. APLJ-Madaba, Lettre de D. Manfredi à Mgr Appodia, 17.06.1892, citée par Médebielle (1987 : 259).

Sakher dans des conflits territoriaux, et les chrétiens leur prêtèrent main forte à plusieurs reprises (Jaussen 1909) ; inversement, entre 1880 et le début des années 1920, les chrétiens eurent à plusieurs reprises à solliciter l'assistance des Hamaydeh et des tribus balqawiyeh contre les clans des Bani Sakher qui revendiquaient les terres de Madaba.

Ainsi que nous l'avons suggéré dans notre prologue, une des raisons de l'émigration des tribus chrétiennes de Kérak visait à consommer la rupture politique avec la tribu Majali, dominante dans cette agglomération et qui avait seule la prérogative de conclure les alliances en dehors de la fédération. Pour les chrétiens de Madaba, cette autonomisation prit deux aspects. D'une part, en concluant la *ben`ameh* avec les tribus du Balqa', Saleh Sawalha se fit reconnaître comme cheikh des `Azayzat, mais aussi *shaykh al-mashayikh* de Madaba, assurant à sa tribu une prééminence politique sur les deux tribus orthodoxes. D'autre part, en s'installant sur le *khirbeh*, les immigrés perdirent leur identité politique kérékienne¹⁴⁴, et furent collectivement identifiés par l'extérieur comme chrétiens (*nassara*). Avant l'immigration, en effet, les chrétiens faisaient partie d'un ensemble qualifié de Karakiyeh, exprimant ce qui était commun à l'unité politique formée par les tribus de la fédération de Kérak, à savoir leur lieu de résidence¹⁴⁵. Si un Majali tuait un membre de la tribu Rwala, cette dernière considérait qu'elle pouvait se venger sur n'importe quel membre de la Karakiyeh, puisque n'existait pas entre eux la *ben`ameh* (Jaussen 1908 : 394). A Madaba, ce qui était commun à l'unité politique que constituaient `Azayzat, Karadsheh et Ma`ay`a était la religion. Un Karadsheh tua un membre des Ta`mereh, tribu alliée aux chrétiens seulement par *sohbah*, traité de bon voisinage qui n'impliquait pas l'alliance. Cette tribu considéra pouvoir se venger sur n'importe quel chrétien de Madaba : le *shaykh al-mashayikh* de Madaba, "fit observer aux cheikh des Ta`amereh que les Kerâsheh (*sic*) ne formaient seulement qu'une des trois tribus de Mâdabâ, et qu'il outrepassait son droit en englobant dans sa vengeance les deux autres : 'Vous êtes tous Arabes chrétiens de Mâdabâ, lui répondit le cheikh ; vous êtes tous responsables'"(Jaussen 1908 : 161).

La connaissance et l'utilisation systématique de toutes les possibilités de protection collective et individuelle auprès ou à l'égard des autres tribus (*haqq ad-dakhalah*, *haqq at-tanib*, etc.), de tutelle (*wasâ*), d'alliance (*ben`ameh*), de voisinage (*sohbah*) permirent aux chrétiens de se maintenir dans un environnement où ils étaient en position de faiblesse numérique. Malgré la présence des forces ottomanes dans le Balqa', le droit coutumier continua à être invoqué dans le cas de conflits entre membres des tribus, en particulier pour le règlement de querelles de sang. Par exemple, vers 1906, un chrétien de Madaba fut tué par un Bani Sakher dont la tribu paya immédiatement la *`atwa*, "arrhes avancées en attendant l'entente définitive sur le prix du sang", afin d'éviter la vengeance (*idem* : 145). Jaussen fournit aussi plusieurs exemples où des membres des tribus musulmanes jouèrent les médiateurs dans des conflits entre chrétiens. Dans un cas, le cheikh des Karadsheh blessa le fils du cheikh des `Azayzat et demanda la protection (*haqq at-tanib*) du cheikh du clan Hamad des Bani Sakher. Celui-ci négocia le prix du sang au nom de son protégé (1908 : 218). Cependant, la fonction de médiation pouvait aussi être assurée par des chrétiens au profit des musulmans. En particulier, Ibrahim Masarweh, des `Azayzat, exerça, dans ces années, la fonction de *qadi*, spécialiste

144 Jaussen rapporte un épisode qui révèle que les tribus chrétiennes de Madaba étaient bien considérées comme une entité séparée de la Karakiyeh : vers 1896, les `Adwan attaquèrent une caravane de gens de Kérak avec qui ils étaient en conflit, la pillèrent et n'épargnèrent que `Issa Masarweh des `Azayzat, tribu avec laquelle ils avaient passé la *ben`ameh* (1908 : 157-158).

145 Watt avance que la pensée arabe est descriptive (*bi-l-wasf*), et non pas déterminative, et que l'utilisation des termes qui marquent l'identification des groupes et des acteurs change avec le contexte (1973 : 315). Musil ne constate pas autre chose lorsqu'il remarque que : "Whenever the *fellahin* (...) leave for their herds and settle in tents, they are at once spoken of as *`arab*" (1928 : 474). En fonction des situations, les tribus chrétiennes de Madaba pouvaient être identifiées comme *`arab madaba*, *`arab* tout court au moment des séjours sous la tente, *nassara*, ou encore par le nom de leur tribu ou de leur Eglise d'appartenance.

de "jurisprudence traditionnelle" tranchant aussi bien les litiges entre membres de sa tribu que ceux impliquant des tribus tierces et jouant parfois le rôle de protecteur pour des musulmans¹⁴⁶.

A Madaba, les chrétiens reconstituèrent, à plus petite échelle, une confédération sur le modèle de celles de Kérak ou de Salt où l'on retrouvait le même factionalisme binaire¹⁴⁷. La question du leadership et de l'autorité y détermina le type des rapports entretenus entre tribus chrétiennes. D'une part, comme les Majali à Kérak, les `Azayzat représentaient l'ensemble des chrétiens dans les relations politiques avec les partenaires extérieurs. D'autre part, les Ma`ay`a, qui souffraient d'un déficit de leadership, entrèrent dans une relation de clientélisme politique avec les Karadsheh. C'est ainsi que, vers 1908, Salameh `Azarah représentait les Karadsheh, mais négociait aussi au nom des Ma`ay`a¹⁴⁸. Toujours comme à Kérak entre Tarawneh et Majali, Azayzat et Karadsheh-Ma`ay`a s'opposaient et nouaient, chacun de leur côté, des alliances économiques avec des tribus musulmanes. Appartenir à deux Eglises qui n'étaient pas en bons termes servait à distinguer encore plus les factions. Les trois tribus chrétiennes ne s'en coalisaient pas moins en cas de menace extérieure, en particulier lors des fréquentes attaques des Bani Sakher (Médebielle 1987 : 209). Cependant, les missionnaires latins s'approprièrent une partie des fonctions de médiation et de négociation jusque-là dévolues aux cheikhs, tandis que la présence ottomane modifia les rapports de pouvoir entre tribus chrétiennes ainsi que les modalités traditionnelles d'accès au leadership.

II.2.b- Le missionnaire comme médiateur

Caton et Lancaster s'accordent à reconnaître que la fonction principale du cheikh est d'assurer la négociation et la médiation, que son autorité repose plus sur sa capacité à convaincre par la parole, à persuader, à user de son influence, que sur l'usage de la force physique¹⁴⁹. Cet aspect non coercitif du pouvoir traditionnel rendit plus facile son appropriation par le clergé latin, détenteur d'un savoir moderne et dispensateur de ressources économiques (terrains) et symboliques (éducation). Surtout, les prêtres possédaient des connexions avec différentes instances dont l'influence était récente sur le territoire transjordanien et avec lesquelles les membres des tribus étaient à présent contraints de traiter tout en méconnaissant leur fonctionnement : l'administration turque, les représentations consulaires des grandes puissances, les hiérarchies ecclésiastiques. Les hommes d'Eglise se trouvèrent alors à l'interface entre, d'une part, les intérêts des tribus chrétiennes et de leurs alliés musulmans et, d'autre part, les exigences de plus en plus contraignantes du pouvoir turc ou l'opposition des Bani Sakher.

146 Ibrahim Masarweh accorda sa protection (*dakhalah*) à un Bani Sakher en conflit avec un autre membre de sa tribu (Jaussen 1908 : 213), fut le tuteur (*wasi*) d'un autre Bani Sakher lésé dans une transaction commerciale (*idem* : 199), eut comme *tanib* (autre forme de protection) un Sharari (*idem* : 70). Egalement, Salem Hamarneh, des Karadsheh, et Salim Marar, des `Azayzat, eurent un litige concernant la possession d'un terrain. Salem, "faible et pauvre", demanda à Ibrahim Masarweh la *dakhalah*, mettant la terre sous sa protection jusqu'au règlement du différend (*idem* : 206-207).

147 Sur la fédération de Salt, ou Saltiyeh, cf. Wahlin (1993).

148 Lammens remarque que : "Quoique numériquement inférieurs, les `Azaizât (...) conservent toujours le premier rang (...). Le grand sheikh est également choisi parmi eux. Les Karadsheh ont un cheikh de second ordre. Les Ma`a`iya n'ont pas encore senti le besoin de se donner un chef" (1897 : 736). Comme nous l'avons déjà dit plus haut, les Ma`ay`a ne se reconnaissaient pas d'ascendance commune et n'étaient donc pas issus du même sang mais liés par des alliances politiques et matrimoniales.

149 Selon Caton : "(...) when one examines the ethnographic record to determine what it is Middle Eastern tribesmen are doing in political acts, one finds that they are talking to each other probably more than they are fighting, and this has to be explained by a native model of the person as an autonomous actor in an equalitarian society, with the consequent or attendant belief that the basis of power is persuasion rather than the exercise of force" (1987 : 98). W. Lancaster relate comment les Rwala préférèrent un cheikh bon négociateur à un autre moins habile et conclut : "This is the common feature of most sheikhly takeovers. It indicates that the sheikh's prime task is mediation and negotiation" (1981 : 87).

"Nos chrétiens de Madaba, tant latins que grecs, croient que nous devons nous occuper de leurs affaires temporelles, que nous devons leur aplanir la route, qu'ils n'ont quitté Kérak qu'à cette condition..."¹⁵⁰. Ces affaires temporelles auxquelles fait référence le missionnaire italien Don Maccagno dans sa missive de 1881 au patriarche latin concernent en priorité les nombreux épisodes de contestation de la propriété des terrains acquis par le patriarcat. Le missionnaire en est localement le propriétaire, il en a effectué le partage ou les a donnés en location et en retire des revenus. Après la première médiation effectuée par Don Maccagno auprès du patriarcat latin en faveur des tribus chrétiennes de Kérak souhaitant émigrer, et qui remonta, via les représentations diplomatiques françaises, jusqu'à Istanbul, Sattam al-Fayez, *shaykh al-mashayikh* des Bani Sakher, vint réclamer sa part des récoltes lors des premières moissons en 1880. Devant le refus des `Azayzat de se plier à sa demande, Sattam menaça le curé latin de son sabre, le rendant directement responsable de l'arrivée des chrétiens (Médebielle 1987 : 205). C'est à la suite de cet épisode que le missionnaire se rendit auprès du *mutasarref* de Naplouse et obtint un titre de propriété sur Madaba signé par Midhat Pacha, *wali* de Damas¹⁵¹. Médebielle rapporte deux autres incidents où les curés furent menacés par des cheikhs des Bani Sakher même après avoir vendu les terrains à leurs paroissiens (*idem* : 220, 224). Les missionnaires en appelèrent à leur hiérarchie, et l'on retrouve trace jusque dans les archives de la Propagande de demandes du patriarcat latin aux représentants consulaires français afin que soit sollicitée l'intervention des gendarmes ottomans¹⁵². Le missionnaire, vrai "chef bédouin" selon Médebielle, sut aussi utiliser l'animosité des tribus balqawiyeh à l'égard des Bani Sakher et "s'aboucha encore avec d'autres sheikhs de tribus en mal avec Sattam", invoquant l'alliance passée avec les chrétiens. Sattam, menacé de *ghazu* dans son campement d'Umm al-`Amad, se vit contraint de venir offrir présents et excuses au curé, qui fit lever la menace pesant sur lui (*idem* : 224).

Si, en promouvant l'acceptation de l'ordre ottoman, les missionnaires virent leur rôle contesté par certains, ils surent aussi se rendre indispensables à d'autres en jouant sur différents niveaux de relations politiques, de l'administratif au tribal en passant par le diplomatique. Ainsi, en 1886, au nom de la *ben`ameh* qui unissait les Hamaydeh avec les chrétiens, le curé latin utilisa le poids politique de son patriarcat pour faire libérer un homme de la tribu musulmane emprisonné par les Ottomans à Jérusalem (*idem* : 230). De même, bien que la fonction de représentant civil de la tribu (*mukhtar*) auprès des autorités ottomanes ait été assumée par un membre des `Azayzat, c'est encore le missionnaire qui traita à plusieurs reprises avec les fonctionnaires du Trésor afin de négocier à la baisse les impôts sur les terres ou le bétail (*idem* : 213).

L'exercice du curé s'étendit aussi au règlement des conflits entre ses fidèles, en encourageant les principes chrétiens de pardon et réconciliation plutôt que l'application du droit coutumier¹⁵³. A l'occasion, le patriarche lui-même tenta d'attirer à lui les litiges réglés à l'intérieur des familles, sans pour autant donner à cette réconciliation une forme religieuse, comme ce fut le cas dans les missions européennes¹⁵⁴. Le protonotaire apostolique Poyet accompagne Mgr Bracco lors de la toute première

150 APLJ-Madaba, Lettre de Don Alexandre Maccagno à Mgr Bracco, 03.06.1881, citée par Médebielle (1987 : 223).

151 APLJ-Madaba, Ordre du *mutasarref* de Naplouse au *majlis idari* de Salt, 24.08.1880, cité par Médebielle (1987 : 206).

152 Le patriarche en appelle au consul de France à Jérusalem, qui télégraphie à l'ambassadeur à Constantinople. Ce dernier intervient auprès de la Porte afin que soient envoyés par le *wali* de Damas des secours pour les chrétiens attaqués par les Bani Sakher. Cf. ASCPF, SC, *Terra Santa*, Lettre de Mgr Bracco au préfet Simeoni, 11.06.1885, vol. 15, f. 363 ; Lettre de M. Cambon, ambassadeur de France à Constantinople, au ministre des Affaires étrangères, 21.07.1892, vol. 56, f. 421-422 ; Lettre de la Propagande à l'ambassadeur de France près le Saint-Siège, 08.08.1892, vol. 56, f. 544.

153 Le patriarche déplore la pratique de la "vendetta" dans les villages de son diocèse, et insiste sur les efforts des missionnaires pour y substituer "pardon et réconciliation". Cf. ASCPF, SC, *Terra Santa*, Rapport de Mgr Piavi à la Propagande sur l'état de la mission, 1897, vol. 116, f. 383.

visite que celui-ci rend à Madaba en 1885¹⁵⁵. Dans un rapport à la Propagande, il relate en détail les efforts de réconciliation déployés par le patriarche :

"Mgr Bracco craignait que Madaba ne le refît un jour de plus : la rivalité des deux plus importants scheikhs (*sic*) latins du pays en était la cause. Le scheikh Saleh avait contre le scheikh Yakoub une de ces inimitiés qui surgissent souvent entre les chefs et tribus à raison de l'autorité presque souveraine des scheikhs, dont les pouvoirs ou la dignité se trouvent fréquemment en conflit ou en froissement mutuel pour des empiètements ou des manquements aux égards du cérémonial qu'ils observent entre eux. Depuis cette querelle, ces deux scheikhs n'allaient plus l'un chez l'autre (...). Monseigneur avait donc résolu d'opérer une réconciliation entre [eux] et de passer une nuit chez chacun".

Après une première nuit chez Saleh, "eu égard à l'ancienneté de celui-ci", le patriarche invita son hôte à l'accompagner chez Ya`qub. "La réconciliation entre les deux scheikhs rivaux s'était accomplie sous les auspices de la visite du patriarche, puisque le chef supérieur et plus âgé avait abaissé sa fierté en venant le premier lui-même en visite chez son rival". Le patriarche passa la seconde nuit sous le toit de Ya`qub, qui rendit sa visite à Saleh le lendemain¹⁵⁶.

Cependant, les missionnaires furent impuissants à juguler la violence politique dans les rapports entre tribus et à faire pratiquer pardon et réconciliation en dehors de leur communauté religieuse. Ibrahim Twal, *`aqid al-ghazu* des *`Azayzat*¹⁵⁷, raconta à Jaussen comment, au retour de chaque expédition :

" (...) le curé Daoud [Biever] me grondait bien fort, me disant que le pillage était défendu ! Le sheikh Saleh s'irritait beaucoup, me traitant de misérable devant le curé. Mais en particulier, il m'encourageait vivement : 'Continue, Ibrahim, fait la razzia ; tu nous combles d'honneur !'" (1908 : 437).

Trancher les litiges entre membres de la tribu, apaiser les discordes, s'occuper des questions de mariage, étaient les prérogatives traditionnelles du cheikh. Les missionnaires prétendirent aussi avoir leur rôle à jouer dans ces domaines, qu'ils considéraient comme relevant autant, si ce n'est plus, du religieux que du politique. Le partage de l'autorité n'alla pas sans heurts, comme nous l'avons illustré à propos des stratégies matrimoniales. Le curé ne se substitua pas au cheikh dans les relations politiques avec l'extérieur, mais servit de conseiller ou de médiateur dans les domaines où ses réseaux et son savoir étaient performants, en particulier face aux administrations ecclésiastiques et ottomanes.

Dans les domaines où l'ordre lignager constituait la base des relations politiques, les missionnaires européens, acteurs extérieurs au système traditionnel, ne purent étendre leur action. Ce fut le cas du droit coutumier, des alliances politiques ou de la violence entre tribus. Il faut cependant noter que, dans la compétition pour le leadership tribal, l'autorité du curé rejaillissait sur les hommes qui l'entouraient, lesquels espéraient se créer une clientèle en captant une partie des ressources fournies par le missionnaire et en se connectant à ses réseaux. Le cas de la succession à la fonction de cheikh des *`Azayzat* est, à cet égard, exemplaire. Dans cette tribu, la fonction ne passait pas nécessairement de père en fils, et ne demeurait pas non plus l'apanage d'un clan. A Saleh, du clan Sawalha, succéda Ya`qub, du clan Shwayhat. Ce dernier possédait les qualités traditionnelles

154 En Europe, au temps de la Contre-Réforme, la cérémonie de réconciliation s'effectuait à l'église devant le prêtre, l'ensemble de la communauté et le Saint Sacrement exposé (Châtellier 1993 : 207).

155 Selon le droit canon, le patriarche était tenu de visiter toutes les paroisses de son diocèse une fois tous les trois ans. Pour la Transjordanie, il se déchargeait souvent de cette obligation sur son évêque auxiliaire. Ces visites régulières rendaient plus tangible le lien entre les fidèles et la hiérarchie latine de Jérusalem.

156 ASCPF, SC, *Terra Santa*, Notes du Révérend Poyet, *op. cit.*, f. 295-296.

157 Le *`aqid al-ghazu*, mandaté par le cheikh, prenait la tête des expéditions militaires et des razzias (Jaussen 1908 : 132).

requisies d'un cheikh (générosité, intelligence, équité, courage...), mais était aussi un des principaux propriétaires fonciers de Madaba. Hanah Farah et Ibrahim Twal, dotés de qualités similaires et possédant des biens, prétendaient aussi à la direction de la tribu. Une remarque de Médebielle révèle à quel point être proche du missionnaire pouvait alors devenir un atout dans la compétition pour le leadership : vers 1887, alors que Saleh Sawalha était vieillissant, le Père Biever "avait fort à défendre son sheikh Saleh contre les calomnies et intrigues d'Ibrahim [Twal], qui briguaient sa charge. Il voulait que tout le monde soit brouillé avec le curé afin que lui seul en fût l'ami et le bras droit" (1987 : 241).

Le curé latin recevait les visiteurs occidentaux, les représentants de l'administration ottomane ou les délégations des tribus bédouines dans son salon du presbytère, qui faisait office de *madafah*, comme en comptait toute maison patriarcale. A l'instar d'un cheikh soucieux de sa réputation et de son influence, il assurait les dépenses relatives au coût de l'hospitalité (Jausen 1908 : 223). La mission latine, sur le haut de la colline, était autant le lieu central d'où rayonnait l'influence religieuse que le siège où se réunissaient parfois les anciens des différents clans des `Azayzat, autour du curé pour traiter des affaires politiques de Madaba.

II.2.c- Ordre tribal et ordre impérial

Les ambitions du gouvernement ottoman en étendant son pouvoir administratif sur la Syrie du Sud était de quatre ordres : percevoir les impôts, faire appliquer la justice, développer les pratiques de l'islam orthodoxe et s'assurer le monopole de l'usage de la force (Jausen 1908 : 120 ; Rogan 1991 : 10). Des fonctionnaires civils, militaires et religieux furent nommés par Istanbul au fur et à mesure que la frontière ottomane avançait et que le territoire était découpé en unités administratives. L'ordre ottoman ne supplanta pourtant jamais totalement l'ordre tribal en Transjordanie, soit que la durée effective de la présence turque (entre trente et cinquante ans selon les régions) n'ait pas permis aux pratiques administratives de s'ancrer suffisamment dans la population, soit, plus sûrement, que la politique du gouvernement d'Istanbul à l'égard de cette province ait plus ou moins délibérément favorisé la persistance du système social et politique lignager (Akarli 1986b).

La présence ottomane dans le Balqa', et plus directement à Madaba à partir de 1893, année où le village devint chef-lieu de *nahya*, signifia que certains chrétiens accédèrent à des fonctions de représentation vis-à-vis des autorités ottomanes ou furent incorporés dans l'administration, d'autant que, depuis la période des *tanzimat*, les sujets chrétiens étaient pleinement admissibles à tous les emplois civils et militaires publics. Des chrétiens sachant lire et écrire furent donc recrutés pour occuper des postes dans l'administration locale : cadastre, postes et télégraphes, départements du commerce ou de l'agriculture, Trésor, état civil, gendarmerie (*jandarma*) et police (*zaptiya*). Il en alla à Madaba comme ailleurs en Transjordanie, et l'on y trouvait des chrétiens fonctionnaires au sérail (Médebielle 1987 : 320) aussi bien que cavaliers "armés jusqu'aux dents" dans la gendarmerie (Lammens 1898 : 46). Quant à l'armée, la conscription ne fut jamais levée dans le Balqa', et ce bien que les Ottomans aient enregistré les hommes entre vingt et vingt-cinq ans sans distinction de religion¹⁵⁸. Cela n'empêcha pas les autorités de percevoir l'impôt de *badil `askari*, qui, loin de toucher les seuls chrétiens (Jausen 1914 : 25), permettait aussi aux Bani Sakher et à certaines tribus de la Balqawiyeh de se dispenser d'un service militaire hypothétique (Rogan 1991 : 238).

Seule une petite partie de la population de la Syrie du Sud se vit confier des postes de responsabilité dans l'administration ottomane (Rogan 1991 : 231 ; Amawi 1991 : 106), mais le seul fait que certains notables traditionnels accèdent à des fonctions publiques modifia les rapports de

¹⁵⁸ A Salt et Madaba "government troops issued identity papers and conducted registration as a prelude to conscription, though in deference to surviving local antagonisms to such government interventions, or as a consequence of the outbreak in al-Karak [1910], no conscripts were actually raised from the Balqâ'" (Rogan 1991 : 180-181).

pouvoir entre familles¹⁵⁹. A Madaba, comme dans la plupart des autres centres administratifs transjordanien, les Ottomans nommèrent des *mudir* venus de Syrie du Nord et d'Anatolie, ou bien des Circassiens, s'abstenant de favoriser une tribu au détriment des autres¹⁶⁰. Les agglomérations sous contrôle ottoman étaient divisées en quartiers (*mahalleh*), chacun représenté auprès de l'administration locale par un *mukhtar*. Les Ottomans suivirent le découpage religieux et lignager de l'espace urbain de Madaba : en 1893, ils nommèrent un *mukhtar* pour le quartier des `Azayzat, un autre pour les deux quartiers des Karadsheh et des Ma`ay`a (Médebielle 1987 : 225 ; Durley 1912 : 118). De fait, chaque *mukhtar* représentait sa tribu. Les années passant, un mouvement de cumul des fonctions s'amorça qui devint la règle : lorsqu'il s'agit d'assurer la relève de la première génération des cheikhs chrétiens de Madaba, les *mukhtar* furent plébiscités par leurs tribus respectives, consacrant l'ancrage des pratiques administratives de l'Etat au coeur du système de leadership tribal. La carrière d'Ibrahim Jmay`an illustre à quel point pouvoir tribal et pouvoir administratif se renforcèrent mutuellement : premier *mukhtar* des Karadsheh-Ma`ay`a (Durley 1912 : 118), il devint cheikh des deux tribus en 1910, à la mort de Salameh `Azarah, précédent titulaire de la fonction ; deux ans plus tard, le *mudir* turc le nomma à la tête du conseil municipal (*majlis al-baladiyah*) nouvellement établi.

Tant à Salt, dès 1867, qu'à Kérak, après 1893, les conseils administratifs (*majlis idari*) et les tribunaux civils mis en place par les Ottomans comptèrent une proportion de chrétiens (Rogan 1991 : 83 ; Gubser 1973 : 97), la volonté d'Istanbul étant de permettre la représentation des notables de toutes confessions. Cependant, selon la loi sur les *wilayat* de 1864, seuls pouvaient se présenter à ces instances des candidats qui payaient un impôt direct de plus de 500 piastres, réduisant d'autant la possibilité de représentation pour les villageois ou les bédouins dont la situation économique était difficile. Ces derniers devaient remettre leurs affaires entre les mains des notabilités urbaines, en particulier pour ce qui relevait des questions d'impôt et de propriété foncière, ce qui eut pour résultat la création d'alliances politiques entre familles urbaines et petits propriétaires des campagnes (Muslih 1988 : 23). Selon les archives du *majli idari*, le village de Madaba était doté de ces deux instances de représentation administrative et juridique. Deux points sont à souligner ici : d'une part, plusieurs des décisions applicables au *nahiya* étaient prises à Salt, siège du *qada'* ; d'autre part, aucun membre des tribus musulmanes ne siégea au *majlis* du *nahya* de Madaba durant toute la période ottomane¹⁶¹. On peut alors émettre une hypothèse valable autant pour les chrétiens que pour les musulmans : puisqu'il était essentiel aux petits notables de Madaba de s'assurer des connexions avec les élus de Salt, les réseaux politiques qui furent créés à cet effet recoupèrent d'autant plus étroitement les liens déjà établis en matière commerciale qu'ils se doubleraient parfois d'alliances matrimoniales. De même, on peut supposer que les musulmans du *nahya* soutinrent en priorité les membres du *majlis* avec qui ils entretenaient certaines formes de partenariat économique qui assuraient la communauté de leurs intérêts en matière fiscale et foncière.

Pour l'état civil et les affaires juridiques de statut personnel (causes matrimoniales, héritage...), chaque communauté religieuse devait être représentée auprès de l'administration locale

¹⁵⁹ Cette politique d'incorporation des notables est attestée par les archives du Premier ministre ottoman à Istanbul compulsées par Akarli (1986b : 41).

¹⁶⁰ AMV, SS Marine Q86, 13.02.1918, Situation à Madaba, télégramme signé du P. Jaussen, qui précise que le *mudir* du moment est un Circassien, tandis que le précédent était turc. Un cas exceptionnel fut celui des Bani Sakher, qui représentaient une menace constante au moment du *hajj* dont ils contrôlaient en partie le trajet. La politique adoptée par les Ottomans à leur égard fut de nommer le cheikh Sattam al-Fayez, puis son frère Talal, *mudir* du *nahya* de Zizyah établi en 1886, en les faisant émarger au Trésor (Rogan 1991 : 144).

¹⁶¹ AMM, *Majlis idari* 1894-1912. Les documents conservés par la municipalité de Madaba ne nous permettent pas de déterminer la raison exacte de l'absence de musulmans au *majlis*. Il est possible qu'aucun n'ait été imposable à la hauteur voulue pour se porter candidat, ou bien que les candidats n'aient pas été élus.

par un *ra'is ruhani*, ou chef spirituel, obligatoirement sujet ottoman et qui siégeait de plein droit dans les conseils administratifs et les tribunaux civils des localités. C'était l'un des prêtres arabes qui assumait cette fonction pour la communauté (*ta'ifah*) orthodoxe. Mais cette représentation était problématique pour les latins, dont les missionnaires étaient étrangers. De plus, s'ils pouvaient à l'occasion bénéficier de la protection politique de la France, qui en appelait aux plus hauts niveaux du gouvernement d'Istanbul, les latins avaient de grandes difficultés à se faire reconnaître localement comme une *ta'ifah* distincte des orthodoxes, à faire accepter la validité des actes d'état civil délivrés par leur Eglise, à faire élire des membres de leur communauté aux tribunaux des villages et aux conseils administratifs locaux¹⁶². Dans les périodes où les autorités ottomanes faisaient preuve de souplesse, ce fut en général le *mukhtar* des `Azayzat qui cumula, à Madaba, sa fonction de représentation avec le rôle de *ra'is ruhani* de la communauté latine, son nom apparaissant à plusieurs reprises sur les archives du *majli idari*. Cependant, les rivalités entre familles trouvaient dans les *majlis* et les tribunaux une nouvelle arène où s'exprimer : à plusieurs reprises, les tribus orthodoxes tentèrent de faire pression sur le *mudir* ottoman afin d'empêcher la représentation latine dans ces instances, arguant que cette communauté n'existait pas au regard du droit ottoman¹⁶³. Les logiques tribales, confessionnelles et administratives étaient à tel point imbriquées que, à défaut de pouvoir assumer le leadership de Madaba dans les relations avec les tribus musulmanes et de bénéficier pleinement des réseaux de protection diplomatique des latins ou des avantages en nature offerts par la présence missionnaire, les orthodoxes entendaient jouer sur la situation de non existence juridique dans laquelle se trouvait la communauté latine pour évincer les `Azayzat de la compétition pour les ressources administratives.

En Transjordanie, les Ottomans favorisèrent le règlement des conflits selon le droit coutumier (Akarli 1986b : 30) et n'établirent jamais de tribunaux *nizamiyah*, dépendant du ministère de la Justice et s'occupant essentiellement des affaires criminelles¹⁶⁴. Au niveau des villages et des *nahya*, le conseil des notables, présidé par le *mudir*, faisait fonction de tribunal qui appliquait un mélange de droit tribal et de droit civil ottoman (Amawi 1992 : 104). La justice ottomane se trouvait bien souvent impuissante à faire accepter ses jugements en matière de conflits entre tribus et préférait demeurer pragmatique en renvoyant une affaire devant le *qadi* de droit coutumier¹⁶⁵. Cependant, des

¹⁶² Cf. ASCPF, SC, *Terra Santa*, Lettre du Père Theobaldo Navoni, missionnaire à Husn, préfecture de Damas, au préfet de la Propagande, 08.08.1889, vol. 27, f. 595-596 ; *idem*, 27.12.1889, vol. 27, f. 723. La situation empire durant la Première Guerre mondiale. Le patriarche latin, Mgr Camassei, dans une lettre à la Propagande, se plaint que le patriarcat latin ne possède toujours "aucun *firman* impérial ottoman qui consacre cette institution comme magistrature". En l'absence de *berat* impérial, le chef religieux n'est pas reconnu comme chef civil ayant privilège exclusif des actes d'état civil. Le patriarche précise qu'avant la guerre les missionnaires ont bénéficié de tolérance en obtenant l'exécution civile de leurs sentences en matière de testaments et mariages mais qu'à présent "l'autorité ottomane entend manifester des sentiments nationalistes en réduisant le plus possible les privilèges accordés aux étrangers" (ASCPF, SC, *Terra Santa*, 21.07.1917, vol. 517, f. 224-225).

¹⁶³ Cf. ASCPF, SC, *Terra Santa*, Rapport de Mgr Piavi à la Propagande sur l'état de la mission, 1897, *op. cit.*, f.387 ; Lettre de Don Joseph Manfredi à sa famille, 08.11.1902, citée par Mancardi, *op. cit.*, p. 36.

¹⁶⁴ En 1869, un Code civil ottoman inspiré du Code Napoléon français avait été promulgué et, en 1879, le système judiciaire réorganisé par la création d'un ministère de la Justice. Selon ce code, tout procès impliquant un sujet ottoman chrétien ne pouvait être jugé qu'avec le concours d'un juge assesseur de sa propre confession, qui avait été élu par la communauté.

¹⁶⁵ Jaussen, passant à Madaba au printemps 1907 au moment où se rallume un conflit sur la propriété entre Bani Sakher, `Adwan et diverses parties de la Balqawiyeh, relate l'épisode suivant. Devant le déchaînement de violence et les troubles de l'ordre public, le *mudir* convoque les parties au tribunal de Madaba afin de régler le litige à l'amiable. Leurs représentants sont logés chez les chrétiens, neutres jusqu'à ce moment. Le *shaykh al-mashayikh* de Madaba est sollicité par le *mudir* pour se rendre sur les terrains contestés. Son avis n'est pas accepté par les parties belligérantes et la situation dégénère. Un homme des Bani Sakher est alors tué par un Balqawi dans les murs de Madaba. Les chrétiens, au nom de l'hospitalité, refusent de le dénoncer et sont accusés d'être les auteurs du crime. L'affaire remonte plus haut : le cheikh des Bani Sakher, le cheikh des `Adwan et le cheikh de Madaba sont convoqués à Damas par le *wali*. Celui-ci émet un jugement, mais s'avère incapable de le faire accepter. Il renvoie donc l'affaire

tribunaux *shar`i* furent mis en place à Salt en 1882 et à Kérak en 1911. En plus de traiter les affaires relevant du statut personnel des musulmans (mariages, divorces, héritages), ces tribunaux pouvaient régler les litiges relatifs au commerce et à la propriété, y compris pour les chrétiens (Rogan 1991). La plupart du temps, ce n'est qu'à la demande expresse des administrés que les crimes y étaient déférés (Jausen 1908 : 183).

Pour ce qui était des affaires de statut personnel des chrétiens, les tribunaux des communautés religieuses n'existèrent pas en Transjordanie avant l'époque du mandat, contrairement au nord de la province de Damas. Les communautés orthodoxe et latine dépendaient donc de leurs tribunaux ecclésiastiques respectifs à Jérusalem, devant lesquels étaient portées très peu d'affaires en provenance de Transjordanie¹⁶⁶. Les litiges en matière de causes matrimoniales ou d'héritage se réglaient en général entre familles selon le droit coutumier et seuls les mariages, divorces (pour les orthodoxes) et décès étaient enregistrés par le prêtre, officier d'état civil. L'éloignement de Jérusalem permit ainsi à certains orthodoxes de persévérer dans la pratique de la bigamie, et à tous les chrétiens de continuer à déshériter systématiquement leurs filles, à exiger le *mahar* lorsqu'ils les mariaient, à laver leur honneur en mettant à mort les femmes adultères, comme il était d'usage selon le *`urf `asha'iri* commun aux chrétiens et aux musulmans.

A Madaba, comme ailleurs en Transjordanie, la brève période de l'administration ottomane et le début d'intégration à l'économie de marché favorisèrent l'amorce d'une différenciation sociale : un groupe de propriétaires fonciers et de marchands se constitua, disposant d'un surplus qu'ils pouvaient réinvestir ou prêter¹⁶⁷. Ces notables se partagèrent les postes de représentation auprès de l'administration ottomane. A Salt, marchands et bureaucrates bénéficiaient d'une supériorité économique par rapport aux cheikhs des tribus de la *badya* (Amawi 1992 : 98). La clientèle économique et politique que ces notables se créèrent leur permit aussi de faire reconnaître leur autorité dans un ordre lignager que la présence ottomane renforça plus qu'elle ne l'éroda. Ainsi, le pouvoir économique se traduisit par un pouvoir politique accru.

Madaba n'était qu'un village d'environ deux mille habitants. Aussi, sa petite notabilité dépendait de sa relation à la bourgeoisie chrétienne de Salt ou de Kérak, avec qui se créaient des réseaux économiques et politiques d'autant plus durables qu'ils pouvaient être renforcés par des alliances matrimoniales¹⁶⁸. Les réseaux chrétiens ouvraient les familles de Madaba vers l'extérieur, tandis que des relations interconfessionnelles étaient maintenues avec les musulmans du *nahya*, dont Madaba était le pôle administratif et économique. Localement, la tribu latine conserva son avantage dans le traitement des affaires des chrétiens avec les tribus musulmanes, mais les tribus orthodoxes furent favorisées dans l'accès aux postes administratifs, car les Ottomans ne permirent pas la représentation des latins dans un certain nombre d'instances. De plus, les fonctionnaires nommés par Istanbul se défiaient d'une communauté qu'ils estimaient proche de la France, se faisant en cela l'écho

devant le cheikh d'une partie tierce à Amman, qui demeure tout aussi impuissant. Les Bani Sakher se mettent alors à attaquer Madaba et volent les troupeaux des chrétiens, ce qui incite ces derniers à soutenir Balqawiyeh et `Adwan par les armes. Les Bani Sakher, cherchant une alliance contre les chrétiens, se tournent vers les Hamaydeh, qui refusent au nom de la *ben `ameh* qui les lie à Madaba. De son côté, le cheikh de Madaba utilise l'inimitié de la grande tribu des Howaytat du Sud contre les Bani Sakher et négocie une alliance temporaire avec leur cheikh. Seule cette dernière initiative eut un effet dissuasif sur les Bani Sakher, qui finirent par accepter un règlement devant les autorités tribales et ottomanes (1909 : 442-459).

166 Mgr. Rafiq Khoury, chancelier du patriarcat latin de Jérusalem, et Abuna Stefanos, archiviste du patriarcat orthodoxe de Jérusalem, ont bien voulu vérifier ce point dans les archives de leurs patriarcats respectifs.

167 Selon Rogan : "The same names which appeared as the leading moneylanders in as-Salt reappear as the town's great landholders" (1991 : 345).

168 En 1905, le *qada'* du Balqa', jusque-là rattaché au *mutasarrifiyah* de Naplouse, devient partie du *mutasarrifiyah* de Kérak, ce qui oblige à la création de nouveaux liens avec l'administration et les notables de cette ville.

de leur hiérarchie. Lors de la Première Guerre mondiale, ces liens entre les chrétiens et les grandes puissances, qui n'étaient pas un fantasme des autorités turques, trouvèrent à s'exposer. Mais les prises de position et les aspirations des chrétiens étaient plus complexes qu'un simple désir de se mettre sous la protection d'Etats européens dont ils étaient proches par la religion, et révélaient la pluralité de leurs identités politiques, au sein desquelles la confession le disputait à l'arabité.

II.3- Les dimensions des identités politiques

Dans la foulée de l'amélioration du système éducatif, du développement économique et des réformes de l'administration locale aurait dû suivre une intégration des notables des provinces arabes à l'establishment ottoman et une identification à l'ottomanisme prônée par le sultan Abdülhamid II (1876-1909). De manière générale, cette intégration n'eut lieu ni à Istanbul ni dans l'administration locale ; l'incorporation de ces provinces à l'empire s'opéra surtout par l'économie, tandis que l'identification espérée des Arabes à l'ottomanisme ne fut que partiellement atteinte, même si la nouvelle bourgeoisie urbaine avait bénéficié des *tanzimat* (Roded 1986 : 153 ; Rogan 1991 : 231). Dans le domaine politique, Abdülhamid avait suspendu la vie parlementaire et accéléré la centralisation. En réaction, le mouvement nationaliste arabe demandait plus d'autonomie pour les provinces arabes. Le sultan, répondant aussi aux ingérences des grandes puissances européennes et à l'occidentalisation d'une partie de l'élite ottomane, préféra adopter un discours de rassemblement autour de l'identité musulmane commune aux divers peuples de l'empire et renforcer les symboles du califat (Akarli 1986a).

II.3.a- Arabisme et identités communautaires

Cette insistance sur les valeurs islamiques a souvent été analysée comme une des causes ayant incité les chrétiens des provinces arabes à adhérer plus massivement que les musulmans aux idéaux de l'arabisme, où la langue et la culture plutôt que religion servaient de référents identitaires. Néanmoins, le traitement octroyé par l'Etat aux chrétiens, comme d'ailleurs aux juifs, dans l'empire ottoman à la période des *tanzimat* s'éloignait de beaucoup du statut normatif que l'islam classique prévoyait pour les *dhimmi*. Dans la cité islamique idéale, le statut des individus et des groupes devait être étroitement déterminé par l'appartenance religieuse et les rapports entre les musulmans et les non musulmans devaient être régis par une inégalité fondamentale. Les structures d'autogestion communautaires (*millet*) instaurées par les Ottomans redistribuaient les rôles sociaux à l'intérieur de chaque communauté et visaient à concentrer une grande partie des activités sociales à l'intérieur du cercle communautaire. Un courant d'analyse orientaliste, plus préoccupé par une lecture des textes juridiques que par une histoire des pratiques sociales, a longtemps soutenu que légitimité politique et allégeance ne se concevaient, pour les minoritaires, que dans ce cadre (voir introduction).

Karpat, à partir de ses travaux sur les archives ottomanes, a remis en question ces analyses en termes de *millet* fermés sur eux-mêmes et de groupes de statut rigide. Selon lui : "Social ranking in Ottoman society was decided on the basis of service to the state, rather than strictly on religion" (1982 : 149). Après la série de réformes des *tanzimat* qui institua des quotas dans la fonction publique et les organes de représentation à tous les niveaux de l'administration locale¹⁶⁹ :

"(...) centralization, unified administration, and the reforms including the concept of citizenship, created a set of new relations between the individual subjects and the government and the *millet*. The new relation implied that the loyalty and the allegiance of the subjects belonged to the government which, in turn, would secure them rights, freedoms and services by conforming as much as possible to the subject's cultural, political and ideological expectations" (*ibidem* : 166).

¹⁶⁹ Des chrétiens et des juifs furent recrutés dans divers ministères à des postes de responsabilité, en particulier aux Affaires étrangères, à l'Agriculture et à l'Intérieur (Muslih 1988 : 50).

Il faut, en outre, rappeler que les principaux opposants aux réformes touchant le statut des non musulmans furent les chefs de *millet* eux-mêmes, qui voyaient leurs prérogatives juridiques largement entamées par l'Etat (Braude 1982).

D'ailleurs, ce n'est pas la représentation chrétienne au Parlement ottoman qui était objet de revendications, mais bien plutôt la présence d'un nombre équitable de députés des provinces arabes. Lorsque, en 1908, le sultan est contraint de restaurer la vie parlementaire, seuls 28 % des députés sont arabes, tandis que les chrétiens sont représentés à hauteur de 16 % (Zeine 1973 : 72)¹⁷⁰. L'année suivante, les Jeunes-Turcs prennent le pouvoir, renversent le sultan et inaugurent une politique de turquification qui, peu à peu, mène le nationalisme arabe à réclamer non plus l'autonomie, mais l'indépendance (Hourani 1983 : 284). Lorsque la Turquie entre en guerre aux côtés de l'Allemagne en 1914, une partie des Arabes conserve sa loyauté aux Ottomans, tandis que l'autre voit là l'occasion de réaliser ses aspirations à l'indépendance, même au prix d'un rapprochement avec les puissances étrangères. L'éclatement subséquent de l'empire révèle la fragilité des liens unissant à ce moment-là Arabes et Turcs dans une même entité politique. C'est aussi dans ces débats que sont pris les chrétiens arabes : entre l'allégeance des notables au pouvoir établi, l'alignement sur les nouveaux acteurs de l'arabisme politique ou l'utilisation de la protection offerte par les grandes puissances.

A défaut d'accès au gouvernement d'Istanbul, les Transjordanien étaient représentés au conseil général du *wilaya* de Damas et aux conseils administratifs des *mutasarrifiyah*, des *qada'* et des *nahya*. Nous l'avons dit plus haut, ces représentants, notables des villes, conservaient des liens étroits de patronage politique et économique avec les habitants des villages et les tribus de la *badya*. C'était au niveau provincial et local, et non pas national, que se jouait pour eux la compétition politique. Comme les événements allaient le révéler par la suite, leur attitude face au gouvernement ottoman était opportuniste. La Transjordanie, par les réseaux commerciaux qui s'étaient mis en place et le développement des voies de communication, n'était pas isolée des grands centres urbains de Syrie. Ouvrages et journaux nationalistes publiés à Damas, Beyrouth, Jérusalem ou Haïfa atteignaient aussi Salt ou Kérak, tout comme les nouvelles des déportations et exécutions politiques des nationalistes arabes, qui devinrent communes après 1914 (Zeine 1973 : 110-112).

Lorsque, le 26 juin 1916, le shérif Hussein de La Mecque proclame la Grande Révolte arabe contre les Ottomans en vue de constituer un grand royaume arabe, projet soutenu par l'Arab Bureau britannique du Caire, il adresse son allocution "A tous mes frères musulmans". Il se donne pour but "la défense de la religion musulmane et l'amélioration du sort des musulmans" et l'application de la sharia, "seule source d'inspiration" (*idem* : 116).

La Transjordanie se trouve au cœur géographique du projet shérifien, qui veut englober toute la grande Syrie. Le territoire du grand royaume arabe espéré doit bientôt se réduire à la portion congrue après que les Hachémites ont été forcés hors de Damas par les Français¹⁷¹. Le 21 novembre 1920, l'émir `Abdallah, fils aîné de Hussein, revendique depuis Ma`an un territoire au nom de la révolte arabe. La rhétorique panislamique de son discours du lendemain à "nos frères syriens" se double clairement d'une dimension panarabe. Il déclare, en effet : "Je ne souhaite voir aucun de vous s'identifier à une région géographique. Plutôt, je souhaite que chacun de vous fasse remonter son origine à la Péninsule arabe, dont nous venons tous. L'ensemble des pays arabes est la patrie de tous les Arabes" (*idem* : 123). Les Hachémites, Arabes du Hedjaz, avaient été confrontés à Damas à des

¹⁷⁰ Un seul député transjordanien, originaire de Kérak, est envoyé au Parlement (Zeine 1973 : 72).

¹⁷¹ L'émir Faysal, fils de Hussein, avait pris la tête de l'armée chérifienne contre les Ottomans et était remonté, à travers la Transjordanie, jusqu'à Damas, où il avait établi un gouvernement arabe. Mais les visées des grandes puissances ne s'accordaient pas avec les ambitions des Hachémites. En octobre 1916, la Grande-Bretagne avait signé secrètement avec la France les accords Sykes-Picot, par lesquels elles se partageaient l'empire ottoman. Le 25 avril 1920, le conseil suprême des Alliés réuni à San Remo attribua le mandat sur la Syrie et le Liban à la France, tandis que la Palestine et la Mésopotamie revenaient à la Grande-Bretagne. Le sort de la Transjordanie n'était pas clair : la France souhaitait la voir incluse dans son mandat sur la Syrie, tandis que la Grande-Bretagne la revendiquait avec la Palestine. Ce fut finalement la seconde option qui l'emporta (Salibi 1993 : 91).

Syriens qui se considéraient comme plus modernes, plus urbains, intellectuellement plus avancés, et qui étaient les formulateurs de l'idéologie nationaliste arabe. Contrairement à la péninsule arabique, la Grande Syrie était aussi pluri religieuse et pluri ethnique. Pour faire l'unanimité autour d'eux, les Hachémites devaient rassembler largement en invoquant aussi bien l'islam que l'arabité : Hedjazis et descendants du Prophète, ils pouvaient, quant à eux, se réclamer des deux¹⁷².

L'émir obtint que la Grande-Bretagne lui cède la Transjordanie (*sharq al-'urdun*), à laquelle les Anglais décidèrent alors de ne pas appliquer les promesses contenues dans la déclaration Balfour de 1919¹⁷³. La rive orientale du Jourdain était la région la plus pauvre et la moins développée de toute la grande Syrie et `Abdallah ne la voyait toujours que comme une première étape vers la constitution d'un royaume plus vaste. En février 1921, l'émir installait son administration à Amman, tandis que les trois gouvernements indépendants reconnus par la Grande-Bretagne en Transjordanie lui faisaient allégeance¹⁷⁴. Négociations et accords avec Londres préparaient la reconnaissance formelle de l'émirat, qui intervenait le 15 mai 1923 sous tutelle du haut commissaire britannique à Jérusalem et en préparation d'une indépendance ultérieure.

II.3.b- Les chrétiens dans la guerre : protégés ou Arabes ?

Tout au long de cette période, le soutien des chrétiens est sollicité à la fois par les Hachémites à travers leur vision panarabe, par les hiérarchies ecclésiastiques en délicatesse avec des gouvernements européens qui prennent des options radicalement anticléricales, par les chancelleries des Etats occidentaux qui veulent s'en faire des alliés de l'intérieur pour précipiter la chute de l'empire ottoman. Aucune de ces trois options ne fait l'unanimité chez les chrétiens. A Madaba, on peut tout au plus distinguer des différences dans les tendances prévalant chez les latins ou chez les orthodoxes, qui s'estompent rapidement une fois le pouvoir hachémite installé pour de bon en Transjordanie. Pour autant, les musulmans du Balqa' sont aussi divisés.

En 1878, au congrès de Berlin, les droits acquis à la France avaient été réitérés : protection exclusive des religieux latins et de leurs établissements de toutes nationalités dans l'ensemble de l'empire ottoman. Des missionnaires étrangers au patriarcat, l'habitude était prise de recourir aux représentants diplomatiques de la France lorsqu'il y avait des réclamations à faire valoir auprès des autorités, ce qui permettait au patriarcat latin de poursuivre ses activités missionnaires alors même qu'il ne bénéficiait d'aucune reconnaissance légale. Les années passant, les relations entre la France et le Vatican se dégradent. Sauf cas exceptionnel, l'intervention française en faveur du patriarcat latin de Jérusalem n'est plus que d'ordre nominal et "le patriarcat et les autres missions, ayant reconnu l'inanité du protectorat français tel que les précédents consuls et ambassadeurs l'avaient pratiqué, s'étaient habitués à s'en passer en traitant directement leurs affaires avec le gouvernement turc" (Wandelburg 1886 : I, 121). La France de la III^e République prend, en effet, des orientations résolument laïques et anticatholiques. En 1904, elle rompt ses relations diplomatiques avec le Vatican avant même la séparation de l'Eglise et de l'Etat, consommée l'année suivante (Hajjar 1979 : 229). De leur côté, les Jeunes-Turcs abolissent les capitulations peu après l'entrée en guerre de l'empire ottoman en 1914.

La présence des missionnaires européens, le financement accordé aux missions par les oeuvres françaises, l'instillation de l'attachement à la France, "puissance catholique", à travers l'enseignement, les preuves apportées par les interventions de la diplomatie de Paris en faveur de

172 Selon Salibi : "The emir wanted it understood that, although he was an Arab from the Hijaz rather than a native Syrian, he did not consider himself an alien to the Transjordanian territory" (1993 : 93).

173 Celle-ci favorisait l'établissement d'un foyer national juif en Palestine, projet qui devait dès lors se limiter à la rive ouest du Jourdain.

174 En 1920, durant un bref épisode, et dans l'incertitude du statut futur du territoire, les Britanniques avaient reconnu en

Madaba lors des conflits avec les Bani Sakher, avaient tout de même créé chez les chrétiens, et tout particulièrement chez les latins, le sentiment qu'un lien existait entre leur communauté religieuse et la puissance politique européenne. Cependant, la protection française sollicitée par les latins indigènes était plus tactique qu'elle ne procédait d'un réel sentiment d'attachement. A. Sargenton-Galichon, passant à Kérak et Madaba en 1902, remarque amèrement : "On aime encore le Français, on ne vénère plus la France" (1904 : 251). La position même du Vatican penchait plus en faveur d'une reconduite du statut traditionnel des chrétiens sous domination ottomane que pour une tutelle française (anticléricale) ou britannique (hérétique)¹⁷⁵.

Le dominicain français Antonin Jaussen, enseignant à l'Ecole pratique d'études bibliques de Jérusalem, parcourait fréquemment la Transjordanie et l'Arabie du Nord et utilisait Madaba comme base de ses expéditions archéologiques et épigraphiques, employant régulièrement des latins arabes comme guides. Plusieurs années avant la guerre, Jaussen s'était ainsi assuré à Madaba un réseau sur lequel il s'appuya pour fournir des renseignements militaires et politiques au consulat français de Jérusalem, en particulier au moment de la révolte de Kérak contre les Ottomans en 1910¹⁷⁶. Il sollicita d'autant plus ses informateurs qu'il fut nommé pendant la guerre numéro deux des services de renseignement de la Marine française dans le Levant à Port-Saïd¹⁷⁷. Les Turcs eurent connaissance des activités de renseignement des chrétiens de Madaba, mais aussi de Kérak, qu'ils jugèrent particulièrement dangereuses au moment de la guerre. Depuis 1914, Jamal Pasha, commandant en chef de la IV^e armée ottomane à Damas, faisait pendre ou exiler en Anatolie des notables syriens, musulmans et chrétiens accusés de "vendre le pays aux étrangers", en particulier à la France (Zeine 1973 : 110-112). La répression toucha aussi Madaba. Selon une dépêche non signée émanant du service d'information de la Marine dans le Levant :

"Les Turcs (...) lorsque la guerre éclata accusèrent la population catholique [de Madaba] d'être française ; d'avoir arboré le drapeau français et de faire leurs efforts pour amener en Transjordanie les troupes françaises. Le résultat de cette accusation ne se fit pas attendre : les principales familles furent déportées à Angora [Ankara] et à Konia ; leurs biens furent saisis ; ceux qui échappèrent à la déportation durent se cacher au désert assistant de loin au pillage de leurs maisons"¹⁷⁸.

La déportation eut lieu en plusieurs vagues et toucha toutes les familles importantes du village, tant latines qu'orthodoxes. Les cheikhs et les notables furent exilés les premiers, dès le début de la guerre ; plus tard, à défaut de trouver les hommes en fuite, les Turcs déportèrent parfois leurs épouses et leurs enfants ; les curés grecs et latins et les soeurs du Rosaire furent emmenés à Damas¹⁷⁹.

¹⁷⁵ Wandelburg, envoyé extraordinaire du pape en Terre sainte, développe largement la position officielle du Vatican en la matière : "Nous devons, comme catholiques, désirer autant que possible le maintien de l'empire ottoman comme la solution qui nous est la plus favorable et surtout la plus sûre", car "les Etats musulmans sont ceux où la religion et le clergé catholiques sont entourés du plus grand respect. C'est aussi dans ces Etats que l'Eglise jouit légalement et officiellement de l'indépendance la plus complète", contrairement aux régimes anticléricaux de l'Europe (1886 : I, 98, 101).

¹⁷⁶ Cf. Archives du ministère des Affaires étrangères, Nantes, Nouvelle série, Turquie, Syrie-Liban, CXIV, 129 sqq.

¹⁷⁷ Cf. AMV, SS Marine Q86, 07.02.1918 : "Ali Effendi al-Ghabra avait été chargé par le R.P. Jaussen (...) d'aller chercher deux chrétiens arabes du village de Madaba et de les ramener au Caire. Ali Effendi (...) put s'approcher de Madaba et s'aboucher avec les amis du Père Jaussen ; mais ceux-ci refusèrent de le suivre, la ville étant aux mains des Turcs qui disposaient de la vie de leurs

¹⁷⁸ AMV, SS Marine Q79, 31.12.1918, "La protection des catholiques dans le Levant".

¹⁷⁹ Les premiers notables exilés en 1915 mentionnés par Jaussen dans ses dépêches sont : le cheikh des `Azayzat Ya`qub Shwayhat, ainsi que deux autres notables latins, Ibrahim et Salim Twal. Pour les orthodoxes, le cheikh Ibrahim Jmay`an, *ra'is al-baladiyah*, ne fut pas épargné, accompagné de `Adballah Hamarneh et Boulos Siryani. En 1918, tout un groupe de latins (Iskandar `Abdallah, Hannah Farah et son frère Mitri, Faraj Haddad, As`ad Dhaba`in, `Awdeh et Salman Sawalha), en route pour l'Anatolie, réussissent à s'échapper à Alep dans des conditions rocambolesques (voir *infra*). Jaussen compte aussi plus de quarante-sept

Quant aux orthodoxes, accusés, autant que les latins, de menées antiturques, leur opinion était aussi divisée. Ils avaient espéré que la Constitution turque promulguée en 1908 se traduirait par une démocratisation dans la gestion des affaires du patriarcat de Jérusalem, voire par une arabisation progressive du haut clergé. Un comité de prêtres et de notables arabes avait été formé qui demandait l'application de l'article 111 de la Constitution, à savoir, dans chaque *qada'*, la formation d'un conseil de communauté afin de superviser la gestion des revenus des biens immeubles religieux et des capitaux tirés des *waqf*. Mais le patriarche hellène rejeta leur requête et la situation de tension dégénéra en boycott des messes, organisation de manifestations et pétitions (Hopwood 1969 : 197). Le nationaliste et intellectuel orthodoxe de Jérusalem, Khalil Sakakini, exprime le point de vue de ses coreligionnaires : "Nous nous sommes débarrassés de la tyrannie du gouvernement turc, mais celle de l'autorité spirituelle demeure" (1955 : 39). Survient alors la révolution russe de 1917. Certains sont pris au dépourvu, qui considéraient l'empire du tsar comme leur protecteur. D'autres y voient l'occasion de se libérer des impérialistes (Hopwood 1969 : 125, 128-129). Au moment de la Grande Révolte arabe, des orthodoxes prennent ouvertement position en faveur des Hachémites¹⁸⁰. Lorsqu'en juin-juillet 1918 un bureau de recrutement est ouvert à Jérusalem pour les volontaires qui veulent rejoindre les troupes du shérif¹⁸¹, Abuna Salem Madani, *ireos* de la paroisse grecque de Madaba, part s'enrôler. Conduit en Egypte avec le reste des volontaires, il est ensuite transporté en bateau jusqu'à Aqaba et affecté au service sanitaire pour soigner les blessés. En novembre, il remonte à Madaba en passant par Kérak, où la population est en liesse et où les boutiques arborent le drapeau de la révolte arabe. A son retour parmi les siens, il fait part de son enthousiasme pour la cause arabe, qui s'exprime ouvertement en Egypte¹⁸².

Auteur d'une histoire de la Jordanie contemporaine, véritable panégyrique à la gloire des Hachémites, Salibi prétend, sans citer ses sources, que :

"The Christian clans generally favoured the Sharifian side, and leading Christian notables from such towns as Karak and Madaba were actually seized by the Ottoman military authorities and sent to exile in the vilayet of Adana, in southern Anatolia, because of their pro-Sharifian sympathies" (1993 : 41).

Au vu des documents historiques, cette affirmation mérite d'être nuancée. Comme leurs compatriotes de Damas, les chrétiens de Transjordanie sont aussi pris dans le dilemme concernant la souveraineté et l'avenir des provinces arabes, et se rangent du côté des antiturcs¹⁸³. Toutefois, ils ne favorisent pas unanimement les Hachémites. De nombreux habitants de la région voient, en effet, le shérif Hussein comme "un bédouin du Hedjaz, région pauvre, qui n'a pas compris la mentalité des habitants de la Transjordanie", lesquels ont développé depuis vingt ans l'agriculture et le commerce, tandis que le shérif n'a aucun moyen financier pour assurer la viabilité d'un Etat¹⁸⁴. Dans leur remontée vers le nord, tant Faysal que `Abdallah se gagnèrent le soutien militaire des grandes tribus Howaytat

familles, chrétiennes et musulmanes, de Kérak exilées en Anatolie. Cf. AMV, SS Marine Q86, 13.02.1918 ; 02.06.1918.

180 Le patriarche orthodoxe d'Antioche, l'arabe Grégoire Haddad, fut le premier prélat chrétien à reconnaître l'émir Faysal comme

181 Selon AMV, SS Marine Q86 22.07.1918, 500 soldats sont enrôlés par le shérif Hussein en Palestine.

182 Entretien avec Mounir Madani, son petit-fils.

183 AMV, SS Marine Q86, 29.04.1918, rapporte un rapprochement entre le clan Zeben des Bani Sakher et les chrétiens de Madaba : "Le cheikh Adhoub avait une entrevue, pendant la nuit, avec les chefs de Madaba. Entre ces Arabes, l'accord fut complet. Le cheikh Adhoub dit : 'Soyons unis fermement contre nos ennemis communs, les Turcs, les Circassiens et les Allemands ; nous devons les chasser tous de notre pays une fois pour toutes'. Les chrétiens acceptèrent sa parole. Le cheikh Adhoub fit une démarche analogue auprès des Arabes du Belqa... A noter, cependant que Sultan eben Diab, cheikh des Adouan, est turcophile".

184 AMV, SS Marine Q86, 26.11.1918. L'émir `Abdallah, de lignage shérifien, était issu d'une famille urbaine de La Mecque, avait grandi à Istanbul et n'était pas, à proprement parler, un bédouin (Wilson 1987 : 6-24), contrairement à ce que l'imagerie occidentale tendrait à faire penser et à ce que les antichérifiens arabes et ottomans avançaient.

du Sud et Rwala du Nord, mais les `Adwan et la plus grande partie des clans des Bani Sakher évitèrent jusqu'au dernier moment de compromettre avec les Hachémites. Parmi les sédentaires aussi, certains choisirent leur camp dès le départ, tandis que d'autres attendirent l'issue ultime avant de faire allégeance à `Abdallah. Il était généralement reproché au shérif d'être incapable de rétablir l'ordre et de faire rendre la justice¹⁸⁵. Au point que Hannah Farah, "un des habitants les plus riches de Madaba", se rendit en personne à Damas pour se plaindre du "désordre de l'administration chérifienne". Faysal le reçut poliment, mais ne fit rien pour rendre justice aux habitants de Madaba contre les bédouins et Hannah Farah ne put que constater le manque d'autorité de l'émir sur les cheikhs des grandes tribus¹⁸⁶. Finalement, en 1919, Faysal envoya en Transjordanie le shérif `Abdallah bin Hamzah, qui réunit à Madaba tous les cheikhs des environs, Balqawiyeh, Bani Sakher et chrétiens, et leur imposa une réconciliation selon le droit coutumier, la restitution des biens volés et la reconnaissance des ventes anciennes (Shwayhat al-`Azayzat 1966 : 125).

Lorsque la tutelle des grandes puissances s'avéra inévitable, la ligne de partage entre ceux qui étaient favorables à la France et ceux qui l'étaient à la Grande-Bretagne ne recoupa qu'imparfaitement les différences confessionnelles et procéda autant des calculs politiques des uns et des autres. Durant le règne de Faysal à Damas, alors que le sort de la Transjordanie n'était pas encore fixé, certains habitants de Madaba continuèrent à s'activer en faveur de la présence française. Selon une dépêche de l'Intelligence Service interceptée par les Français :

"In the regions East of the Jordan, agents and persons with French sympathies are directed to obtain petitions to send to Jerusalem asking for the appointment of French governors or advisers at Kerak and Madeba (...). There are numerous agents and agencies of French propaganda. French priests and nuns working in schools, hospitals, and other charitable institutions and among the people exert a very favourable influence for France. (...). East of the Jordan, agents are known to be active at Kerak and Madeba, and are thought to be at work in Salt. (...) The Latin clergy at both Madeba and Kerak are naturally pro-French (...). The propaganda is carried on chiefly among the Latins, though efforts are being made to gain the Greek Orthodox"¹⁸⁷.

Dans la même dépêche, suit une liste nominative des agents profrançais de Kérak et Madaba¹⁸⁸ : ce sont majoritairement, mais pas uniquement, des notables latins, qui s'activent en vue de faire signer des pétitions favorables au contrôle français sur leurs agglomérations respectives, faisant valoir que les Britanniques sont incapables d'assujettir les bédouins qui pillent leurs récoltes et leurs troupeaux¹⁸⁹. Les chrétiens ne sont pas les seuls à regarder du côté de la France : à la même période, Paris tente de pousser son influence auprès des chefs des tribus musulmanes transjordanienues, par exemple en distribuant cadeaux et argent au cheikh des Bani Sakher, Mithqal al-Fayez, notoirement antihachémite (Wilson 1987 : 225).

185 AMV, SS Marine Q86, 26.11.1918.

186 *Ibidem*.

187 AMV, SS Marine Q79, copie de PRO WO106/189, G.S.I. Advanced G.H.Q., "French Propaganda in Jerusalem", 02.02.1919, envoyée par l'Intelligence Service, Jérusalem. La même dépêche précise que le Père Jaussen dirige les services de renseignement français à Jérusalem et distribue à ses agents en Palestine et Transjordanie des subsides d'environ 30 £ par mois.

188 "The chief agents and pro-French persons at Madeba are : Salim Marar, Ishak Farah, Salama Twal, Iskandar Sawalha, Hannah Farah, Mitri Twal, Ibrahim Shweihat, Sleiman Alamat, and Yusef Shweihat" (*ibidem*).

189 Les chrétiens de Madaba demandent l'intervention d'un officier français pour se faire restituer les bêtes "volées par les musulmans qui refusent de leur rendre". L'officier anglais envoyé à Madaba de Salt dit qu'il est impuissant, car il n'a pas de troupes. "Nous qui avons compté sur la France, ajoute un de leurs chefs, comment, la France nous a protégés sous la domination turque, maintenant qu'elle est victorieuse elle ne nous regarde plus (*sic*) ?" (AMV, SS Marine Q79, 31.12.1918. "La protection des catholiques dans le Levant").

Dans leurs relations à l'autorité politique, plusieurs options s'offrirent donc aux chrétiens de Transjordanie à l'occasion du conflit et du retrait du pouvoir ottoman des provinces arabes. Il ne semble pas que les chrétiens aient été particulièrement reconnaissants aux Ottomans des nouvelles possibilités d'accès aux instances administratives et de représentation sur une base non discriminatoire (bien que partiellement confessionnelle). Certes, la politique des *tanzimat* inaugurerait des pratiques plus égalitaires à l'égard des sujets non musulmans. Cependant, dans la période précédente, les chrétiens de la Syrie du Sud n'avaient connu que de très loin l'ordre politique et social impérial musulman. On peut argumenter que les *tanzimat* ne représentèrent pas, de leur point de vue, une avancée notable en termes de participation politique, alors que le système tribal permettait déjà, en la matière, de reléguer les différences confessionnelles au second plan. De plus, accusés d'espionnage, leur sentiment antiturc avait été exacerbé par les vexations dont ils avaient fait l'objet.

Les orthodoxes, comme leurs coreligionnaires de Syrie du Nord, adoptèrent volontiers l'arabisme : ce nationalisme à base ethnique leur permettait de se démarquer aussi des Hellènes de leur patriarcat et l'indépendance qu'ils revendiquaient valait autant, comme Arabes, pour leurs affaires politiques que religieuses. Les latins, pour leur part, ne firent pas écho au désir de Rome de voir se perpétuer la domination ottomane sur les Arabes. A Madaba, les préoccupations des chrétiens étaient surtout localistes : il s'agissait de déterminer qui, des Hachémites, des Britanniques ou des Français leur assurerait la meilleure protection contre les bédouins afin de garantir la stabilité économique. C'est dans ce sens que les réseaux à leur disposition furent activés, et non dans celui d'une protection religieuse qui servait avant tout d'argument aux puissances européennes pour justifier leur interventionnisme.

DOCUMENT- Les dissidences de Salim Marar

Le parcours de Salim Marar, cas unique, illustre pourtant à lui seul la période dont nous avons traité. Il est exemplaire par sa marginalité et ses transgressions, car il révèle les résistances au nouvel ordre ecclésiastique latin qui s'impose et aux tentatives de sceller hermétiquement les frontières entre confessions. En s'éloignant de la norme, Salim l'expose d'autant. Derrière ces éléments biographiques se profilent des stratégies d'ascension sociale, individuelle et familiale ; l'architecture des réseaux économiques, proches et lointains ; les configurations des identités politiques, locales et nationales ; les dimensions sociales et politiques des appartenances religieuses. Le tout intimement lié¹⁹⁰.

Salim Marar, de la tribu des `Azayzat, est né latin à Madaba en 1882. Les Marar sont une branche des Sawalha, famille demeurée majoritairement orthodoxe, et plusieurs des frères de Salim ont épousé des femmes de cette confession. En 1900, Salim se marie à l'église grecque et refuse de faire valider son union chez les latins. Il est excommunié, ce qui provoque une dispute avec son père. Salim va alors habiter chez son beau-père. Contraint de subvenir aux besoins de sa famille, il se met à travailler dans la boutique d'un commerçant musulman damascène dont il fait la comptabilité, ayant appris le calcul et l'écriture à l'école latine. Ce travail est mal considéré à Madaba, où cela ne se fait pas d'être employé.

Après avoir emprunté de l'argent à un de ses parents de la famille Sawalha, Salim part faire du commerce en Egypte. Il demeure quelque temps au Caire, où il fréquente le théâtre et lit les journaux nationalistes. La vie en ville lui plaît et il ne souhaite pas rentrer à Madaba, mais il se retrouve sans argent. Il va alors tenter sa chance à Jérusalem. Vers 1910, il s'associe avec Hussein Nashashibi, commerçant appartenant à la grande bourgeoisie musulmane¹⁹¹. En 1913, Salim emmène sa famille s'installer à Jérusalem dans le nouveau quartier de Baqa`. Il porte pantalon et tarbouche et est choqué de voir que les gens se moquent des

¹⁹⁰ Avec quelques coupes, nous restituons le récit de la vie de Salim Marar dans les termes où il nous a été raconté en français par son fils Tawfiq.

vêtements de sa femme et l'interpellent comme si elle était une gitane : "Dis-nous la bonne aventure !". Il achète des étoffes et lui fait faire des habits européens.

Durant la guerre, la situation est peu propice au commerce, et Salim se réinstalle à Madaba en 1916. Avec l'argent qu'il a gagné, il construit quatre moulins à blé à Madaba et Ma'in qui tournent 24 h sur 24 h, faisant payer une livre-or pour chaque sac moulu.

Au couvent latin, le missionnaire Jean Panfil enseignait le français et la génération de Salim parlait un peu cette langue et était déjà gagnée en amour à la France. Le Père Panfil allait régulièrement à Jérusalem et y portait aux Français des informations sur la situation en Transjordanie. Salim, comme d'autres habitants de Madaba qui faisaient du commerce avec la Palestine, lui servit parfois de messager auprès de son contact dans la Ville sainte. En 1918, les Turcs se mettent à soupçonner les chrétiens de Madaba d'espionnage. Ils fouillent les maisons, trouvent des documents compromettants et envoient plusieurs hommes, dont Salim, en exil à Ankara. Ils partent à cheval sous escorte. A leur arrivée à Alep, Salim se sacrifie : lui qui en a les moyens nourrit et abreuve leurs gardiens à l'Hôtel Baron pour détourner leur attention. Les autres exilés profitent des agapes pour s'enfuir jusqu'à Madaba, où ils se cachent au désert, chez leurs alliés Hamaydeh, jusqu'à la fin de la guerre.

Salim part seul en exil à Ankara, où il apprend que l'émir druze Shakib Arslan, poète et politicien qu'il avait accueilli quarante jours chez lui à Jérusalem, est à Istanbul. Il lui envoie une lettre. L'émir use de son influence et le fait venir chez lui dans la capitale. Ils fréquentent ensemble les soirées de la haute société ottomane. Salim imite l'émir dans sa conduite, s'incline pour baiser la main des dames, contre les habitudes bédouines. Mais il ne parle pas le turc et à peine le français ; il souffre d'être réduit au silence, et se sent objet de curiosité, comme un paysan.

La même année, il est autorisé à rentrer à Madaba et reprend ses activités commerciales. Il décide de donner une éducation à ses enfants, mais, ayant été excommunié, il ne veut pas d'une école latine. Il envoie brièvement ses fils aînés à Jérusalem, au collège anglican St-Georges jusqu'à ce que Jérusalem entre dans la guerre et que les écoles soient fermées.

En 1919, Salim est en contact avec les Français, car il est en faveur de leur mandat sur la Transjordanie et la Palestine. En 1920, il prend même le bateau à Jaffa pour se rendre à Beyrouth transmettre des informations et des documents au chancelier du consulat de France dans cette ville. Mais, les Anglais une fois installés en Transjordanie, les services de Salim ne sont plus nécessaires. La France lui propose de l'argent pour le récompenser. Il refuse, car il est assez riche. Il ne veut pas non plus d'une décoration, trop visible. Il demande à la France de prendre en charge l'éducation de ses enfants. Deux de ses fils sont donc envoyés comme pensionnaires au collège latin des frères de la Salle à Jérusalem.

Une nuit de l'hiver 1922, Salim appelle précipitamment ses cousins de la famille Sawalha et leur dit que sa vie est en danger, car les Anglais ont découvert ses contacts avec les Français et envisagent de convaincre l'émir `Abdallah de le faire mettre en prison. Il a obtenu ces informations par l'émir `Adil Arslan, frère de Shakib, qui a été envoyé en exil en Transjordanie et qu'il fréquente parfois¹⁹². Au matin, Salim descend à Shouneh, où `Abdallah hiverne dans son palais, une tente¹⁹³. Il se présente devant lui, dit qu'il a vu le prophète Mohammad lui apparaître et qu'il vient à l'islam. L'émir accepte sa conversion avec joie et le fait pasha. A Madaba, les ecclésiastiques latins ne réagissent pas, l'ayant déjà excommunié. Sa belle-famille orthodoxe, choisissant de deux maux le moindre, dit qu'il aurait été pire qu'il redevienne latin. Quant aux `Azayzat, ils ne peuvent qu'accepter sa conversion pour sa protection et celle de sa tribu, dont les Anglais savent bien que plusieurs membres ont espionné au profit de la France.

191 Les Nashashibi étaient une vieille famille de Jérusalem d'assise foncière qui possédait aussi des terres en Transjordanie. Un de leurs membres, Raghib, fut élu au Parlement ottoman en 1912 (Muslih 1988 : 27).

192 `Adil Arslan, proche conseiller politique de l'émir Faysal à Damas, nationaliste arabe, vivement opposé aux Français bien qu'ayant étudié à Paris, poète et orateur de renom, fut exilé politique en Transjordanie et condamné à mort par contumace par les Français en 1920 (Muslih 1988 : 142).

193 Jusqu'à la construction du palais de Raghadan, à Amman, en 1925, l'émir n'eut pas de résidence permanente et s'installa temporairement chez plusieurs familles de notables : à Salt chez les chrétiens Abu Jaber et Sukkar, à Amman chez les Circassiens Mufti, ou sous la tente, l'hiver, près du village de Shuneh, dans la vallée du Jourdain, en été dans les collines près de Madaba ou de Marka (Salibi 1993 : 100).

Salim demeure à Madaba, mais, quelques mois plus tard, des hommes de la tribu musulmane des Majali viennent de Kérak pour demander la main de sa fille. Salim répond que si lui est musulman, sa famille ne l'est pas. Les Majali répliquent alors : "Si tu ne nous donnes pas, prends de nous", lui signifiant ainsi qu'il doit épouser une musulmane pour prouver que sa conversion est sincère. Salim sollicite l'avis de son ancien partenaire commercial à Jérusalem, Hussein Nashashibi, qui joue les intermédiaires et lui fait épouser une jeune fille d'une bonne famille de Naplouse. Sa première femme et les membres des `Azayzat réprouvent ce second mariage et le lui font bien sentir. Jusque-là, c'était un homme important, car il avait des biens et il espérait prendre la succession du cheikh Ya`qub Shwayhat à la tête des `Azayzat. Mais, après ce mariage avec une musulmane, il est obligé de quitter Madaba.

Il va alors s'installer à Amman, coupant ses liens avec la famille et la tribu, faisant tourner ses affaires à Madaba par personne interposée et augmentant sa fortune en devenant le partenaire commercial des parents de sa femme.

Il n'est pas question d'envisager la biographie de Salim Marar, ou tout autre parcours de vie, comme se développant nécessairement selon un axe unique, une chronologie linéaire. Ce type d'approche pose par trop l'existence d'un réel et de stratégies individuelles cohérentes, qu'il construit *a posteriori*. Plutôt, il s'agit de saisir ce qui donne forme à la trajectoire sociale de l'individu, dans le foisonnement des sphères d'influence possibles, se chevauchant et se redessinant mutuellement, en prenant en compte aussi bien le poids des déterminismes sociaux que la capacité des individus à s'en libérer et à s'en choisir d'autres. Ces déterminismes renvoient à des normes et des pratiques qui constituent les cadres et les supports de l'existence socioéconomique de l'individu : l'appartenance à un ensemble politique, à une communauté religieuse, à un groupe résidentiel, à une famille nucléaire et étendue...

Dans le cas de Salim Marar, ces déterminismes sont religieux (il est chrétien latin), socioculturels (il vient d'une zone rurale et tribale), économiques (sa famille a des terres), politiques (on lui a appris à aimer la France), mais aussi historiques. Avec de telles prémices, la vie de Salim aurait pu ressembler à celle de bien des jeunes gens de sa génération à Madaba. Salim, sortant des cadres construits *a priori*, est contraint de s'en choisir d'autres, parmi ceux disponibles. Excommunié et ne pouvant compter sur le soutien financier de son père, il utilise la nouvelle ressource que constitue l'éducation dispensée par les missionnaires pour s'assurer un revenu. Aspirant à un mode de vie urbain et occidentalisé qu'il ne peut trouver dans son village, il s'installe à Jérusalem. En se libérant à la fois des influences du clergé et de celles de l'autorité paternelle, il brise le cercle des liens primaires, religieux et lignager, et se crée d'autres attaches hors de sa communauté religieuse et de son groupe familial d'origine. C'est dans les réseaux économiques et intellectuels des notabilités urbaines musulmanes ou druzes, plus occidentalisées que les chrétiens des villages, qu'il entre, avant d'y participer pleinement en s'alliant à eux par le sang. Les influences de son éducation et de son milieu d'origine transparaissent pourtant parfois dans ses prises de position en faveur de la France, ou dans le choix d'une institution chrétienne pour éduquer ses enfants. Dans tous les cas, il distingue ce qui relève d'une appartenance religieuse qu'il a rejetée ou d'un choix stratégique, politique ou social.

Quant à la conversion de Salim Marar, elle indique que l'islam était devenu la norme sociale dominante et valorisée dans le contexte de l'Etat en formation. Les appartenances religieuses, périphériques dans les processus politiques de la société tribale, étaient en passe de devenir centrales dans le nouvel Etat. La conversion offrait désormais une ressource inédite de promotion sociale et de protection, comme pouvaient en constituer l'alliance avec un pouvoir occidental ou l'émigration. Tant que la décision de Salim demeura individuelle, son groupe lignager put l'admettre par pragmatisme. Mais lorsqu'elle impliqua qu'en soit modifiée l'identité du groupe, elle devint inacceptable : une branche musulmane des `Azayzat ne pouvait se reproduire avec l'assentiment de la tribu. Transgresser les frontières lignagères demeurait plus grave que traverser les frontières religieuses. Le

rituel d'incorporation véritable à sa nouvelle religion par le mariage auquel dut se plier Salim Marar était, d'ailleurs, très comparable au rituel d'incorporation à une nouvelle tribu¹⁹⁴.

La temporalité des déplacements de Salim, en quête d'une nouvelle identité sociale, d'une ouverture sur la modernité et de réussite économique, porte la marque d'une autre contrainte, celle de l'histoire. Du Caire à Jérusalem en passant par Istanbul, il aboutit à Amman : il choisit, ou subit, une émigration intérieure qui l'amène à parcourir une bonne partie de l'espace politique ottoman et de l'espace culturel et linguistique arabe, sans jamais traverser de frontière. Puis cette vastitude se rétrécit : c'est vers Amman, nouveau pôle d'une nouvelle entité étatique, que Salim doit s'échapper lorsqu'il décide, après tout, de transgresser la frontière ultime, celle du lignage.

Le parcours de Salim Marar, c'est le choix des affinités électives contre la contrainte des liens primaires, c'est une tentative d'individualisation qui ne pouvait aboutir pleinement. Ces affinités se transformèrent, à leur tour, en d'autres *`asabiyah*.

¹⁹⁴ De façon similaire, les mariages que nous avons mentionnés plus haut entre un membre des `Azayzat et un membre des Karadsheh ou des Ma`ay`a, bien que convertis au rite latin, furent suivis d'une sortie de la communauté.

CONCLUSION

Vers 1923, à Madaba, les tribus chrétiennes avaient effectué leur ancrage : territorial, par l'appropriation de l'espace et de l'histoire antique ; politique, par l'incorporation aux alliances avec la Balqawiyeh ; économique, par l'exploitation des ressources locales, tant agricoles que commerciales et touristiques ; administratif, par leur intégration à la bureaucratie ottomane¹⁹⁵. Les limites mêmes de la paroisse, après avoir été mouvantes, avaient eu le temps de se fixer avec le changement d'activité économique des chrétiens, qui ne sortaient plus du village pour de longs mois, qui avaient renoncé au pastoralisme ou laissaient leurs troupeaux à la garde de bergers, en général musulmans. La territorialisation religieuse s'exprimait par le marquage d'un espace déterminé pour chaque confession : les églises, les écoles et les presbytères ; la mosquée et l'école coranique. Les rituels religieux s'étaient affermis au point que les pratiques syncrétiques étaient devenues marginales. Partout, en Transjordanie, les frontières entre confessions chrétiennes devinrent plus étanches et la pratique de les traverser en changeant de rite fut, plus qu'auparavant, le fait d'individus isolés. Jusqu'aux conflits de propriété sur les terres qui avaient trouvé un terme par l'imposition progressive des règles de l'administration ottomane ou par l'arbitrage hachémite selon le droit coutumier.

Pour les chrétiens de Madaba, le récit de la migration de Kérak était devenu un acte fondateur qui faisait partie du passé et que l'on relatait aux voyageurs occidentaux, qui le mettaient par écrit avec plus ou moins de détails. Les variantes de cette histoire commune reflétaient aussi comment chaque groupe construisait son identité en opposition avec celle des autres¹⁹⁶. Au sein de Madaba cohabitaient deux congrégations religieuses chrétiennes, trois tribus et quelques familles d'origines diverses, chacune sur un territoire distinct et pratiquant peu entre elles les échanges matrimoniaux. C'était le marché et les institutions administratives qui constituaient des lieux d'échange et de compétition et faisaient des chrétiens de Madaba une communauté villageoise.

Les missionnaires latins avaient voulu faire d'un groupe lignager un groupe résidentiel et social et une communauté religieuse. Ils avaient tenté, avec les moyens coercitifs à leur disposition, de créer un autre type de communauté familiale : des "frères et soeurs en Jésus-Christ" sous l'autorité d'*Abuna*, le curé-père. La possession du savoir opérationnel et les compétences des missionnaires leur avaient permis de s'approprier une partie de l'autorité traditionnelle des cheikhs. Le missionnaire était devenu plus qu'un père spirituel : il représentait à la fois sa communauté religieuse et la tribu des `Azayzat, renforçant la superposition des identités lignagères et confessionnelles. L'église latine était l'église des `Azayzat, le rituel religieux était tout autant un rituel de cohésion de la communauté confessionnelle que de la communauté lignagère. Même si tous les `Azayzat n'étaient pas catholiques, les orthodoxes parmi eux fréquentaient l'école de la mission et reconnaissaient l'autorité du curé dans certaines affaires temporelles concernant la tribu. Le rôle du cheikh des `Azayzat dans les relations de Madaba avec l'environnement immédiat avait assuré sa prééminence dans l'ordre

¹⁹⁵ Il est difficile de croire à la sincérité des propos d'un des agents du Père Jaussen à Madaba en 1919, qui, se plaignant du "fanatisme musulman" et d'être "accablés par l'injustice", avance que ses coreligionnaires du village "pensent à demander au gouvernement français un lieu où ils émigreraient" (AMV, SS Marine, Q79, 01.03.1919). Cette revendication est formulée de manière étonnamment semblable à celle du missionnaire latin de Kérak auprès de son patriarcat en 1879 en faveur de l'émigration des `Azayzat (voir prologue). A la fin de la Première Guerre mondiale, pourtant, les rapports de force politiques ne permettaient plus à la France d'engager, voire de souhaiter, une telle intervention en faveur des chrétiens. Surtout, il est peu probable que ces derniers aient disposé de la même mobilité que quarante ans auparavant alors que, parmi d'autres facteurs, une économie florissante de la sédentarité les retenait à désormais Madaba.

¹⁹⁶ Les voyageurs catholiques logeaient à la mission latine et obtenaient leurs informations du missionnaire et des `Azayzat (Lammens 1897 ; Sargenton-Galichon 1904 ; Jaussen 1908 ; Musil 1908 ; Kozah 1921). Les voyageurs protestants descendaient plus volontiers au couvent grec ou chez les notables des Karadsheh et Ma'ay'a (Conder 1889 ; Forder 1902 ; Durley 1912 ; Bell 1919). Les motifs de la migration, l'antériorité de telle ou telle tribu à Madaba et les revendications sur la propriété initiale du lieu, changeaient du tout au tout selon l'origine des informateurs. Sans compter qu'il existe aussi des récits en grec, que nous n'avons pas consultés.

tribal, mais l'absence de reconnaissance formelle d'une communauté latine, puis les prises de position en faveur de la France, avaient été un handicap pour intégrer les instances de représentation ottomanes.

Les deux tribus orthodoxes, quant à elles, formaient ensemble une communauté religieuse dont les institutions étaient moins développées, bien qu'existantes. La conscience que leur identité orthodoxe était à défendre s'était développée en réaction à l'agressivité missionnaire des latins. Le centre du pouvoir résidait chez les Karadsheh, qui avaient capitalisé à la fois sur la faiblesse du leadership tribal des Ma'ay'a et sur les fonctions de représentation offertes par l'administration ottomane. Les deux tribus étaient des lignages distincts, mais formaient ensemble une unité politique.

La richesse économique était équitablement distribuée entre notables des 'Azayzat et notables des Karadsheh, tandis que les Ma'ay'a et les familles chrétiennes qui s'étaient établies plus tardivement à Madaba apparaissaient comme plus défavorisés. Enfin, les latins étaient généralement plus éduqués que les orthodoxes, mais, de manière générale, l'éducation n'était pas un facteur déterminant de différenciation sociale entre les confessions chrétiennes ou entre ces dernières et les musulmans.

Madaba servait de centre religieux, administratif et commercial aux musulmans qui résidaient alentour, hors des limites de la *baladiyah*¹⁹⁷. Tant l'espace du village que l'espace rural étaient des lieux où s'opéraient l'échange et la communication entre chrétiens et musulmans, non pas sur le mode du religieux, mais sur celui du conflit ou de la coopération économique et politique. Même lorsqu'ils impliquaient des acteurs religieux, les épisodes de conflits entre tribus chrétiennes et tribus musulmanes n'étaient qu'un des aspects de la compétition entre pastoralistes et agriculteurs pour le contrôle de la terre qui s'exerçait aussi entre tribus de la même confession, Balqawiyeh et Bani Sakher, par exemple.

Le mode d'organisation lignager était encore pertinent pour expliquer les conflits et la cohabitation, la compétition pour le contrôle de l'espace foncier, pour l'accès aux ressources économiques locales et pour l'intégration dans la bureaucratie. Il semble justifié, en effet, de considérer que l'âge des Turcs (*zaman al-atrak*) fut celui des cheikhs et pas encore celui du gouvernement (Shryock 1997 : 86). Et ce non seulement du fait de la remise en question permanente de l'autorité militaire et administrative ottomane par les tribus, mais tout autant parce que la stratégie de la Porte en matière d'incorporation politique de la Syrie du Sud impliquait que continuent à fonctionner certains des mécanismes de la société tribale (Akarli 1986b).

C'est par le développement de l'économie de marché que cette province devint partie intégrante de l'empire (Rogan 1991). Le changement économique toucha pareillement tribus chrétiennes et musulmanes, sédentaires comme nomades. Les grandes fermes dans le Balqa' étaient aux mains tant des chrétiens (Abu Jaber et Bisharat de Salt) que des musulmans (Bani Sakher), qui entretenaient entre eux un partenariat agricole. Le commerce, l'élevage, l'agriculture et l'usure étaient pratiqués par les membres des deux religions. La nouvelle classe en formation de marchands et de propriétaires fonciers comptait des musulmans et des chrétiens, tandis que certaines familles rurales n'avaient pas bénéficié du développement économique de la région.

Indistinctement, chrétiens et musulmans furent partie prenante du débat relatif aux identités politiques et ethniques : qui était Syrien, qui était Arabe, où passait désormais cette frontière qui n'avait cessé de reculer depuis les années 1860 vers le sud et l'est, repoussant la ligne du désert qui marquait la séparation entre le domaine de la bédouinité et celui de la sédentarité ? Ensemble, ils

197 A partir de sources britanniques et ottomanes, la population de la Transjordanie était estimée en 1921 à 230 000 personnes, dont un peu moins de 10 % de chrétiens et un peu moins de 5 % de Circassiens et Tchétchènes. Salt était l'agglomération la plus peuplée, avec 20 000 habitants. Amman et Madaba comptaient le même nombre d'habitants, soit environ 2 400, tous chrétiens pour la dernière (Wilson 1987 : 56). Selon les statistiques ottomanes de 1914, les chrétiens étaient présents partout dans les petites et moyennes agglomérations, sauf dans les zones bédouines de l'Est et dans les *qada'* de Tafilah et Ma'an au Sud (Zamir 1981 : 96).

contribuèrent à donner à l'arabisme son expression politique, hésitant aussi entre le maintien de la domination ottomane, l'allégeance au pouvoir hachémite, la tutelle française ou anglaise. Beaucoup, parmi les chrétiens de grande Syrie, investirent leur avance éducative ailleurs que dans l'ordre ecclésiastique et parfois contre lui, soit en se rendant économiquement indépendants des réseaux de patronage des Eglises, soit en attaquant la légitimité même de leur pouvoir au sein des loges maçonniques qui se développèrent dans les centres urbains. Certains musulmans aussi avaient eu accès à l'éducation dans les écoles ottomanes ou missionnaires. En bref, la différenciation sociale qui s'opéra et les choix politiques que les uns et les autres effectuèrent ne recoupèrent pas exactement les appartenances religieuses.

Cela posé, certains champs d'options politiques disponibles pour les musulmans ne l'étaient pas pour les chrétiens, et *vice versa*. Car il y eut aussi politisation des identités religieuses et l'appartenance au christianisme ou à l'islam constituait à présent en Transjordanie autre chose qu'un simple marqueur d'identité tribale. Dans le cadre des structures et institutions religieuses et civiles créées ou renforcées par les Eglises et l'Etat, la compétition socioéconomique inhérente au processus de modernisation acquit une dimension confessionnelle. L'appartenance religieuse devint pertinente pour la représentation dans les instances administratives et judiciaires ottomanes. Mais les Ottomans n'avaient pas découpé l'intégralité du champ de compétition politique et économique en deux espaces séparés et parallèles, l'un pour les chrétiens, l'autre pour les musulmans. D'une part, des domaines existaient où l'ordre tribal continuait à organiser cohabitation et compétition sur un mode non confessionnel (l'économie et le droit coutumier, en particulier) ; d'autre part, la compétition entre lignages de même confession continua à s'exercer au sein des institutions ottomanes.

L'appartenance religieuse permit aussi l'accès à un certain type de réseaux et de ressources politiques dont le centre pouvait se trouver aussi loin qu'Istanbul, Paris, Rome ou Moscou. Lorsque ces centres furent affectés par des changements politiques, les réseaux se désagrégèrent. Ainsi, l'abolition des capitulations par les Jeunes-Turcs répondit fortuitement au désengagement de la France de son rôle de protectrice des catholiques orientaux et anticipa sur la rupture des liens entre l'Eglise et l'Etat qui suivit la révolution bolchevique en Russie. L'instrumentalisation traditionnelle des Eglises et des communautés chrétiennes d'Orient par les grandes puissances et le processus inverse, souvent négligé dans les études sur les chrétiens de la région, allaient devoir prendre d'autres formes.

A partir de 1921, le patriarcat latin de Jérusalem passa sous l'autorité administrative de la Sacrée Congrégation pour les Eglises orientales, créée en 1917, mettant *de facto* fin à son rôle missionnaire. L'arabisation du clergé était presque achevée et les prêtres titulaires et auxiliaires des paroisses de Palestine et de Transjordanie étaient désormais en grande majorité des Arabes, latins de la deuxième ou troisième génération. Les relations entre le patriarcat orthodoxe, coupé de ses sources de financement russes, et les fidèles arabes, qui refusaient la tutelle hellène comme ils avaient refusé celle des Turcs, entraient dans une période de crise aiguë, au point que la puissance mandataire britannique allait devoir jouer les arbitres.

Pour se rendre à Jérusalem, à Damas, ou au Caire depuis la Transjordanie, il fallait désormais traverser des frontières qui avaient été nouvellement dessinées. Les réseaux économiques et politiques se recentrèrent à l'intérieur des nouveaux Etats créés par les mandats. Dans une grande Syrie réunissant différentes communautés religieuses et ethniques, la stratégie de mobilisation des Hachémites s'exprima par une double rhétorique de légitimation islamique et arabe qui donna forme au champ politique. En Transjordanie, ce fut sur le terrain de l'arabisme que s'engagèrent les chrétiens, sur celui de l'islam que se retrouvèrent les Caucasiens, sur l'un, l'autre ou les deux que prirent position les Arabes musulmans, étant bien entendu par tous les acteurs locaux que le pacte social qu'ils passaient avec une monarchie exogène sous la tutelle d'une puissance européenne devait permettre à chacun de conserver ses identités propres dans la variété de leurs dimensions et à tous de tirer le bénéfice maximal de cette entrée dans la modernité politique.

DEUXIÈME PARTIE

Conquérir Madaba

L'Etat hachémite
et les espaces des identités chrétiennes
1923-1970

"Ulysse gouvernait son royaume d'Ithaque en bon père de famille".

Homère, *Odyssée*, 2, 233

La durée de la période envisagée dans notre deuxième partie (1923-1970) indique stabilité et constantes : celles d'un régime monarchique qui se perpétue depuis le début du mandat britannique. Et ce malgré l'accès de l'émirat de Transjordanie à l'indépendance en 1946, une succession incertaine consécutive à l'assassinat, en 1951, du roi `Abdallah, des guerres israélo-arabes qui affectent la géographie et la démographie du pays (1948 et 1967), les tentatives des nationalistes arabes de renverser le roi Hussein dans les années 1956-1957, la montée en puissance des mouvements armés pro palestiniens, qui culmine dans des affrontements avec les forces jordaniennes en 1970-1971. Stabilité du régime, mais également de l'Etat et de ses modes d'organisation. Sur les bases posées par la puissance mandataire, ses institutions civiles et militaires sont en expansion à partir de l'indépendance, son caractère rentier se confirme, sa nature clientéliste perdure, tout comme ses orientations pro-occidentales.

C'est dans cette même continuité que s'inscrivent les relations entre l'Etat et les Eglises. Monarchie musulmane d'ascendance prophétique, les Hachémites s'approprient le legs mandataire sur le traitement des "communautés confessionnelles non musulmanes", qui constitue lui-même un prolongement modernisé du système des *millet* ottomans. Ainsi, sans heurt apparent, se perpétue une tradition d'autogestion communautaire qui fait oublier qu'elle était de peu d'ancienneté dans la Syrie du sud prémandataire. Enfin, stabilité du statut politique particulier accordé aux chrétiens sur la base d'une appartenance confessionnelle, statut qui, s'il est bien en rupture avec la législation ottomane, n'est pas remis en cause par le régime à l'indépendance et ne fait l'objet d'aucune demande d'abrogation par ceux auxquels il s'applique.

Dans cette deuxième partie, les deux questions principales auxquelles nous nous efforcerons d'apporter réponse sont liées. D'une part, les cadres confessionnels mis en place par la législation de l'Etat sont-ils le seul moyen qu'utilise ce dernier pour réguler le social ? D'autre part, quels types de contrat le régime passe-t-il avec ses sujets chrétiens et également avec leurs institutions communautaires ? Si nous adoptons, dans ce chapitre, une démarche qui part de l'Etat et de la monarchie avant de revenir aux acteurs sociaux de Madaba, c'est pour mieux mettre en balance un aspect institutionnel et officiel, qui s'inscrit en particulier dans la législation, et un aspect implicite du contrat social, qui se révèle à travers les pratiques du pouvoir sur les unités de base de la société, à savoir les familles.

Cette partie est divisée en deux chapitres principaux. Le premier s'interroge sur les politiques officielles visant à créer des espaces pour les communautés religieuses et pour les chrétiens en tant que membres de la société politique. Nous traiterons ici des acteurs institutionnels (civils et religieux) qui s'efforcent de construire ces espaces, d'y affirmer leur autorité, d'imposer à travers eux un ordre des relations sociales. Le second chapitre se penche sur les acteurs sociaux au niveau de la localité de Madaba : ceux qui relaient les efforts du pouvoir, ceux qui contestent l'ordre. Le processus de construction/formation des espaces et des identités religieux et politiques est dynamique, il implique, certes, des relations d'autorité, mais aussi des résistances ; les acteurs sociaux ne sont pas inconditionnellement soumis aux politiques déterminées par le haut et participent à la formation des espaces communautaires et politiques et à leur remise en question.

Dans le premier chapitre, il s'agira de voir comment se négocient les frontières des espaces communautaires entre un Etat armé de l'outil législatif, d'une part, et les Eglises ou leurs communautés, d'autre part. Quels sont les atouts dont disposent les acteurs institutionnels, mais aussi quelles sont leurs faiblesses, dans cette négociation toujours en cours ? Comment l'économie, la diplomatie des Lieux saints, le nationalisme arabe, le facteur palestinien, se mêlent-ils au débat ? Que nous disent ces frontières communautaires de la conception qu'ont les acteurs des limites de l'espace

public et du rôle des chrétiens dans la construction de l'Etat ? Il apparaîtra bien qu'une séparation nette doit être opérée entre l'Eglise orthodoxe et les Eglises catholiques, que distinguent leurs structures de pouvoir, leur caractère local ou transnational, la provenance de leurs ressources financières, les relations entre clergé et fidèles.

L'Etat comme les Eglises sont ensemble préoccupés de leur stabilité et de l'expansion de leurs sphères d'action. Les élites religieuses font collusion avec le pouvoir politique. Cependant, dire que les Eglises soutiennent le régime n'implique rien en ce qui concerne les acteurs politiques chrétiens. Car l'Etat distingue bien ce qui relève du communautaire de ce qui relève du politique, et les acteurs sociaux avec lui. Le discours et les pratiques du pouvoir visant à construire une société politique acquiesçante obligent à questionner le concept même de "minorité" qui est attribué aux chrétiens par la législation sans pourtant que le terme n'apparaisse dans les textes. Sans nier que "la règle du droit produit des effets sur la pratique sociale", que "les individus chrétiens s'inscrivent statutairement dans une appartenance minoritaire" (Botiveau 1996 : 122), nous replacerons les chrétiens dans une perspective plus vaste qui prend en compte les relations des différents groupes au pouvoir de l'Etat et leur place au sein de la structure de relations clientélistes entre le régime et ses sujets, masquée par le discours égalitaire de la "grande famille".

Dans un second chapitre, nous continuerons à observer le rôle de l'éducation dans le cadre confessionnel à Madaba. Sous la direction du clergé, l'école est toujours conçue comme un outil de contrôle social et de reproduction communautaire. Quels moyens déploient alors les religieux pour résister à la pénétration de l'influence de l'Etat dans la sphère éducative ? Comment s'efforcent-ils de contenir la reproduction sociale des fidèles dans le cadre communautaire, alors que d'autres instances, issues de l'Etat, occupent aussi le champ social ? Comment l'école confessionnelle devient-elle, aussi, un relais dans le discours de légitimation de la monarchie ?

Le statut de communauté confessionnelle masque des inégalités de statuts entre chrétiens qui se dévoilent, en particulier, dans les flux d'échange de femmes. Que nous disent ces derniers sur les statuts réels et les statuts revendiqués des différents groupes au sein de l'agglomération de Madaba ? Quel rôle les hommes attribuent-ils aux femmes dans leur compétition pour l'accès aux statuts supérieurs ? Par rapport à la période précédente, la communauté confessionnelle s'est-elle imposée comme l'espace envisagé par les acteurs laïcs pour leur reproduction sociale ? Comment les femmes se révèlent-elles les principaux agents d'une remise en cause des frontières religieuses entre groupes et quelle est la vision de la "communauté" qu'elles ont à faire valoir ? Qu'indique, enfin, la possibilité laissée aux chrétiens par le droit coutumier de retenir leurs femmes au sein de la communauté en interdisant les mariages interconfessionnels ?

Finalement, quels sont les facteurs explicatifs de la polarisation politique des chrétiens de Madaba entre loyalistes et contestataires telle qu'elle se manifeste surtout à partir des années 1950 ? Comment s'effectue réellement l'accès aux ressources de l'Etat : en fonction de catégories religieuses, ou plutôt en cooptant des familles étendues ? Dans cette configuration, quelle est alors l'efficacité des stratégies individuelles de promotion sociale par l'éducation ? Les opposants ont-ils d'autres moyens d'échapper à leur marginalisation politique et économique ? La fermeture plus grande de l'espace confessionnel latin handicape-t-elle les laïcs dans leur relation à l'Etat ? Inversement, qu'en est-il des orthodoxes ? Alors que Madaba devient une agglomération importante et que s'y installent de plus en plus de musulmans, comment les chrétiens s'efforcent-ils de transformer leur capital scolaire en un capital économique et politique qui leur assure une hégémonie locale ? Comment intègrent-ils les nouveaux habitants chrétiens et les réfugiés palestiniens ? Quels liens transconfessionnels se créent autour de valeurs ou d'intérêts communs ? Les anciennes alliances politiques et économiques avec les tribus musulmanes se perpétuent-elles ?

Pour ce qui est des sources, nous disposons toujours des archives paroissiales, qui constitueront nos documents essentiels en matière de politique scolaire et de stratégies matrimoniales. Il existe quelques études publiées qui traitent des chrétiens en Jordanie pour la

période que nous considérons. Néanmoins, Tsimhoni (1993) et Valognes (1994) n'envisagent pas les relations des Eglises et de l'Etat hachémite comme dynamiques : L'Etat y est essentiellement présenté comme s'efforçant de restreindre le rayon d'action des Eglises sous la pression des mouvements islamistes. C'est aussi ce seul paramètre qui sert de grille de lecture à Valognes dans son appréhension du lien entre le régime et les acteurs politiques chrétiens, qu'il présente comme soutiens inconditionnels du trône. Les ouvrages produits par des Jordaniens traitent exclusivement d'histoire ecclésiastique et ne problématissent pas le lien entre Eglises, chrétiens et Etat (Kaldani 1993 ; Shweihat 1992). Haddad (1992) décrit un processus de communautarisation, et non la "retribalisation" des chrétiens qu'annonce son titre, et n'intègre pas non plus la dimension Etatique. Messara (1993), dans un bref article, traite de la régulation de la religion musulmane par l'Etat. Aucun des principaux historiens de la Jordanie contemporaine (Madi et Musa 1959 ; Shwadran 1959 ; Aruri 1972 ; Mahafza 1973 ; Wilson 1987 ; Salibi 1993 ; Satloff 1994) ne fournit pas à notre avis, de modèle satisfaisant permettant d'identifier les contrats collectifs et spécifiques passés entre le régime et les différentes composantes de la population du royaume, en particulier les chrétiens. Seule Yorke (1988) pousse plus loin une analyse qui tente de rendre compte des fragmentations et des équilibres entretenus par la monarchie. Afin d'émettre quelques hypothèses, que nous n'avons malheureusement pas pu vérifier par la consultation des archives mandataires britanniques, nous nous inspirerons de ce dernier auteur et procéderons aussi par comparaison avec d'autres groupes bien étudiés : les bédouins (Bocco 1996), les Circassiens (Shami 1982), les Palestiniens réfugiés (Plascov 1981) ou notables (Radi 1997), mais aussi l'Association des Frères musulmans (Glasman 2001).

Les lacunes de l'historiographie s'étendent à plusieurs périodes de l'histoire de la Jordanie contemporaine, et elles concernent des points essentiels de l'histoire sociopolitique des chrétiens à Madaba. C'est le cas du contexte social du développement (et de la faillite) de la gauche contestataire dans les années 1950, traité par Anderson (1997) surtout du point de vue des relations entre régime et opposants et par Laqueur (1956a ; 1956b) en deux brèves notices. Par ailleurs, une vision erronée est prévalante chez la plupart des auteurs concernant l'épisode de Septembre noir. Cette période de l'histoire jordanienne est généralement peu traitée en détail (Axelrod 1978 ; Lalor 1997) et n'envisage les clivages idéologiques et les affrontements armés que sous l'angle de polarisations localistes entre Palestiniens et Jordaniens "de souche". La réalité est bien plus complexe, comme l'engagement des chrétiens de Madaba dans les mouvements armés propalestiniens nous forcera à le reconnaître.

Bien plus que dans notre partie précédente, nous nous baserons ici sur des témoignages oraux, en particulier pour reconstruire des parcours professionnels, militants ou associatifs, les relations qui s'instaurent au sein de l'agglomération avec les nouveaux venus palestiniens, les réseaux d'alliances politiques qui se renforcent ou se constituent autour de l'enjeu de la domination du conseil municipal. Le rapport à l'Etat demeurera central. Tout au long de cette période, voulant conquérir Madaba celui-ci subjugué des familles par ses attraits, en réduit d'autres en sujétion. Ce double rapport de séduction et de force implique alors acceptation et résistance.

A partir du début des années 1970, les paradigmes de la société politique jordanienne telle que nous l'analysons ici vont être remis en cause d'une manière beaucoup plus radicale que dans la période précédente, obligeant la monarchie et les différents groupes sociaux, dont les chrétiens, à repenser leurs relations et leurs places respectives dans la communauté politique. Sous une forme différente, qui renversera la perspective en partant de Madaba, nous traiterons de cette période dans une troisième et dernière partie. A ce stade, faire l'économie d'une analyse des dynamiques de la société globale nous condamnerait inmanquablement à oublier que Madaba et ses familles chrétiennes ne constituent pas un isolat et que les identités collectives et leurs adaptations tirent aussi leur forme des interactions renouvelées entre le local et le global.

I- ESPACES COMMUNAUTAIRES ET ESPACES POLITIQUES VUS D'EN HAUT

Dès l'époque du mandat, c'est sous le signe officiel de la coopération et du bon vouloir mutuel que s'établissent les relations entre le pouvoir civil de l'émirat de Transjordanie et les autorités religieuses chrétiennes. Car les différentes parties ont des intérêts mutuels ou complémentaires à défendre. La monarchie, capitalisant sur son origine hachémite, entend se réclamer d'une certaine tradition de protection des communautés chrétiennes et s'inscrire dans la continuité de l'héritage ottoman. La Grande-Bretagne, pour sa part, a pour mandat de garantir les droits des "minorités", qui passent aussi par le bon fonctionnement de leurs institutions religieuses. Les Eglises, enfin, souhaitent maintenir une certaine indépendance par rapport à l'Etat. En pratique, la Constitution et la législation de l'émirat sous mandat garantissent donc aux Eglises une autonomie statutaire dans la gestion de leurs affaires internes, dans l'organisation d'un système d'enseignement confessionnel, dans la mise en place d'un réseau d'œuvres sociales et caritatives et dans les juridictions de statut personnel. Cette autonomie est accordée collectivement aux communautés religieuses, et non individuellement aux citoyens chrétiens, dans le droit fil des *tanzimat* ottomans. Le principe d'une autonomie de l'espace communautaire par rapport au domaine public demeure acquis après l'indépendance de la Jordanie en 1946, mais ses frontières se redessinent par la négociation, souvent conflictuelle, entre les différentes instances dont il est tributaire et qui sont en interférence, parfois en concurrence : les Eglises, leurs communautés et l'Etat. Ce dernier, en particulier, libéré de la tutelle mandataire, construit son propre espace, qui empiète parfois sur les prérogatives communautaires. Il est aussi à la recherche du soutien politique de toutes les forces sociales et religieuses du pays et de l'aide financière d'organismes internationaux. Pour bien comprendre comment les institutions communautaires opèrent, au niveau de la paroisse de Madaba, un travail de cohésion sociale et de socialisation remis en cause par des dynamiques liées à la scène politique nationale et à l'action locale de l'administration, il faut, dans un premier temps, expliciter les relations qu'entretiennent l'Etat hachémite et les Eglises au niveau national, lesquelles peuvent aussi être dépendantes d'un troisième niveau transnational.

Le soutien escompté de la part des Eglises par le régime devait être relayé par celui des individus qui bénéficiaient en priorité des services offerts dans le cadre communautaire. L'Etat assura donc aux chrétiens une participation à l'espace public afin qu'ils puissent exprimer leur loyauté au trône dans les instances nationales de représentation, dans les forces armées, dans les réseaux économiques et politiques qu'il mit en place pour le relier à une base populaire ou le connecter à la diplomatie internationale. Un espace propre de représentation parlementaire fut alors octroyé aux chrétiens ainsi qu'un accès privilégié à l'administration et à l'armée dans un contexte où les ressources tant politiques qu'économiques étaient rares et où la monarchie ne pouvait gouverner sans l'assentiment de ses sujets.

I.1- Entre autonomie et dépendance : l'Etat et les communautés

Avec le temps, un système complexe d'interdépendance s'est développé entre l'Etat hachémite et les communautés chrétiennes, le premier cherchant à la fois à s'appuyer sur les secondes et à les contrôler, les Eglises étant contraintes de fonctionner dans le cadre Etatique. Ce système a pris des formes diverses en fonction des Eglises et de leur statut dans l'Etat, mais aussi des relations qu'elles entretiennent avec leurs communautés locales, de leurs capacités financières, de leurs dimensions transnationales et de leur poids diplomatique. Il évolue donc en réponse au contexte économique ou politique national, régional ou international du moment : soit que l'Etat entende utiliser les services

sociaux des Eglises pour combler ses propres défaillances, soit qu'il veuille se servir des institutions scolaires confessionnelles pour relayer son discours de légitimation ou qu'il désire se gagner la diplomatie ecclésiastique sur la question de Jérusalem, soit, à l'inverse, que les Eglises ou leurs communautés aient des intérêts propres à faire valoir qui vont à l'encontre des buts que la monarchie s'est fixés.

La construction de l'espace communautaire chrétien en Jordanie, en particulier les variations dans ses limites, est fortement tributaire des relations entre Etat et Eglises au niveau national et international. Entre l'aspiration d'une Eglise catholique, puissance transnationale, à fonctionner localement comme une institution sociale totale et la volonté de l'Etat d'étendre son hégémonie sur la société, les instances renégocient régulièrement les limites entre l'espace communautaire et l'espace public. Il en va de même pour l'Eglise orthodoxe, dotée d'autres centres de pouvoir et de moins de ressources que sa consœur romaine, ainsi que d'une autre tradition de relation aux autorités civiles.

I.1.a- Les frontières juridiques de l'espace communautaire

L'Etat hachémite entend imposer une certaine forme de régulation des institutions religieuses, chrétiennes comme musulmanes (Messara 1993). C'est par la législation qu'il définit le statut officiel des Eglises et leurs prérogatives, qu'il régule une partie de l'espace social en lui fixant des cadres confessionnels. Le texte législatif fondateur de l'émirat de Transjordanie, la Loi organique du 16 avril 1928, est assez bref sur le chapitre religieux. Il instaure l'islam comme religion de l'Etat et du monarque. Il garantit la liberté de conscience et de culte à condition de ne pas porter atteinte à l'ordre public et à la morale (art. 10), limitant implicitement les activités de prédication chrétienne, qui ne peuvent s'exercer auprès des musulmans, puisqu'il est sous-entendu que l'ordre public de la coexistence communautaire est un ordre islamique qui considère la conversion des musulmans comme une apostasie. Ce texte reconnaît à chaque Eglise le droit de se constituer en communauté (art.11). Ce dernier article est précisé par une loi de 1938 sur la "Formation des conseils des communautés religieuses (*tawa'if dinniyah*) non musulmanes" : l'organisation interne de chaque communauté reste entièrement libre, mais chacune doit se donner des statuts et former un comité directeur qui a le pouvoir de recevoir les dons attribués par testament à ses oeuvres. Par ce texte, le législateur jordanien reconnaît neuf communautés non musulmanes qui ont le droit de maintenir des tribunaux pour les affaires de statut personnel et des institutions sociales et éducatives : les grecs orthodoxes, les grecs catholiques (melkites), les arméniens orthodoxes, les latins, l'Eglise évangélique épiscopale arabe (anglicans), les maronites, l'Eglise évangélique luthérienne, les syriens orthodoxes, les adventistes du septième jour (Shweihat 1992 : 25).

La loi de 1938 octroie aux tribunaux des communautés chrétiennes reconnues les mêmes pouvoirs de juridiction que les tribunaux *shar`i* : causes matrimoniales, succession et constitution de fonds pour les oeuvres religieuses (*awqaf*). Des tribunaux de première instance et d'appel devaient être établis sur le territoire jordanien, ce qui constituait une nouveauté, puisque auparavant ces tribunaux siégeaient à Jérusalem (pour les latins, orthodoxes et anglicans) ou Damas (pour les melkites)¹⁹⁸. La nomination des membres par leur évêque doit être approuvée par décret royal. Les décisions des tribunaux sont appliquées par le pouvoir exécutif. Les déclarations de mariage, divorce, etc., sont établies par le prêtre, puis retranscrites sur les registres d'Etat civil communs. Le prêtre est ainsi officier d'Etat civil, puisque l'Etat civil de tout individu est identifié à son Etat religieux. Chaque communauté applique le droit canon de son Eglise¹⁹⁹. La différence majeure entre Eglises catholiques

¹⁹⁸ Les communautés dont le nombre de membres était faible demandèrent à utiliser les tribunaux de l'Eglise dont le canon était le plus proche : les maronites vont donc chez les latins, les arméniens et syriens orthodoxes chez les grecs orthodoxes, les luthériens et adventistes chez les anglicans.

¹⁹⁹ Le statut personnel latin n'est codifié qu'en 1954, auparavant, il était basé sur une législation non écrite, les orthodoxes suivent le canon byzantin, amendé en 1822 pour la dernière fois.

et Eglises orthodoxes concerne la possibilité du divorce : comme il est interdit par Rome, il n'est pas rare que deux époux catholiques qui désirent se séparer passent d'un commun accord à l'Eglise orthodoxe afin de faire dissoudre leur union.

Mentionnons un point de droit, sur lequel nous reviendrons, qui fait l'objet de revendications de la part des chrétiens : l'héritage des filles. En 1922, la puissance mandataire britannique avait promulgué un texte relatif à la succession des chrétiens : inspiré du droit civil occidental, il stipulait que filles et garçons héritaient à part égale. La loi de 1951 sur le droit de la famille abolit ce texte et renvoie chaque Eglise à son canon. Or, aucun des textes juridiques des Eglises en présence ne prévoit de clause concernant la distribution des parts d'héritage, stipulant simplement que, en la matière, c'est la loi civile du pays qui s'applique (Bateh 1963 : 67). En Jordanie, à défaut de loi civile en matière de statut personnel, ce sont alors les provisions sur l'héritage prévues par la charia qui sont appliquées aux chrétiens par leurs propres tribunaux²⁰⁰. Tant le clergé que les laïcs chrétiens critiquent une législation qu'ils trouvent rétrograde dans la mesure où elle n'octroie qu'une demi part aux filles.

De fait, le droit musulman, qui ne s'applique qu'en matière de statut personnel, est non seulement celui de la communauté majoritaire, mais encore celui de l'Etat pour ce qui est des affaires religieuses. Il est donc en position de domination par rapport au droit canon des différentes Eglises, et lorsque des contradictions apparaissent entre les deux traditions juridiques, c'est la charia qui l'emporte. Ainsi, la loi autorise le changement de communauté chrétienne selon le droit canon de chaque Eglise (elle doit être portée sur les registres d'Etat civil). Cependant, la charia ne reconnaissant pas la conversion d'un musulman au christianisme, celle-ci demeure interdite, alors que l'inverse est autorisé. Finalement, dans le cas de mariages interconfessionnels, c'est encore la charia qui fait autorité : une femme chrétienne peut épouser un homme musulman au tribunal islamique et conserver sa religion d'origine si elle le désire, mais un homme chrétien ne peut prendre une épouse musulmane, sauf s'il se convertit. Le fait que la plupart des chrétiennes mariées à des musulmans adoptent la religion de leur époux peut être imputé autant à la pression sociale qu'aux clauses relatives à l'héritage qui font qu'une femme ne pourra hériter des biens de son conjoint ou de ses enfants (automatiquement musulmans) si elle demeure chrétienne.

Après l'indépendance du royaume hachémite de Jordanie, intervenue en 1946, une Constitution est promulguée en 1952. Elle est saluée par les milieux ecclésiastiques comme "la plus libérale des pays arabes pour ce qui concerne le statut des chrétiens"²⁰¹. En continuité avec la Loi organique de 1928, elle réaffirme le statut de l'islam comme religion de l'Etat et du monarque et consacre toute sa section VI au domaine public de la religion. Ainsi, selon l'article 6 : "Les Jordaniens sont égaux devant la loi. Il n'y aura pas de distinctions entre eux, pour ce qui est de leurs droits et de leurs devoirs, qui soient fondées sur la race, la langue ou la religion". Selon l'article 14 : "L'Etat garantira la libre expression de toutes les formes de culte et de religion, en accord avec les coutumes observées en Jordanie, à moins qu'un tel exercice ne soit incompatible avec l'ordre public et la bienséance". La liberté d'enseignement, malmenée par les régimes progressistes arabes après les indépendances, est garantie par l'article 19 : "Les communautés auront le droit d'établir et de maintenir leurs propres écoles pour l'éducation de leurs membres, étant entendu qu'elles se conformeront aux règles générales de la loi". Enfin, les activités de construction, de culte et les mouvements associatifs des Eglises devront être sans entrave.

Cependant, alors que les communautés religieuses bénéficiaient précédemment d'une autonomie presque totale dans la gestion de leurs institutions sociales et éducatives, les années

200 Entretiens avec le P. Ghaleb Bader, président du tribunal ecclésiastique latin, et le P. Adib `Amari, président du tribunal ecclésiastique orthodoxe, Amman. Il est à noter que la situation est similaire en Syrie, où le droit musulman est appliqué pour les régimes successoraux (cf. Botiveau 1996) .

201 Cf. *Proche-Orient chrétien*, 1953, p. 32.

d'après l'indépendance sont marquées par un effort de l'Etat en matière de contrôle dans ces domaines qui revêtent une dimension économique. L'Etat continue ses efforts de modernisation des infrastructures et des structures sociales et éducatives, son développement de l'administration et de l'armée, mais doit aussi faire face à un triplement de sa population (de 400 000 à 1,5 million) à la suite du rattachement de la rive ouest du Jourdain (Cisjordanie) au royaume. En particulier, environ un demi million de réfugiés palestiniens, musulmans dans leur immense majorité, doivent être pris en charge²⁰². Tirant l'essentiel de ses revenus de l'aide extérieure (Kingston 1997), l'Etat entend utiliser les services fournis par les Eglises pour combler ses lacunes en matière de prestations sociales et veut faire d'une partie des structures communautaires des services d'intérêt public, sans pour autant aller jusqu'à la nationalisation des écoles privées selon le modèle syrien. C'est dans ce sens qu'est conçue la loi de 1953 sur les associations de bienfaisance : celle-ci oblige toutes les associations nouvellement constituées ou fonctionnant déjà sur le territoire jordanien à s'enregistrer auprès du ministère des Affaires sociales ; elle autorise le gouvernement à vérifier leurs sources de financement et leur comptabilité ; surtout, elle les contraint à fournir leurs services sur une base non confessionnelle. En 1958, l'Union des associations de bienfaisance est établie et obligation est faite à toute association enregistrée d'en devenir membre et de verser à une caisse centrale 10 % des revenus annuels, qui sont ensuite redistribués aux membres les plus défavorisés. Ce nouvel appareil législatif est aussi mis en place dans un contexte politique où la stabilité du régime est menacée par les mouvements panarabes, d'inspiration nassérienne ou ba`thiste, ou par l'activisme des communistes : le gouvernement tente de limiter l'autonomie des associations et leur dépendance des pouvoirs étrangers tout en réduisant l'utilisation des structures associatives comme lieux de réunion politique. En 1956, déjà, un texte législatif insistait sur l'interdiction faite aux associations de se donner des buts politiques ou religieux. Ces lois sont très mal perçues par les milieux catholiques, qui y voient une restriction à leur liberté d'action et de financement et une remise en cause de la fonction communautaire de leurs oeuvres, bien plus développées que celles des orthodoxes, d'autant que l'Association des Frères musulmans, utilisée par le régime comme contrepoids aux mouvements de la gauche, échappe à l'application de la loi en se faisant reconnaître comme "organisation islamique", ce qui l'autorise à une gestion beaucoup plus indépendante de ses activités sociales et de prédication (Glasman 2001). Les prélats catholiques des deux rives tentent en vain d'intervenir auprès du ministre des Affaires sociales et de la Santé afin d'obtenir un statut équivalent pour les oeuvres communautaires²⁰³.

Deux autres textes législatifs, deux nouvelles occasions de litige entre Eglises et Etat : la loi de 1953 sur la disposition des biens immeubles par les personnes morales autorise le gouvernement à exercer un droit de regard sur la quantité des possessions immobilières des organismes religieux, visant en particulier les propriétés latines en Terre sainte ; la loi de 1955 sur l'éducation publique stipule, entre autres, que les écoles privées doivent adopter les programmes et les manuels de l'instruction publique. Ces textes touchent plus particulièrement les biens et institutions catholiques et nous traiterons plus loin de leurs effets.

D'autres arrangements régissent le statut religieux des chrétiens dans le royaume, qui témoignent autant du désir des autorités de ne pas heurter les convictions de leurs citoyens chrétiens que de ne pas s'aliéner les hiérarchies ecclésiastiques. L'islam étant la religion d'Etat, le calendrier

202 Après la première guerre israélo-arabe de 1948, un armistice est signé à Rhodes en 1949 entre le nouvel Etat d'Israël et la Jordanie, reconnaissant le contrôle de cette dernière sur la Cisjordanie le long de la ligne de cessez-le-feu. En 1950, à Amman, le premier Parlement réunissant des députés des deux rives vote unanimement l'union de la Cisjordanie à la Jordanie. La population totale du royaume est alors estimée à 1,5 million, dont moins de la moitié sont transjordaniens et un demi-million sont des réfugiés palestiniens enregistrés auprès des organismes internationaux. Tous les Palestiniens se voient attribuer la nationalité jordanienne (Salibi 1993 : 123-124) .

203 Cf. *Jérusalem, le Bulletin diocésain*, août 1953, pp.191-192.

chrétien n'est pas officiel. Cependant, les monarques successifs adressent toujours leurs vœux aux communautés à Noël et à Pâques, fêtes pour lesquelles ils déclarèrent trois jours fériés officiels à Jérusalem et à Bethléem entre 1948 et 1967, années où ces villes étaient sous juridiction hachémite (Tsimhoni 1993 : 4). Par décret, les écoles chrétiennes, en plus du vendredi et à la place du jeudi, jours de congé hebdomadaire dans l'enseignement public, ont l'autorisation de fermer le dimanche. Enfin, les fonctionnaires chrétiens peuvent se rendre à leur travail à 10 h le dimanche matin afin de leur permettre d'assister aux cérémonies religieuses et ont la possibilité de prendre un jour de congé pour les fêtes chrétiennes. La plupart des entreprises du secteur privé respectent aussi ces arrangements.

L'Etat jordanien reconnaît un domaine privé de la religion : chaque individu a le droit de croire ou d'être athée, de fréquenter ou non les cultes de sa communauté et de se soumettre ou pas à d'autres obligations religieuses, tels le jeûne du ramadan ou la consommation d'alcool pour les musulmans, à condition toutefois de ne pas porter atteinte à l'ordre public, c'est-à-dire de restreindre la manifestation de ces attitudes à un espace privé dépolitisé (Messara 1993). Dans ces domaines internes de la croyance et de ses degrés, l'Etat ne se permet pas d'interférence. Au contraire de systèmes qui séparent l'Eglise de l'Etat, il reconnaît un domaine public de la religion, sur lequel il légifère : rôle d'officier d'Etat civil du personnel religieux, prérogatives des juridictions de statut personnel, rôle éducatif et social des communautés religieuses. C'est-à-dire qu'il détermine légalement les frontières des espaces communautaires au sein desquels il n'est plus de son ressort d'agir. A aucun moment il ne remet en cause l'existence et la légitimité des communautés dans l'Etat. Mais les frontières, et donc la forme des espaces communautaires, sont objet de négociations entre Etat et Eglises, ou de conflits entre clergé et laïcs incitant l'Etat à intervenir. De fait, les différences de traitement par l'Etat des communautés orthodoxes et catholiques ne peuvent s'expliquer qu'en prenant en compte tensions et négociations.

I.1.b- L'Eglise orthodoxe, entre l'Etat et la communauté

Sur la scène publique, l'Eglise orthodoxe en Jordanie a toujours voulu affirmer, contre l'Eglise catholique romaine, son caractère local (*mahalli*) : pas de dépendance d'une autorité suprême étrangère, pas de soutien financier accordé par un réseau extra national, un système de prise de décision local. De plus, l'Eglise orthodoxe, dans son ancienne tradition de relations avec l'autorité politique en Orient, adapte sa structure à celle de l'Etat et se subordonne entièrement à sa législation (Ware 1963). Pour ce qui est de son haut clergé, le pouvoir politique avalise l'élection du patriarche par le synode des métropolitains et approuve la nomination de ceux ayant une charge épiscopale sur le territoire jordanien ; pour reprendre les termes de Houry, "the Orthodox, like the Sunni, have a limited number of religious specialists who occupy secondary positions vis à vis the power elites" (1990 : 211). En réalité, la situation de la communauté orthodoxe face à l'Etat jordanien est indissociable de la relation toujours conflictuelle entre laïcs arabes et Hellènes de la hiérarchie ecclésiastique (Vatikiotis 1994), mais également de l'enjeu de souveraineté religieuse et politique que représentent les Lieux saints chrétiens de la rive ouest (Ferrari 1991).

Après la chute de l'Empire ottoman, les efforts des laïcs en vue d'arabiser le patriarcat et de limiter des influences étrangères en son sein continuèrent d'être envisagés comme un des aspects de la lutte nationaliste arabe. Les pouvoirs politiques successifs, Grande-Bretagne mandataire, puis monarchie hachémite, furent sollicités comme médiateurs tout à tour par les organisations de laïcs arabes ou par le haut clergé hellène. Les Arabes ne cessaient de réclamer l'abolition du règlement ottoman de 1875 qui faisait de l'élection du patriarche de Jérusalem l'affaire quasi exclusive des membres hellènes de la confrérie du Saint-Sépulcre. Leurs revendications, un temps freinées par la Première Guerre mondiale, reprennent une fois la paix revenue, d'autant que le patriarcat connaît une crise financière sans précédent depuis que l'empire russe s'est effondré : toutes ses institutions scolaires doivent être fermées, y compris le séminaire de la Croix. Conservant la tradition d'un

certain degré d'intervention des autorités ottomanes dans les conflits internes à la communauté orthodoxe, le haut commissaire britannique nomme une commission d'enquête, qui conclut à la faillite financière du patriarcat (Bertram et Luke 1921). Athènes se propose alors comme bailleur de fonds. L'Etat grec s'efforce, en effet, d'émerger comme le nouveau centre vers lequel pourrait se tourner le patriarcat de Jérusalem en vue de remplacer l'appui politique de la Russie, tandis que l'Eglise autocéphale de Grèce se substituerait au patriarcat oecuménique de Constantinople, dont l'influence religieuse a du mal à rayonner depuis la Turquie kémaliste (Tsimhoni 1978 : 94). Mais c'est précisément à l'influence hellène que la communauté arabe est opposée, et elle refuse le renforcement des liens avec Athènes. La puissance mandataire fait elle-même interdiction au patriarcat d'accepter l'argent grec et favorise l'aide offerte par un comité de soutien d'Eglises protestantes américaines, qui exercent un type d'influence plus conforme aux visées politiques britanniques. De son côté, la confrérie du Saint-Sépulcre cède une partie de son vaste patrimoine foncier à des organisations sionistes (*idem* : 96 sqq), décision d'autant plus impopulaire que le nationalisme palestinien est en plein essor.

Entre-temps, les laïcs se sont organisés. Leurs revendications n'ont pas une tonalité anticléricale, mais vont à l'arabisation de la hiérarchie et au développement d'institutions communautaires qui permettraient la scolarisation des enfants orthodoxes ailleurs que dans les écoles missionnaires. Le mouvement part des centres urbains de Palestine et gagne la Transjordanie, avec à sa tête des hommes qui sont aussi engagés dans la lutte pour le nationalisme arabe et contre le sionisme (Sakakini 1955 ; al-Hadiqi 1957). Une Fraternité orthodoxe (*jama'iyat al-ikha al-urthuduksiyah*) est créée avec des comités locaux dans la plupart des paroisses. En juillet 1923, le premier Congrès arabe orthodoxe se réunit à Haïfa : tous les comités locaux de Palestine et Transjordanie ont envoyé des délégués (Khuri et Khuri 1992 : 329-331). Plusieurs motions sont votées concernant le clergé et l'organisation communautaire, du niveau paroissial au niveau patriarcal : tout chef spirituel (*ra'is ruhani*) qui ne connaît pas la langue arabe sera immédiatement destitué ; un métropolitain arabe devra être nommé pour la Transjordanie ; le patriarche n'aura pas le droit de représenter la communauté dans les questions politiques et économiques sans l'aval d'un conseil de laïcs ; dans toutes les paroisses seront formés des conseils de communauté (*majalis miliyah*) pour gérer les affaires locales, dont celles relatives au statut personnel, en attendant qu'un droit canon en arabe soit promulgué qui soit plus proche des traditions locales que le canon byzantin en vigueur ; un comité exécutif du Congrès est constitué, composé de dix membres, sept Palestiniens et trois Transjordaniens (*ibidem*).

Ce congrès inaugure un long conflit ouvert entre le comité exécutif et les patriarches successifs, dans lequel l'autorité mandataire s'efforce en vain de jouer les arbitres. En 1926, une nouvelle commission d'enquête britannique recommande que les membres de la confrérie du Saint-Sépulcre adoptent la nationalité palestinienne afin d'éviter l'immixtion d'un gouvernement étranger et incite les associations de laïcs à prendre en charge l'organisation des institutions éducatives et caritatives (Bertram et Young 1926). Le patriarche ignore ces recommandations. D'autres congrès de laïcs se succèdent en renouvelant les mêmes demandes.

A partir des années 1950, les Arabes en appellent à la monarchie hachémite, qui a établi sa souveraineté sur la vieille ville de Jérusalem, où sont situés les Lieux saints des chrétiens et la plupart de leurs institutions religieuses (Vatikiotis 1994). Leurs revendications prennent véritablement une dimension politique lors de leur quatrième congrès de 1956 : elles sont soutenues par les mouvements nationalistes arabes et les partis de gauche à l'intérieur du pays ; le gouvernement jordanien lui-même, dirigé par le musulman Sulayman Nabulsi²⁰⁴, fait valoir que l'arabisation du

204 Après l'assassinat, en 1951, du roi `Abdallah par un nationaliste palestinien, les années 1950 sont marquées par les efforts de son petit-fils Hussein en vue de consolider son pouvoir face aux agitations antimonarchiques, inspirées tant par les Officiers libres égyptiens que par les ba`thistes syriens ou par les communistes. La vie parlementaire est suspendue un temps et l'opposition

patriarcat est une cause nationale arabe (Tsimhoni 1993 : 38-39). Lors de l'élection, en janvier 1957, du patriarche Benedictos, le Parlement jordanien approuve un nouveau règlement du patriarcat accédant à la plupart des revendications arabes. Mais Mgr Benedictos présente un contre-projet. En 1958, un autre règlement est approuvé, en recul par rapport au précédent, mais accepté par les Arabes à titre de "première étape". Celui-ci, encore en vigueur aujourd'hui, prévoit la formation de conseils de gestion dans toutes les paroisses, l'élection d'un conseil de laïcs participant à la gestion des affaires du patriarcat aux côtés de la hiérarchie, l'ordination dans les trois ans de deux métropolitains arabes pour la Jordanie, l'adoption de la nationalité jordanienne par tous les membres du synode et l'obligation pour eux de parler l'arabe. Le premier métropolitain jordanien est ordonné en 1960²⁰⁵, mais les Arabes sont peu satisfaits d'une loi qui est respectée dans la lettre, mais pas dans l'esprit, puisque les demandes de naturalisation des membres du synode sont faites juste avant les nominations et systématiquement accordées par les autorités jordanienues. On peut penser que le pouvoir hachémite, dans son rôle de médiateur, ne souhaitait pas s'aliéner la hiérarchie grecque alors qu'il déployait des efforts diplomatiques, en particulier auprès des Eglises, afin de faire reconnaître sa souveraineté sur Jérusalem et Bethléem²⁰⁶. Les termes de l'entente furent les suivants : le roi Hussein acceptait de faire revoir par le Parlement la loi de 1956, trop favorable aux Arabes selon Mgr Benedictos ; en contrepartie, ce dernier reconnaissait le rattachement de la Cisjordanie au royaume hachémite, sans émettre de réserve particulière sur les Lieux saints. De plus, durant l'année 1957, où la monarchie fut mise en péril par une tentative de coup d'Etat militaire (Anderson 1997 : 280), le patriarche réitéra sa loyauté au prince et décerna des décorations aux officiels pour les récompenser de leur dévouement à l'Eglise et à la couronne (Tsimhoni 1993 : 42).

Ce sont tous ces facteurs de tension et de fracture entre laïcs arabes, clergé hellène, souveraineté politique et religieuse, revêtant des dimensions locales et internationales, qui doivent être considérés pour saisir la forme que prit l'espace communautaire orthodoxe entre les années 1920 et les années 1950. A un extrême, un haut clergé hellène campait sur ses privilèges, surtout préoccupé d'assurer une présence orthodoxe dans les Lieux saints et cherchant des sources de financement alternatives auprès des autorités civiles et religieuses d'Athènes ou continuant à vendre ou louer des biens immobiliers ou fonciers à des organisations sionistes, puis israéliennes. A l'autre extrême, dans les paroisses, les conseils de gestion associant laïcs et bas clergé arabe étaient confinés à l'action caritative, ne disposaient d'aucun soutien financier du patriarcat, d'aucun moyen de pression direct sur sa hiérarchie et considéraient les membres de la confrérie du Saint-Sépulcre comme des traîtres à la cause arabe. Dans une position à la fois extérieure et intermédiaire se tenait le pouvoir civil de l'Etat jordanien, plus particulièrement le monarque, sommé de jouer les médiateurs, mais qui ne remplissait pas son rôle dans la neutralité : il prenait en compte ses propres intérêts diplomatiques, qui le faisaient pencher en faveur du patriarcat ; il devait aussi composer avec les notables orthodoxes, dont certains étaient bien assis financièrement et largement représentés au sein des institutions de l'Etat ; enfin, il ne pouvait sans risque pour sa propre crédibilité ignorer que la cause des laïcs arabes était investie d'une dimension nationaliste et qu'elle était soutenue par la classe politique et l'intelligentsia musulmane, monarchiste ou non.

réprimée. En 1956, de nouvelles élections libres portèrent au Parlement une majorité de communistes et de nationalistes. Sulayman Nabulsi est un des chefs de file de ces derniers, que le monarque est contraint de nommer à la tête du gouvernement. Sur le mouvement nationaliste en Jordanie à cette période, cf. Anderson (1997) et la seconde partie de ce chapitre.

205 Cf. *Proche-Orient chrétien*, 1960, pp. 272-273.

206 Selon le plan de partage de la Palestine voté par l'ONU en 1947, ces deux agglomérations étaient incluses dans la zone sous mandat international. La souveraineté hachémite sur cette zone ne fut donc pas reconnue par la communauté internationale. De surcroît, à l'issue de la guerre de 1948, les chrétiens palestiniens, réfugiés ou non, et les Eglises réclamèrent l'internationalisation de Jérusalem, espérant pouvoir récupérer ainsi leurs biens perdus dans la partie ouest de la ville, sous contrôle israélien. Le roi `Abdallah, dont les vues sur ce point concordaient avec Israël, exprima clairement qu'il n'entendait pas se plier aux résolutions de

A partir de la fin des années 1950, sortant du cadre contraignant des paroisses et consommant leur rupture avec le patriarcat, les laïcs prennent en main l'organisation communautaire orthodoxe au niveau national, en particulier autour de l'Association orthodoxe pour la culture et l'enseignement (*jama'iyat ath-thaqafah wat-ta'lim al-urthudukiyyah*), fondée en 1958 et réunissant des notables d'origine palestinienne et transjordanienne sans participation du clergé. Son premier président, Fu'ad Farraj, est lui-même un ancien ministre, et les comités directeurs successifs comptent des personnalités du monde des affaires et de la politique, qui peuvent mobiliser capitaux et soutien institutionnel afin de tenter de pallier les insuffisances du patriarcat en matière éducative et sociale. Cette association ouvre rapidement un collège secondaire orthodoxe à Amman, qui devient un des établissements les plus prisés de la capitale. Elle fonde le Club orthodoxe d'Amman, qui fournit tant des équipements sportifs haut de gamme qu'un lieu de détente pour les familles. Enfin, c'est sous sa direction que fonctionnent les deux seules oeuvres sociales transjordaniennes de la communauté : un hospice pour vieillards et un orphelinat. Dans les paroisses, elle soutient l'ouverture de quelques écoles primaires et d'associations culturelles indépendantes de l'Eglise, mais coopérant parfois avec les curés arabes, en fonction de la propre position (inconfortable) de ces derniers entre leur hiérarchie et les laïcs.

En accord avec la législation, les associations orthodoxes, tant locales que nationales, sont ouvertes sur une base non confessionnelle sans que jamais ce principe soit remis en cause. Cela procède autant d'une nécessité, en l'absence de financement extérieur, que de la manière dont la communauté envisage sa place au sein de la société globale : les notables orthodoxes insistent sur le caractère national et arabe de leurs oeuvres sociales, qui doivent bénéficier à tous et contribuer au bien public. Si les membres des conseils d'administration sont tous orthodoxes, les chrétiens des autres confessions et les musulmans en sont des membres associés, qui peuvent aussi faire valoir leur point de vue sur la gestion interne, dans la mesure où ils contribuent au financement. Le soutien apporté par les protestants américains aux finances du patriarcat a abouti à la création de liens de coopération entre les institutions orthodoxes et le Young Men Christian Association (YMCA) et sa branche féminine (YWCA), issus d'organisations protestantes internationales et qui avaient établi à Jérusalem avant 1948 un prestigieux centre culturel et sportif fréquenté par la bourgeoisie de toutes confessions autour d'une philosophie non prosélyte.

Au sein d'un certain nombre d'organisations, confessionnelles ou non, des réseaux se recourent : ce sont les mêmes individus qui sont membres de l'amicale des anciens élèves de l'université américaine de Beyrouth (AUB), qui a succédé au Syrian Protestant College, des différents clubs et associations orthodoxes, du YMCA/YWCA. S'y côtoient musulmans et chrétiens, orthodoxes dans leur grande majorité, qui font tous partie d'une élite économique, sont proches par leur mode de vie occidentalisé et leurs fonctions de grands serviteurs de l'Etat (il y a toujours, parmi eux, quelques ministres en activité et de bien plus nombreux encore à la retraite). Les différentes lois sur le statut et la gestion des associations ont été non seulement bien accueillies par la communauté orthodoxe, mais bien souvent inspirées par ses membres au gouvernement : ces derniers partageaient les inquiétudes du régime face à l'agitation nationaliste des années 1950, tandis que les organisations de laïcs de leur communauté n'étaient pas menacées par les clauses restreignant les financements extérieurs et purent bénéficier d'une aide de l'Union des associations de bienfaisance, et même de financements directs votés par le gouvernement à partir des années 1960²⁰⁷.

La construction, le fonctionnement et les limites de l'espace communautaire orthodoxe entre 1920 et 1970 sont symptomatiques d'un double rapport d'autonomie et de dépendance. Autonomie par rapport aux institutions ecclésiastiques, autonomie financière des centres étrangers, mais double

207 Les informations recueillies au sujet des associations orthodoxes sont issues de la consultation de leurs statuts et de la liste de leurs membres ainsi que d'entretiens avec : Kamel Abu Jaber, ancien ministre ; Ra'uf Abu Jaber, président de la Société orthodoxe ; Niqla Nuqqul, ancien président du Club orthodoxe ; Salwa Shwayhat, ancienne présidente du YWCA.

dépendance à l'égard du pouvoir politique et d'un public plus large que celui de la communauté confessionnelle. Le cœur de cet espace est dominé par des notables orthodoxes qui entretiennent aussi des liens politiques et économiques étroits avec le régime et avec les membres des autres communautés religieuses de même rang social. La communauté orthodoxe et ses institutions sont donc caractérisées par leur ouverture sur la société jordanienne et par leur implication dans des domaines qui dépassent le simple cadre caritatif ou éducatif : leur fonctionnement est un enjeu de société et fait objet d'un débat politique. Au sein du clergé se maintient la division entre une hiérarchie qui s'implique peu dans les affaires sociales de la communauté et des prêtres de paroisse qui sont l'objet de sollicitations contradictoires de la part du patriarcat ou des comités de laïcs locaux, préférant alors le plus souvent se limiter à la stricte gestion du sacré.

I.1.c- L'Eglise latine, entre l'Etat et le transnational

C'est d'une configuration des pouvoirs et des relations entre acteurs et instances très différentes qu'il faut partir pour comprendre les relations d'autonomie et de dépendance auxquelles sont soumis l'espace communautaire latin et l'espace melkite avec lui. L'Eglise catholique, en effet, revendique à la fois l'autorité spirituelle sur ses fidèles et l'indépendance totale du pouvoir civil de l'Etat dans lequel ils se trouvent (Poulat 1986 : 260). Mais, également, le Vatican est un acteur sur la scène diplomatique internationale qui joue un rôle de premier plan dans la question de Jérusalem (Bryan Hehir 1987 ; Khouri 1987 ; Kreutz 1990). Ce sont deux facteurs que le pouvoir jordanien doit prendre en compte dans son traitement des Eglises catholiques locales : il ne jouit d'aucun droit de regard sur leur organisation interne et ne peut subordonner leurs activités sociales à la législation autant qu'il le souhaiterait, car la dimension de ces Eglises n'est pas uniquement locale.

Les Eglises catholiques, n'ayant jamais reçu de statut des gouvernements précédents (ottoman, puis mandataire), continuent, sous le régime hachémite, à bénéficier d'une plus grande autonomie que l'Eglise orthodoxe. Le parlement jordanien ne légifère pas sur l'organisation interne des communautés et sur les relations entre clergé et laïcs. Le personnel clérical étranger, par exemple, n'a pas obligation de prendre la nationalité jordanienne tout en participant à l'exercice de la justice au sein des tribunaux religieux, en contradiction avec les principes de souveraineté nationale. De plus, la nomination du patriarche latin de Jérusalem, du ressort exclusif du pape, n'a pas à être entérinée par le souverain jordanien, pas plus que celle de son vicaire patriarcal à Amman. Il en va de même pour l'Eglise grecque catholique (melkite). Le diocèse melkite de Transjordanie, fondé en 1932 avec à sa tête un évêque arabe en résidence à Amman, relève d'Antioche. Le patriarche, syrien ou libanais, réside à Damas, hors de la sphère de souveraineté jordanienne²⁰⁸.

Dans les années 1930, le type d'arrangements élaboré avec l'Etat jordanien convenait bien à l'Eglise catholique, qui n'entendait pas se subordonner à un pouvoir civil tout en aspirant à jouer un rôle débordant du champ religieux et relevant aussi du champ social. C'était précisément sur ce dernier que son influence était en recul dans les pays d'Europe, où deux idéologies adverses, le libéralisme et le socialisme, se retrouvaient pourtant autour du thème commun de la laïcité (Poulat 1986 : 247). Le pouvoir hachémite, pour sa part, ne tentait pas de soustraire une large partie de la vie publique à l'influence religieuse, encore moins de prôner un "athéisme social". Le Vatican avait trouvé, dans la monarchie jordanienne, l'héritière de l'empire ottoman dont il avait appelé la

²⁰⁸ Dans les années 1920, Rome hésita un temps sur la pertinence de continuer à maintenir le patriarcat latin de Jérusalem, à qui les Eglises orientales unies reprochaient d'être un agent de la latinisation. Prévalut finalement l'importance de conserver une présence latine en Terre sainte (Hajjar 1971 : 217) . La première mission melkite en Transjordanie ouvrit à Salt en 1907, à la demande du curé de la paroisse latine : les chefs d'une tribu étaient venus le trouver pour devenir catholiques, mais refusaient de prier avec une autre tribu déjà latine et voulaient leur propre église. L'Eglise melkite est la seule dont toute la hiérarchie et les fidèles soient entièrement arabes, avec une part non négligeable du clergé originaire du Liban, où se trouve un séminaire.

survivance de ses vœux (voir chapitre I). Ce qui pouvait bien constituer une idylle n'était pourtant pas sans nuage. Acteur transnational, l'Eglise catholique est un système en compétition avec d'autres agences produisant des valeurs religieuses ou avec des centres de pouvoir autonome, les Etats ou les mouvements politiques transnationaux (Vallier 1981). Dotée d'un centre hors du territoire national jordanien, elle édicte des normes et cherche à faire appliquer des décisions qui sont parfois en contradiction avec les intérêts propres de l'Etat hachémite, en particulier dans les domaines de l'action sociale et éducative.

Le réseau caritatif et éducatif latin en Jordanie s'est beaucoup développé, surtout après 1948 avec le rattachement de la Cisjordanie. Le patriarcat latin s'est également lancé dans de vastes opérations de construction dans la capitale, où s'est repliée une bonne partie des chrétiens de ce qui est devenu l'Etat d'Israël mais aussi de Cisjordanie²⁰⁹. Les deux Eglises catholiques sont sous la responsabilité de la congrégation romaine pour les Eglises orientales, dont la vocation est à la fois de promouvoir l'uniatisme auprès des chrétiens séparés de Rome et d'assurer le soutien financier des Eglises orientales unies. A ce titre, les catholiques de Jordanie bénéficient de moyens financiers disproportionnés par rapport aux membres des autres Eglises. Bien qu'ils ne représentent, tous rites confondus, que 45 % du total des chrétiens du royaume, la taille de leurs oeuvres laisse deviner un budget plusieurs fois supérieur à celui des orthodoxes, pourtant aussi nombreux qu'eux. Cinq organisations principales, vouées à l'aide des Eglises d'Orient²¹⁰, et une multitude d'œuvres européennes ou américaines d'importance secondaire s'occupent de la construction ou de l'entretien des Eglises et écoles, d'hôpitaux et de dispensaires, de l'achat de terrains... Grâce à d'autres sources de revenus, un grand nombre de congrégations religieuses séculières entretiennent aussi leurs propres hôpitaux ou écoles en Terre sainte, surtout à Jérusalem et Bethléem. En 1963, par exemple, les institutions catholiques, qui dépendent toutes du patriarcat à des degrés divers, dirigent six hôpitaux et maternités, une trentaine de dispensaires, trois maisons de retraite, une douzaine d'orphelinats, des écoles primaires dans toutes les paroisses, plusieurs collèges secondaires à Amman²¹¹, sans compter les activités de la Mission pontificale pour la Palestine auprès des réfugiés. Cette dernière, dont la fondation en 1949 par Pie XII témoignait autant de l'intérêt du Vatican pour les chrétiens de Terre sainte que pour les réfugiés en général, se donna pour mission la distribution de nourriture et vêtements dans une trentaine de centres et ouvrit plusieurs écoles en Transjordanie, utilisant les structures catholiques existantes²¹². Alors qu'une nouvelle vague de déplacés palestiniens quittait la Cisjordanie pour se réfugier sur la rive est en 1967, la Caritas internationale, organisation catholique d'origine suisse, se fit enregistrer en Jordanie : avec le soutien financier de ses oeuvres européennes, l'association ouvrit des dispensaires pour fournir une aide d'urgence aux déplacés en collaboration

²⁰⁹ Une liste des travaux entrepris par le patriarcat latin et de ses projets pour les années suivantes est fournie par *Proche-Orient Chrétien*, 1951, pp.119-124. En plus des réfugiés, de nombreux chrétiens émigrent volontairement à Amman entre 1948 et 1967. En effet, après 1950, le pouvoir hachémite abolit toutes les institutions palestiniennes indépendantes et toutes les barrières administratives entre les deux rives et encourage le mouvement des individus et des capitaux vers la rive est, moins développée (Pappé 1994 : 63 ; Brand 1995 : 157) . De ce fait, la population chrétienne de la capitale passe de 5 000 en 1948 (*Statistical Bulletin of the UNRWA*, May 1950-June 1951, pp. 24-33) à 40 000 à la fin des années 1960 (Betts 1975 : 69) . Les chrétiens sont alors 9% de la population totale du royaume, 90% d'entre eux résidant à Amman.

²¹⁰ Ces organisations sont : l'Oeuvre d'Orient à Paris, l'Union catholique dans les pays germaniques, l'Apostolaat der Hereniging en Hollande, le Catholic Near East Welfare Association (CNEWA) aux Etats-Unis, l'Associazione cattolica italiana per l'Oriente cristiano à Rome, dont les actions sont coordonnées par la congrégation pour les Eglises orientales.

²¹¹ Cf. Médebielle (1963 : 73-74) .

²¹² Cf. *Jérusalem, le Bulletin diocésain*, sept. 1950, p. 189 et août 1952, p. 167. Fédérant, en 1950, toutes les organisations de secours catholiques (française, belge, suisse et américaine) qui s'étaient mobilisées pour venir en aide aux réfugiés, la mission pontificale continua à fonctionner en recevant ses financements principaux du CNEWA. Sur ses activités, voir Irani (1987 : 133-134) .

avec les sociétés de bienfaisance chrétiennes locales et le ministère des Affaires sociales²¹³. Ces organisations catholiques, qui n'entreprirent pas d'activités missionnaires, offrirent en priorité leurs services aux réfugiés chrétiens de toutes confessions, qui furent abrités dans les locaux des paroisses, des écoles et des monastères, avant de trouver à se loger hors des camps de l'UNRWA (Agence des Nations-Unies pour les réfugiés palestiniens établie en 1950) grâce à l'activation des réseaux de solidarité communautaires.

Sans remettre en cause la vocation sociale de l'Eglise catholique, l'Etat jordanien indépendant tenta de s'assurer sur ses activités non strictement religieuses un certain contrôle, et ce dans un double but : pallier ses manques dans les domaines sanitaire et social, s'assurer que son contrôle social s'exerce aussi sur l'éducation des élèves des écoles confessionnelles. C'est dans ce sens que vont les diverses lois promulguées dans les années 1950 et qui soulèvent de vives critiques chez les ecclésiastiques latins, car elles touchent à l'intégrité de l'espace communautaire sur lequel ils aspirent à régner sans partage. Tandis qu'un ministère de la Santé est créé en 1951 et que l'Etat développe un réseau sanitaire public, il souhaite légitimement superviser l'action des différentes instances actives dans ce domaine afin que l'ensemble de la population puisse bénéficier d'une couverture en matière de santé qu'il est lui-même incapable de fournir (Curmi 1994 ; 1996). Mais les Eglises catholiques n'ont ni l'intention d'accorder à l'Etat un droit de regard sur les finances de leurs oeuvres, ni d'y accueillir une majorité de musulmans. C'est pourquoi, afin de préserver leur indépendance, la plupart des oeuvres catholiques se retirent de l'Union des associations de bienfaisance à la fin des années 1950 et ne se font plus enregistrer auprès du ministère des Affaires sociales. Pourtant, elles continuent à fonctionner sans entraves, en dehors de la législation, mais sous l'autorité de tutelle du patriarcat latin, et les relations entre clergé et autorités civiles sont entretenues dans la cordialité : les prélats catholiques sont reçus au palais avec rang de ministres, les officiels jordaniens de toutes confessions (maires, députés, gouverneurs, ministres, membres de la famille royale, voire dignitaires religieux musulmans) honorent de leur présence les cérémonies d'ouverture des institutions catholiques ou les fêtes de fin d'année des écoles²¹⁴, le patriarche latin les décore régulièrement de médailles récompensant leurs "mérites remarquables dans le domaine social (...) et la bienveillance sympathique qu'ils ont toujours témoignée aux chrétiens"²¹⁵.

Cette situation paradoxale en apparence est rendue possible par le fait que le régime jordanien ne peut pas s'aliéner la hiérarchie ecclésiastique latine : il est impératif que son traitement des chrétiens locaux et de leurs institutions soit en accord avec le discours de protection qui légitime ses revendications sur Jérusalem²¹⁶. Les prélats catholiques servent alors de relais dans la diplomatie officieuse entre la monarchie et le Vatican. La Jordanie reconnaît, en effet, le rôle du Vatican comme acteur transnational dont l'action est sensible dans plusieurs Etats grâce à son corps de personnel hiérarchisé, sa philosophie d'action unifiée et son système de communication sophistiqué : les décisions prises par le sommet affectent la base, qui, à l'inverse, répercute en haut lieu les réalités du

213 Entretien avec le P. Mousa `Adeli, ancien directeur de Caritas Jordanie. A noter que peu de chrétiens se replient sur la rive est en 1967, si ce n'est des notables dont les intérêts politiques ou économiques les liaient à Amman. Les déplacés furent en majorité des réfugiés musulmans de 1948 qui étaient demeurés entre-temps dans des camps sur la rive ouest.

214 Le ministre des *Awqaf* (Affaires religieuses musulmanes) et le mufti, en accord avec la politique officielle du régime, insistent sur la liberté religieuse et entretiennent des rapports respectueux avec les représentants des communautés chrétiennes (Chatelard 1997b) .

215 *Jérusalem, le Moniteur diocésain*, mars 1951, p. 68, discours prononcé à l'occasion de la remise de la croix d'argent du Mérite du Saint-Sépulcre au gouverneur d'Amman et au commandant de la Sûreté générale. La chronique de l'ordre du Saint-Sépulcre de ce périodique se fait l'écho régulier des congratulations mutuelles entre hauts fonctionnaires et clergé catholique.

216 Cf. un discours du roi Hussein où il pose la dynastie hachémite comme protectrice des Lieux saints chrétiens dans la tradition du calife Omar et assure le pape de sa détermination à accorder aux chrétiens du royaume toute liberté en matière religieuse (*Jérusalem, le Moniteur diocésain*, janv.-fév. 1964, pp.107-108) .

terrain. Bien que la Jordanie et le Vatican n'entretiennent pas de relations diplomatiques officielles²¹⁷, aucun autre pays arabe ne conserve une telle intensité de contacts avec Rome (Ryan 1987 : 181-182). Au plus haut niveau, ceux-ci se manifestent par les visites privées rendues au pape par les monarques successifs, s'assurant mutuellement de leur bon vouloir, et culminent dans la réception officielle accordée à Paul VI lors de sa visite historique en Terre sainte en 1964²¹⁸. Un délégué apostolique, qui a fonction de représenter le Saint-Siège auprès des communautés catholiques, est basé en 1948 à Jérusalem et continue d'entretenir des contacts avec les autorités jordaniennes après 1967 grâce à son secrétaire, qui réside à Amman. De même, l'ambassade de Jordanie à Rome compte un latin jordanien comme "chargé d'affaires catholiques" (*idem* : 179). Aussi, si le Vatican n'a jamais reconnu les revendications de la Jordanie sur Jérusalem, il ne s'est pas activement opposé à son contrôle politique et administratif de la ville, et n'a pas employé, dans les textes officiels, le terme d'occupation pour y qualifier la domination jordanienne (Khoury 1987 : 147, 149).

Un point de friction demeure entre l'Etat jordanien et les institutions catholiques à propos de la liberté, pour ces dernières, d'acquérir sans restriction des biens immobiliers. Car, dans les années 1950, le gouvernement soupçonne le Vatican de vouloir augmenter ses propriétés à Jérusalem afin d'inciter à l'internationalisation de la ville. La loi de 1953 sur la disposition des biens immeubles par les personnes morales autorise le gouvernement à exercer un droit de regard sur les achats effectués par les Eglises. Alors que l'Etat tente d'assurer son contrôle sur la société et ses institutions, en particulier en se dotant d'une législation, l'Eglise latine ne manque pas de faire valoir son point de vue relatif à l'indépendance statutaire qui doit être la sienne par rapport aux autorités civiles. Elle rappelle ainsi sa position officielle dans un article sur "Les relations entre l'Eglise et l'Etat" paru dans *Jérusalem*, organe en arabe et en français du patriarcat latin qui échappe au contrôle sur la presse et les publications : le gouvernement civil ne peut ni établir, ni limiter les droits de l'Eglise et son autorité en ce qui la concerne ; l'Eglise peut acquérir et administrer des biens temporels sans aucune dépendance de l'autorité civile²¹⁹. De fait, l'Eglise arrive en général à tourner la loi en attendant, pour conclure ses transactions immobilières, qu'un membre de sa communauté accède à des fonctions de responsabilité au sein ou à la tête d'un ministère (de préférence à l'Intérieur ou aux Finances). Elle obtient alors un ordre d'enregistrement direct au cadastre.

L'Eglise catholique utilise toutes les ressources de la vie associative, favorisée par l'Etat lui-même, pour satisfaire la vocation sociale qu'elle se reconnaît, jouer un rôle et exercer une influence bien au-delà de l'exercice du culte, différant en cela profondément de la tradition ecclésiastique orthodoxe. Une autre différence majeure, sur laquelle nous avons déjà insisté dans le chapitre précédent, concerne le statut du clergé catholique et le fait que c'est sous sa direction exclusive que s'organisent toutes les activités communautaires auxquelles les laïcs sont associés sans pour autant bénéficier d'un pouvoir décisionnaire, puisqu'ils ne contrôlent pas eux-mêmes l'accès aux finances. Si quelques voix se sont bien élevées dans les années 1920 et à nouveau à la fin des années 1950, deux périodes où le nationalisme arabe occupait le devant de la scène politique, en vue d'arabiser les plus hautes instances de la hiérarchie patriarcale latine (visant en premier lieu le patriarche, un franciscain italien), aucun effort coordonné d'envergure n'a été entrepris auprès du patriarcat ou du

²¹⁷ Le Vatican n'entretient pas de relations diplomatiques avec les Etats dont les frontières ne sont pas définies ou reconnues par traité. Des relations diplomatiques seront ouvertes entre les deux Etats à la suite du traité de paix de 1994, qui règle les différents frontaliers entre Israël et la Jordanie.

²¹⁸ Sur les visites des rois Talal et Hussein à Rome, voir *Jérusalem, le Moniteur diocésain*, fév. 1952, p. 60 et nov. 1953, p. 265. Lors de la visite que le roi Hussein rend à Paul VI en mai 1964, le pape s'adresse ainsi au monarque : "Votre Majesté peut être assurée que les catholiques de Jordanie feront avec loyauté tout leur possible pour soutenir les progrès du pays, en particulier en continuant leurs activités dans les domaines de l'éducation et de l'action sociale, tout en souhaitant qu'ils conservent toujours leurs droits civils et les faveurs de Votre Majesté..." (*Proche-Orient chrétien*, 1964, p. 243) .

²¹⁹ *Jérusalem, le Moniteur diocésain*, jan. 1957, pp. 6-9.

gouvernement jordanien²²⁰. De plus, la position du Vatican était fort défendable face à sa communauté et au pouvoir politique : le représentant de l'Église catholique en Terre sainte devait demeurer neutre et supranational, alors que le diocèse était divisé entre États ou entités antagonistes²²¹. De plus, contrairement à la situation dans l'Église orthodoxe, les fidèles bénéficiaient largement des structures sociales de l'Église et n'avaient donc pas intérêt à s'aliéner la hiérarchie ou à vouloir s'y substituer.

C'est donc dans une relative autonomie de l'État et une entière dépendance des structures ecclésiastiques que se forme l'espace communautaire latin jusqu'aux années 1970. Le clergé demeure au centre du dispositif social et éducatif, mobilise les ressources, détermine les priorités, contrôle l'accès aux services. Il n'a que très peu besoin de s'appuyer sur les élites catholiques afin d'assurer le bon fonctionnement des structures communautaires et préfère en appeler, par sa voie hiérarchique ou via la diplomatie vaticane, au monarque ou à ses proches lorsqu'il estime que le pouvoir civil entrave sa liberté d'action. Les réponses du régime sont alors aussi conditionnées par ses options de politique étrangère et de diplomatie. La communauté des fidèles, quant à elle, joue un rôle passif et finit par développer une attitude d'assistantat : elle se contente de fréquenter les institutions communautaires et d'en attendre un traitement préférentiel. L'Église voudrait que ce soit dans cet espace communautaire que se satisfassent tous les besoins sociaux et éducatifs des catholiques, et elle le souhaiterait plus fermé et relevant plus de son contrôle exclusif que dans la réalité. Mais les établissements scolaires et les œuvres sociales sont soumis à un impératif de viabilité en termes d'effectifs et de gestion financière : la taille démographique réduite de la communauté catholique oblige à les ouvrir aux autres confessions, en préservant des quotas. Également, l'Église doit répondre aux demandes pressantes du gouvernement, qui ne peut unilatéralement faire des concessions sur des points relatifs à sa souveraineté nationale : les écoles confessionnelles, par exemple, ont été contraintes d'appliquer le programme officiel du ministère de l'Éducation à partir des années 1960²²². Enfin, l'Église ne peut favoriser exclusivement ses fidèles sans les mettre en marge de la société, musulmane dans sa majorité. Pour que sa présence et ses actions jouissent d'un soutien large, son espace communautaire doit s'ouvrir aux autres confessions et s'accommoder de l'interventionnisme de l'État.

Dans tous les États arabes du Proche-Orient, la construction d'un espace étatique qui veut affirmer sa souveraineté s'amplifie après les indépendances et amène la redéfinition de l'espace religieux. À l'issue de la Seconde Guerre mondiale, les régimes parlementaires d'Égypte, de Syrie et d'Irak sont balayés par des coups d'État militaires qui instaurent des régimes autoritaires ou des dictatures. Les écoles étrangères et/ou les biens des Églises sont nationalisés et les privilèges éducatifs des communautés largement remis en question, voire abrogés comme dans la Syrie et l'Irak ba`thistes. En Égypte également, l'instauration d'un droit positif empiète sur les prérogatives des Églises en matière de juridiction des statuts personnels (Botiveau 1996). Les Églises et les

220 Certains latins de Madaba furent particulièrement actifs lors de la première tentative de revendication en 1927 : un "comité de réforme" de cinq jeunes gens éduqués fit circuler une pétition réclamant l'arabisation totale du clergé et de la hiérarchie qui trouva de l'écho dans les journaux nationalistes palestiniens et transjordanien. L'année suivante, le patriarche nomma à Amman un vicaire arabe. Une des suites de cette affaire fut aussi la création de l'éparchie melkite de Transjordanie en 1932 (Médebielle 1987 : 377-378, 383) .

221 Cf. *Comprendre*, 14 janv. 1971, pp. 6-7 (revue des Pères blancs, Rome) . Le diocèse du patriarcat latin, comme celui du patriarcat orthodoxe, couvre Israël, la Jordanie et les territoires palestiniens (Cisjordanie et bande de Gaza) .

222 Malgré cela, le Père P. Médebielle, historien officiel du patriarcat latin, estime toujours que "The school system in Jordan is one of the most liberal in the Near East" (1963 : 72) .

communautés religieuses présentes en Jordanie ont ces exemples sous les yeux. A bien des égards, elles estiment que le pouvoir hachémite, dans sa continuité et grâce à sa dimension religieuse, leur octroie une liberté d'action enviable, même si la sphère communautaire doit faire l'objet de négociations et que le pouvoir civil tente parfois de réduire son autonomie. Les Eglises ont donc un certain intérêt à ce que le régime jordanien se consolide et se pérennise, d'autant que les forces de l'opposition politique qui le contestent dans les années 1950-1960 se réclament des idéologies au pouvoir dans les Etats voisins.

C'est aussi pourquoi tant les hiérarchies religieuses chrétiennes que les notables orthodoxes qui dirigent les institutions communautaires répondent plus ou moins positivement à la demande du pouvoir d'utiliser l'espace communautaire à des fins de service public. Car des considérations d'ordre économique entrent ici en jeu : le gouvernement de la Jordanie, modèle de l'Etat rentier, capte par tous les canaux possibles les aides étrangères afin de les réinvestir dans la création et le maintien d'institutions Etatiques et la construction d'infrastructures, tandis que le régime fait de la distribution des ressources à travers les institutions de l'Etat un de ses principaux facteurs de légitimation (Luciani 1990 ; Brand 1995 : 156). Dans ce contexte, certains groupes structurés bénéficient d'une large autonomie dans la mobilisation des ressources extérieures afin d'apporter un complément aux efforts de l'Etat. Dans des configurations différentes, les relations entre l'Etat et les communautés chrétiennes dans leurs capacités socioéducatives sont à rapprocher des politiques gouvernementales à l'égard d'autres groupes ou institutions de la société, des réfugiés palestiniens aux Frères musulmans. Dans le premier cas, l'Etat a choisi de conserver le statut des réfugiés afin que la communauté internationale (à travers l'UNRWA) en assume la responsabilité financière ; le rôle du gouvernement fut alors de canaliser les aides et d'assurer leur continuité afin de limiter le potentiel déstabilisateur que pouvait constituer un groupe trop défavorisé sur le plan socioéconomique (Plaskov 1981 : 44). Dans le second cas, les activités de l'Association des Frères musulmans, établie en 1946 en Jordanie avec l'assentiment du roi `Abdallah, permirent "d'atténuer les pressions qui s'exercent sur l'Etat naissant en se substituant, dans les domaines de l'enseignement, de la santé et de l'aide sociale (...) aux insuffisances de l'administration" (Glasman 2001). En contrepartie, l'association apporta son soutien à la légitimité politique et religieuse de la monarchie, alors qu'à la même époque les Frères musulmans subissaient une dure répression dans l'Egypte nassérienne. En plus de leur rôle de relais de l'Etat en matière sociale, les institutions religieuses chrétiennes se firent aussi l'écho du discours du pouvoir contre les forces de l'opposition politique qui le menaçaient et contribuèrent à maintenir les frontières religieuses entre musulmans et chrétiens, dont la conservation était d'autant plus nécessaire à l'Etat que l'élément chrétien de sa population lui permettait de bénéficier d'un canal d'accès à des ressources tant diplomatiques qu'économiques situées en dehors des frontières du pays.

Nous l'avons vu, ce n'est pas le principe communautaire qui est remis en question par l'Etat ou par les communautés elles-mêmes, mais le contenu de l'espace communautaire, sa mission, ses limites, la nature de ses frontières, ce à quoi elles servent (isoler ou relier). Cependant, s'en tenir à un catalogue des statuts juridiques et à un rappel des relations entre l'Etat et les Eglises pour évaluer la place des communautés chrétiennes dans l'Etat hachémite ne dit pas grand-chose des processus par lesquels les identités religieuses s'articulent aux identités politiques.

I.2- L'élaboration d'une société politique : discours et pratiques du régime

La catégorie de "minorité", instaurée par les pouvoirs mandataires, avait constitué une rupture avec l'ordre impérial ottoman. Elle fut conservée par le royaume hachémite indépendant, sinon dans sa terminologie (le terme *'aqalliyah* n'entra jamais dans les textes juridiques) du moins dans la pratique consistant à octroyer des quotas de représentation à certains groupes sociaux en fonction de leur appartenance communautaire, ethnique ou tribale. De cette catégorie implicite, néanmoins, les chrétiens ne firent pas un vecteur de revendications communautaristes. La « minorité » chrétienne, comme les autres « minorités » et à l'instar de la « majorité », fut agitée de

l'intérieur par la variété des choix politiques de ses membres : du marxisme au royalisme, en passant par le nationalisme arabe socialisant et diverses formes de libéralisme. Au point qu'aucune identité politique spécifiquement chrétienne ne s'exprima sur la scène jordanienne.

Tentant de pallier son déficit de légitimité par l'octroi de ressources symboliques et matérielles dont il contrôlait l'accès, le régime ne fit pas le choix de favoriser collectivement certains groupes au détriment des autres, mais plutôt d'entretenir, à l'intérieur de chaque groupe, un nombre limité de réseaux d'allégeance, qui s'appuyèrent sur les structures sociales existantes, en priorité les solidarités lignagères. Ceux qui en étaient exclus contestèrent le bien-fondé du pouvoir monarchique. Les cadres dans lesquels ils exprimèrent cette contestation furent fonction du champ politique arabe plus large et varièrent aussi avec le contexte historique. C'est ainsi que l'on trouva, chez les chrétiens jordaniens, deux groupes antagonistes qui se qualifiaient mutuellement de "traîtres" : les loyalistes et les opposants, les "chrétiens du roi" et les "rouges". Chaque groupe entretenait une relation particulière avec le régime et l'Etat, était intégré à des réseaux politiques et économiques différents, se faisait l'avocat d'une conception propre du rôle des chrétiens dans le cadre jordanien, avait une vision spécifique des frontières de la communauté nationale. Pour chacun, l'identité lignagère, se superposant à l'identité chrétienne ou servant à la masquer, pouvait constituer une ressource politique ou économique, car c'était bien selon le vocabulaire et la symbolique de la famille, renouvelés par le style de gouvernement que le monarque avait adopté, que s'organisait encore la compétition.

La réflexion qui va suivre sur les évolutions de la société politique jordanienne entre l'instauration du mandat et le début des années 1970 vise à recentrer sur la Jordanie hachémite le questionnement, abordé de façon moins contextuelle dans notre introduction, relatif aux prémisses à partir desquelles s'élaborent la plupart des analyses sur les "chrétiens d'Orient" ou les "minorités en terre d'islam". Des concepts modernes et d'importation, comme ceux de minorité et majorité ou d'Etat-nation, font partie de la panoplie du vocabulaire politique jordanien, témoignant des circonstances historiques qui ont porté l'Etat hachémite sur les fonts baptismaux. Ils ne structurent cependant qu'en partie les identités politiques et sociales. Comme nous allons essayer de le montrer, c'est en déconstruisant (en historicisant aussi) les catégories et en questionnant les pratiques et le discours de l'autorité et de ceux sur qui elle s'exerce que la pertinence de tels concepts doit être évaluée. Une fois ce travail effectué, nous pourrons alors insérer à leur juste place les différentes stratégies identitaires locales et nationales des chrétiens de Madaba qui, en dépit d'un particularisme religieux, participent pleinement à la culture lignagère patriarcale et à la fraternité politique que la monarchie et le peuple ont imaginé ensemble et à plusieurs de leurs modes de contestation.

I.2.a- Minorités et majorité en question

Le jeu des influences politiques, en particulier au moment de l'instauration des Etats sous mandat au Proche-Orient, a fait que certains groupes présentant des caractéristiques religieuses, ethniques et/ou linguistiques se sont trouvés enfermés dans un cadre institutionnel qui visait à maintenir une homogénéité du comportement et de l'expression politique, canalisant ainsi l'allégeance des "minorités" aux pouvoirs mis en place par les grandes puissances et à ces dernières par contrecoup. Cependant, comme le rappellent Gould et Kolb : "Minority group is not a statistical concept"²²³, du moins si l'on s'éloigne du strict point de vue du démographe. A tel point que des majorités démographiques peuvent, dans certains pays, constituer des minorités sociologiques (pour nous en tenir au cas des groupes religieux, les chiïtes en Irak en sont un exemple). De plus, le terme minorité possède, surtout dans la littérature apologétique occidentale sur les chrétiens d'Orient, une

223 Gould, J. & Kolb, W.L., "Minority" in *A Dictionary of Social Sciences*, London, Tavistock, 1964, p. 433.

connotation négative : infériorisation juridique du groupe, limitation de ses droits politiques, de son accès à l'espace public ou aux ressources, etc. Afin de pas tomber dans les travers d'une analyse néo-orientaliste, une définition de la minorité et une évaluation de ce que ce statut implique en termes d'identité et de participation au politique doivent surtout prendre en considération la relation du groupe à l'Etat et au régime, en qui s'incarne la norme identitaire, qui définissent l'altérité et qui organisent, en fonction de ces catégories, l'accès au pouvoir politique et aux ressources économiques qu'ils contrôlent.

Dans la Syrie du Sud prémandataire, la participation des chrétiens aux processus politiques locaux ne s'exprimait que très partiellement au travers des catégories religieuses. En Palestine, les habitants de Naplouse, d'Hébron, de Jérusalem ou des villages organisaient leur société politique en fonction d'un factionalisme binaire qui se recomposait fréquemment et transcendait les appartenances confessionnelles, se réclamant de Qays ou de Yaman (Hoexter 1973). Sur la rive est, les fédérations politiques de la Karakiyeh, de la Saltiyeh ou de la Balqawiyeh regroupaient des citadins, des semi nomades, des agriculteurs, chrétiens ou musulmans. Comme nous l'avons illustré dans notre première partie, il n'existait pas de groupes chez qui coïncident exactement les identités culturelles, religieuses, économiques et politiques : la société transjordanienne ne consistait pas en une juxtaposition de groupes discrets, mais en un *continuum* de variations en termes de culture, de religion, de mode de production. Parmi les chrétiens, les différentes communautés confessionnelles, les différents groupes lignagers, les familles citadines ou rurales, ne formaient pas ensemble une communauté politique. La société lignagère traditionnelle n'offrait aucun point d'ancrage suffisamment fixe et permanent où se serait cristallisée, sur le long terme, une identité politique chrétienne. En Transjordanie, les chrétiens n'avaient pas de mémoire collective d'une mise à l'écart, d'une séparation (positive ou négative) de la société politique, encore moins d'une oppression. En bref, s'ils étaient bien une minorité démographique et possédaient des caractéristiques religieuses propres, les chrétiens ne constituaient pas une minorité sociologique et ne se pensaient pas comme tels.

En outre, la catégorie "chrétiens" n'avait pas été fixée par la législation ottomane des *tanzimat* pour l'accès à la représentation parlementaire. C'était la communauté confessionnelle (*ta'ifah dinniyah* ou *millet*) qui constituait l'unité prise en compte et qui permettait également aux membres laïcs de chaque communauté (*rum*, *arman*, *latin*) et à leur *ra'is ruhani* (en général un ecclésiastique) de siéger dans les instances de représentation locales ou les tribunaux civils. Les termes collectifs, dont celui de *masihiyun*, qui vint à être utilisé systématiquement dans les documents officiels des Etats sous mandat, étaient peu fréquents dans les documents ottomans²²⁴. Lorsque les Ottomans entreprenaient un dénombrement de leur population, ce n'était pas dans le but d'assurer la représentation proportionnelle des groupes, mais dans la perspective de collecter les impôts ou d' enrôler dans l'armée. Ici encore, la taxinomie s'élaborait en fonction des communautés confessionnelles. Les *tanzimat* avaient constitué une première tentative dans le projet assimilationniste des réformateurs ottomans, mais c'était toujours le *millet* qui était le vecteur d'intégration dans le système administratif et politique ottoman (Karpas 1982 : 141-142).

Entre la fin du XIX^e siècle et le début du XX^e siècle, c'est en particulier dans le cadre des interventions européennes sur la "question d'Orient", englobant dans une même approche tout le domaine ottoman des Balkans au Proche-Orient, que le terme "minorité" vient à être employé systématiquement pour qualifier les *millet* non musulmans. Les puissances européennes projettent

224 Selon Braude, des termes tels que *iseviye*, *nasraniye*, et *mesihye*, (littéralement "jésuites", "nazaréens" et "messianistes") étaient utilisés dans les correspondances avec l'extérieur de l'empire. Dans les documents internes : "Christian subjects would be called by less exalted, less religiously significant, and more restrictedly ethnic terms, *Rumi* (Greek), *Ermeni* (Armenian), and *Latin* (Roman Catholic) . Of the three "external" terms, *Nasraniye* or *Nasara*, appear in internal documents, particularly in the Arabic-speaking lands. (...) The commonest term for a group of *dhimmis* was *taife* (group, people, class, body of men, tribe) and less commonly *cemaat* (congregation, religious community)". Ce dernier terme était aussi employé comme équivalent de "tribu" pour un groupe lignager de bédouins (1982a : 71-72) .

sur le domaine ottoman les catégories politiques qu'elles ont élaborées, alors que les mouvements nationaux se développent sur leur sol. Elles se donnent pour mission d'aider à l'émancipation des nombreuses "nations" ou "minorités nationales" de l'empire, contre ce qu'elles considèrent être le pouvoir "despotique" des Turcs et le "fanatisme" musulman (Corm 1971 : 201-244). C'est aussi à cette époque que la branche du droit international traitant de la protection des minorités connaît un développement important. Les traités issus de la Première Guerre mondiale ainsi que le pacte de la Société des Nations abondent en clauses relatives à la protection des chrétiens, faisant du régime d'autonomie des *millet* un "privilège" intouchable et donnant pour mission aux puissances mandataires de garantir les droits politiques des "minorités" par leur représentation "équitable" au sein des organes des nouveaux Etats (Rouland et *alii* 1996 : 175 sqq.). Dans la perspective européenne, les institutions communautaires éducatives et sociales devaient continuer à être le canal privilégié de l'influence occidentale sur les chrétiens, ces derniers continuant aussi à constituer les protégés des grandes puissances. En distinguant des groupes, les administrations mandataires pourraient aussi identifier des élites sur lesquelles s'appuyer pour gouverner. Comme la tribu ou l'ethnie en Afrique, largement construites par l'anthropologie coloniale (Amselle et M'Bokolo 1985), la minorité religieuse (ou ethnolinguistique) fut une catégorie élaborée par les administrateurs français ou britanniques, souvent inspirés par les écrits missionnaires occidentaux ou les travaux de l'orientalisme, et qui surgit dans le champ politique des régions sous mandat après la Première Guerre mondiale. Afin d'effectuer un découpage administratif et ethnoreligieux des territoires sous leur contrôle, les puissances mandataires mirent l'accent sur des différences religieuses et sociales préexistantes (entre chrétiens et musulmans) et dessinèrent une nouvelle identité collective en rassemblant sous un même vocable plusieurs confessions (orthodoxes, arméniens, latins...) qui n'avaient pas l'habitude de se penser ou d'agir ensemble comme une unité politique. Par le droit, qui construisit une "altérité juridique" (Henry 1987-1988), et par la création ou le renforcement d'institutions (juridiques, éducatives, politiques) organisées sur le principe de ces hiérarchies ethnoreligieuses, des habitudes de fréquentation devaient être créées, donnant une réalité sociale à ces catégories. L'identité chrétienne, qui s'inscrivait surtout dans le cadre privé ou communautaire (culturel, cultuel, familial), trouverait alors à se transformer en identité politique.

En Transjordanie, les Britanniques organisèrent des recensements en fonction de la nouvelle taxinomie qu'ils avaient élaborée : Arabes musulmans, chrétiens, Caucasiens, bédouins (Luke 1934 : 54). Ces catégories furent découpées dans le tissu social en fonction de caractéristiques différentes : selon que le groupe constituait une minorité religieuse (pour les chrétiens), une minorité ethnique (pour les Caucasiens) ou qu'il occupait une zone géographique particulière (pour les bédouins). En creux se dessinait l'image d'une majorité arabe, musulmane, citadine ou paysanne. Il devenait désormais difficile de jouer, dans l'arène politique nationale, sur des identités flexibles et contextuelles, puisque, selon les mots d'Anderson, "The fiction of the census is (...) that everyone has one -and only one- extremely clear place" (1991 : 166). Tous les Etats du Proche-Orient sous mandat français ou britannique, ainsi que l'Egypte, affirmèrent dans leurs Constitutions une égalité de tous les citoyens dans l'exercice des droits politiques, dans l'accès aux charges publiques, dans le recours à la justice. Sur le modèle occidental, ces Etats se dotèrent d'organes de représentation parlementaire, d'une administration, élaborèrent un droit commercial, civil et pénal sécularisé, mis en oeuvre par des tribunaux d'Etat.

En fonction des résultats des recensements, la seconde étape visant à construire les identités politiques (minoritaires et majoritaires) consista alors à accorder aux divers groupes identifiés une représentation proportionnelle dans les instances nationales de représentation²²⁵ (et non plus aussi au

225 Cette étape fut réalisée partout à l'exception notable de l'Egypte, où la minorité copte s'y opposa par souci de cohésion nationale lors de l'élaboration de la Constitution de 1923 (al-Khawaga 1992) . A l'inverse, le Liban institutionnalisa un système dit "confessionnel" dans la haute fonction publique et le gouvernement (Hokayem 1996) . La Syrie et l'Irak conservèrent la

niveau local où étaient représentés les *millet* à l'époque ottomane) (Bocco 1996 : 325). En 1928, dès avant la promulgation d'une constitution et sous la direction de l'administration britannique, l'émir `Abdallah de Transjordanie choisit trois chrétiens (sur seize membres) pour faire partie de son premier conseil consultatif. La constitution, promulguée l'année suivante, instaurait une assemblée législative composée des six membres du conseil exécutif nommés par l'émir (sans précision de leur origine) et seize membres élus : neuf musulmans, trois de la minorité chrétienne, deux de la minorité caucasienne, deux bédouins (Luke 1934 : 467). Après l'indépendance de 1946, la Jordanie fut dotée d'un système bicaméral. La première Chambre des députés comptait quatre chrétiens sur dix-huit membres élus, ainsi qu'une proportion de Caucasiens et de bédouins. Des sièges furent réservés aux chrétiens dans les circonscriptions électorales où leur nombre était significatif (Amman, Salt, Irbid, Kérak, Jérusalem, Bethléem, Ramallah). Suivant l'accroissement de la population, le nombre total des sièges augmenta régulièrement, parfois brutalement, par suite du rattachement de la Cisjordanie au royaume. Dans tous les cas, la proportion de sièges chrétiens assurait à la « minorité » une représentation doublement supérieure à celle de sa proportion démographique²²⁶. Il en allait de même pour les Caucasiens et les bédouins.

Pour les tenants du développementalisme des années 1950-1960, le maintien d'un statut communautaire et l'octroi d'un statut politique particulier pour les minorités posaient question quant à la construction des identités nationales, qui devait, selon le modèle à partir duquel ils réfléchissaient, aller de pair avec l'érosion des solidarités fondées sur les liens primaires, lignagers, religieux ou ethniques. Dans les années 1950, les Etats proche-orientaux nouvellement indépendants relevaient ainsi de deux paradigmes d'analyses contradictoires, celui de l'Etat-nation (Lerner 1958) et celui de la mosaïque ethnoreligieuse (Coon 1951). Leur développement politique était vu comme tributaire de deux tensions. L'une, centripète, allait vers la fusion des appartenances de groupe dans une identité nationale grâce à la capacité des Etats à assurer leur rôle de redistribution des ressources et à centraliser ainsi les allégeances. L'autre, centrifuge, allait vers la conservation permanente des identités ethniques, lignagères ou confessionnelles par incapacité des régimes à se substituer à l'économie de la *Gemeinschaft* et à créer la cohésion nationale. A terme, les tenants de cette seconde analyse postulaient l'éclatement des Etats en autant de communautés nationales distinctes.

Appliquant ces paradigmes au cas jordanien, on pouvait en effet se demander quelles étaient les implications du maintien d'appartenances religieuses, ethniques ou tribales statutaires par rapport au concept de "citoyenneté", définissant une relation entre l'individu et l'Etat, et à celui de "communautarisme", qui constituait une menace sur la construction des identités nationales (ou sur l'unité nationale, dans un second temps) ? La citoyenneté jordanienne s'inscrivait pour tous dans le même cadre territorial, mais aussi dans un cadre confessionnel (ou ethnique, ou tribal) différent en fonction des groupes. Ce cadre garantissait-il un accès égal de tous les citoyens aux ressources de l'Etat : droits civiques (par les tribunaux), politiques (par les élections), sociaux (à travers l'éducation, la santé...) et ressources économiques (les emplois, la terre, l'eau...) ?

Selon la distinction établie par Davis (1995) entre *jinsiyah* (nationalité) et *muwatanah* (citoyenneté), deux individus ou deux groupes peuvent posséder la même nationalité et être citoyens non égaux dans le même Etat. Dans l'espace arabomusulman contemporain, les juifs des pays du Maghreb sont l'exemple le plus parlant de cette distance entre *jinsiyah* et *muwatanah*, en particulier en Tunisie (Udovitch et Valensi 1980 : 780) et au Maroc (Rosen 1984 : 151-153), Etats non séculiers et non pluralistes, qui mettent les juifs à l'écart de la compétition politique et de l'accès à la

représentation proportionnelle des chrétiens au Parlement même après les changements de régimes intervenus à la suite des indépendances (Betts 1975 : 163) .

²²⁶ En même temps que la proportion de chrétiens dans la population déclinait, la proportion de député était aussi réduite, mais en conservant toujours une représentation doublement supérieure à leur poids démographique réel (en 1928 : 19 % de représentants ; en 1946 : 22 % ; en 1958 : 14 % ; en 1989 : 10 % . Sur la composition des Parlements successifs, cf. Madi et Musa 1959) .

plupart des ressources fournies par l'Etat, les marquant d'une double exogénéité par rapport à la société globale : en tant que juifs, membres d'une communauté religieuse non musulmane, et en tant que Juifs, membres d'une ethnie aux aspirations nationales réalisées dans un Etat en conflit avec la nation arabe. Les coptes égyptiens, qui avaient fait le choix délibéré de la primauté de l'identité nationale sur les appartenances communautaires (résumé dans la célèbre formule du nationaliste musulman Sa`ad Zaghlul "Ni coptes, ni musulmans, mais Egyptiens"), finirent par revenir sur leur demande initiale faute de pouvoir être mis sur un pied d'égalité dans l'accès aux charges publiques et revendiquèrent des quotas de représentation dans les institutions (Botiveau 1996 : 124). Signes de citoyennetés imparfaites qui aboutissent à un repli sur l'espace communautaire, soit en abandonnant toute revendication de participation à l'espace politique public (comme dans le cas des juifs du Maghreb), soit en n'ayant d'autre recours que d'utiliser la communauté comme acteur politique (pour le cas des coptes égyptiens, *cf.* al-Khawaga 1993). Pour les coptes, signes avant-coureurs aussi d'une remise en cause de l'appartenance à la nation, identité supra communautaire par excellence. Car, si le particularisme reconnu par l'Etat aux communautés confessionnelles ne constitue pas encore une menace sur la cohésion nationale, il peut aussi se transformer en communautarisme, réclamer davantage de concessions, "opposer à la relation citoyenne une autre allégeance qui se veut prioritaire", remettant en cause "la construction d'un espace public et le principe même d'une société politique transcendant les spécificités culturelles" (Jaffrelot 1994 : 5).

On pouvait alors se demander si les chrétiens, dans l'Etat hachémite, assujettis collectivement au même statut qui apparaissait bien, à première vue, minoritaire, allaient devenir une communauté politique et si les identités religieuses, confinées précédemment surtout à l'espace privé ou communautaire, allaient trouver à s'exprimer sur la scène publique. Dans le même temps, la multiplicité des centres de pouvoir (religieux, économiques, politiques), la possibilité de compétition ouverte avec les autres groupes dans un grand nombre de domaines, le fait que l'intégralité des espaces politiques et publics ne soient pas découpés en zones séparées limitant la latitude d'action des individus en fonction de leur appartenance religieuse ou ethnique, le pluralisme juridique encouragé par l'Etat, en bref, le style de gouvernement "inclusif"²²⁷ adopté par la monarchie, posait question, quant à la réalité tangible de la catégorie "minorité", terme que le pouvoir hachémite s'était d'ailleurs bien gardé d'inscrire dans la législation où la référence aux chrétiens s'accompagnait toujours du terme "communauté". Le statut particulier accordé aux chrétiens s'accompagnait-il de la minoration de leurs droits, et constituait-il alors un statut de citoyens de deuxième catégorie ? Ou bien ne garantissait-il pas plutôt l'accès privilégié des "minoritaires" au centre politique, comme c'était le cas pour les Circassiens (Shami 1982) et les bédouins (Bocco 1996) ? Enfin, ne masquait-il pas la réalité de la nature du pouvoir monarchique hachémite, qui semblait gouverner en s'appuyant autant sur les structures de la société lignagère que sur les catégories de la taxinomie politique officielle ? Et si minorité il y avait, par rapport à quelle norme nationale, à quelle majorité, cette minorité était-elle vraiment définie ? Au regard des développements historiques des années 1920-1970, cette question n'est pas purement théorique. La norme identitaire apparaissait comme essentiellement hachémite et panarabe (Layne 1989 : 26 ; Lecomte 1998) ; le régime faisait un usage modéré du référent islamique et contrôlait strictement toutes les institutions musulmanes (Messara 1993) ; il accordait à différentes composantes de la population jordanienne un traitement sur une base clientéliste qui utilisait une variété de solidarités de groupe (Yorke 1988). N'était-ce pas plutôt d'autres groupes que les chrétiens, comme les Palestiniens des camps de réfugiés, auxquels la nationalité jordanienne avait été concédée en 1950, qui constituaient la véritable minorité sociologique (*cf.* Plascov 1981) ? Tous ces éléments devaient être considérés afin d'évaluer ce que signifiait, en pratique, le statut accordé aux chrétiens, mais également la possibilité qui leur était laissée d'exprimer des revendications communautaires dans l'espace politique. Comme le traitement

227 Nous empruntons ce terme à Jean-Christophe Augé, politologue, chercheur au CERMOOC.

accordé aux différentes familles de Madaba le montrera, au sein d'une même catégorie politique (les chrétiens), certains étaient de fait plus minoritaires et d'autres plus égaux dans leurs rapports au régime et à l'Etat qu'il contrôlait.

I.2.b- Le clientélisme en action, la famille comme justification

Si une nation proprement jordanienne demeurait un concept évanescent, l'Etat avait pris une réalité par l'adoption de notions et de pratiques telles les frontières, la planification, la loi, qui lui permirent de réguler les relations sociales et d'exercer le pouvoir. Mais même ces cadres, inspirés par l'Occident et posés initialement par la Grande-Bretagne, ne furent que partiellement contraignants et demeurèrent en constante renégociation entre le pouvoir et les acteurs sociaux. La porosité des frontières est attestée par le maintien de liens entre tribus bédouines à cheval sur les Etats voisins, dont l'Etat ne pouvait que s'accommoder tout en exerçant un certain contrôle (Bocco 1996). Dans les cas de résolution de conflit (d'honneur ou de sang), l'application du droit coutumier, norme juridique non reconnue par la législation de l'Etat hors des zones définies comme bédouines, est encouragée par les pouvoirs publics²²⁸. C'est surtout par le développement d'organes de représentation politique, la constitution d'une administration et l'organisation de l'armée que s'est manifestée la dimension tangible de l'Etat. Là encore, dans son système de recrutement du personnel civil et militaire, dans sa manière de découper des circonscriptions électorales (Bocco 1989), le pouvoir a parfois modifié les hiérarchies traditionnelles de statut entre tribus, mais s'est abstenu de renverser le socle lignager qui assurait sa stabilité à la société transjordanienne traditionnelle. Sous le vocable juridique de la communauté chrétienne, ce sont certains notables "d'Ancien Régime" qui ont trouvé leur place et leurs intérêts dans l'Etat (Tell 1994 ; Amawi 1992).

Comme les travaux récents des historiens l'ont montré, sous le mandat, l'Etat transjordanien était embryonnaire et rudimentaire : selon les termes du traité passé avec Londres en 1928, les Britanniques conservaient le contrôle de la défense, des affaires étrangères, des communications et des finances et allouaient en retour un budget annuel à l'émir (Salibi 1993 : 106). Avant les années 1930, la vision panarabe des Hachémites avait incité `Abdallah à accueillir dans l'émirat des Syriens qui s'opposaient à la domination française sur leur pays et à leur confier les plus hautes charges dans ses premiers gouvernements et dans l'administration aux côtés de Palestiniens et de gens du Hedjaz qui avaient suivi les Hachémites (Amawi 1992). Très rapidement cependant, cette situation déplut aux notables transjordanien de toutes origines. Le premier mouvement d'opposition nationaliste transjordanien émergea alors pour obtenir de l'Etat une participation au gouvernement et un accès à l'administration et aux ressources allouées par la Grande-Bretagne (Anderson 1997 : 44). Les séries de conférences nationales qui se tinrent à la fin des années 1920 ainsi que les revendications des premiers partis politiques transjordanien avaient pour même mot d'ordre, dangereux pour les Hachémites : "La Transjordanie aux Transjordanien". Les familles de notables d'Irbid, Salt ou Kérak, les chrétiens et les musulmans, les sheikhs de la *badya* et même les Circassien réclamaient de

228 Le *`urf `asha'iri* n'avait pas d'existence officielle hors des tribunaux spéciaux mis en place dans les zones "bédouines" sous le contrôle du ministère de la Justice. Mais une situation de pluralisme juridique prévalait où les tribunaux civils renvoyaient souvent certaines affaires aux *quda' `asha'iriyah* (juges coutumiers), qui exerçaient leur médiation hors du contrôle du ministère de la Justice. De plus, les premiers procureurs et juges civils de l'émirat avaient souvent une double formation de droit civil, acquise dans les universités arabes ou européennes (ou, plus prosaïquement auprès du *qadi* ottoman de leur localité), et une autre, de droit coutumier acquise localement (parfois héritée de leur père) . `Udah Pasha al-Qsus, notable et intellectuel orthodoxe de Kérak, fut ainsi nommé premier président du tribunal de Kérak en 1918, fit partie à plusieurs reprises du conseil consultatif de l'émir `Abdallah et fut, en tant que ministre de la Justice, l'un des seuls transjordanien à faire partie du gouvernement dans les premières décennies de l'émirat. En 1936, il publia à Amman son *Kitab al-qada al-badawi* (Manuel de droit bédouin), qui fut la première tentative locale de fixer par écrit les règles coutumières et servit de référence tant dans les tribunaux spéciaux que parmi les juges coutumiers non officiels. Dans les jugements qu'il rendait lui-même au tribunal civil, il intégrait certaines notions coutumières, ou renvoyait parfois les plaignants devant un médiateur tribal (cf. `Odeh al-Qsus, *Mudhakarar tarikhayah 1877-1943*, ms.) .

concert une Constitution, l'élection d'un Parlement et le remplacement des *ghuraba'* (étrangers) par des fonctionnaires locaux (Salibi 1993 : 106). Une Constitution fut enfin promulguée en 1928 et les premières élections au conseil législatif organisées. Sur pression britannique, la haute administration fut purgée d'une grande partie de ses éléments étrangers, en particulier les Syriens. Mais c'était toujours une majorité de Palestiniens ou de Hedjazi qui composait le gouvernement. Les Transjordaniens n'accédaient pas encore au pouvoir politique, mais, en élisant leurs représentants au Parlement et en investissant l'administration et l'armée, ils s'estimèrent en partie satisfaits. Les leaders des partis d'opposition furent eux-mêmes cooptés dans les institutions par le régime et cessèrent leurs revendications à son égard "because they began to benefit from their association with him" (Anderson 1997 : 80).

En 1936, près d'un tiers des fonctionnaires et officiers arabes n'étaient toujours pas natifs du pays, mais parmi ceux qui l'étaient, les chrétiens étaient très largement sur représentés (Shwadran 1959 : 186). Le conseil législatif élu, qui fonctionna entre 1928 et 1947, était composé uniquement de Transjordaniens et compta toujours trois ou quatre élus chrétiens, chacun originaire d'une circonscription où la population chrétienne était importante (Kérak, Balqa', `Ajlun) et toujours issu d'une famille de notables orthodoxes, ainsi qu'une proportion de Circassiens et de bédouins. Les anciens notables lignagers furent plébiscités par les électeurs et l'équilibre des alliances traditionnelles préservé : pour Kérak, par exemple, qui comptait deux sièges musulmans, l'un allait au sheikh de la famille Majaly, l'autre à celui de la famille Tarawneh (al-Madi et Musa 1959 : 334-361).

Dans une seconde phase, à partir de l'indépendance du royaume et du rattachement de la Cisjordanie, tous les gouvernements successifs comptèrent au moins un ministre chrétien, le plus souvent deux, chargés de portefeuilles importants dans des secteurs totalement sécularisés (même si parfois s'y faisait sentir l'influence du droit musulman) : la justice civile, l'industrie et le commerce, les affaires étrangères, les finances, les travaux publics, etc. A tous les échelons, les chrétiens investirent les secteurs laissés vacants par le départ des Britanniques et qui relevaient à présent de la souveraineté jordanienne : la diplomatie, les finances publiques, le commandement de l'armée (Betts 1975 : 164). Certaines très hautes fonctions administratives ou militaires leur demeurèrent cependant difficilement accessibles : à une exception près, aucun *muhafez* (gouverneur civil de province) chrétien ne fut jamais nommé, à une exception près également, aucun chrétien ne dépassa le grade de lieutenant général dans l'armée²²⁹ (*idem* : 165)...

Mais cette "discrimination" ne visa pas spécifiquement les chrétiens et on peut argumenter qu'il faut voir ici la manière dont le régime découpa une partie des espaces administratifs dans son souci de conserver un équilibre entre groupes sociaux ou politiques. Les membres du *diwan maliki*, conseil privé du monarque qui avait parfois plus de poids que le gouvernement, étaient surtout issus des grandes familles transjordaniennes, majoritairement musulmanes (Fathi 1994 : 28). L'essentiel du personnel du ministère de l'Intérieur fut toujours, également, d'origine transjordanienne ; les bédouins ou les Circassiens se virent plus facilement promus généraux (Vatikiotis 1968). De même, parmi les ministres tant chrétiens que musulmans, une rotation régulière fut effectuée, afin que Palestiniens et Transjordaniens loyalistes, du Nord comme du Sud, accèdent régulièrement à ces charges (Yorke 1988 : 19). Les Palestiniens ne furent pas exclus de la fonction publique ou de l'armée, mais leur proportion par rapport aux Transjordaniens resta moindre, surtout en termes de responsabilités (Shwadran 1959 ; Pappé 1994). Certains atteignirent des positions très proches du pouvoir, dans le gouvernement ou le *diwan*, mais des secteurs comme la sécurité publique ou le corps des officiers leur furent presque fermés (Radi 1997). Si la répartition des postes dans la haute administration et le corps des officiers de l'armée n'était pas prévue par la Constitution, elle devint très rapidement une pratique systématique et de notoriété publique. Comme le remarquait un bon observateur de la

²²⁹ Les plus hauts grades militaires sont, par ordre croissant : brigadier général (*`amid*), major général (*liwa'*), lieutenant général (*fariq*), général (*fariq `awwal*) et maréchal (*mushir*, ou "Field Marshal" en anglais) .

société chrétienne du Proche-Orient à la fin des années 1960, la préférence du régime hachémite quant à la nomination de Transjordaniens en position d'autorité transcendait les divisions religieuses (Betts 1975 : 166). Le même auteur notait aussi que c'étaient surtout les familles orthodoxes "as a rule on closer terms with the Muslim establishment" qui bénéficiaient presque exclusivement des postes dans la haute fonction publique, le corps des officiers et le gouvernement (*idem* : 127).

Il fallait contenter toutes les grandes familles et il y avait moins de grandes familles chrétiennes que de grandes familles musulmanes. Le système n'était pas une simple méritocratie. Le recrutement dans la haute administration et l'armée s'apparentait à une certaine forme de patronage : à compétences égales, les critères pris en compte par le pouvoir hachémite ou les Britanniques dans la sélection des hauts fonctionnaires ou des officiers relevaient aussi de considérations politiques, puisqu'il s'agissait de maintenir un équilibre entre les bédouins, les citadins, les chrétiens et les Circassiens, le Sud et le Nord, et plus tard entre Transjordaniens et Palestiniens. Un système clientéliste se développa, qui utilisait une variété de structures et de réseaux existants ou créés par la suite (Yorke 1988), dont celui des lignages ou des communautés confessionnelles dans lequel l'échange de faveurs (*wastah*) trouvait naturellement sa place²³⁰. Cependant, ce système vertical et hiérarchisé ne relevait pas de l'éthique officielle. Les formes d'organisation sociale publiquement valorisées reposaient sur une idéologie égalitaire et horizontale des liens sociaux à trois niveaux emboîtés : la nation arabe (*al-'umma al-'arabiyah*), dont faisait partie la famille jordanienne (*al-'usrah al-'urduniyah*) et ses fratries de tailles diverses (les groupes lignagers : *hamoulah*, *'ashirah* ou *qabilah*). Des groupes de fratries partageaient une particularité identitaire propre (culturelle, religieuse, ethnique...) dont l'expression organisée était légitime dans le cadre communautaire et/ou associatif tant qu'elle n'entendait pas être hégémonique et politisée, comme le montrait le traitement bienveillant accordé à l'association de bienfaisance des Frères musulmans (Glasman 2001) ou au contraire l'interdiction du *hizb at-tahrir* pour cause d'islam politique (Taji-Farouki 1996).

L'affiliation lignagère, qui constituait en Transjordanie la base de communautés très anciennes, n'était cependant pas intégrée dans les catégories juridiques créées par l'Etat pour la représentation politique hors de l'espace réservé aux tribus qui avaient été déclarées "bédouines" par l'administration britannique (Bocco 1996). Pourtant, en plus d'être un élément déterminant dans les stratégies matrimoniales, qui relevaient du domaine privé, elle organisait encore de nombreux espaces d'interaction dans le domaine public : les résolutions de conflits entre individus ou familles, les processus politiques locaux (en particulier les élections dans les conseils municipaux, comme nous le verrons plus loin)... On peut penser que, de la même manière qu'il ne remit pas en cause la légitimité du fonctionnement d'un espace communautaire, l'Etat ne chercha pas à briser les allégeances lignagères dans les espaces publics où elles organisaient les rapports sociaux. Plutôt, il les subordonna à son propre fonctionnement, s'appuyant sur les réseaux lignagers déjà constitués, mais aussi renforçant ou renversant, par sa présence, les hiérarchies sociales antérieures.

A partir des années 1930, lorsque les ambitions panarabes à long terme de la monarchie se heurtèrent aux revendications des Transjordaniens qui exprimaient leur désir d'accéder, ici et maintenant, aux ressources allouées par la Grande-Bretagne et au partage du pouvoir, les emplois dans l'administration et l'armée, l'éducation et un système de santé gratuit constituèrent trois des clauses du pacte social entre le régime et le peuple, qui se perpétua après l'indépendance et contribua à la consolidation du pouvoir hachémite (Tal 1997 : 29). De façon constante depuis la fin des années 1930, l'Etat salaria environ 50% de la population active (Brand 1995 : 156).

²³⁰ La *wastah* se réfère à la fois à l'acte lui-même et à celui qui l'accomplit et recouvre deux aspects. La *wastah* médiation est surtout utilisée dans les résolutions de conflit, la *wastah* intercession sert à obtenir des faveurs économiques ou administratives. Sur la *wastah* et son fonctionnement dans la société jordanienne, voir Cunningham et Sarayrah (1993) ; Farrag (1977) .

La monarchie, quant à elle, avait ses propres attentes : elle voulait gouverner et se pérenniser. Sa faiblesse intrinsèque, due à son absence de base locale, ne lui permettait pas d'ignorer les structures intermédiaires de la société transjordanienne, dont elle rechercha l'appui : modes d'organisation traditionnels, comme la tribu ou la communauté religieuse, institutions modernes émergeant dans le nouveau champ politique structuré par l'Etat, comme les partis politiques, les syndicats, les mouvements associatifs... Un autre terme du pacte social fut de laisser fonctionner ces institutions sans pour autant leur donner la latitude de jouer le rôle d'une société civile où la contestation pouvait s'exprimer (Brand 1995a). La légitimité du régime ne devait pas être mise en cause, moyennant quoi ces structures, y compris celles d'où pouvait surgir une idéologie potentiellement déstabilisatrice (comme l'association des Frères musulmans ou le parti Ba`th), pourraient aussi être utilisées comme véhicules de la redistribution des ressources Etatiques et comme tremplins pour la représentation au sein de l'Etat, et même jouir de leurs propres réseaux extérieurs de financement (*ibidem* ; Glasman 2001).

L'Etat, ayant le monopole de la force et du pouvoir législatif, mit hors la loi les mouvements qui dénonçaient le pacte et proposaient une autre vision de la société politique : les communistes, qui appelaient à renverser la classe dirigeante, les fondamentalistes du *Hizb at-Tahrir*, qui niaient toute légitimité religieuse aux Hachémites et voulaient rétablir le califat, les mouvements pour qui la fonction première de la Jordanie devait être de servir de base arrière en vue de libérer la Palestine (Anderson 1997 ; Taji-Farouki 1996 ; Lalor 1997). Mais la stratégie de neutralisation de l'opposition passa plus par la cooptation de ses leaders que par la coercition et l'emploi de la force brutale : après un séjour en prison, les opposants se voyaient offrir une nouvelle chance de respecter le pacte. S'ils l'acceptaient, ils bénéficiaient alors d'une amnistie royale et pouvaient être propulsés au plus haut sommet de l'Etat, devenant souvent les plus loyaux serviteurs du régime (Tal 1997 : 23). Peu refusèrent, et le châtement fut sans appel : la loi de 1953 contre le communisme prévoyait quinze ans de réclusion, les tenants du califat croupirent sous les verrous et, en 1970-1971, la résistance palestinienne fut brutalement invitée à aller chercher ailleurs une base arrière. Aux sympathisants de l'ombre, toujours sous l'œil attentif des *mukhabarat* (les services de sécurité), le pouvoir ferma l'accès à l'administration et à l'armée : pas d'allégeance au régime, pas de pain de l'Etat.

II- ESPACES COMMUNAUTAIRES ET ESPACES PUBLICS À MADABA

L'instauration du mandat et le choix que fit l'émir `Abdallah d'Amman comme capitale, à seulement 35 km au nord-est de Madaba, déterminèrent le développement urbain et administratif de cette dernière. De chef-lieu de *nahya* à l'époque ottomane, elle est promue siège d'un *qada'* sous le mandat, au même titre qu'Amman et eu égard à leur population à peu près équivalente²³¹. Mais l'écart se creusa rapidement entre la capitale et Madaba, qui restait une bourgade secondaire, alors qu'Amman connaissait une croissance rapide, surtout après 1948. Le redécoupage administratif opéré en 1956 par l'Etat indépendant rétablit l'ordre des choses et rétrograda Madaba au rang de chef-lieu d'un *nahya* qui dépendait du *muhafazah* d'Amman²³². Le développement des infrastructures de Madaba, relativement rapide dans les années 1920-1930, se ralentit ensuite²³³ : une école primaire gouvernementale pour garçons fut ouverte en 1925, mais l'école secondaire attendit 1956 ; la municipalité et les patriarcats grec et latin se cotisèrent pour mettre en place un réseau d'adduction d'eau en 1930, tandis que l'électricité ne fut installée qu'en 1954 ; un dispensaire public est ouvert en 1929, mais aucun hôpital public. Car Madaba n'était plus qu'à une heure d'Amman par la route, asphaltée en 1954. Si les touristes pouvaient désormais facilement venir admirer ses mosaïques depuis la capitale, ou depuis Jérusalem en cinq heures²³⁴, ses habitants se rendaient aussi facilement à Amman en voiture privée ou par les transports en commun pour leurs affaires commerciales, leurs démarches administratives, pour fréquenter les hôpitaux ou les écoles secondaires.

Plusieurs facteurs influèrent aussi sur les changements dans la composition de la population de l'agglomération. Au moment de l'instauration du mandat, Madaba n'était encore qu'un gros village qui comptait environ 2 000 habitants, dont déjà 300 musulmans à l'intérieur des frontières de la *baladiyah*²³⁵. Une cinquantaine d'années plus tard, en 1969, les estimations du curé latin montrent que

231

Sous le mandat, la Transjordanie est divisée administrativement en quatre *liwa'* ('Ajlun, Balqa', Kérak, Ma'an), sous la direction d'un *hakim idari* ou *mutasarref*. Dans chaque *liwa'* se trouvent un certain nombre de *qada'*, avec un *qa'imaqam* à leur tête. Les *qada'* sont eux-mêmes découpés en *nahya*. Le Balqa', dont le siège est à Salt, comprend deux *qada'* : Amman et Madaba (Hmud 1995 : 312) .

232 A partir de 1956, le découpage administratif s'opère comme suit : la Jordanie compte huit *muhafazah* (gouvernorats), chacun dirigé par un *muhafez* nommé par le ministre de l'Intérieur. Ces *muhafazah* sont subdivisés en districts (*nahya*) administrés par un chef de district (Vatikiotis 1967 : 53) .

233 Selon AMM, à l'époque mandataire, sont ajoutés au sérail : bureau de poste, station de police, tribunaux (*mahkamat al-sulh* et *mahkamah `adiliyah*), cadastre, dispensaire, directions locales des travaux publics, des impôts, de la santé.

234 La route principale du pays, entre Amman et Jérusalem, passe par Salt et Jéricho et est la première à être asphaltée par l'administration britannique en 1929. Deux axes relient Amman au sud du pays : la vieille route biblique, dite "des rois", qui passe par Madaba, Kérak, Tafileh et Shawbak avant de rejoindre le port d'Aqaba, et une autre voie de communication vers Ma'an, ouverte en 1927 le long du trajet traditionnel du *darb al-hajj* et de la ligne de chemin de fer du Hedjaz. Cette dernière compte un embranchement pour Madaba depuis Zizyah (voir carte en annexe) .

235 Le missionnaire latin Léandre Girard, dans une lettre du 30.10.1921 au patriarche latin, estime ainsi la répartition confessionnelle de la population : 750 latins, 950 orthodoxes et 300 musulmans, marchands de Damas et hommes des tribus de la région installés dans le village (lettre citée par Médebielle 1987 : 368) . Le comptage des catholiques effectué par Don Boulos Merlo en 1935 est plus précis en termes de répartition confessionnelle et familiale et fait apparaître melkites et chaldéens pour la première fois : sur 1.087 catholiques, il compte 954 latins (776 membres de la tribu des `Azayzat et 178 individus d'autres familles), 16 réfugiés d'origine chaldéenne venus d'Irak, 117 melkites (24 de Madaba, 85 de Salt et 8 "étrangers") (APLM, "Lista dei cattolici di Madaba in base alle decisioni prese dal P. Luigi Gassi, mandato dalla Delegazione Apostolica", Marzo 1936) .

le pourcentage de chrétiens était tombé de 87 % à 40 % pour une population d'environ 12 500 habitants, avec une parité à peu près égale entre orthodoxes et catholiques des deux rites (voir "Statistiques de la paroisse latine de Madaba" en annexe). En effet, les tribus musulmanes sédentarisées dans les villages alentour avaient connu un mouvement d'exode rural vers le centre administratif qu'était devenu l'agglomération, puis environ 2 000 réfugiés palestiniens, presque exclusivement musulmans, étaient arrivés en 1949-1950. En outre, des chrétiens avaient émigré vers Amman, siège du gouvernement et centre de l'économie du pays, ou vers les villes de garnison. D'autres étaient partis en Palestine, où ils avaient ouvert des entreprises commerciales, ou encore dans les pays occidentaux. Enfin, la natalité chrétienne était globalement inférieure à la natalité musulmane²³⁶. A l'inverse, d'autres chrétiens, en petit nombre, s'établirent à Madaba : familles melkites de la tribu Haddadin, venues du village de Ma'in²³⁷, à quinze kilomètres au sud-ouest, pour se rapprocher des écoles chrétiennes, chaldéens fuyant des affrontements interconfessionnels en Irak, arméniens ou maronites en provenance du Liban, Palestiniens des villages de Cisjordanie à la suite de l'exode de 1948 (voir "Statistiques de la paroisse latine..." en annexe).

La présence musulmane et celle des institutions de l'Etat restreignaient l'espace communautaire chrétien à plus d'un titre. D'abord, elles portaient atteinte à la visibilité quasi exclusive des chrétiens dans la bourgade : la police, par exemple, interdit aux processions religieuses de se déployer hors de l'enceinte des bâtiments communautaires et les curés conçurent alors les nouveaux aménagements du *dayr* afin d'y prévoir des passages entre écoles, Eglise et jardins (Médebielle 1987 : 412). Pour répondre au nombre croissant de mosquées desservant une plus forte population musulmane, l'Eglise latine se dota en 1947 d'un clocher qui la rendait encore plus préminente sur le point le plus élevé de la ville (*idem* : 397). Egalement, la présence d'écoles gouvernementales relança la compétition scolaire avec les Eglises et entre communautés, alors que les latins s'étaient assurés une quasi hégémonie dans ce domaine. Enfin, les opportunités économiques et la vie politique locale et nationale, qui avaient changé de caractère dans le cadre Etatique, étaient autant d'occasions, pour les chrétiens, de se libérer de l'autorité du clergé et d'envisager la construction d'autres liens, moins fondés sur la religion. La communauté confessionnelle était contestée comme lieu où s'opérait la reproduction sociale. Le clergé latin, doté d'instruments d'action sociale et éducative plus élaborés et d'une autorité morale plus coercitive que le clergé orthodoxe, se lança alors dans une campagne de préservation ou de reconquête des frontières de l'espace communautaire, qui passait en premier lieu par l'école. Il tenta d'agir à la fois à l'intérieur de cet espace, en entretenant la cohésion du groupe et en y maintenant son contrôle, et sur les frontières de la communauté, en limitant les zones de contact et d'interpénétration avec les autres groupes.

II.1 - Le clergé et le cadre communautaire de la reproduction sociale

L'imposition par l'Etat de politiques nationales se manifesta au niveau de la municipalité de Madaba à travers le rôle de l'administration locale et le développement d'infrastructures en particulier d'un réseau scolaire public. Dans le cadre paroissial, le personnel clérical et les communautés de laïcs étaient à l'autre bout de la structure hiérarchique des Eglises. C'est là que les négociations entre instances impliquées dans la construction de l'espace communautaire, qui se jouaient au niveau national ou transnational, trouvaient à se confronter aux pratiques du quotidien, qui étaient aussi déterminées par des éléments extérieurs au cadre communautaire et propres au contexte

²³⁶ A l'échelle nationale, les statistiques officielles de 1951 donnent un pourcentage de 7,5 % de chrétiens par rapport à la population totale, alors qu'ils ne représentent que 5,7 % du total des naissances. En 1964, les chrétiens représentent 6.6 % de la population du royaume et 3.8 % des naissances (*Statistical Yearbook*, Amman, Ministry of Information, 1951 et 1964) .

²³⁷ Une paroisse melkite est ouverte à Madaba en 1932, sous la direction de prêtres libanais, pour servir quelques fidèles originaires de Salt. Une école fonctionne jusqu'en 1948, et plusieurs enfants du village voisin de Ma'in la fréquentent aussi.

socioéconomique ou politique local et national. La présence de l'administration locale, le rapport démographique qui s'inversait progressivement en faveur des musulmans, l'activisme des mouvements de la gauche arabe laïciste sur la scène nationale, remettaient en question le caractère chrétien de Madaba : ils étaient ressentis par les acteurs de la cohésion communautaire comme autant de menaces pesant sur les domaines où ils prétendaient assurer sous leur contrôle exclusif la reproduction sociale et religieuse de la communauté chrétienne et les obligeaient à adapter leurs stratégies.

II.1.a- Résister à la pénétration de l'Etat

L'éducation, telle qu'elle était conçue dans le cadre communautaire catholique, poursuivait un quadruple but : soumettre le plus possible les catholiques à la pastorale afin d'ancrer leur foi, les éloigner des influences jugées néfastes des écoles gouvernementales, contrer l'avancée des idéologies laïques et continuer la mission de conversion auprès des chrétiens séparés. Ce travail s'effectuait en premier lieu dans le cadre scolaire. Les mouvements associatifs devaient aussi assurer le relais auprès d'autres secteurs de la population qui n'étaient pas en âge scolaire ou auprès des jeunes qui ne fréquentaient pas les écoles de leur communauté religieuse.

A la fin de l'époque ottomane, la Transjordanie comptait plusieurs écoles élémentaires et quatre écoles préparatoires gouvernementales²³⁸ (à Kérak, Irbid, Ma'an et Salt), dont nous avons déjà noté que les chrétiens les fréquentaient peu. Le système éducatif public est modernisé et développé sous le mandat, mais reste très largement concurrencé par le secteur privé chrétien : une seule école publique secondaire, à Salt, mène les garçons jusqu'au *matrik* à partir de 1926 ; la même année, quarante-neuf écoles primaires publiques fonctionnent, contre quarante-sept écoles chrétiennes de même niveau, et le nombre d'enfants qu'elles scolarisent est sensiblement le même²³⁹. A la fin de la période mandataire, la situation a peu changé : une seule école secondaire supplémentaire, protestante, est ouverte à Amman²⁴⁰, tandis que 40 % des élèves étudient toujours dans les écoles privées²⁴¹.

A partir des années 1950, le Parlement vote de fortes augmentations du budget de l'éducation : avec l'arrivée des Palestiniens, l'Etat doit faire face à une population plus nombreuse, jeune et déjà globalement plus éduquée que les Transjordaniens²⁴². De plus, la Constitution de 1952 rend obligatoire et gratuit le cycle primaire. Des écoles gouvernementales secondaires sont ouvertes à Amman, Irbid et Kérak. En 1951, les premières filles passent le *matrik*²⁴³. Depuis 1950, également, le secteur public est relayé par les écoles de l'UNRWA destinées aux réfugiés palestiniens. En 1970, on estime à 71 % les élèves dans les écoles gouvernementales, à 17 % ceux scolarisés par l'UNRWA et à seulement 12 % ceux qui fréquentent le privé²⁴⁴.

238 Le système scolaire est divisé en trois cycles : six années élémentaires, trois années préparatoires, trois années secondaires. Par souci de clarté, nous avons regroupé les deux premiers niveaux sous le terme de "primaire". Ces divisions demeurent sous le mandat, puis dans la Jordanie indépendante. Depuis 1961, le "matriculation exam" (arabisé en *matrik*), diplôme de fin d'études secondaires, est remplacé par le *tawjihi*.

239 *Tatawwur at-tarbiyah wat-ta'lim fil-urdun*, Amman, ministère de l'Education, 1977, p. 107.

240

Il s'agit de la Bishop School, école anglicane d'Amman, dont l'ouverture est favorisée par les Britanniques, qui y envoient leurs enfants, et qui est la première institution privée du pays à fournir un enseignement secondaire dans les années 1930.

241 *At-taqrir as-sanawi 1945-46*, Amman, ministère de l'Education, 1946, pp. 16-22.

242 Le réseau scolaire, en Palestine, avait été plus développé par les Britanniques et comptait aussi plusieurs établissements secondaires privés.

243 *Tatawwur at-tarbiyah...*, *op. cit.*, pp. 107-109.

244 *At-taqrir as-sanawi 1969-70*, Amman, ministère de l'Education, 1970, pp. 17-19.

La baisse de la proportion d'élèves dans les écoles catholiques, principal réseau privé, est donc notable, car le budget de l'éducation du patriarcat latin n'augmente pas, tandis que celui alloué à l'éducation par l'Etat quintuple en dix ans, essentiellement grâce à l'aide étrangère (Médebielle 1963 : 72). Loin derrière le réseau latin, les melkites ont aussi quelques écoles paroissiales et un collège secondaire à Amman, mais, depuis 1938, enseignements latin et melkite sont regroupés au sein de l'Union des écoles catholiques de Transjordanie (UECT), qui vise à éviter la concurrence scolaire entre les deux Eglises²⁴⁵. Toutes les écoles catholiques pratiquent des réductions ou la gratuité des frais de scolarité pour les familles nécessiteuses de leurs deux communautés. Quant aux orthodoxes, demeurés sans écoles depuis le début des années 1930, période au cours de laquelle les difficultés financières contraignirent le patriarcat à fermer tous les établissements, la *jama`iyat ath-thaqafah wat-ta`lim al-urthuduxsiyah* gère quelques établissements élémentaires dans les paroisses et un collège secondaire à Amman depuis le milieu des années 1950²⁴⁶.

A Madaba, l'enseignement primaire latin, qui relayait l'Etat à part égale dans la période mandataire et n'avait face à lui aucune autre école confessionnelle, se trouve confronté, après l'indépendance, à la concurrence sans cesse grandissante des établissements publics, dans lesquels l'enseignement est gratuit, et en particulier de l'école secondaire. Plusieurs solutions s'offrent alors au clergé : réduire les tarifs d'inscription pour les élèves de leur communauté, admettre un plus grand nombre d'élèves non catholiques dans le primaire, consentir des efforts financiers afin de doter la paroisse d'une école secondaire latine ou inciter des parents qui n'en ont pas toujours les moyens à inscrire leurs enfants dans les établissements secondaires latins de la capitale, qui jouissent d'un prestige certain. D'un côté, admettre plus d'élèves musulmans ou orthodoxes dans les écoles catholiques est problématique : le mélange des confessions risque d'exposer les jeunes chrétiens au "mauvais exemple". Cependant, cela permet aussi d'exposer les non catholiques à l'instruction religieuse, soit directe pour les orthodoxes, soit indirecte pour les musulmans : s'il est impossible au clergé d'obliger les élèves dont les parents ne le souhaitent pas à suivre le catéchisme, ils rendent obligatoire un cours de morale "basé sur les principes catholiques"²⁴⁷. Cette dernière tentative devient impossible à partir de la promulgation de la loi de 1955 sur l'éducation publique qui, entre autres, impose l'enseignement du Coran aux élèves musulmans des écoles privées et oblige toutes les écoles à adopter manuels et programmes du ministère de l'Education. En réaction, les latins prennent la décision de ne plus admettre d'élèves musulmans dans leurs écoles, mais un quota leur est imposé par le ministère, sous peine de fermeture²⁴⁸. Le nombre même d'heures de catéchisme doit être réduit du

245 Les fondateurs de l'UECT s'étaient donné pour but de "grouper les forces catholiques des deux rites, permettre à nos écoles d'abriter tous les enfants de nos fidèles et de les accompagner le plus loin possible pendant leur jeunesse" et de conserver la supériorité acquise en matière éducative alors qu'un "mouvement très franc se dessine chez les musulmans de Transjordanie en faveur du progrès et de l'instruction moderne", encouragé par le gouvernement (*Proche-Orient chrétien*, 1951, pp. 110-118).

246 En 1970, les écoles orthodoxes se répartissent comme suit : douze écoles élémentaires mixtes de paroisse, trois écoles de garçons et deux de filles pour le préparatoire, une de chaque pour le secondaire à Amman (cf. *Comprendre*, 14 janv. 1971, p. 8).

247 Cf. APLM, Ecoles 1921-1961, "Circulaire de la direction des écoles patriarcales pour la nouvelle année scolaire de septembre 1952 : écoles mixtes quant à la religion", qui stipule en substance : 1/ Les élèves catholiques ne devraient pas être mêlés avec d'autres, surtout avec des non-chrétiens. Si cette séparation n'est pas faisable, une surveillance minutieuse doit être exercée "afin d'empêcher les mauvais exemples". 2/ Les écoles sont encouragées à admettre, avec le consentement des parents, les élèves non catholiques au cours d'instruction religieuse. Pour ceux qui ne le veulent pas, un cours de morale est obligatoire qui "pour être saine, sera basée sur les principes catholiques". Le but est de "faire abjurer les schismatiques" et, pour les non-chrétiens "dont la conversion est impossible", de les "libérer de beaucoup d'erreurs et de préjugés concernant la vérité catholique".

248 Selon le même texte de loi, les nouvelles écoles privées doivent obtenir une autorisation d'ouverture du ministère, l'arabe doit être la langue d'enseignement, les écoles privées doivent aussi respecter le vendredi et les fêtes musulmanes. L'opposition catholique à cette loi est très forte et, de fait, la plupart des consignes, en particulier concernant les programmes scolaires, ne seront pas appliquées avant 1966, à la suite d'une nouvelle loi (Tsimhoni 1993 : 6). A Madaba, les statistiques des écoles latines de filles et de garçons, effectuées annuellement par le prêtre de la paroisse à partir de 1950, font apparaître une baisse de moitié de la

fait de l'augmentation des heures d'enseignement d'arabe et d'histoire, qui insiste sur les valeurs du nationalisme arabe. L'Etat impose donc une éducation moins occidentalisée et limite le rôle prosélyte des écoles chrétiennes : à la formation intellectuelle et religieuse des élèves il veut aussi adjoindre la formation d'un esprit national. Face à la détermination de l'Etat, les écoles chrétiennes de tout le pays sont contraintes de céder du terrain.

A défaut de parvenir à endiguer la pénétration de l'influence musulmane au sein de l'espace communautaire chrétien, le clergé latin poursuit la bataille sur un autre front : celui de la fréquentation des écoles non catholiques par les élèves chrétiens. Les prêtres de Madaba sont surtout préoccupés par le nombre de jeunes catholiques qui fréquentent les écoles gouvernementales, en particulier secondaires, qu'ils nomment de manière dépréciative les "écoles musulmanes". Il s'agit alors de limiter la pénétration des jeunes chrétiens dans l'espace musulman. En effet, l'influence religieuse chrétienne ne peut les y atteindre : le catéchisme n'est pas obligatoire (alors que plusieurs heures sont consacrées à l'enseignement de l'islam pour les élèves musulmans) et le clergé considère que les manuels scolaires, d'histoire en particulier, ne présentent pas le christianisme sous un jour favorable²⁴⁹. L'enseignement et l'atmosphère de contact avec les musulmans dans les écoles publiques sont jugés néfastes pour la foi et la mentalité des chrétiens, d'autant que le dimanche n'est pas un jour chômé (Médebielle 1963 : 72). Il en va de même à l'égard des quelques latins qui fréquentent l'école de l'Eglise américaine évangélique de l'Alliance, ouverte à Madaba en 1950. L'appareil coercitif visant à empêcher les chrétiens de traverser les frontières communautaires imposées par le clergé est alors employé : les prêtres font appel au sens du devoir religieux des parents dont les enfants fréquentent les "écoles musulmanes" ou "hérétiques", ils profèrent contre eux des menaces d'excommunication lors des sermons dominicaux ou leurs refusent l'absolution...²⁵⁰.

L'offre scolaire, à Madaba, et les stratégies éducatives des chrétiens, en particulier dans les années 1950-1960, reflètent les rapports de force idéologiques et économiques entre Eglises, entre clergé et fidèles, et entre Eglises et Etat (voir "Effectifs des écoles de Madaba par confessions" en annexe). Les écoles primaires latines remplissent leur mission de scolariser tous les catholiques (latins et melkites)²⁵¹ de la paroisse. Les orthodoxes, qui n'ont qu'une école élémentaire de filles gérée par la section locale de la *jama`iyat ath-thaqafah wat-ta`lim al-urthuduxiyah*, continuent ensuite à part égale chez les latins ou dans le public : certains parents orthodoxes préfèrent, en effet, laisser leurs enfants sans éducation religieuse scolaire plutôt que de les exposer aux tentatives de conversion du clergé latin²⁵². La mission pontificale pour la Palestine dirige rapidement les quelques réfugiés proportion (déjà faible, autour de 2,5 %) des musulmans à partir de 1955 (voir annexe) .

249 Les manuels d'histoire du ministère de l'Education "présentent généralement de façon hostile ou tendancieuse le rôle de l'église" (*Jérusalem, le Bulletin diocésain*, mai 1950, p. 112) . Egalement : "nous devons éviter de mettre entre les mains de nos chrétiens certains manuels reflétant des mentalités qui ne sont pas les nôtres : musulmane, protestante ou matérialiste" (*Proche-Orient chrétien*, 1951, pp. 111-112) .

250 Le P. Georges Saba, prêtre latin de la paroisse de Madaba, s'adresse ainsi à ses paroissiens quelques dimanches avant la rentrée de septembre 1956, année d'ouverture de l'école secondaire gouvernementale : "Nous rappelons aux pères et mères de famille le devoir important qui leur incombe d'envoyer leurs enfants aux écoles qui leur assurent une solide formation religieuse. La violation de ce devoir est grave et passible de peines sévères de la part de l'église, telles que l'excommunication. Nous ne connaissons que trop les prétextes et les excuses invoqués à ce sujet : frais de scolarité à payer, frais des fournitures et livres... Vains prétextes, car les enfants vraiment pauvres sont admis gratuitement à l'école élémentaire, et personne ne peut prétendre à la gratuité dans l'enseignement secondaire. Il est certain que les catholiques doivent contribuer dans la mesure du possible aux grands sacrifices fournis par l'église pour assurer le maintien des écoles. Dans notre paroisse florissante et qui n'a pas souffert de la guerre il est regrettable que les parents ne montrent pas plus de souci à envoyer leurs enfants à l'école catholique. Certains ne s'inquiètent pas du tout de l'indifférence religieuse qui envahit les familles et du danger auquel ils exposent leurs enfants de perdre la foi" (APLM, Homélies, 1921-1961, Homélie du P. George Saba, 17.08.1952) .

251 Après 1948, après l'union des écoles catholiques, les melkites vont à l'école latine.

252

Dans les récits que les orthodoxes font de leur scolarité à l'école latine avant les années 1970, ils insistent souvent sur les "discriminations" dans les notes dont ils faisaient l'objet de la part des curés latins et sur le fait qu'ils ne bénéficiaient jamais de

chrétiens, pourtant tous orthodoxes, vers l'école latine, prenant en charge les frais d'inscription²⁵³. Les Eglises évangéliques américaines font une brève percée à Madaba entre 1950 et 1958 période durant laquelle fonctionne une école particulièrement prisée par les musulmans en phase d'ascension sociale dans la mesure où une partie de l'enseignement est en anglais, où l'inscription est très bon marché et où elle ne pratique pas de quotas confessionnels. Globalement, donc, tous les catholiques font leurs deux premiers cycles d'études dans les établissements latins, ainsi qu'un bon nombre d'orthodoxes. Seule une partie de ces derniers est scolarisée très tôt avec les musulmans de l'agglomération dans les écoles gouvernementales ou, un temps, à l'école évangélique de l'Alliance.

Les choses se compliquent à partir du secondaire. Les choix éducatifs des parents chrétiens dépendent de plusieurs facteurs : leur résistance à l'influence du clergé sur l'éducation des enfants, leurs capacités financières, leurs stratégies éducatives à plus long terme, les changements dans la nature de l'offre scolaire. Avant l'ouverture, en 1956, d'une école gouvernementale secondaire pour garçons à Madaba, les parents chrétiens, surtout orthodoxes, qui souhaitaient faire poursuivre leurs études à leurs enfants dans le public devaient les envoyer à Kérak, Amman ou Salt. D'autres faisaient le choix d'une école privée, à Jérusalem ou Amman. Dans ce cas, les orthodoxes optaient souvent pour la Bishop School de la capitale, financée par une Eglise anglicane peu prosélyte et qui proposait un meilleur enseignement d'anglais²⁵⁴, particulièrement utile pour intégrer l'administration de l'Etat, et au sein de laquelle les élèves chrétiens fréquentaient les enfants des fonctionnaires de l'administration britannique et les fils des notabilités musulmanes proches du régime. C'était aussi parfois une volonté délibérée de se positionner contre le clergé latin qui incitait des parents catholiques, sympathisants communistes ou ba' thistes, à faire plutôt le choix de l'école publique ou protestante. Enfin, pour ceux qui préféraient l'enseignement secondaire latin, ils devaient consentir un sacrifice financier certain en payant la pension de leurs fils à Jérusalem dans les écoles des communautés religieuses : les franciscains à Terra Santa ou les frères des écoles chrétiennes au collège de la Salle, qui délivraient aussi des bourses à quelques élèves brillants et dont l'enseignement d'anglais était d'un bon niveau, car elles préparaient à l'examen de fin d'études britannique (GCE). Au début des années 1950, l'offre scolaire secondaire privée se diversifie à Amman. L'école anglicane continue de fonctionner ; les congrégations catholiques suivent le mouvement des Palestiniens vers la rive est et ouvrent des établissements dans la capitale, qui sont accessibles en une heure depuis Madaba ; les parents orthodoxes qui en ont les moyens peuvent inscrire leurs enfants à l'école secondaire que la *jama`iyah urthuduksiyah* y a établie. Tous ces établissements, payants, sont autant des écoles communautaires que des lieux de socialisation de l'élite : de nombreux officiels musulmans et chrétiens, ministres et parlementaires, l'élite économique (ce sont bien souvent les mêmes), des membres de la famille royale, qui avaient souvent fait leurs études dans les écoles chrétiennes de Palestine, envoient à présent leurs enfants dans les établissements confessionnels d'Amman. Pour leur part, les musulmans de Madaba ont moins d'options : même ceux (rares) qui avaient au départ scolarisé leurs enfants chez les latins ou à l'école de l'Alliance les envoient ensuite majoritairement à l'école secondaire publique de l'agglomération.

réductions sur les frais d'inscription. Ils devaient aussi résister aux tentatives de conversion. Abuna George al-Far, prêtre latin de la paroisse en 1997, lui-même issu d'une famille orthodoxe de Madaba, fait le récit suivant : "En 1947, suite à la sécheresse, nous étions très pauvres. J'allais à l'école latine sans chaussures. Le curé latin m'a vu pieds nus et m'a dit : 'Si tu deviens latin, je te donne des vêtements et de la nourriture. J'en ai parlé à mère, qui a demandé : 'Est-ce qu'on vend sa religion pour de la nourriture ?'. Elle a vendu sa croix en or pour nous acheter de la nourriture". Cela n'empêcha pas le jeune homme de devenir latin quelques années plus tard.

253 Ce fut aussi le cas à Salt, où la mission n'ouvrit pas ses propres établissements (*Jérusalem, le Bulletin diocésain*, déc. 1951, p. 226) .

254 L'anglais était la langue étrangère obligatoire dans l'enseignement public, tandis que les écoles catholiques enseignaient en priorité le français. Après la loi de 1955, ces dernières conservèrent les deux langues étrangères, mais le niveau d'anglais était réputé bien supérieur dans les établissements protestants, où les enseignants étaient eux-mêmes anglophones.

L'avancée économique acquise par les chrétiens de Madaba par rapport aux musulmans des alentours dès la fin de la période ottomane (voir chapitre I) leur permettait de reconvertir leur capital économique en capital scolaire et de creuser les différences de niveau d'éducation avec les musulmans, peu sensibles auparavant. En particulier, les chrétiens se mirent à vendre des terrains, bien souvent à de nouveaux arrivants musulmans des villages, pour réinvestir l'argent dans une éducation devenue nécessaire afin de conserver leur prééminence socioéconomique. L'époque où Ibrahim Jmay'an pouvait accéder à la tête de la municipalité de Madaba, alors qu'il était analphabète (Jmay'an et Jmay'an 1997 : 241), était révolue. L'Etat fournissait de nouveaux cadres où acquérir un prestige en tant que fonctionnaire, officier, médecin, ingénieur, entrepreneur du privé ; le développement du réseau scolaire nécessitait aussi la formation d'enseignants. De plus, une très grave sécheresse, restée dans les mémoires comme un moment de rupture et de transformations économiques, toucha le secteur agro-pastoral de Madaba en 1947 : la terre ne semblait plus une base stable sur laquelle fonder la prospérité. Dans les années 1930-1940, ce furent les plus riches propriétaires fonciers de Madaba, les premiers à vendre leurs terres avant l'indépendance du royaume, qui envoyèrent en priorité leurs enfants poursuivre une éducation universitaire à l'étranger, surtout à Beyrouth, à l'université américaine pour les orthodoxes et chez les jésuites de Saint Joseph pour les catholiques. Quant à ceux qui avaient moins de terres, ils s'efforcèrent de bénéficier de bourses : soit grâce aux formations assurées par l'administration mandataire en Grande-Bretagne, soit, à partir des années 1950, à Damas ou Bagdad grâce aux deux branches locales du Ba'th syrien et irakien, soit encore dans les pays de l'Est pour ceux qui se rapprochaient du parti communiste. Les Eglises protestantes ou évangéliques américaines envoyèrent aussi de jeunes chrétiens étudier dans leurs universités aux Etats-Unis. En 1962, la première université du pays (*al-jam'ah al-'urdiniyah*) est ouverte à Amman, mais son nombre de places est limité et les priorités sont accordées en fonction des notes obtenues au *tawjihi*. Les universités occidentales, surtout en Grande-Bretagne et aux Etats-Unis, commencent à être des options envisagées par ceux qui peuvent payer, de préférence aux pays arabes. Tous ces choix éducatifs ont des implications politiques, dont nous traiterons en détail plus loin. En relation avec la remise en question de l'espace communautaire comme lieu de la reproduction sociale, ils signifient surtout que l'hégémonie de l'Eglise en matière éducative est largement entamée parcequ'elle ne peut plus suivre face aux demandes de plus en plus complexes des chrétiens et à la possibilité économique qu'ils ont de faire des choix indépendants, mais aussi face à la concurrence de l'Etat et des organisations politiques de gauche.

II.1.b- Relayer le discours de l'Etat

Sur le terrain de la lutte contre l'Etat, l'Eglise ne répondra que plus tard, en ouvrant à Madaba des écoles secondaires dans les années 1970-1980, époque où le clergé local changera aussi radicalement ses stratégies de reconquête de son pouvoir moral sur les chrétiens (voir chapitre III). Par contre, les prêtres latins s'allièrent très vite au régime sur le terrain de la lutte contre les idéologies qui remettaient conjointement en cause leur légitimité : le nationalisme laïcisant du Ba'th ou le matérialisme athée du communisme. Dans ce domaine particulier, la remarque de Vaillancourt sur les coalitions d'intérêts entre hiérarchies religieuses et élites politiques catholiques est transposable au contexte jordanien, ce grâce à la dimension musulmane du régime et de l'Etat : "Conservative Church officials do not have to receive direct orders from businessmen and from politicians to act in accordance with ruling class interests, since their own interests coincide with those of the ruling class" (1980 : 261). Il ne faut voir ici aucun paradoxe, puisque le caractère religieux des instances civiles et ecclésiastiques jordaniennes primait dans ce domaine sur les différences de confessions.

Les jeunes générations des années 1950 et 1970, chrétiennes et musulmanes, se souviennent encore de la vitalité de la vie intellectuelle de Madaba à l'époque : en plus de leurs activités strictement politiques, les partis de la gauche arabe y entretenaient un débat d'idées autour de

conférences, de rencontres avec les jeunes éduqués qui revenaient de l'étranger, de salons littéraires où se commentaient aussi bien la presse nationaliste que les derniers romans de Jean-Paul Sartre traduits en arabe. Chaque parti avait ses clubs ou associations culturelles, fréquentées par les nouveaux intellectuels : enseignants, médecins, avocats... Certains organisaient des séances publiques de cinéma où étaient projetés les films du réalisme soviétique ou de la nouvelle vague française. Tous ces lieux de sociabilité, de rassemblement, de circulation d'informations où se formait une opinion publique étaient le plus souvent hostiles au régime et très contrôlés par les services de sécurité de l'Etat, surtout après l'interdiction du parti communiste en 1953 et la loi de 1956 sur les associations, qui ne purent plus se donner de buts politiques. Ces espaces échappaient totalement à l'Eglise sans lui être tout à fait hostiles : certaines valeurs chrétiennes et l'autorité morale du clergé y étaient parfois dépréciée, mais aucun anticléricalisme radical ne s'exprimait. Compte était tenu du paysage socioéconomique de Madaba et du contexte plus large de la société arabe : l'Eglise était considérée comme une institution nécessaire qui assumait un rôle dans la vie culturelle, sociale et éducative ; elle assurait la cohésion de la famille, elle renforçait l'autorité masculine sur les femmes (voir *infra*), et ce n'était que sous sa direction morale que des activités sportives pouvaient se concevoir, tout comme celles qui mêlaient les deux sexes (club de théâtre, sorties familiales le vendredi...). Activistes ou simples sympathisants des partis de gauche, très nombreux à Madaba, continuaient de faire baptiser leurs enfants ou consacrer leurs maisons, d'assister aux offices pour Pâques ou Noël, d'appeler respectueusement le curé "*Abuna*". Ce dernier était un notable, et la pratique religieuse toute relative de beaucoup de chrétiens n'empêchait pas qu'ils recherchaient parfois l'appui du prêtre auprès des autorités civiles, qui avaient aussi intérêt à ménager l'homme de religion eu égard aux relations officielles entretenues entre sa hiérarchie et l'Etat. Les prises de positions politiques de la gauche arabe étaient plus pratiquement dirigées contre le régime, et s'accommodaient de quelques trahisons à l'aspect laïciste des idéologies socialistes. Inversement, les paroissiens de gauche étaient trop nombreux pour que les prêtres puissent les ignorer et prendre sans eux des décisions qui concernaient toute la communauté. Ces prêtres, étant eux-mêmes arabes²⁵⁵, n'étaient pas insensibles aux mots d'ordre de libération de la Palestine et des Lieux saints contre les sionistes qui portaient une grande partie des mouvements d'opposition. L'antisionisme du clergé, en plus de sa dimension nationaliste, se doublait de l'antisémitisme religieux ayant officiellement cours dans les Eglises.

Mais les activités de la gauche nationaliste étaient aussi dirigées contre la légitimité du régime hachémite, accusé de pactiser avec l'ennemi sioniste et l'impérialisme occidental de constituer une survivance du féodalisme et qui était sommé d'entreprendre des réformes démocratiques. Les cellules des partis d'opposition, surtout communistes, se formaient en priorité dans les écoles secondaires publiques et dans les écoles normales d'enseignants (Laqueur 1956). La collusion entre Etat et Eglises contre l'activisme de gauche, en particulier contre le parti communiste, prenait alors tout son sens. Pour les raisons que nous avons invoquées plus haut, aucune des deux institutions n'avait intérêt à l'affaiblissement de l'autre. Aussi, les directives du patriarcat latin visant à orienter la teneur politico-religieuse des sermons dans les paroisses étaient-elles claires : "Sous ses mille déguisements, le communisme est une force du mal internationale organisée, le corps mystique de Satan, qui, par ses zéloteurs et apôtres infatigables, vise à capturer l'âme humaine. La vraie bataille est pour l'âme humaine"²⁵⁶. C'était aussi le rôle éminent des écoles catholiques de servir à "réfuter les erreurs de tout genre que répandent de plus en plus les non catholiques et les communistes et qui atteignent ouvertement ou en secret surtout les jeunes" (*ibidem*). Il y avait donc deux raisons supplémentaires

255

De 1923 aux années 1970, les curés et vicaires latins furent des Arabes de Palestine, sauf entre 1927 et 1940, où un Italien formé au séminaire de Beit Jala, Boulos Merlo, dirigea la paroisse. Pour les orthodoxes, qui n'avaient plus de *rabbis* hellènes depuis le début des années 1930, la charge sacerdotale continua à passer de père en fils et il y eut toujours un curé pour chacune des tribus orthodoxes. Nous avons noté plus haut que les prêtres melkites étaient en général libanais.

256 Jérusalem, le *Moniteur diocésain*, oct. 1951, p. 177.

pour chercher à dissuader les jeunes de fréquenter les écoles publiques : éviter qu'ils ne soient en contact direct avec les activistes de gauche, les obliger à entendre les arguments du clergé. Les prêtres de Madaba devaient relayer le discours de leur hiérarchie dans leurs homélies dominicales, mêlant savamment considérations politiques et religieuses, et osant des parallèles anachroniques avec la Passion du Christ. En voici un extrait particulièrement exemplaire et loin d'être unique en son genre :

"Les chrétiens du monde entier qui révèrent et aiment la Terre sainte trouvent incongru que des communistes athées y soient organisés et actifs. Mais l'incongru ne fait pas peur aux Rouges. Ils se sont même établis dans les Villes saintes de Jérusalem et Bethléem (...). A Jérusalem, au temps du Christ, certains non seulement refusaient son message, mais réussirent même à le faire mettre à mort. Aujourd'hui, la signification du communisme la plus inquiétante c'est son complot pour mettre à mort le Christ, pour détruire Sa présence dans l'esprit des Hommes. Le gouvernement jordanien a invité la Chrétienté à se rendre dans ce royaume historique dans une brochure qui dit : 'La Jordanie est le berceau du christianisme et chaque mètre carré de ce magnifique pays vous raconte une histoire familière tirée de l'Ancien Testament ou des Evangiles'. Mais en arrière-fond de cette belle réalité historique il y a le fait que la plupart des habitants de la Jordanie n'acceptent pas le Sauveur ; et parmi eux se trouvent des communistes qui, à l'intérieur même des murs de Jérusalem, reforment le complot pour assassiner le Christ"²⁵⁷.

Le régime lui-même, à plusieurs reprises à partir des années 1950, tenta d'utiliser le discours religieux musulman pour freiner les idéologies politiques de la gauche antimonarchiste en la qualifiant d'athée : à travers les discours du roi Hussein, les orientations imposées aux prédicateurs dans les mosquées²⁵⁸ ou les consignes morales diffusées auprès de l'armée, en particulier lors des événements de septembre 1970, la monarchie diffusait un message inspiré des valeurs islamiques et qui rappelait ses origines chérifiennes (Messara 1993 : 582). Ce discours était aussi relayé dans les institutions sociales de l'association des Frères musulmans (Glasman 2001) et visait à dire que trahir la monarchie ne pouvait être le fait que de traîtres à l'islam. La teneur du message des ecclésiastiques était autre, puisque l'athéisme y était présenté contre un complot contre le Christ (et son Eglise) et non pas directement contre le régime. Mais discours religieux musulman et chrétien, chacun avec ses propres références, contribuaient ensemble à maintenir le *statu quo* politique.

En dehors de l'école chrétienne et de l'Eglise, qui n'étaient pas fréquentées par toute la communauté, les prêtres latins durent aller chercher les chrétiens où ils se trouvaient et répondre par leurs propres institutions sociales à leur demande de vie associative et culturelle. Les latins avaient été les premiers à introduire dans le pays, dès la fin du XIX^e siècle, des associations sur le modèle occidental, en général branches d'organisations catholiques internationales. Fraternité du Sacré-Coeur, confrérie des Mères chrétiennes, filles de Marie, etc., chaque paroisse avait sa branche locale, dont le président du comité était nommé par le prêtre, et qui formaient des associations de piété organisant des réunions spirituelles et des activités caritatives (voir chapitre I). C'était autrefois le rôle du vicaire ou des sœurs du Rosaire que de superviser ces activités dans la paroisse ou de les animer durant les mois passés sous la tente. La situation avait bien changé depuis : la perspective de la récitation du chapelet ou de lectures pieuses ne rassemblait plus des fidèles pris par leurs occupations professionnelles ou par leur scolarité, parfois à Amman, et qui préféraient destiner leur temps libre à l'action politique ou sociale ou aux loisirs.

Individuellement, les prêtres durent s'adapter aux emplois du temps des employés, des fonctionnaires, des commerçants ou des étudiants, en prévoyant des groupes de prière à heures

257 APLM, Homélies, 1921-1961, Homélie du P. Georges Saba, 05.02.1954.

258 Parmi ses prérogatives, le ministère des *Awqaf* nomme les imams des mosquées, désigne les prédicateurs pour le prêche hebdomadaire du vendredi et forme le personnel religieux dans ses institutions, visant à empêcher l'utilisation des lieux de culte comme foyers d'opposition politique (Messara 1993) .

variées. Pour les élèves des écoles gouvernementales, ils proposaient des sessions de catéchisme le jeudi et des conférences mensuelles. Institutionnellement, se développa un catholicisme d'association autour de l'Action catholique (AC). Cette dernière, comme en Europe, visait à restaurer l'influence de l'Église sur la jeunesse éduquée et qui avait été exposée à la modernité (Le Bras 1976 : 210-211). A partir des années 1950, des sections de l'AC sont ouvertes à Madaba ainsi que d'autres associations dérivées, comme la Jeunesse étudiante chrétienne (JEC) pour les 13-25 ans, la Jeunesse ouvrière chrétienne (JOC) ou la Jeunesse agricole chrétienne (JAC) pour les jeunes gens engagés dans la vie professionnelle, la Légion de Marie pour les jeunes filles. L'AC a pour but de lutter contre la laïcisation, de renouveler les vocations religieuses et d'encourager l'apostolat des laïcs par les laïcs, mais "pour ne pas dévier, devra être avant tout une milice strictement obéissante", sous le contrôle de la hiérarchie, "évitant une sorte de modernisme moral, juridique et social qui serait aussi formellement condamnable que le modernisme dogmatique"²⁵⁹. Dans chaque paroisse, des réunions bimensuelles sont organisées pour chaque section, avec conférences du directeur (le curé ou son vicaire) sur un sujet fixé par le siège central diocésain : l'obligation d'appartenir à l'AC, le devoir des membres de pratiquer la vertu et les dévotions ou de respecter leurs supérieurs, la nécessité de fuir les dangers inhérents à la fréquentation d'institutions non catholiques²⁶⁰... En dehors de leur rôle spirituel et moral, ces mouvements constituaient pour leurs membres des lieux de socialisation qui s'apparentaient à des clubs, offrant aussi des activités sportives, des camps d'été, l'organisation de spectacles et de conférences dans une atmosphère "chrétienne et familiale", sous le contrôle strict du curé de la paroisse, lequel espérait dissuader ses ouailles de chercher ailleurs des activités de loisirs.

Face à l'activité des catholiques sur tous les fronts, la vie associative de la communauté orthodoxe de Madaba frappe par son manque de vitalité. Avant les années 1950, la paroisse ne proposait même pas de catéchisme aux enfants des écoles gouvernementales ou latines. Ce fut l'association de laïcs qui dut solliciter l'un des prêtres pour dispenser des cours d'éducation religieuse une fois par semaine, contre rémunération. Mais aucun des deux curés orthodoxes n'avait suivi de formation, puisque le séminaire de la Croix resta fermé entre les années 1930 et 1950 : ils transmettaient de leur mieux ce qu'ils avaient appris de leurs pères respectifs, curés avant eux. Aucune association orthodoxe ne se constitua à Madaba avant les années 1970, hormis celle qui géra l'école élémentaire de filles jusqu'en 1960, date de sa fermeture définitive. Les notables orthodoxes de l'agglomération préféraient fréquenter en famille, une fois par semaine, les structures du club orthodoxe d'Amman, bien équipé en installations sportives et qui organisait aussi concerts, spectacles ou conférences d'une tonalité plus culturelle ou politique, bien que très conservatrice, que les associations latines. C'était aussi pour eux l'occasion d'entretenir leur réseau social avec les notabilités musulmanes et chrétiennes de la capitale ou des autres villes du Nord qui étaient membres du même club.

Le statut d'autonomie accordé par le régime hachémite aux communautés chrétiennes constitua un prolongement des politiques ottomanes de réforme des *millet* entreprises dans la seconde moitié du XIX^e siècle. Ce statut ne fit pas l'objet d'une simple reconduite, car, surtout après l'indépendance du royaume, le régime tenta de subordonner plus encore le fonctionnement des institutions communautaires à ses propres fins économiques ou politiques, justifiant la restriction de

²⁵⁹ Textes extraits des statuts de l'Action catholique de Transjordanie (indépendante de celle de la rive ouest, préexistante) approuvés par le Conseil des ministres du royaume en 1949 (*Jérusalem, le Bulletin diocésain*, déc. 1949, p. 12) . L'année suivante est fondée la première branche féminine à Amman, "qui rassemble un nombre important de dames catholiques qui se proposent de mener une activité intense pour le bien de la paroisse : on sait comment celle-ci s'est extraordinairement développée par la suite de très nombreux réfugiés palestiniens" (*Jérusalem, le Bulletin diocésain*, avril 1950, p. 94) . A nouveau, c'est bien la présence des Palestiniens chrétiens à Amman qui influa sur le développement des institutions communautaires.

²⁶⁰ APLM, Action catholique, 1950-1961.

l'autonomie communautaire par la raison d'Etat. Il en résulta une modification dans les frontières des différents espaces des communautés chrétiennes en présence, qui, bien plus que dans la dernière période de la domination turque, durent s'ouvrir sur l'espace public et fournir leurs services au-delà de leur clientèle confessionnelle. Malgré quelques tensions, cette ouverture imposée ne fut pas fondamentalement contestée par les acteurs communautaires, Eglises ou associations de laïcs. Le cadre communautaire permettait toujours aux premières de conserver une quasi hégémonie juridique sur le statut personnel de leurs membres, d'enfermer le droit de la famille dans le cadre de l'appartenance confessionnelle et d'exercer leur vigilance sur le passage des frontières entre communautés. Il les autorisait, en fonction de leurs structures propres, à bénéficier de réseaux nationaux ou internationaux de financement. Il leur découpait des espaces d'exclusivité dans l'Etat tout en leur permettant de capter des ressources hors de l'Etat, et ne soumettait qu'une partie des activités communautaires au contrôle des pouvoirs publics. Le pacte passé entre les Eglises, les communautés et le régime s'apparentait à une transaction dans laquelle les concessions nécessaires de la part de toutes les parties étaient contrebalancées par les avantages que chacune y trouvait. Cette relation était caractérisée par des inégalités de statut et de pouvoir entre les instances, dont aucune n'avait le monopole absolu des ressources politiques, juridiques ou économiques : l'Etat, source du droit, ne pouvait se suffire à lui-même dans les domaines de l'économie nationale et de la diplomatie des Lieux saints ; l'Eglise orthodoxe, sans financement extérieur et entièrement subordonnée à la législation de l'Etat, était un appui diplomatique nécessaire au régime, qui cherchait aussi le soutien de la communauté des laïcs, capable de mobiliser des ressources privées aux fins d'utilisation publique et dont il devait garantir l'autonomie par rapport à son Eglise afin de ne pas heurter les forces de l'opposition nationaliste ; l'Eglise latine, par son contrôle de vastes ressources économiques et diplomatiques dont elle était susceptible de mettre une partie au service de l'Etat, négociait une limitation du contrôle juridique de ce dernier sur ses institutions communautaires. Les instances entretenaient une relation de clientélisme politique et économique : en échange de l'autonomie dans le financement et l'organisation de leur espace, les communautés s'engageaient à contribuer à l'édification des bases économiques de l'Etat et à apporter leur soutien politique au régime.

Cependant, contre l'Eglise catholique, les rapports de force économiques et politiques étaient favorables à l'Etat et une des priorités de ce dernier était d'assurer, à travers l'éducation, la formation d'un esprit national (panarabe et prohachémite) chez tous les membres de la société. Contre l'espace communautaire latin, les choix éducatifs et sociaux des laïcs s'appuyaient sur d'autres supports qui faisaient que la communauté religieuse n'était plus forcément le seul lieu désiré de la reproduction sociale : capital économique des notables, institutions de l'Etat qui offraient de nouvelles opportunités d'ascension sociale, soutien idéologique et financier de partis politiques qui étaient d'autres instances transnationales. Face à la présence de plus en plus tangible des musulmans et de l'Etat dans l'agglomération, face à l'espace musulman qui le pénétrait jusque dans le contenu de son discours éducatif, l'espace communautaire latin à Madaba prit des formes variables et redéfini ses frontières : latins et melkites, anciens frères ennemis, rassemblèrent leurs forces institutionnelles pour constituer ensemble une communauté catholique ; l'action sociale communautaire s'engagea sur de nouveaux terrains pour répondre aux activités des associations politiques ; le clergé déploya son discours en direction des catholiques "égarés" dans un monde qui était de moins en moins balisé par les repères qu'imposait l'Eglise. Jamais, pourtant, avant la fin des années 1960, le clergé catholique n'envisagea d'ouvrir vers l'extérieur l'espace de sa communauté sans arrière-pensée missionnaire : en dehors de considérations financières, les élèves orthodoxes et musulmans des écoles latines n'y étaient tolérés que pour les bien prédisposer à l'égard des catholiques, voire les endoctriner ; les mouvements associatifs étaient conçus sur la même base. Attitude défensive qui correspondait aux directives romaines : en enfermant l'espace communautaire catholique dans ses frontières, il fallait décourager le passage des fidèles à l'espace public, nié en tant que tel et considéré comme intégralement musulman ; inversement, il fallait aussi limiter l'influence des valeurs musulmanes à

l'intérieur de l'espace chrétien. Attitude de repli qui contrastait avec la vision des laïcs orthodoxes : ceux-ci, engagés dans un espace social multiconfessionnel, concevaient les frontières de leur espace communautaire comme une zone de contact et de communication qui assurait une transition progressive vers l'espace public, dont la nature musulmane ne leur paraissait qu'une composante, si dominante soit-elle. Nous aurons l'occasion de développer plus loin ce que ces visions divergentes impliquèrent, pour les chrétiens de chaque communauté, en termes de participation à la construction ou à la remise en cause de l'espace politique tel que conçu par la monarchie hachémite.

II.2- Les femmes et les frontières des groupes

Le clergé, par son contrôle sur le discours religieux et sur les secteurs de l'éducation et du droit de la famille, tendait à inscrire l'identité sociale des groupes et leur reproduction dans le cadre communautaire, à l'intérieur duquel l'idéologie religieuse de la "famille en Jésus-Christ" abolissait les hiérarchies de statuts. Dans notre chapitre précédent, nous avons tenté d'établir que les efforts des prêtres visant à contenir les échanges de femmes à l'intérieur de la communauté confessionnelle se heurtaient aux résistances des fidèles. Pour ces derniers, les stratégies matrimoniales se concevaient en fonction de logiques lignagères. Si, pour le clergé, les femmes se devaient d'assurer la transmission des valeurs chrétiennes, pour les laïcs, c'était avant tout l'honneur du lignage, la pureté de son sang qui étaient en jeu : on ne donnait pas sa fille à un homme de n'importe quel lignage, fut-il de la même confession.

Comme dans la période précédente, les stratégies matrimoniales des chrétiens de Madaba entre les années 1920 et 1970 constituent un terrain privilégié où observer les variations dans les conceptions qu'ont les différents acteurs des frontières du groupe : communauté religieuse, communauté lignagère, communauté d'intérêts politiques ou économiques sont autant de cadres différents au sein desquels les chrétiens envisagent leur reproduction sociale en fonction de considérations qui font apparaître les hiérarchies sociales et les dynamiques de leurs modifications. Du point de vue des laïcs, les stratégies matrimoniales ont surtout pour fonction de soutenir des investissements économiques, visent à augmenter ou conserver un capital, sont des stratégies d'investissement social qui contribuent à la création de réseaux et à l'instauration de relations d'obligation (Bourdieu 1994 : 6) entre familles étendues. D'une part, c'est la communauté chrétienne dans son ensemble, et non l'Eglise d'appartenance, qui constitue le champ large dans lequel se déploient ces stratégies. D'autre part, c'est le statut réel ou revendiqué des familles qui conditionne les flux d'échange de femmes. Enfin, tout au bas de l'échelle sociale chrétienne, des femmes, parfois avec l'accord de leurs pères, effectuent une sortie de la communauté chrétienne en épousant des musulmans d'un statut social supérieur.

Suivre l'évolution des stratégies matrimoniales des chrétiens à Madaba n'est cependant qu'une première étape dans une démonstration qui voudrait aussi rendre aux femmes leur statut d'actrices de l'ouverture de l'espace communautaire vers la société dans son ensemble. Mais avant d'être des agents dans l'espace public, les femmes sont d'abord des outils des stratégies masculines de reproduction ou de promotion, qu'elles soient économiques, politiques ou religieuses. Les pratiques des hommes sur le contrôle de l'échange de femmes et sur le patrimoine éducatif et matériel de ces dernières sont autant de révélateurs des contradictions entre les discours sur l'identité confessionnelle et la réalité des espaces où s'opère la reproduction du groupe.

Ces pratiques dévoilent aussi que c'est l'honneur des hommes chrétiens qui est ici en jeu, qualité qui demeure essentielle à qui veut continuer à participer aux échanges politiques avec les musulmans. Ainsi, l'échange de femmes fonctionne toujours également par rapport à une conception lignagère de la communauté, garante d'un ordre social patriarcal partagé indistinctement par les chrétiens et les musulmans.

II.2.a- Des outils des stratégies masculines

Chez les latins, la tendance importante aux mariages consanguins observée précédemment, surtout le fait des `Azayzat, ne connaît pas un recul notable entre le début des années 1920 et la fin des années 1960, où elle passe de 52,5 % à 46,3 %. De même, si l'on s'intéresse aux noms qui apparaissent sur les registres matrimoniaux, on s'aperçoit que la proportion d'alliances à l'intérieur de la tribu entre époux consanguins ou non s'élève à près de 70 % du total pour la même période, avec une proportion de 9 % de mariages mixtes entre un homme latin et une femme orthodoxe de la même tribu. Tous chiffres extrêmement proches de ceux de la période d'avant le mandat²⁶¹. Nous ne reviendrons pas ici sur ce que l'on peut déduire de cette endogamie lignagère par rapport aux tentatives que fait le clergé de déplacer les frontières du groupe (voir chapitre I). Puisque nous pouvons, pour la période envisagée, nous appuyer autant sur les registres matrimoniaux que sur les témoignages oraux des acteurs, il semble plus révélateur de considérer qui les chrétiens de Madaba épousent en dehors de leur tribu et qui ils n'épousent pas, quels sont les discours qui portent ces pratiques et ce qu'elles signifient en termes d'organisation des hiérarchies sociales et de capacité des femmes à se libérer d'un certain contrôle social masculin pour accéder au statut d'actrices de l'ouverture du groupe.

Déjà avant les années 1920, de nouvelles familles nucléaires chrétiennes, ou des hommes célibataires, qui ne font pas partie des trois tribus "fondatrices", viennent s'installer à Madaba. Orthodoxes ou melkites dans leur grande majorité, ces nouveaux venus sont surtout originaires de villages palestiniens des environs de Jérusalem ou de Salt et Kérak, en Transjordanie. La principale immigration de latins est celle de quelques familles originaires de Kérak, les Hijazin, qui s'étaient convertis à la même époque que les `Azayzat, vers 1870. L'essentiel de leur tribu est demeuré à Smakiyeh, village du plateau kérékien. Quelques autres familles se sont établies : chaldéens (*kaldaniyin*) réfugiés d'Irak dans les années 1930 ou maronites et arméniens catholiques venus du Liban au début des années 1950²⁶². En 1948-49, de nouvelles familles orthodoxes, fuyant le conflit en Palestine, trouvent refuge à Madaba, soit en provenance de deux villages de la région de Jérusalem (Ein Karem et Beit Jala), soit de la ville de Lyda. Les premiers, maçons ou agriculteurs, sont des *fallahin* regroupés à Madaba, avec leurs compatriotes immigrés avant 1948, sous le nom générique de "Bajali", les seconds, connus comme "Ladadweh", sont des citoyens plus éduqués.

Les tendances matrimoniales des chrétiens, à Madaba, peuvent alors se schématiser ainsi²⁶³ :

1- Les trois tribus d'origine font preuve d'une endogamie de groupe, plus ou moins marquée²⁶⁴.

a - Les Karadsheh, lorsqu'ils prennent femme en dehors du lignage, épousent à Madaba des femmes Ma`ay`a ou Ladadweh ; hors de Madaba, des femmes de certaines familles de notables de Salt et, progressivement, des Palestiniennes d'origine citadine installées à Amman. Parmi ces groupes, le seul à qui ils ne donnent pas leurs filles sont les Ma`ay`a.

b- Les Ma`ay`a prennent des femmes chez tous les orthodoxes immigrés à Madaba de Palestine ou de Transjordanie, sauf chez les Ladadweh. A ce dernier groupe, comme aux Karadsheh,

261 Pour rappel, entre 1880 et 1920, les mariages entre conjoints appartenant tous les deux à la tribu des `Azayzat s'élèvent à 89,5 % du total des mariages de la paroisse latine ; le taux des mariages consanguins s'élève à 48,5 % ; le taux des mariages mixtes à l'intérieur de la tribu est de 10 % (voir tableau en annexe) .

262 Les maronites, arméniens catholiques et chaldéens sont unis à Rome, bien que chacun conserve son rite distinct. Leur nombre réduit, à Madaba, fit que les familles de ces confessions fréquentèrent les églises latine ou melkite existantes.

263 Selon : APLM, Registres de mariages et Rapports annuels de la paroisse au patriarcat latin 1922-1970 ; APOM, Registres de mariages 1923-1970 ; APMM, Registres de mariages 1932-1970.

264 Nous avons noté, dans le chapitre précédent, que lorsqu'un supérieur hellène dirigeait la paroisse orthodoxe de Madaba, il s'efforçait de faire respecter les interdits canoniques relatifs aux mariages consanguins. Par conséquent, l'endogamie lignagère était devenue moins prévalante parmi les deux tribus orthodoxes. Après 1930, ce sont deux prêtres de Madaba qui s'occupent seuls de la paroisse : la tendance à l'endogamie lignagère resurgit.

ils se contentent de donner leurs filles. En dehors de Madaba, ils échangent symétriquement des femmes avec certaines familles de moindre statut à Salt et Kérak, ou palestiniennes d'origine rurale installées à Amman.

c- Les `Azayzat préfèrent, plus que les autres groupes, se marier entre eux. A Madaba, ils ne pratiquent pas l'échange de femmes avec les autres catholiques transjordanien, mais prennent parfois épouse chez les catholiques venus du Liban (arméniens ou maronites). Hors de Madaba, ils pratiquent l'échange symétrique de femmes avec certaines familles latines de la notabilité de Salt ou palestiniennes citadines réfugiées à Amman. Les deux clans de la tribu demeurés orthodoxes s'intermarient de préférence entre eux ou avec des femmes orthodoxes de Salt ou des villes de Palestine.

2- Tous les groupes immigrés à Madaba après sa fondation initiale sont appelés par les trois tribus d'origine les "*aghrab*" (sing. *gharib*), c'est-à-dire les "étrangers".

a - Les Palestiniens originaires des villages, dits "Bajali", sont tous orthodoxes et pratiquent entre eux des inter mariages. Ils sont alliés aux Ma`ay`a et aux familles orthodoxes immigrées de Salt et Kérak, à qui ils donnent asymétriquement leurs filles. Aucune distinction n'est faite à ce niveau entre ceux qui ont immigré dans les années 1920 et ceux réfugiés en 1948.

b- Les Palestiniens venus de la ville de Lyda, dits "Ladadweh", sont aussi orthodoxes et alliés aux Karadsheh, avec qui ils pratiquent l'échange symétrique de femmes et épousent aussi en dehors de Madaba des Palestiniennes citadines. Ils ne se marient pas avec les Bajali.

c- Les familles orthodoxes venues de Salt ou Kérak se marient entre elles ou donnent leurs filles aux Ma`ay`a. Les hommes continuent à prendre femme dans leurs villes d'origine ou parmi les Bajali à Madaba.

d- Les familles melkites venues de Salt échangent symétriquement des femmes entre elles et avec les Haddadin melkites du village de Ma`in. Ils échangent aussi avec leurs familles d'origine demeurées à Salt.

e- La famille Hijazin latine, venue de Kérak, ne se marie pas avec les `Azayzat latins ni avec le clan latin des Haddadin de Ma`in, mais échange les femmes avec sa tribu demeurée à Kérak ou prend des femmes chaldéennes.

f- Parmi les *aghrab*, maronites et arméniens s'intermarient et prennent des femmes de leur communauté hors de Madaba. Ils donnent asymétriquement leurs filles aux `Azayzat latins. Les chaldéens ne prennent pas de femmes de Madaba et donnent leurs filles aux Hijazin.

On trouve donc, au sein de l'agglomération, des groupes qui entretiennent entre eux des échanges symétriques de femmes, des groupes qui n'échangent pas les femmes, des groupes entre qui l'échange est asymétrique, des groupes qui échangent avec l'extérieur. Le type d'échange pratiqué révèle à la fois les hiérarchies de statut entre groupes au sein de Madaba et leur position par rapport aux groupes extérieurs et renseigne sur les stratégies d'ouverture et de promotion sociale dont les femmes sont les outils. D'un côté, les Karadsheh sont au sommet de l'échelle sociale du groupe orthodoxe et aspirent à acquérir une identité urbaine par leurs inter mariages avec les Palestiniens des villes (y compris les Ladadweh) et avec les notables de Salt. Au niveau inférieur, ils entretiennent des liens matrimoniaux privilégiés, mais asymétriques avec les Ma`ay`a : ceux-ci sont moins riches et moins puissants et leurs alliances matrimoniales en dehors de Madaba se font avec de petites familles de Salt ou Kérak. En dessous, les Salti immigrés à Madaba donnent leurs femmes aux Ma`ay`a. Encore plus bas, les *fallahin* Bajali leur sont alliés en leur donnant leurs filles, tout comme aux Ma`ay`a. D'un autre côté, les `Azayzat dominant l'ensemble des catholiques. Comme ils n'estiment pas que les autres groupes lignagers de Madaba soient d'un statut équivalent au leur, et que l'agglomération compte très peu d'autres latins, ils sont très largement endogames. Eux aussi recherchent pourtant l'alliance avec d'autres familles catholiques urbaines, Salti ou palestiniennes, hors de Madaba. Les maronites et arméniens sont les seuls groupes catholiques de l'agglomération qui soient liés avec eux par quelques alliances asymétriques : ils sont inférieurs parce qu'allogènes,

mais contribuent à construire l'image citadine (libanaise) des `Azayzat. Ces derniers reproduisent les hiérarchies sociales de Kérak d'avant leur émigration en n'épousant pas de Hijazin ou de Haddadin latins. Les premiers, à l'avant-dernier niveau de la hiérarchie sociale du groupe catholique, sont totalement exclus des alliances matrimoniales à l'intérieur de Madaba et liés à leur groupe d'origine ou aux chaldéens. C'est uniquement par leur branche melkite que les seconds tissent des liens à Madaba, mais avec des *aghrab*, marquant ainsi leur extériorité. Quant aux chaldéens, ils occupent la position la plus inférieure, au point que seuls les Hijazin acceptent leurs femmes.

Un événement étranger aux dynamiques sociales jordaniennes, mais qui pourrait les affecter, est extrêmement révélateur de l'idée que se font les chrétiens de Madaba des frontières entre groupes et du statut de leur tribu d'appartenance. En 1965, le concile de Vatican II, qui, en plus d'une réforme de la liturgie romaine, a préparé un rapprochement avec les Eglises orientales non unies dans un esprit oecuménique, lève l'excommunication pesant sur les mariages inter rites entre catholiques et orthodoxes²⁶⁵. On pourrait alors s'attendre à voir se nouer des alliances matrimoniales entre tribus orthodoxes et catholiques qui occupent une position équivalente dans les deux échelles parallèles des statuts. Pourtant, le taux de mariages mixtes contractés à l'Eglise latine de Madaba n'augmente pas (sur le plus long terme, il est même en légère régression), de même à l'Eglise orthodoxe. La frontière confessionnelle, qu'il est autorisé à présent de franchir sans que cela relève de la transgression du point de vue des autorités religieuses, se superpose en fait à la frontière tribale, qui demeure quasi hermétique en particulier entre `Azayzat et Karadsheh, signifiant bien que chacun des groupes conteste le statut prééminent de l'autre. Les possibilités de mariages inter rites sont cependant exploitées par les membres des deux tribus pour s'allier avec de nouvelles familles de notables de Salt ou de Palestine. Elles permettent aussi aux Ma`ay`a orthodoxes de prendre désormais des femmes chez les melkites de Madaba originaires de Salt. La question du mariage civil, qui avait été soulevée par les communistes dans les années 1950, provoquant une opposition verbalisée par les prêtres dans leurs sermons dominicaux, demeurait une bataille toute rhétorique dans le contexte interne de Madaba.

Les logiques des mariages à l'intérieur ou à l'extérieur de la tribu sont justifiées différemment par les acteurs, qui n'expriment pas ouvertement (à des interlocuteurs extérieurs ?) de considérations sur le statut inférieur ou supérieur des autres familles. Mais toute une série de dictons permettent de jeter un opprobre indirect sur les familles auxquelles on ne donne pas sa fille, reflétant leur mauvaise réputation, c'est-à-dire leur statut inférieur. Les femmes des `Azayzat, par exemple, n'épousent pas de Fakhuri, famille latine du village de Fuhays considéré comme des *fallahin*, car elle porte malchance ("Si tu vois un Fakhuri en sortant de chez toi le matin, c'est qu'il va t'arriver malheur sur le chemin") ; les Hijazin, que l'on n'épouse pas non plus, sont d'esprit fermé et traditionnel et sont restés des "bédouins" ("Un Hijazin pour notre fille, c'est un bédouin dans la famille") ; etc. A l'inverse, les familles avec qui l'alliance est recherchée sont parées de vertus et de qualités. Ainsi, les Karadsheh, qui tiennent par-dessus tout à renforcer leurs liens avec les Abu Jaber, grands notables orthodoxes de Salt, affirment que : "La largesse des Abu Jaber n'a d'égale que leur hardiesse". Les qualités que l'on attribue aux autres valent aussi pour soi. Quant aux défauts que l'on stigmatise chez les autres, on en est soi-même dépourvu. Tant les `Azayzat que les Karadsheh cherchent à se faire reconnaître dans l'espace national et à affirmer leur prestige social, acquis localement et récemment, par des mariages avec des familles qui les éloignent de leurs origines rurales et qui ont une assise économique et un statut social supérieurs aux leurs à l'échelle du pays. Ils aspirent à faire oublier qu'ils sont originaires du Sud jordanien, région considérée comme traditionnelle, peu développée, et que les Palestiniens

²⁶⁵ La manifestation immédiate du concile fut la visite du pape Paul VI à Jérusalem en janvier 1964, visite au cours de laquelle il rencontra, sous les auspices de la monarchie hachémite (voir *supra*), le patriarche oecuménique de Constantinople Athénagoras (Hajjar 1971 : 276) .

considèrent comme "bédouine". D'ailleurs, aucune des deux familles ne donne ses filles à des hommes de Kérak.

Lorsqu'ils expliquent le choix préférentiel qu'ils font d'une épouse de leur propre tribu, `Azayzat et Karadsheh avancent des séries d'arguments similaires. Ils considèrent toutes les filles de leur tribu comme leurs cousines (*bint al-`amm*) à des degrés divers ; en tant que telles, ils les connaissent personnellement depuis l'enfance et peuvent donc être assurés de leur réputation et de leur honneur ; se marier avec une vraie cousine germaine patrilinéaire permet d'éviter le morcellement des terres et des biens (voir *infra*) ; il vaut mieux épouser une cousine dans la mesure où on connaît les opinions politiques de sa famille. De même, les `Azayzat pensent qu'il faut éviter de se marier avec une femme de Madaba d'une autre confession, parce qu'elle risquerait "d'élever ses enfants dans son Eglise d'origine, qui est celle des Karadsheh" (*sic*). Deux interprétations de ce glissement de sens sont possibles sans être contradictoires : les `Azayzat voient les Karadsheh comme la famille orthodoxe d'un statut immédiatement inférieur au leur et chez qui il serait donc envisageable de prendre femme ; épouser une orthodoxe, quelle que soit son origine, risque de renforcer la tribu adverse, et comme les latines sont rares à Madaba, autant vaut s'épouser entre `Azayzat. Car il y a, selon la terminologie employée à Madaba, "l'Eglise des Karadsheh" et "l'Eglise des `Azayzat". Une épouse d'une autre confession est souvent rejetée lorsqu'elle va prier dans l'Eglise de son mari ou cherche à participer aux activités associatives de sa nouvelle paroisse, au point qu'elle continue souvent à prier dans son Eglise d'origine, ou qu'elle ne fréquente plus du tout les lieux de culte, raison supplémentaire pour que les prêtres ne soient pas favorables aux unions mixtes. Au sein de l'agglomération de Madaba, les inter mariages entre confessions et entre tribus sont donc rares puisqu'ils constituent autant d'aventures multipliant les risques de conflits avec la parenté ou entre époux surdéterminés par la différence confessionnelle et lignagère. Ici encore, identités tribales et confessionnelles sont à ce point imbriquées qu'il serait vain de chercher à déterminer les attitudes qui relèvent de l'une ou de l'autre : elles se superposent et se renforcent mutuellement, donnant un caractère presque tangible à la frontière entre les groupes. Contrôler l'échange de femmes vise ici à soutenir les stratégies masculines d'investissement social (préservation ou amélioration du statut du lignage) et à conserver les relations d'ordre et de distance entre groupes, qui fondent leurs différences et leurs identités propres.

Le contrôle sur le patrimoine matériel et éducatif des femmes est un élément essentiel des stratégies masculines d'investissement économique et symbolique par les alliances matrimoniales. Dans ce domaine également, la distance entre discours identitaire confessionnel des chrétiens de Madaba et pratiques qui s'ancrent dans l'ordre lignager ou coutumier est grande. Le discours masculin sur le patrimoine des femmes sert à marquer la différence entre identité chrétienne et identité musulmane. Les pratiques des hommes relatives à ce même patrimoine révèlent des relations de pouvoir non seulement entre sexes, mais aussi entre groupes lignagers. Avant les années 1970 et un accès plus grand des femmes au marché du travail, et donc à la possibilité de se constituer un patrimoine indépendant, c'était seulement par l'héritage et le *mahar*²⁶⁶ que les Jordaniennes de toutes confessions pouvaient acquérir des biens qui leur étaient propres (Jansen : 1993). Comme nous l'avons dit plus haut, l'héritage relève du statut personnel et, à défaut de provisions prévues par le droit canon, l'application de la charia, qui attribue aux filles une demi part d'héritage par rapport à leurs frères, incombe aussi aux tribunaux des communautés chrétiennes. A Madaba, chez les chrétiens comme chez les musulmans, c'est en fait le droit coutumier qui s'applique dans la pratique, lequel ne considère que les fils (et, dans une certaine mesure, les filles célibataires et qui ont peu de

²⁶⁶ Le *mahar* est constitué par les biens octroyés à une femme qui se marie par la famille de son conjoint, en général l'équivalent en bijoux en or d'une somme donnée, variable dans le temps et en fonction des milieux sociaux. Le *mahar* est, par contrat, la propriété exclusive et inaliénable de la femme, qui lui reste acquise même en cas de divorce.

chances de se marier) dans la transmission du patrimoine²⁶⁷ : il s'agit d'éviter le morcellement des terres ou des immeubles, pratique complémentaire de celle qui consiste à épouser sa cousine germaine patrilinéaire et qui permet de conserver le patrimoine entre les mains de la même lignée (Wahlin : 1994). Comme cet aspect du droit coutumier est en contradiction avec la charia, les filles mariées ou les célibataires encore jeunes se désistent de leurs droits à l'héritage au profit de leurs frères par une fiction juridique où elles leurs cèdent leurs parts pour un dinar symbolique²⁶⁸. Dans ces mêmes familles chrétiennes qui déshéritent presque systématiquement leurs filles, le discours sur l'héritage est sexué : les femmes disent qu'il est normal qu'elles n'héritent pas, les hommes disent que la législation islamique est rétrograde²⁶⁹. Il y a donc chez les hommes, d'un côté, un discours confessionnel de la modernité (entendue comme une rupture avec les valeurs traditionnelles et une appropriation des valeurs occidentales) et de l'autonomie féminine, rendu possible grâce à l'imposition par l'Etat de normes juridiques islamiques, et, d'un autre côté, des pratiques coutumières, survivances d'un Etat antérieur de la société où l'Etat n'édicte pas la norme juridique et plus rétrogrades que le droit islamique, si l'on se réfère au système de valeurs qui structure le discours des chrétiens de Madaba opposant tradition à modernité et dépendance à autonomie féminine²⁷⁰. Le discours identitaire confessionnel vise à se présenter, en tant que chrétien, comme plus moderne que les musulmans, bien que dominé par eux, en utilisant l'argument de l'autonomie féminine. Il tend à faire accroire que ce sont uniquement des valeurs dites "chrétiennes" (modernité et autonomie féminine) qui conditionnent les attitudes masculines par rapport aux femmes et que c'est la communauté confessionnelle qui est seule prise en compte comme unité où s'opère la reproduction sociale. Les pratiques traditionnelles ont pour conséquence de maintenir les femmes dans la dépendance économique de la communauté lignagère, qui est celle réellement concernée par la transmission du patrimoine.

L'éducation des filles chrétiennes est un autre thème qui sert à marquer la différence entre confessions : ces filles sont plus éduquées que les musulmanes et ont eu accès au marché du travail plus tôt. C'est à nouveau la modernité et l'autonomie féminine qui sont invoquées par les chrétiens pour se démarquer. Autonomie relative : l'espace dans lequel elle se déploie est déterminé par les hommes et la distribution des rôles sociaux entre sexes n'en est pas fondamentalement modifiée. Cet espace doit demeurer confessionnel et limiter les contacts entre filles chrétiennes et garçons musulmans, surtout avant le mariage. A Madaba, tous les chrétiens (y compris les orthodoxes) ont considéré comme prioritaire d'envoyer leurs filles dans les écoles religieuses plutôt que dans celles du gouvernement (voir "Tableau des écoles..." en annexe). Dès 1972, année de l'ouverture d'une école secondaire publique de filles dans l'agglomération, la paroisse latine de Madaba fait appel au patriarcat pour financer la construction d'une école paroissiale de même niveau en effet : "l'école

267 Jansen (1993) a relevé les mêmes pratiques chez les chrétiens de Husn, dans le nord de la Jordanie. De fait, elles sont répandues dans toute la population transjordanienne (par opposition à celle d'origine palestinienne, où elles existent aussi, mais de façon moins systématique) .

268 Un cas intéressant est celui de deux filles de clan Twal des `Azayzat qui épousèrent au début du siècle deux frères de la famille Tannous, venus de Gaza à Madaba y travailler comme orfèvres. Les filles Twal héritèrent d'une demi-part des terres de leurs pères afin que leur maris puissent devenir propriétaires à Madaba et s'incorporent à la tribu "par le sang et par la terre" ("*bil-damm wa bil-ard*").

269 Le président du tribunal ecclésiastique latin d'Amman, le P. Ghaleb Bader, présente ainsi les choses : "Aujourd'hui encore, chez les chrétiens, une femme qui se marie est automatiquement déshéritée, et elle trouve ça naturel. C'est la tradition, les gens ne la remettent pas en question" (entretien du 30.05.95) .

270 Posons bien ici que ce jugement de valeur est propre aux acteurs de Madaba, que nous nous en distancions, mais qu'il est aussi exprimé dans une relation à l'Occident "chrétien", par rapport auquel les chrétiens de Madaba veulent se positionner et dont le chercheur qui a recueilli ces témoignages est un représentant, féminin de surcroît. Cela étant, la présence d'un Occidental n'est pas forcément nécessaire pour susciter ce discours de relation à l'Occident.

gouvernementale était construite à la sortie de Madaba dans un quartier musulman et les filles chrétiennes qui y allaient devaient subir les réflexions des garçons musulmans sur le chemin"²⁷¹. Les filles de Madaba qui travaillaient en dehors de la maison (en général des célibataires) étaient enseignantes dans les écoles chrétiennes, infirmières dans les hôpitaux des communautés religieuses à Amman, sages-femmes : espaces confessionnels et/ou strictement féminins. Cependant, éduquer sa fille permettait aussi de se démarquer des autres groupes lignagers dans le même espace confessionnel. Le patrimoine éducatif des filles venait alors se surajouter à d'autres éléments qui fondaient le prestige politico-économique et l'image de modernité du lignage. Si les `Azayzat, comme les Karadsheh, voulaient pouvoir nouer des alliances matrimoniales avec des familles citadines de Salt ou de Palestine, il fallait que leur lignage se pare aussi des caractéristiques de la modernité : c'est, entre autres, à travers l'éducation de leurs filles qu'ils atteignirent cet objectif²⁷².

II.2.b- Des agents de la contestation

Objets de contrôle parce que vecteurs de reproduction et outils des stratégies masculines, les femmes avaient ainsi peu de possibilités de faire valoir leurs propres aspirations en matière matrimoniale ou éducative et d'agir activement sur les frontières entre groupes d'appartenance. Ce sont pourtant bien les stratégies des hommes qui permirent à certaines d'échapper (ou de tenter d'échapper) au contrôle social exercé par les membres de leur groupe confessionnel ou lignager. Ces femmes, situées aux deux extrémités de l'échelle de statut entre groupes chrétiens, et qui n'étaient pas originaires de Madaba, contestèrent sur des modes différents le cadre religieux à l'intérieur duquel elles avaient pour fonction d'assurer la reproduction biologique et sociale de leur groupe.

A Madaba, cette contestation fut d'abord le fait de femmes appartenant aux "*aghrab*", groupes situés au plus bas de l'échelle des statuts chrétiens : chaldéennes et arméniennes chez les catholiques, Palestiniennes "*Bajali*" chez les orthodoxes, toutes peu éduquées et de familles pauvres, et qui contractèrent des mariages avec des musulmans de la classe moyenne dans les années 1930-1960²⁷³. Deux des chaldéennes le firent avec l'assentiment des hommes de leur famille, la troisième, ainsi que l'arménienne et les *Bajali*, s'en passèrent. Les prêtres arabes de toutes confessions et la plupart des laïcs chrétiens de Madaba réprochèrent vigoureusement ces unions, justifiant leur opposition par le fait que les enfants issus de ces mariages naissaient musulmans, que les chrétiennes étaient incitées à se convertir à l'islam afin de s'assurer la garde de leurs enfants en cas de décès de leur conjoint ou pour hériter de ce dernier, ou avançant plus généralement que les musulmans oppriment leurs femmes (sous-entendu, à l'inverse des chrétiens). Mais, en tant que chrétiens, ils ne pouvaient s'y opposer, puisque la charia faisait autorité dans ce domaine. Les prêtres des deux confessions tentèrent d'intervenir auprès du *qadi shar'i* de Madaba pour faire annuler les mariages, en invoquant l'absence de consentement des pères, mais se heurtèrent à des fins de non recevoir. Là où l'Eglise était impuissante à agir, ne pouvant retenir les femmes dans leur communauté par la contrainte juridique, la loi tribale fut plus performante en faisant preuve d'une capacité de dissuasion radicale : les pères des filles incriminées les tuèrent en invoquant l'atteinte portée à l'honneur social et familial (*ird*) du lignage. Seul l'arménien, pourtant soumis à des incitations, se refusa à éliminer sa fille. Les prêtres témoignèrent au tribunal en faveur des meurtriers afin qu'ils bénéficient de la clémence des juges, majoritairement musulmans, mais sensibles aux arguments sur la défense de

271 Entretien avec le P. Jalil `Awad, vicaire de la paroisse latine de Madaba de 1965 à 1972.

272 Le niveau d'éducation des filles relevait des stratégies de reproduction symbolique, et non pas directement économique : les hommes qui épousaient des femmes éduquées n'avaient pas besoin qu'elles travaillent, mais qu'elles éduquent bien leurs enfants.

273 Nous avons recueilli des témoignages sur six cas de tels inter mariages, dont trois entre chaldéennes et Arméniennes et musulmans hors de Madaba et trois entre femmes des *Bajali* et musulmans de Madaba.

l'honneur²⁷⁴. La nécessité de préserver celui-ci transcendait les différences d'ordre religieux. Le clergé approuvait tacitement en apportant, en faveur du meurtrier, sa participation à l'exercice d'une justice fondée sur la "tradition", c'est-à-dire le droit coutumier²⁷⁵. La majorité des hommes s'accordait ainsi sur le fait qu'il convenait de ne pas mettre en péril le contrôle d'un homme sur les femmes de sa parenté, porteuses de sa capacité reproductrice (biologique, religieuse, sociale...). L'arménienne et les deux chaldéennes qui épousèrent des musulmans avec la bénédiction paternelle concrétisèrent le choix de promotion sociale qu'elles avaient fait pour elles-mêmes et pour leurs enfants à venir en quittant le bas de l'échelle sociale chrétienne pour se positionner au niveau intermédiaire d'une échelle sociale musulmane plus étendue vers le bas (Abu-Khalil et Othman 1977). Ce furent cependant les stratégies matrimoniales masculines qui déterminèrent le choix de ces femmes : elles ne pouvaient épouser très haut au sein de leur groupe d'origine, alors qu'à l'inverse un musulman tirait un prestige religieux d'épouser une chrétienne qu'il menait, elle et ses enfants, à l'islam²⁷⁶.

En échangeant des femmes avec des familles citadines de Salt ou de Palestine, les Karadsheh et les `Azayzat emmenèrent à Madaba leurs nouvelles épouses, plus éduquées et plus occidentalisées. Salt était une société plus ouverte que Madaba, qui entretenait depuis plus longtemps des liens avec la rive ouest et ses agglomérations, et qui avait été le centre économique et politique de la Transjordanie pré hachémite. Une bonne partie des élites du nouvel Etat y avaient leurs racines. Les filles orthodoxes ou protestantes de Salt ou de Palestine épousées par les Karadsheh et par quelques `Azayzat latins avaient souvent étudié au collège anglican de Jérusalem et plusieurs avaient déjà une éducation universitaire. Certaines travaillaient comme enseignantes dans les écoles religieuses ou dans le secteur public, fréquentaient les clubs orthodoxes ou les associations protestantes. En arrivant à Madaba, elle y transportèrent leurs pratiques de travail social et d'ouverture interconfessionnelle. Dix-neuf femmes bénévoles, toutes orthodoxes ou protestantes, venues habiter Madaba après leur mariage, fondèrent en 1956 une branche locale du YWCA, dont le mot d'ordre était "to serve the community". L'Eglise orthodoxe leur prêta d'abord une salle dans le *dayr*, puis, souhaitant être autonomes, elles sollicitèrent avec peu de succès les gens de Madaba établis à Amman. Elles finirent par obtenir des financements de leur centre de Genève pour construire leur propre local sur un terrain acheté à des musulmans et stratégiquement choisi dans une zone limitrophe des deux espaces résidentiels chrétien et musulman. Elles mirent en pratique leur conception de la "communauté" en ouvrant leurs activités (conférences culturelles, cours d'anglais pour adultes, cours d'enseignement ménager, assistance aux pauvres) à toutes les femmes de Madaba sur une base non confessionnelle, et en recrutant, lorsque cela était possible, des jeunes femmes musulmanes. En 1965, elles ouvrirent un centre de couture dans le camp de réfugiés de Madaba, puis un jardin d'enfants en 1969, que dirigea Lu'lu' Shwayhat.

DOCUMENT- Lu'lu' Shwayhat au service de la communauté.... des femmes

274 Selon Latte Abdallah, traitant des "crimes d'honneur", en Jordanie "le dispositif juridique, qui diffère de l'esprit du droit islamique, reconnaît la valeur traditionnelle de l'honneur, *`ird* et ce notamment en traitant avec indulgence ses manifestations les plus extrêmes en matière de criminalité" (1997 : 187) . Toute une série d'articles du Code pénal permettent au meurtrier de bénéficier d'une réduction de peine si le crime est commis en état de fureur provoquée par des actes de la victime qui mettent l'honneur en péril, ou même d'assimiler la défense du *`ird* à de la légitime défense (*idem* : 189) .

275 Les prêtres n'admettent pas volontiers auprès des interlocuteurs extérieurs que les crimes dits "d'honneur" soient une pratique existant aussi dans leur communauté. Les curés latins disent qu'ils sont le fait des orthodoxes, et *vice versa*. C'est l'image de la communauté qui est en jeu, et sa "modernité". Notons que les missionnaires étrangers, pour leur part, faisaient leur possible pour soustraire les femmes chrétiennes aux crimes d'honneur, même s'ils étaient tout aussi opposés que leurs homologues arabes aux mariages avec des musulmans (*cf.* Jaussen 1908 : 435 et sqq.) .

276 Rappelons (voir chapitre I) qu'en Jordanie les femmes chrétiennes qui épousent des musulmans se convertissent en majorité à

Lu'lu' est née à Salt en 1931, dans une famille de la petite bourgeoisie anglicane éduquée. Son grand-père maternel palestinien était déjà ingénieur, sa mère avait fréquenté l'école de la Church Missionary Society (CMS) à Salt. Elle-même va au collège anglican de Jérusalem, puis au collège anglais de Beyrouth. Elle en sort avec un diplôme d'enseignante de sciences. Elle travaille un an à l'école publique de la Reine Zayn ash-Sharaf, fondée en 1951 à Amman, la seule du pays à avoir une section scientifique secondaire pour les filles. Puis elle saisit l'opportunité qu'on lui offre d'être la première femme à enseigner dans l'école de l'Iraqi Petroleum Company (IPC), à la station de pompage de H5, plus de 200 km à l'est d'Amman, dans le désert. Elle s'en souvient comme des plus belles années de sa vie : les activités sociales étaient riches, les installations sportives modernes, il y avait des bals toutes les semaines, on y fréquentait les ingénieurs britanniques de la compagnie et les officiers anglais qui venaient d'Amman pour s'y détendre.

Elle y rencontre Khalil Shwayhat, jeune ingénieur latin de Madaba, qui travaille aussi pour IPC. Ils se fiancent en 1953, mais Khalil refuse jusqu'à leur mariage, l'année suivante, que Lu'lu' visite Madaba, qu'elle ne connaît pas. Le jour du mariage, elle est sur le point de repartir : les hommes qui l'accueillent sont des "bédouins" formant une haie d'honneur à l'entrée de la ville, montés sur des chevaux et tirant en l'air, à l'Eglise ils portent leur *kuffiyeh*. Lu'lu' se dit qu'elle ne veut pas élever ses enfants dans ce milieu. Mais elle n'a pas le choix : son mari exige qu'elle reste à Madaba, proche de ses beaux-parents, qui sont des gens importants de la tribu des `Azayzat, tandis que lui continue de travailler à H5 et rentre le vendredi. L'été arrivant, Lu'lu' demande où la famille va le passer, elle-même ayant eu l'habitude de séjourner durant cette période à Ramallah ou Beyrouth avec sa mère. Son mari lui intime l'ordre de se taire, de peur qu'on ne se moque d'elle. A Madaba, il y avait les travaux des champs, aussi y restait-on toute l'année.

Lu'lu' ne fréquente pas les femmes de Madaba, "qui n'avaient rien vu d'autre". Mais elle se lie d'amitié avec deux soeurs palestiniennes orthodoxes de Jérusalem dont l'une a épousé un Karadsheh et l'autre est mariée avec le frère de son mari, le Dr Yusef Shwayhat, médecin au palais. Ces deux femmes fréquentaient autrefois le YWCA de Jérusalem et, après la fondation de l'association à Amman en 1956, veulent ouvrir une branche à Madaba qui leur permettra d'y introduire "un peu de culture et de modernisme". Les trois femmes font des démarches auprès d'autres femmes à Madaba. Elles ne trouvent d'écho positif qu'auprès de celles qui n'en sont pas originaires. Les maris des autres ne veulent pas qu'elles soient actives hors de la maison, et "ne comprennent pas ce que ces femmes des `Azayzat veulent faire avec cette femme des Karadsheh". Elles n'osent même pas solliciter ouvertement un soutien des latins, qui considèrent les associations protestantes comme hérétiques. Après avoir ouvert leur centre dans le couvent orthodoxe, elles se heurtent à des réflexions des curés, qui "ne comprennent pas pourquoi elles s'occupent des musulmanes". C'est aussi la réaction des gens de Madaba installés à Amman chez qui elles quêtent un soutien financier pour construire leur propre centre. Elles leur disent qu'elles sont chrétiennes et veulent améliorer le sort de tous les enfants et des femmes de Madaba. On leur répond de s'occuper d'abord des chrétiens.

Grâce au budget octroyé par le siège du YWCA à Genève, elles atteignent leur but. Elles décident que les familles les plus nécessiteuses de Madaba sont celles des réfugiés palestiniens du camp, mal desservi par l'UNRWA. Elles y ouvrent un centre de couture pour permettre aux femmes d'apprendre un métier et de contribuer à faire vivre leur famille. Elles ne sont pas bien accueillies par tout le monde : certains se demandent "ce que font ces chrétiennes, si elles ne veulent pas convertir leurs femmes". Les premiers à autoriser leurs femmes à participer aux activités sont des hommes qui travaillent pour les chrétiens. Petit à petit, elles se font accepter. Lorsqu'elles ouvrent un jardin d'enfants, Lu'lu' en prend la direction et forme des jeunes filles du camp afin qu'elles remplacent les jardinières d'enfants chrétiennes.

Le récit que fait Lu'lu' Shwayhat de sa vie est structuré par des champs d'opposition où elle met face à face ses propres choix et les contraintes qui lui ont été imposées à partir de son mariage avec un homme de Madaba. D'un côté, son milieu d'origine, Salt et des ascendances palestiniennes citadines, où l'éducation des femmes n'était plus uniquement une stratégie masculine d'investissement symbolique, mais aussi un outil de promotion sociale individuelle qui permettait aux femmes de se sentir actrices dans des espaces publics "ouverts", cosmopolites, mixtes et pluriconfessionnels. D'un autre côté, le milieu dont elle devient membre par mariage, où son niveau d'éducation et ses capacités d'autonomie deviennent, pour son mari et sa famille élargie, un capital symbolique qu'elle

ne doit plus utiliser dans l'espace public, mais transmettre à ses enfants. Dans ses efforts pour continuer à agir dans un espace ouvert, elle est en permanence renvoyée aux cadres communautaires "fermés" au sein desquels les gens de Madaba conçoivent son rôle de reproductrice en tant que femme chrétienne de la tribu des `Azayzat : la communauté confessionnelle, le lignage, la famille nucléaire. Pour Lu'lu', la rupture entre modernité et tradition a été consommée le jour de son mariage à Madaba : d'un environnement citadin elle est passée dans un environnement "bédouin" qui cherche à modifier son image (en Jordanie, on est souvent le "bédouin" de quelqu'un). Apparaissent aussi, à travers le récit de Lu'lu', les différentes identités sociales invoquées par les gens de Madaba selon qu'ils sont à l'intérieur ou à l'extérieur : à l'extérieur de Madaba, le statut social de Khalil Shwayhat est déterminé par son degré de modernisme et d'éducation, par sa carrière professionnelle, mais aussi par son identité chrétienne large (la différence d'Eglise d'appartenance entre lui et Lu'lu' ne fait pas débat lorsqu'ils décident de se marier). De façon similaire, le frère de Khalil, le Dr Yusef Shwayhat, médecin traitant de la famille royale, épouse une Palestinienne orthodoxe de famille citadine, alors qu'il vient d'une famille transjordanienne, latine et semi rurale. Depuis le camps de réfugiés musulmans de Madaba, les femmes du YWCA sont avant tout perçues selon une dichotomie religieuse : comme chrétiennes, sans distinction d'appartenance confessionnelle ou lignagère. Toute une série de cercles concentriques des identités sociales s'emboîtent à l'intérieur desquels, en fonction du contexte, l'individu se réclame de (ou est renvoyé à) un certain type d'appartenance communautaire : la religion, le statut socioprofessionnel, la confession, le lignage, le sexe. Lu'lu' et ses partenaires dans le mouvement associatif redessinent un espace de l'action sociale communautaire qui prend le sexe comme unique catégorie de référence mais dans lequel les individus ne perdent pas leur identité confessionnelle et peuvent agir au moyen d'institutions religieuses.

II.2.c- Harim, `ird et frontières confessionnelles

Les tendances matrimoniales des chrétiens de Madaba font apparaître plusieurs visions de la communauté. Communauté de rite religieux d'abord, à l'intérieur de laquelle les prêtres voudraient contenir la reproduction du groupe envisagé seulement du point de vue de son "être" spirituel. Communauté lignagère ensuite, qui constitue l'unité dont les hommes veulent améliorer le statut face à d'autres unités équivalentes. Groupe chrétien dans son ensemble, qui représente l'espace possible de ces stratégies d'ascension sociale par les alliances matrimoniales et à l'intérieur duquel se joue la compétition des statuts lignagers acquis ou revendiqués, qui ne sont pas fixes. Les stratégies matrimoniales exposent des frontières et des hiérarchies internes à un groupe que masquent des vocables uniques (chrétiens, communauté, confession, minorité). Ces hiérarchies sont similaires à celles qui structurent la société dans son ensemble : les oppositions entre *fallahin* et bédouins, entre ruraux et citadins, n'ont pas changé depuis le siècle dernier, et on pourrait aussi montrer qu'elles se transmettent pareillement chez les musulmans. Faire cette constatation ne préjuge pourtant rien de ce qui "fait" le bédouin, le *fallah* ou le citadin dans la Jordanie contemporaine. Le citadin, par exemple, ne se reconnaît pas à ses activités économiques ou à son lieu de résidence (la plupart des Hijazin ou des Fakhuri, réputés bédouins ou *fallahin*, vivent en ville) mais plutôt à une certaine image qu'il peut donner de lui, c'est-à-dire de son lignage, et dont nous pouvons dire que le degré de modernité en est une caractéristique qui apparaît à travers le patrimoine éducatif des femmes de la famille étendue mais dont nous supposons aussi qu'une autre découle d'un certain type de relation à l'Etat et à ses institutions.

Cette image de "modernité", qui sert à se hisser plus haut dans l'échelle sociale chrétienne, permet aussi de se démarquer collectivement des musulmans par rapport à un espace extérieur. C'est le regard que l'Occident "chrétien" porte sur les chrétiens arabes qui est ainsi orienté. Le discours sur l'héritage des filles, sur leur autonomie, vise à marquer l'exogénéité des chrétiens par rapport à leur environnement musulman, et donc leur homogénéité avec le centre de la civilisation dite "chrétienne", l'Europe et l'Amérique. Cette image est construite de bien d'autres manières, dont nous

ne traiterons pas ici, mais c'est assurément la seule que l'Occident veuille le plus souvent voir pour des motifs qui n'ont guère changé depuis le siècle dernier. Néanmoins, hors de la pratique discursive, la pratique juridique de l'héritage des filles démontre bien plutôt l'homogénéité du traitement des femmes, qui découle non pas d'un ordre juridique religieux, mais d'un ordre coutumier. Nous avons pu le vérifier, les musulmans savent que, comme eux, les chrétiens déshéritent leurs filles, même si cela relève du non dit parce que du domaine privé de la famille (mais des musulmans sont employés au cadastre ou aux impôts). Entre chrétiens et musulmans, le discours sur l'autonomie féminine n'a pas lieu d'être. Si ce discours peut être utile face à l'Occident, s'il peut permettre aux chrétiens de se poser en médiateurs économiques, politiques et culturels ou en "minorité" défavorisée, il ne sert aucun intérêt dans la société locale, où l'honneur de l'homme, qui est aussi celui de sa famille, implique qu'il exerce un contrôle sur les femmes de sa parenté et non pas qu'il argue de leur autonomie²⁷⁷. L'honneur est un capital dont on ne saurait se départir sans se mettre au ban de la société et renoncer, ainsi, à toute prétention de participer au même ordre des relations sociales. "Laver" son honneur est toujours une revendication légitime, que l'on soit chrétien ou musulman.

Que les chrétiens puissent invoquer l'honneur souillé lorsque leurs filles épousent des musulmans signifie aussi bien autre chose, un accord tacite sur les limites entre le permis et l'interdit (c'est-à-dire le *harim*, les femmes de la parenté) qui, une fois encore, ne relève pas du droit islamique²⁷⁸. Ce dernier autorise en effet un musulman à épouser une *kitabiyah*, une femme appartenant à une religion scripturaire (juive, chrétienne, etc.). Du point de vue religieux, ce mariage peut même constituer une action louable si l'épouse se convertit, ce qui est le cas, nous l'avons vu, de la plupart des chrétiennes qui épousent des musulmans en Jordanie. Ce n'est cependant pas le *qadi shar'i* qui rend un verdict sur l'honneur, mais le juge civil qui applique un hybride de droit pénal occidental et de justice coutumière. Or que tendrait à signifier la pratique juridique en matière de mariages entre une chrétienne et un musulman ? Que, rapportée à l'espace religieux (communautaire) musulman, la femme chrétienne est un élément de l'espace communautaire chrétien, qui est aussi *harim*, lieu sacré, inviolable, privé, et dont rien ne peut sortir sans le consentement des hommes qui le dominant. Invoquer le *`ird* pour retenir les femmes à l'intérieur du groupe religieux indique non seulement que les deux parties sont d'accord pour considérer que le *harim* chrétien est violé lorsque les femmes en sortent de façon autonome, mais aussi que les médiations féminines recherchées par le mariage (à savoir certaines solidarités politiques et économiques et une "proximité" entre familles) sont impossibles ou non désirables entre chrétiens et musulmans et que les deux parties s'accordent sur ce point. Si l'on accepte, d'une part, l'idée de Bonte (1994) selon laquelle le mariage "arabe" (avec la cousine parallèle patrilinéaire) est une recherche de proximité consanguine, d'égalité de rang et de statut, et comme on constate, d'autre part, que le mariage extérieur est hypergame, que l'on aspire à atteindre le statut de la famille à laquelle on donne une femme de sa propre parenté, que le rang revendiqué ne sera pleinement acquis que lorsque s'instaurera l'échange bilatéral (et que les deux généalogies pourront ainsi se rapprocher) et que, dans tous les cas, c'est l'identique qui est

277 L'honneur étant "affirmation de l'autorité sur les domaines de l'interdit" (Jammous, R., *Honneur et baraka*, Paris : MSH, 1981, p. 67, cité par Hannyoyer 1989 : 233) .

278 Dans le chapitre I, nous avons donné quelques exemples d'alliances matrimoniales entre conjoints chrétiens non conformes à la volonté des parents. Nous avons dit comment les époux durent quitter Madaba et furent ainsi exclus de la communauté lignagère et résidentielle. Des exemples similaires existent pour la période suivante et entraînent les mêmes conséquences : le jeune couple part habiter Amman, parfois l'étranger. Contrairement aux mariages entre chrétiennes et musulmans, de telles alliances ne peuvent être considérées comme des atteintes au *`ird* . Du moins pas au point que l'élimination physique de la femme soit défendable comme telle devant un tribunal. Cela est aussi valable pour les musulmans et nous a été confirmé aussi bien par nos interlocuteurs du terrain que par des juristes. En dehors des mariages entre chrétiennes et musulmans, qui demeurent rares, l'atteinte au *`ird* est invoquée en cas de "conduite immorale" de la femme hors des liens du mariage (ce qui inclut le viol, supposé ou réel) . On nous a rapporté des cas de mariages mixtes entre hommes chrétiens et femmes musulmanes (jordaniens) contractés aux Etats-Unis, d'où les épouses se gardent bien de revenir dans leur pays d'origine, car elles pourraient être assassinées par les hommes de leur parenté qui, dans ce cas, invoqueraient non pas le *`ird*, mais l'interdit islamique.

recherché par le mariage, alors le musulman est radicalement différent, puisque cet échange symétrique ne peut s'instaurer. Si "l'enjeu du mariage extérieur est toujours le rang des deux groupes impliqués, qui affirment leur parité ou établissent leur hiérarchie" (*idem* : 382), le mariage interreligieux ne peut s'opérer, parce que les deux groupes lignagers qu'il implique sont chacun dans une hiérarchie séparée. Dans le domaine de la parenté et de l'alliance matrimoniale, la structure lignagère est envisagée par les acteurs comme enclavée dans la structure confessionnelle.

Quelques indices nous laissent pourtant penser que cette vision des choses n'est pas si ancienne. Des témoignages recueillis aussi bien chez des tribus musulmanes que chez des tribus chrétiennes de Kérak et Madaba rapportent qu'avant l'instauration du mandat il était concevable (bien que non systématique) qu'un homme tue une femme de sa parenté lorsqu'elle épousait sans son consentement un homme d'une autre tribu de la même confession. N'étant pas considéré comme un crime, cet acte ne relevait d'aucun tribunal. Par contre, le *`ird* n'était pas souillé lorsque la femme épousait dans son lignage à l'encontre de la volonté paternelle (ce qui avait d'autres conséquences qui sortent du cadre de cette réflexion). Autrefois, les acteurs envisageaient l'ordre social comme avant tout lignager, même s'il comprenait une dimension confessionnelle. C'était la tribu qui se concevait comme l'espace ultime des solidarités "naturelles" ; les relations de tribu à tribu étaient instables, contextuelles, et se manifestaient par l'alliance (politique et/ou matrimoniale - des restrictions ou impossibilités existant entre certaines tribus. Cf. prologue). A présent, c'est le groupe religieux qui constitue l'espace ultime des solidarités "naturelles", et les relations entre groupes religieux ne peuvent prendre la forme de l'alliance matrimoniale. Il semble donc bien que l'instauration d'une justice civile et religieuse depuis la constitution de l'Etat sous mandat ait modifié, sans doute progressivement, l'idée que les individus se font des frontières ultimes du *harim*, du lignage à la confession, et qu'il y ait eu confessionnalisation des identités des groupes.

Ainsi donc, si le mariage entre une chrétienne et un musulman n'est aujourd'hui pas désirable par les deux parties, c'est qu'il remet en cause l'ordre des relations sociales. Or, la Jordanie est un Etat musulman qui, en tant que tel, se doit d'assurer un ordre social des relations interconfessionnelles, dont le mariage fait éminemment partie, en conformité avec les préceptes islamiques. Ce qu'il fait en garantissant l'autonomie juridique de chaque communauté en matière de droit de la famille, posant aussi une hiérarchie de statuts religieux en rendant juridiquement criminel un mariage entre une musulmane et un chrétien, et non l'inverse. Cependant, il nous semble que la situation de pluralisme juridique peut être exploitée afin de rétablir l'égalité. La possibilité donnée aux chrétiens d'invoquer le *`ird* devant les tribunaux civils les fait apparaître comme égaux aux musulmans face à la tradition. Les femmes chrétiennes, comme les musulmanes, sont passibles de mort si elles transgressent les frontières religieuses. Le *harim* chrétien a des limites similaires au *harim* musulman et son inviolabilité est garantie par le droit. L'honneur équivalent n'est ainsi pas dénié aux chrétiens. La coexistence de deux ordres des relations sociales (tribal égalitaire et religieux hiérarchisé) permet aux chrétiens de réajuster leur position face aux musulmans.

Si notre hypothèse est juste, plusieurs remarques s'imposent alors. D'abord que cette égalité revendiquée ne peut jamais être réellement atteinte, puisque la pénalisation des transgressions de l'un ou l'autre des *harim* ressortit à deux traditions juridiques différentes. Or, la charia est à ce point dominante que c'est par rapport à elle que les frontières ultimes des *harim* se sont redessinées (du lignage à la communauté confessionnelle). Ensuite que, pour les juges civils, en majorité musulmans, l'invocation du *`ird* est pourtant recevable dans le cas particulier des mariages mixtes entre une chrétienne et un musulman. Il nous semble donc qu'il existe une volonté délibérée, qui relève plutôt du consensus tacite, de donner la possibilité aux hommes chrétiens de conserver leur honneur et d'entretenir une fiction égalitaire. Et ce, sans doute, pour deux raisons. La première pourrait être que le contrôle masculin sur les femmes ne peut en aucun cas être contesté, pour la raison que la structure familiale, qui est commune aux deux confessions, est alors en péril ; il n'est pas bon que l'autorité masculine soit défiée à quelque endroit que ce soit de la structure sociale générale. La

seconde procéderait d'une absence de remise en cause de la participation des chrétiens aux échanges politiques. Car c'est ce que signifierait, en dernière analyse, la volonté de leur dénier l'honneur. Quant à la place des chrétiens dans la société politique, elle fera l'objet de notre partie suivante. Mais, pour finir, du point de vue des valeurs religieuses ou des valeurs tribales telles que défendues par les hommes, il est bon que les femmes restent à la place requise pour la conservation de l'honneur masculin. Comme l'exemple de Lu'lu' Shwayhat le montre, cette place est relative à d'autres unités équivalentes : la famille, nucléaire et élargie, le lignage, l'Eglise d'appartenance pour les prêtres (mais aussi pour les laïcs lorsque se superposent étroitement identité confessionnelle et lignagère), et, ultimement, le groupe religieux chrétien ; tous espaces considérés comme privés ou communautaires. La réticence manifeste des hommes à ce que les femmes sortent de la communauté pour partager des activités sociales avec des musulmans indique aussi, ce qui n'étonne pas, qu'ils considèrent les relations interconfessionnelles comme exclusivement de leur ressort parce qu'éminemment politiques et constitutives d'un espace public sur lequel nous allons à présent nous pencher.

II.3- Près du pouvoir, loin du pouvoir : loyalisme et contestation à Madaba

L'importance des relations personnelles et de l'appartenance à des réseaux et l'imaginaire de la grande famille jordanienne entretenu par la monarchie permirent aux familles chrétiennes de Madaba qui acceptèrent les termes du pacte de bénéficier des largesses de l'Etat et de se frayer un passage jusqu'aux portes du pouvoir. Au-delà, l'accès était réservé aux fils aînés influents, déjà pères de familles fortunées ou nombreuses, parfois remuantes, sur lesquels le prince s'appuyait comme sur un premier cercle de fidèles qui savaient monnayer leur soutien et celui du groupe qu'ils représentaient. Aucune famille, à Madaba, n'avait assez de poids politique ou économique pour prétendre trouver sa place dans ce cercle d'intimes. Mais il était toujours possible aux bonnes familles de petits notables, dont le nom était respectable et qui n'économisaient pas les moyens pour améliorer leur statut, de donner leurs filles à marier aux chrétiens très proches du roi, qui cherchaient eux-mêmes à élargir la base de leur clientèle pour se rendre toujours plus indispensables au monarque. Avec l'élite musulmane, les chrétiens de Madaba loyalistes avaient bien d'autres moyens d'entretenir quelque type de relation économique ou politique basée sur l'intérêt mutuel. Aussi la petite notabilité foncière de Madaba négocia-t-elle sans heurt sa reconversion en petite notabilité d'Etat.

Madaba eut son lot de fils révoltés, qui refusèrent l'autorité du père de la grande famille au nom de la lutte des classes. Mais les prolétaires eux-mêmes n'avaient pas pris conscience de leur Etat. Lorsque les châtiments mérités ne suffisaient pas à les amender, personne ne s'offusqua que le monarque punisse ceux qui mordaient la main nourricière en leur refusant l'accès au pouvoir et au pain de l'Etat. Il y eut aussi des fils plus calmement contestataires, dont les idéaux panarabes, bien que vaguement marxisants, ne sonnaient pas de façon trop discordante avec ceux de la monarchie. Par la persuasion et la négociation, on trouva des arrangements afin que l'accès au centre ne soit pas coupé. Pour des raisons évidentes, les chrétiens de Madaba, comme les autres membres de leur communauté religieuse, ne pouvaient s'exprimer au sein d'organisations où la fraternité naissait de l'appartenance commune à l'islam. Mais ce qui importait, c'est que chacun trouvât un moyen d'être au plus près possible du pouvoir et de bénéficier de ses faveurs, ou du moins pas trop loin pour pouvoir suggérer quelque amendement à la vision politique du monarque. Quant à ceux qui étaient exclus de l'économie de l'Etat, il leur restait encore le recours à la communauté religieuse, aux membres de la famille qui étaient en grâce, à la solidarité des amitiés politiques de l'ombre.

II.2.a- Les chrétiens du roi

C'est par le canal des solidarités lignagères que le régime s'assura d'un groupe de "chrétiens du roi" loyalistes au sein de Madaba en les faisant accéder aux ressources Etatiques qu'il contrôlait, leur permettant de créer des liens avec des patrons plus puissants puisque placés plus près du pouvoir, et de réinvestir ce nouveau capital dans la compétition pour la suprématie politique et

économique au sein de l'agglomération. Pour les notables traditionnels de Madaba, surtout orthodoxes, l'administration et l'armée constituèrent les deux généreuses mamelles de l'Etat hachémite : c'est grâce à elles qu'ils placèrent leurs fils dans les grands corps de l'Etat et transformèrent leur honneur tribal en honneur bureaucratique ou militaire. Dans les années 1930, une fois acquis le principe de "transjordanisation" des institutions, les postes furent attribués en prenant en compte un certain nombre de facteurs : d'abord leur loyauté aux régimes (hachémite et mandataire), puis les compétences des individus (c'est-à-dire leur niveau d'éducation). Les orthodoxes de Madaba, et parmi eux les lignages qui avaient une bonne assise économique, furent avantagés par leurs stratégies éducatives, leur vision ouverte de la communauté politique et la confiance que les Britanniques leur accordaient plutôt qu'aux latins.

Au moment de l'instauration du mandat, comme nous l'avons dit plus haut, il n'y avait pas de grande différence de niveau d'éducation entre chrétiens et musulmans transjordaniens dans les zones urbaines (comme Salt, Kérak, Irbid, 'Ajlun) ou semi urbaines (comme Madaba), de nombreux musulmans ayant accédé aux écoles ottomanes et de nombreux chrétiens aux établissements missionnaires. Cependant, avec l'arrivée des Britanniques, la connaissance de l'anglais devint un atout essentiel pour intégrer les nouvelles instances de l'Etat à des postes de responsabilité. Dans les écoles missionnaires, les prêtres latins avaient insisté sur l'enseignement du français, langue de la puissance protectrice des catholiques. Au début des années 1920, ces écoles étaient fréquentées par un grand nombre d'orthodoxes qui ne possédaient qu'à l'Etat embryonnaire leur propre réseau scolaire communautaire. De manière générale, presque tous les Transjordaniens partaient avec le même handicap linguistique de départ : outre l'arabe, les musulmans éduqués connaissaient le turc, et les chrétiens un peu de français. Seuls étaient mieux lotis les enfants de quelques familles des notables (orthodoxes et musulmans) de Salt qui avaient étudié à l'école de la Church Missionary Society (CMS) protestante et qui avaient parfois continué leur scolarité à Jérusalem. A partir des années 1930, les familles chrétiennes de Madaba comprirent le parti qu'elles pourraient tirer d'un apprentissage de l'anglais. La nature de l'économie était en train de changer et incitait à une diversification : si la richesse reposait encore sur la terre et son exploitation ainsi que sur le commerce, un revenu en tant que salarié assurerait plus de stabilité à l'économie familiale, au sein de laquelle les ressources étaient mises en commun. Une demande de personnel bilingue se faisait sentir dans les administrations et l'armée, mais aussi dans d'autres secteurs : le tourisme, le commerce, les professions libérales, les compagnies privées qui travaillaient au développement des infrastructures. Depuis Madaba, poursuivre le dernier cycle de l'enseignement en étudiant correctement l'anglais signifiait sortir de l'agglomération, qui ne possédait qu'une école latine et une école gouvernementale de premier cycle. Seuls quelques latins osaient braver les ecclésiastiques qui interdisaient aux membres de leur communauté, sous peine d'excommunication, de fréquenter les écoles "hérétiques" protestantes. Restait la solution des écoles catholiques de Jérusalem, qui demandait un investissement financier important. Les fils des élites économiques latines y furent donc envoyés en internat. Les orthodoxes, par contre, moyennant un tarif d'inscription qui n'était pas non plus à la portée de toutes les bourses, envoyèrent leurs fils à la Bishop School anglicane d'Amman. Du fait que l'éducation assurait une grande possibilité de mobilité sociale, les stratégies des notables orthodoxes et des latins de Madaba en termes de reconversion de leur capital économique en capital scolaire, puis administratif, ne différaient pas. Mais la forme de leur espace communautaire et le rôle d'autorité morale du clergé latin déterminèrent le cadre dans lequel ils développèrent ces stratégies. A moyen terme, les latins s'en trouvèrent désavantagés. En effet, nous l'avons déjà signalé en passant, la Bishop School était fréquentée par les fils de plusieurs des notables traditionnels, orthodoxes et musulmans de Salt et du nord de la Transjordanie, qui poursuivaient les mêmes objectifs. Ils souhaitaient, certes, offrir à leurs enfants le type d'éducation (occidental et en anglais) le plus prisé dans le contexte du mandat, mais aussi les amener à côtoyer les enfants des fonctionnaires britanniques et des autres familles transjordaniennes de même niveau social. L'administration anglaise

appréciait sans doute que les jeunes gens arabes qui travaillaient dans ses institutions aient été socialisés dans les valeurs britanniques. La monarchie, en outre, favorisait ceux qui démontraient une capacité à évoluer harmonieusement dans un milieu interconfessionnel qui serait celui de leurs futures charges. Ce type d'éducation fournissait aussi une tradition commune à tous les notables, par ailleurs éclatés en tribus et religions... Le diplôme de fin d'études de la Bishop School constituait un véritable sésame pour ceux qui se présentaient ensuite à des postes, en particulier dans l'armée. Dans les décennies 1930-1940, toute la génération des jeunes gens orthodoxes de Madaba, ainsi que quelques latins, qui firent des carrières militaires étaient diplômés de cette école.

De nombreux jeunes gens chrétiens de Madaba présentaient le profil idéal pour être recrutés dans la Légion arabe (*al-jaysh al-'arabi*), armée de métier²⁷⁹ mise sur pied par les Britanniques à partir de 1923 sous le commandement de F. Peake et encadrée par un contingent d'officiers anglais. Glubb, qui succéda à Peake en 1939, sélectionna les soldats appelés à devenir officiers parmi les hommes des tribus ("tribesmen"), villageois, paysans ou bédouins peu éduqués, dont il louait les "fortes traditions guerrières" (Vatikiotis 1968 : 76) et dont il pensait qu'ils étaient moins exposés aux idéologies du nationalisme antihachémite (Salibi 1993 : 188). Les Transjordanien diplômés des universités étaient en très petit nombre et issus de familles de notables urbains qui avaient donné des politiciens et des hauts fonctionnaires. Or, Glubb "Pasha" voulait éviter ce genre de connexion : "In so small a country as Jordan, it is most important *not* to recruit officers from important or powerful families" (Vatikiotis 1968 : 77).

Les familles de Madaba n'avaient pas d'envergure nationale et n'étaient, comparées aux grands propriétaires du Nord, que de petites notabilités rurales qui n'avaient pas encore accès à la très haute fonction publique. Les jeunes recrues chrétiennes de Madaba étaient suffisamment éduquées pour faire de bons officiers subalternes et, n'ayant pas fait d'études universitaires dans les grandes métropoles arabes, elles n'avaient pas encore été sérieusement exposées aux "idées subversives" du nationalisme arabe anticolonialiste que craignait le commandement britannique. A Madaba, la pratique du maniement des armes et les "traditions guerrières" des hommes de tribu n'étaient pas encore loin dans le passé. De surcroît, ces jeunes gens avaient deux autres atouts supplémentaires. D'une part, ils parlaient anglais et avaient eu l'occasion de fréquenter des Britanniques et de futurs serviteurs de l'Etat de toutes origines dès l'école. D'autre part, ils étaient chrétiens, et les bonnes relations que l'émir entretenait avec les représentants de leurs communautés devaient les prédisposer au loyalisme²⁸⁰.

La Légion arabe représentait le seul cadre où pouvait encore s'exprimer légitimement la bravoure, valeur essentielle de la culture traditionnelle et gage de prestige. Les postes d'officier subalterne ou de sous-officier²⁸¹ étaient répartis afin que bédouins et sédentaires se côtoient, partagent les responsabilités, acquièrent les mêmes valeurs, que se crée entre eux un sentiment de cohésion. L'armée permettait aussi d'acquérir un statut social enviable par une amélioration du niveau de vie : les militaires, groupe privilégié de la société, disposaient d'un accès gratuit pour eux et leur famille élargie aux services sociaux et médicaux, à la formation professionnelle, au logement²⁸². Tous

279 La conscription ne fut instaurée qu'en 1967. L'essentiel des éléments factuels concernant l'armée est repris de l'ouvrage de Vatikiotis sur la Légion arabe (1968) .

280 Vatikiotis crédite l'émir `Abdallah, puis son petit-fils, le roi Hussein, d'une volonté délibérée de promouvoir les chrétiens aux côtés des bédouins et des Circassiens (1967 : 97, 193) .

281 Jusqu'en 1956, les postes d'officier supérieur restèrent aux mains des Britanniques.

282 Les officiers étaient eux-mêmes choisis dans les rangs des sous-officiers et recevaient une formation spéciale à l'école des cadets. Un ou deux officiers étaient envoyés annuellement dans les académies militaires britanniques (Sandhurst ou Camberley) . L'armée assurait elle-même, la plupart du temps en Grande-Bretagne, la formation des médecins et des ingénieurs.

éléments qui, en plus du salaire régulier, contribuaient à leur donner un sentiment de sécurité économique et de reconnaissance envers l'Etat. Plusieurs officiers avaient des liens personnels avec le roi, ou avec des membres de la famille hachémite eux-mêmes hauts gradés, et ceux qui avaient été formés en Grande-Bretagne partageaient les mêmes orientations prooccidentales que le régime. L'armée fut ainsi un outil de contrôle de l'Etat sur la société qui contribua à l'affermissement du pouvoir hachémite et permit à ce dernier de remplir les termes de son contrat de participation et de redistribution avec les Jordaniens.

Deux des clans orthodoxes de Madaba se distinguèrent particulièrement par le nombre de leurs membres qui firent des carrières militaires : les Jmay'an et les Hamarneh. La prééminence politique et économique des Jmay'an était déjà bien assise à Madaba depuis l'époque ottomane, à laquelle Ibrahim, sheikh de la tribu des Karadsheh, avait accédé à la tête du conseil administratif en 1912. Après l'instauration du mandat, le conseil administratif, qui deviendrait par la suite municipal, avait été conservé à Madaba. Le ministre de l'Intérieur nommait le président parmi ses membres élus. C'est ainsi qu'Ibrahim Jmay'an fut à nouveau reconduit par deux fois dans ses fonctions. Notable local, riche propriétaire terrien, éleveur, commerçant aux réseaux étendus et sheikh des tribus orthodoxes, il était amené à représenter Madaba auprès de l'administration britannique, avec qui il entretenait des relations dans sa localité et à Amman. Sa maison, une des plus vastes et luxueuses de Madaba, devint un point de rassemblement pour les officiers britanniques du district, qui venaient y passer leurs soirées. Dans la première décennie de l'émirat, Abdallah, qui entreprenait des tournées régulières chez les notables de tout le pays afin de nouer avec eux des liens personnels, vint s'installer deux étés successifs dans la maison Jmay'an. Avec les revenus tirés de la terre et du commerce, Ibrahim Jmay'an et son frère cadet, qui vivaient ensemble, envoyèrent leurs fils en âge scolaire étudier soit à la Bishop School, soit à l'école secondaire de Salt.

Shafiq, Emile, Sami et Salim, les cousins Jmay'an diplômés de l'école anglicane, furent tous les quatre recrutés par l'armée entre 1935 et 1946. En tant que sous-officiers, ils occupèrent d'abord des postes administratifs où leur anglais était utile. Puis ils furent sélectionnés pour suivre une formation d'officier à l'école de cadets, qui ouvrit à partir des années 1950. Emile fut choisi en 1951, avec un jeune officier musulman du Nord, pour accompagner le prince héritier Hussein à l'académie militaire britannique de Sandhurst. Il devint le premier aide de camp du monarque lorsque celui-ci monta sur le trône en 1953. Shafiq et Sami reçurent une formation médicale en Grande-Bretagne. Salim, qui servit comme lieutenant dans les forces transjordaniennes à Jérusalem lors de la guerre de 1948, fut envoyé, avec deux autres officiers musulmans, suivre une formation d'ingénieur à l'école militaire britannique de Chatham. Avant la fin des années 1970, deux des quatre cousins avaient atteint le grade de général (*liwa'*)²⁸³, et plusieurs de leurs fils étaient à leur tour entrés dans l'armée, via l'académie militaire de formation des officiers. Parmi les autres cousins Jmay'an, qui avaient passé le *matrik* à l'école secondaire de Salt, certains étaient partis étudier dans les universités des capitales arabes et trouvèrent des postes de responsabilité dans la fonction publique en tant qu'ingénieurs, juges...

Durant les décennies où l'opposition de gauche menaça la stabilité du pouvoir hachémite, les membres de la famille Jmay'an restèrent d'une loyauté sans faille. Malgré les relations privilégiées qu'ils avaient entretenues avec les Britanniques, aucun d'entre eux ne fit les frais de la mise à la retraite anticipée qui toucha un grand nombre d'officiers proanglais en 1956, lorsque le monarque releva Glubb Pasha de ses fonctions et mit fin à la tutelle anglaise sur l'armée jordanienne (Vatikiotis 1967 : 131). L'année suivante, alors qu'une seconde purge était entreprise à la suite de la tentative de coup d'Etat des officiers libres, les Jmay'an conservèrent leurs fonctions. Ils demeurèrent des fidèles

283 Selon Betts (1975 : 123), en 1968, il y avait sept chrétiens parmi les officiers supérieurs, tous transjordaniens, et aucun latin : deux Jmay'an, un Hamarneh, un Haddadin, deux Haddad (d'Irbid), et un Ghassib (de Salt) . Il y avait donc une réelle disproportion en faveur des officiers originaires de Madaba.

de l'ombre, spécialisés dans l'armée et la haute fonction publique, sans que leur soit jamais octroyé un poste de visibilité dans le gouvernement : leur base locale, à Madaba, n'était pas suffisamment large pour justifier qu'ils rentrent dans le jeu du pouvoir visant à conserver les équilibres entre grandes familles dans l'attribution de charges ministérielles. Lorsque le monarque, en consultation avec le Premier ministre, constituait un cabinet, il distribuait les portefeuilles aux chrétiens de Salt ou de Kérak ou à la bourgeoisie urbaine de Palestine. Cependant, le fait d'avoir placé l'un des leurs au plus près du monarque permit aux Jmay'an d'avoir un accès direct au centre politique et de jouir de la confiance du régime. Les membres civils de la famille, sur lesquels rejaillissait le prestige des militaires, prirent position avec des atouts certains dans la compétition politique au sein de Madaba.

La famille Hamarneh, pour sa part, était affiliée à la tribu des Karadsheh sans être du même lignage, et n'avait pas, avant la période du mandat, joué de rôle notable dans la politique locale de Madaba. Elle possédait des terres au sud-est de la localité, mitoyennes de celles de la tribu musulmane des Abu l-Ghanam, et entretenait avec cette dernière un partenariat agricole de longue date. En 1925, au moment où commençait à s'organiser la première opposition transjordanienne, Salem, sheikh des Abu l-Ghanam, proposa à Toma Hamarneh de l'accompagner à la première conférence nationale (*al-mu'tamar al-watani*) de l'opposition tenue à Amman pour y représenter Madaba. Il ne pouvait solliciter Ibrahim Jmay'an, dont les opinions loyalistes étaient connues. Toma Hamarneh fut élu au bureau exécutif du *hizb ash-sha'b al-'urduni*, fondé en 1927 en tant que premier parti de l'opposition nationaliste et qui rassemblait des notables traditionnels, des commerçants et des intellectuels (Anderson 1997 : 66). En 1929, le sheikh Salem représenta le Balqa' sur un siège musulman au premier conseil législatif de l'émirat. La même année, l'émir `Abdallah, qui poursuivait une stratégie visant à coopter les opposants dans le système administratif (*idem* : 73), fit en sorte que Toma soit nommé à la tête du conseil administratif de Madaba.

Les fils Hamarneh avaient étudié à la Bishop School. Les deux aînés furent employés dans l'administration de l'Iraqi Petroleum Company, société britannique qui gérait le pipe-line entre l'Irak et Haïfa. Butros, le cadet, s'enrôla dans l'armée, dont il gravit les échelons. Il suivit une formation de médecine militaire en Grande-Bretagne. D'autres membres de la famille intégrèrent l'administration ou l'armée, et les fils de militaire suivirent bien souvent la voie ouverte par leur père. Cependant, dans les années 1950, deux cousins Hamarneh, un avocat et un enseignant demeurés à Madaba, furent actifs au sein du parti nationaliste arabe Ba`th. En 1957, à l'inverse de la confiance qu'il accorda aux Jmay'an, le pouvoir mit à pied Boutros Hamarneh ainsi que deux autres officiers de sa famille²⁸⁴. Les Hamarneh le prirent comme une punition collective injustifiée et la tendance ba`thiste se renforça chez la nouvelle génération. Plusieurs bénéficièrent de bourses du parti pour étudier dans les universités de Syrie ou d'Irak. Pourtant, les canaux d'accès aux ressources de l'Etat ne furent pas tous coupés et un bon nombre de membres de la famille, nantis de leur diplômes universitaires, firent carrière dans l'enseignement public et même supérieur. De ce fait, les Hamarneh se trouvèrent divisés entre loyalistes, qui conservèrent leur attachement au trône, et contestataires au nom de la cause nationale arabe.

Quelques jeunes gens latins des `Azayzat firent aussi une carrière militaire, bien qu'aucune dynastie d'officiers n'ait émergée parmi eux. A l'instar de leur compatriotes orthodoxes, les latins qui avaient étudié dans les écoles des congrégations catholiques à Jérusalem possédaient pourtant un bon niveau d'anglais. L'obstacle majeur était de braver les interdits du clergé : de la même façon que les prêtres latins tentaient de décourager la scolarisation des jeunes dans les écoles du gouvernement ou dans les établissements protestants, ils vilipendaient la Légion arabe, dominée par les Britanniques

²⁸⁴ Malgré le nombre de ba`thistes et de pro nassériens parmi les chrétiens, les officiers libres jordaniens se défièrent des officiers chrétiens, perçus comme des éléments loyaux au trône. Dans le contexte politique de l'époque, où les nationalistes arabes s'opposaient, entre autres, à l'entrée de la Jordanie dans le pacte de Bagdad aux côtés de la Grande-Bretagne et réclamaient le départ des officiers britanniques, les officiers libres, inspirés par leurs homologues égyptiens et syriens, furent à l'origine du renvoi de Glubb Pasha du commandement de la Légion arabe en 1956 et d'une tentative avortée de renversement du régime en 1957 (Anderson 1997 : 250 sqq) .

"hérétiques" et le gouvernement "musulman". L'armée constituait, en effet, un autre espace où les chrétiens échappaient au clergé : les militaires étaient basés dans des villes de garnison, loin de leurs paroisses d'origine et du contrôle social des parents ou des prêtres, qui connaissaient personnellement leurs paroissiens et pouvaient faire pression sur les familles pour les inciter à la pratique religieuse. Même lorsque les villes de garnison étaient dotées d'une Eglise latine²⁸⁵, la participation aux mouvements de l'Action catholique était interdite aux militaires, qui n'avaient pas le droit d'être membres d'associations. Dans l'armée, le dimanche n'était pas férié et il n'existait pas d'aumôniers militaires (il y avait, par contre, une mosquée desservie par un imam dans chaque caserne). Dans les années 1940-1950, le pasteur anglican Whitman, en charge de l'Eglise d'Amman, fut seul autorisé à faire des séries de conférences religieuses aux militaires chrétiens. De ce fait, les prêtres latins exerçaient aussi, en privé, leur virulence contre l'armée. Mais la guerre en Palestine fut un élément déterminant dans la volonté de certains jeunes latins de défendre la cause arabe, surtout lorsqu'ils avaient vécu sur la rive ouest et avaient été exposés aux mouvements antisionistes. Leur nationalisme fut une raison plus forte que celle du clergé.

En 1947, Kamal Masarweh, dont le père était secrétaire de la municipalité et juge de droit coutumier à Madaba, venait juste de finir sa scolarité chez les franciscains de Terra Santa à Jérusalem, où il était pensionnaire. Alors que les Britanniques se retiraient de Palestine et que s'annonçaient les prémices du conflit, il s'enrôla dans la Légion arabe avec d'autres camarades transjordanien et palestiniens. Il fut immédiatement affecté comme traducteur dans les unités de combat. De ville de garnison en ville de garnison, il devient officier en 1961. Il fut envoyé en formation aux Etats-Unis et termina sa carrière comme chef du protocole dans l'armée en tant que brigadier général, après s'être constitué un réseau étendu de connaissances en Jordanie et à l'étranger, où il avait fait de nombreux voyages professionnels.

Il n'était pas forcément nécessaire d'avoir terminé l'école secondaire et de parler l'anglais pour rejoindre les combattants de 1948. Shawqat Tannous avait juste fini l'école élémentaire latine en 1934, lorsque sa famille quitta Madaba à la suite d'une sécheresse pour aller s'installer à Haïfa, sur la côte palestinienne. Dès l'âge de quatorze ans, Shawqat travailla dans une fabrique de pneus et participa activement aux grandes grèves de 1936 et 1939 pour protester contre l'immigration sioniste. Au moment de la guerre de 1948, sa famille regagna Madaba et Shawqat s'engagea dans la Légion arabe comme simple soldat "pour libérer les terres arabes". Après la guerre, il resta dans l'armée pour des raisons de sécurité financière, car sa famille était pauvre. Il suivit un parcours semblable à celui de Kamal Masarweh : basé dans un village de Cisjordanie, puis à Zarqa, il devint officier en 1963. Alors même que les liens de beaucoup de chrétiens de Madaba avec la résistance propalestinienne étaient connus (voir *infra*), Shawqat fut envoyé dans sa ville natale à la tête d'une unité lors du "Septembre noir" de 1970, témoignage du degré de loyalisme que son commandement lui reconnaissait. Il termina sa carrière chargé de l'approvisionnement de l'armée (*ra'is mudiriyat al-mushatarayat*) après avoir suivi des cours intensifs d'anglais. Ses fonctions l'amènèrent aussi à parcourir le monde et à fréquenter les riches commerçants et hommes d'affaires jordaniens qui fournissaient l'armée.

Durant toutes les années où ils accomplirent leur carrière militaire, ni Kamal Masarweh ni Shawqat Tannous, ni aucun membre de leurs familles respectives ne jouèrent de rôle direct dans la politique locale de Madaba. Issus de petits clans des `Azayzat, familles incorporées à la tribu à des dates plus ou moins lointaines, la distance généalogique servait à justifier leur position subalterne par rapport aux clans dans lesquels leurs ancêtres avaient initialement pris femme. S'étant tous les deux

285 Le patriarcat latin suivit le mouvement des membres de sa communauté en fondant des paroisses dans les principales villes de garnison et dans la capitale, où n'existait aucune population latine autochtone. La première paroisse d'Amman (1924), celles de Mafraq (1939), Irbid (1949) et Zarqa (1950), desservirent les familles de fonctionnaires ou de militaires et celles des catholiques palestiniens après 1948.

mariés à des jeunes filles de leur tribu, Kamal et Shawqat conservèrent une maison à Madaba, où leur épouse et leurs enfants résidèrent pendant qu'ils étaient en garnison. Par un effet de génération, ce n'est que dans les années 1980, à l'âge de la retraite et du retour au pays natal, que Kamal et Shawqat réinvestirent leur honneur militaire dans le jeu de la politique locale, avec d'autant plus de prestige que leur tribu comptait très peu d'officiers (voir chapitre III).

A cause de l'opposition du clergé, qui tenait lui-même entre ses mains des ressources sociales et éducatives auxquelles les latins souhaitaient avoir accès, peu de `Azayzat firent carrière dans l'armée. Mais, autant que les orthodoxes, l'administration leur fut ouverte en fonction de leurs compétences. Certains commencèrent par des petits emplois subalternes (chauffeurs, coursiers, gardiens...) et grimperent un à un les échelons, bénéficiant parfois de l'appui de parents déjà plus haut placés ou de connexions entre familles, en faisant jouer la *wastah*. Dans les années 1930-1950, l'administration était, comme l'armée, un secteur qui permettait d'améliorer rapidement son statut social et économique, de bénéficier d'une assurance maladie, de centrales d'achats à prix préférentiels et d'occuper ses fins de journée à une seconde activité dans le privé. Issa al-Qunsul, qui rentra comme employé de bureau au département des passeports (sous administration militaire) à Amman vers 1930, loua une échoppe au centre ville et passa ses soirées à faire l'écrivain public pour les paysans et les bédouins analphabètes qui avaient besoin de documents pour l'administration. Il faisait vivre sa famille avec son salaire mensuel et épargna ses revenus annexes durant dix ans afin de faire construire une maison à Madaba. En 1946, après avoir progressivement monté en grade, il devint le premier directeur civil de son département.

Point n'était besoin de commencer petit pour qui possédait un diplôme d'une université arabe ou étrangère. Les cadres transjordanien bien formés étaient rares, et les diplômés furent immédiatement employés à des postes de responsabilité. Tawfiq Marar, fils du "dissident" Salim (voir chapitre I), diplômé de l'université Saint Joseph de Beyrouth en 1939, fut le premier Transjordanien ingénieur des travaux publics. Gratifié du titre honorifique de *Bey*, il obtint immédiatement un poste dans le ministère de sa spécialité, en tant que responsable du district d'Ajloun. Nommé sous-secrétaire d'Etat aux Travaux publics moins de dix ans plus tard, il était fréquemment invité au palais, où il rencontra Sabri Tabba`, riche homme d'affaires musulman lié par mariage à la famille royale. Tawfiq démissionna de son poste pour s'associer avec Tabba` et un autre chrétien de Salt sur le chantier de construction du camp des ouvriers américains du "Trans-Arabian pipe-line" (entre l'Arabie Saoudite et le Liban). En trois mois, il fit un profit équivalent à deux ans de son salaire dans l'administration. Il devint par la suite l'un des plus prospères entrepreneurs en bâtiment du royaume, fonda l'association des ingénieurs jordaniens et se livra à la spéculation foncière à Amman, ville qui ne cessait de s'étendre depuis l'arrivée des Palestiniens.

Pour ceux qui se lancèrent, dès le départ, dans les professions libérales ou les affaires, les services administratifs et l'armée constituèrent des clients potentiels qui firent tourner les secteurs du bâtiment, des services et des fournitures en tout genre. Installée en Palestine depuis les années 1930, la compagnie américaine de véhicules Ford chercha un concessionnaire local pour s'implanter en Transjordanie en 1948. L'un des partenaires musulmans palestiniens prit contact avec son ancien camarade du collège des frères de Jérusalem, Shehadeh Twal, de Madaba. Ils décrochèrent le plus gros contrat qu'ils pouvaient espérer : fournir l'armée en véhicules. Les relations de Shehadeh dans les milieux d'affaires palestiniens lui permirent d'emprunter la somme nécessaire au rachat des parts de ses partenaires. Il se fit de nombreux amis parmi les officiers anglais et obtint ainsi un nouveau contrat pour des avions. Comme tous les notables, il était reçu au palais, où il se lia avec l'oncle maternel du roi Hussein, le *sharif* Nasser. C'est ainsi que, en 1951, alors que ce dernier assurait la régence, Shehadeh devint le fournisseur de véhicules du palais, avant de diversifier ses activités et de prendre des participations dans la banque, les assurances, l'industrie...

Jusqu'aux années 1960, Madaba est pleine de ces *success stories* que les protagonistes ou leurs enfants racontent à plaisir. Les liens personnels avec les membres de la famille royale ou avec le

monarque y tiennent une place centrale. Dans ces récits, le roi est loué comme le bienfaiteur du pays, le père aimant du peuple et des chrétiens²⁸⁶. Entre les années 1930 et la fin des années 1960, grâce à la politique de redistribution et de cooptation impulsée par le régime et à sa vision de la grande famille n'excluant aucun de ses enfants acquiesçants, des fortunes se bâtirent à Madaba, des noms qui, précédemment, n'avaient qu'un écho local signifièrent aussi dans la capitale et à l'autre bout du pays la nouvelle place acquise par la famille dans l'échelle sociale de l'Etat, son degré de proximité du pouvoir, son capital économique, sa nouvelle respectabilité. Le nom était un passeport pour de nouvelles alliances économiques ou matrimoniales avec des familles jusque-là inaccessibles parce que trop puissantes et de vieille notabilité. Contrairement au rêve américain, réalisé par l'enrichissement dans le commerce et les affaires, c'est la plupart du temps l'administration qui fut à l'origine de la réussite des chrétiens de Madaba qui ne disposaient pas d'un gros capital. Et cela non pas tant grâce au salaire, assez modeste, que les fonctionnaires recevaient, mais plutôt grâce au prestige lié à la fonction, qui permettait souvent une reconversion, dans le secteur privé, des compétences administratives et des réseaux constitués. Le climat politique, relativement stable en comparaison avec les pays arabes voisins, favorisa les investissements du secteur privé et, après 1957, lorsque fut imposée la loi martiale, la monarchie compensa l'absence de liberté politique par une recrudescence des offres d'emploi dans le secteur public (Brand 1997 : 11). Suffisamment de gens avaient intérêt au maintien du régime et le système de cooptation et de fragmentation faisait qu'une force sociopolitique transversale n'eut pas la possibilité de se développer qui aurait pu s'appuyer sur l'armée ou sur une large part de la population civile pour mettre en échec la monarchie (Gerges 1997 : 37-38).

II.3.b- Madaba la rouge

Les opposants communistes au régime, nombreux à Madaba, crurent pourtant que cette force transversale existait : il suffisait de lui faire prendre conscience d'elle-même, de la nature de la domination qui la maintenait en sujétion. Ils proposèrent une autre identité collective, un internationalisme sur base de classe contre une union de communautés familiales qui mettaient toute leur énergie à regarder vers le haut et à vouloir se rapprocher du pouvoir. Mais il était peu crédible de dénoncer le régime et le mode de production qu'il encourageait en les taxant de capitalistes : contrairement aux paysans des Etats arabes voisins qui se soulevaient contre des systèmes de propriété foncière oppressifs et un fort endettement, en Jordanie, les programmes de développement agricole initiés sous le mandat et poursuivis après l'indépendance assuraient la survie économique d'une importante catégorie de petits propriétaires terriens (Fischbach 2001). Jusqu'aux années 1950, l'industrie était très peu développée, le pays ayant peu de ressources minières et aucune source d'énergie (Kingston 1997). Il n'y avait pas de prolétariat urbain à la périphérie d'Amman ou des autres villes moyennes. Même les réfugiés palestiniens des camps mis en place par l'UNRWA bénéficiaient de services qui leur assuraient le minimum vital en matière de nourriture, d'aide sanitaire et d'éducation (Plascov 1981). Quant aux familles transjordaniennes rurales ou bédouines, elles avaient accès à des services équivalents du fait qu'au moins un de leurs membres était dans l'armée (Vatikiotis 1968). Certes, dans le même temps, le capital privé était largement protégé, ce qui avait assuré le développement d'une bourgeoisie économique (Gerges 1997). Mais les théories sur la stratification sociale, préalables au développement d'une conscience de classe (Eisenstadt 1977), trouvaient difficilement à s'appliquer en Jordanie. Avec l'arrivée des réfugiés palestiniens en 1948, l'urbanisation s'accéléra, surtout à Amman, sans impliquer pour autant une rupture des liens

²⁸⁶ Après avoir évoqué ses multiples rencontres avec le roi Hussein en tant que chef du protocole de l'armée, le brigadier général Kamal Masarweh s'est exclamé : "Si Abu `Abdallah n'était pas né roi, c'était lui que nous aurions choisi comme leader (*qa'id*) . Il va dans tout le pays, s'occupe du bien de chacun, connaît les problèmes de tous et y porte remède. Il ne fait pas de discrimination (*tamyiz*) entre les membres de la famille jordannienne, chrétiens et musulmans".

primaires. Les espaces de solidarité communautaires se recréèrent dans la ville, en fonction des origines géographiques, confessionnelles ou ethniques (Hannoyer et Shami 1996), cadres dans lesquels s'opéraient la fraternisation, la socialisation, l'entraide, les intermariages. Même si des individus de différents groupes partageaient des conditions économiques similaires, hors l'accès à l'Etat providence ou aux organisations d'aide que ce dernier laissait fonctionner de façon autonome (UNRWA, Association des Frères musulmans, Eglises...), les Jordaniens les plus pauvres ne se reconnaissaient pas d'intérêts communs les conduisant à former des associations nationales et à s'engager dans l'action politique. Ils ne formaient pas une classe pour soi au sens où les marxistes l'entendaient. Il y avait un problème supplémentaire : les partis de la gauche marxiste étaient dirigés par des membres de familles de notables, qui avaient fait des études supérieures à Damas, Beyrouth ou Le Caire (Laqueur 1956), qui étaient des intellectuels sophistiqués ayant parfaitement assimilé la contre-culture marxiste et qui cherchaient, désormais à la faire pénétrer chez un prolétariat analphabète ou à peine éduqué dont les valeurs culturelles étaient encore traditionnelles et religieuses (Plascov 1981). Ce ne furent donc ni les ruraux, ni la population des camps de réfugiés qui constituèrent le réservoir des militants communistes, mais une intelligentsia composée d'enseignants, d'avocats, de journalistes ou de médecins, dont, comme ailleurs au Proche-Orient, une majorité de chrétiens.

L'activisme communiste, en Jordanie, connut ses heures de gloire dans les années 1950, en grande partie à la suite du rattachement de la rive ouest au royaume et de la création de cellules émanant à l'origine de la branche palestinienne du parti. En 1952, après l'assassinat du roi `Abdallah, la nouvelle Constitution autorisait plus de pluralisme politique et syndical, et les partis de gauche, panarabe ou internationalistes, purent s'organiser. Les cellules du parti communiste jordanien (PCJ) se constituèrent en priorité dans les établissements secondaires et les écoles normales. Les mots d'ordre furent la dénonciation des relations entre la monarchie et l'Occident, la critique du régime féodal, l'exigence de réformes démocratiques, la lutte pour la libération de la Palestine. La classe moyenne palestinienne, en particulier, se sentant laissée à l'écart des ressources de l'Etat, apporta son soutien aux communistes lors des scrutins du début des années 1950. Ils apparaissaient comme les promoteurs du changement social et de la remise en cause du régime, alors que le pouvoir restait concentré entre les mains du monarque et d'un petit groupe de proches du palais (Laqueur 1956).

En pleine guerre froide, alors que le régime hachémite souhaitait conserver des liens privilégiés avec l'Occident et que d'autres forces politiques régionales (le nassérisme et le ba' thisme) constituaient autant de défis pour le nouveau monarque (Satloff 1994 : vii), le roi Hussein avait intérêt à maintenir une attitude militante contre les communistes locaux et à refuser tout lien avec Moscou (Gerges 1997 : 2). Aussi, l'appareil législatif et répressif fut mit en branle pour éradiquer toute velléité d'activisme communiste²⁸⁷. Le PCJ fut le premier parti politique à être mis hors la loi en 1953 et ses membres furent passibles d'une peine de réclusion de quinze ans. L'année précédente, le parti comptait environ trois cents membres, dont une centaine sur la rive est. En raison de la répression, il limita encore son recrutement et passa dans la clandestinité, organisée en petites cellules étanches pour préserver l'anonymat des membres. Des informateurs à la solde des *mukhabarat* infiltrèrent pourtant toutes les poches de résistance : le milieu des enseignants de l'UNRWA, les syndicats professionnels, le corps des avocats, les cercles intellectuels... Beaucoup d'anciens membres furent emprisonnés un temps, bénéficièrent des amnisties à répétition, furent remis sous les barreaux en détention préventive. Certains préférèrent quitter le pays. D'autres purgèrent l'intégralité de la peine prévue par la loi. Dans les écoles, des menaces d'expulsion circulèrent auprès des élèves, les services de sécurité interdirent aux suspects de sortir du pays pour

²⁸⁷ Les informations sur les activités du PCJ et la répression subie par ses membres sont issues d'entretiens avec des activistes originaires de Madaba : Sami Nahhas, emprisonné quinze ans, Salem Nahhas, actuel secrétaire général du parti Hashd, Ibrahim Twal, fondateur de la cellule du PCJ à Madaba, Izhaq `Alamat, exilé huit ans.

étudier. Assignation à domicile, déportation, obligation d'émarger au commissariat de police deux fois par jour, furent des pratiques courantes qui mettaient un frein à la conduite régulière d'une activité professionnelle. Comme ailleurs, la prison fut une bonne école où les communistes, obligés de côtoyer les détenus de droit commun, continuèrent à recruter. Les plus éduqués parmi eux enseignèrent aux plus jeunes les langues étrangères, la philosophie, la physique, ce qui rendait plus supportable la détention et son cortège de tortures.

Dans ces années d'activisme marxiste, Madaba avait acquis le surnom de "*Musku al-hamra*", Moscou la Rouge. Fief transjordanien du PCJ, les ba`thistes y étaient aussi nombreux. A deux reprises, entre 1955 et 1956, la ville fut mise sous couvre-feu pour désobéissance civile après avoir manifesté bruyamment son opposition au pacte de Bagdad et son soutien au gouvernement nationaliste de Sulayman Nabulsi. Il semblerait qu'une bonne moitié de la centaine de communistes actifs sur la rive est, essentiellement des chrétiens, aient été originaires de Madaba. Les autres venaient de Salt, de Kérak ou étaient des Palestiniens résidant à Amman. C'est surtout dans la tribu des `Azayzat que les communistes étaient nombreux. Situation paradoxale, si l'on considère les efforts qu'avaient déployés les prêtres latins pour éloigner les jeunes gens du matérialisme athée. Mais ce fut bien, en fin de compte, un effet indirect de l'éducation et de l'influence catholique, qui orienta les jeunes vers l'Union soviétique. Parmi ceux qui avaient poursuivi, dans les années 1940, leurs études secondaires dans les établissements latins de Jérusalem, certains s'étaient mêlés à la jeunesse communiste juive et arabe de Palestine qui y soutenait la création d'un Etat binational. Les `Azayzat latins avaient peu fait carrière dans l'administration et l'armée, soit que l'influence du clergé ait été assez forte pour les convaincre que les institutions du pays avaient un caractère par trop islamique, soit que les Britanniques et l'émir aient entretenu de la suspicion à l'égard des latins, de leurs anciennes sympathies profrançaises, de leur mode de socialisation trop communautaire. Reste que, comparés aux orthodoxes de Madaba, ils avaient moins de possibilités d'ascension sociale au sein de l'Etat, et donc d'accéder aux bourses de formation supérieure offertes par l'armée ou la fonction publique. C'est à nouveau la sécheresse de 1947 qui fut un tournant décisif. Les familles étaient appauvries et il ne suffisait pas de vouloir vendre ses terres pour changer d'activité économique, car il fallait trouver acheteur. A Jérusalem, le PC proposait des bourses d'étude dans les pays de l'Est à travers une association enregistrée, la *jama`iyat as-sadaqah al-filastiniyah* (Association palestinienne de l'amitié). C'est ainsi que les premiers latins de Madaba partirent étudier à Moscou. Après 1948, l'association se transféra sur la rive est et changea son nom de "palestinienne" en "jordanienne". Elle continua à fonctionner légalement même après l'interdiction du PCJ, octroyant en moyenne trois cents bourses annuelles, sans poser comme condition que les candidats ou leur famille soient sympathisants communistes. Les jeunes gens partirent étudier dans les écoles d'ingénieurs ou les facultés de médecine soviétiques ou bulgares, revinrent, retrouvèrent à Madaba des camarades restés actifs dans la clandestinité, tandis que d'autres étaient en prison. A leur retour, la fonction publique leur était encore plus fermée qu'avant leur départ. A peine arrivés à l'aéroport, leurs passeports étaient confisqués et ils devaient, régulièrement, se rendre aux convocations des *mukhabarat* pour des interrogatoires. Laisant derrière eux femme et enfants, plusieurs s'exilèrent en Syrie, en Irak ou au Koweït et ne revinrent qu'au milieu des années 1960, après s'être engagés par écrit à ne plus avoir d'activité politique. Les services de sécurité les laissaient alors poursuivre leur carrière professionnelles dans le privé, avec cependant des brimades régulières. La petite ville était surveillée de près, ainsi que ses jeunes avocats, médecins et ingénieurs qui, à présent, constituaient l'avant-garde des dirigeants des associations professionnelles et les utilisaient comme tribunes politiques alternatives depuis l'interdiction, en 1957, des partis politiques. La suspicion qui pesait sur les chrétiens de Madaba depuis les années 1950 s'étendait, peu ou prou, à ceux de leur famille qui étaient dans l'armée et l'administration. Aucun ministre originaire de Madaba ne fut jamais nommé, et, si l'on ne s'appelait pas Jmay'an, il était désormais ardu de trouver un poste dans la fonction publique.

L'Eglise catholique récupéra alors les communistes de Madaba. Elle leur permit, en toute connaissance de cause et aux côtés des autres chrétiens qu'elle employait déjà, de travailler comme enseignants dans son réseau scolaire, elle recruta pour les hôpitaux des congrégations des médecins qui avaient étudié dans les pays de l'Est, les ingénieurs conseils du patriarcat latin et de l'évêché d'Amman étaient diplômés, l'un de l'université de Kiev, l'autre de celle de Moscou. Etait-ce que le clergé avait réalisé les conséquences économiques de la fermeture qu'il avait imposée aux latins, était-ce qu'il compatissait aux malheurs des militants emprisonnés et notoirement torturés ? Simplement, peut-être, l'Eglise craignait de voir sa communauté se restreindre par l'émigration si la possibilité ne lui était pas donnée d'assurer sa survie économique en Jordanie. Egalement, elle avait un moyen tout trouvé de récupérer son influence morale sur les marxistes. Après tout, les communistes n'étaient pas, dans l'ensemble, de si mauvais chrétiens et conservaient toujours un fond de religiosité et un respect certain pour les prêtres. A défaut de pouvoir financer la formation universitaire des latins, le clergé proposa à plusieurs pères de famille communistes de prendre en charge l'éducation secondaire de leurs fils au petit séminaire de Beit Jala, les soustrayant radicalement à l'influence politique de leurs aînés. Ibrahim Twal, fondateur de la cellule locale du PCJ, confia son fils Fu'ad à l'Eglise, sans prévoir qu'il deviendrait un jour évêque (voir chapitre III). L'Eglise aida généreusement les mères de famille dont les conjoints étaient en exil ou en prison : gratuité des soins dans ses hôpitaux, ses écoles, aumônes, travaux de couture apportés par les soeurs, petits emplois dans la paroisse...

La solidarité familiale fonctionna à plein. Les communistes avaient épousé des filles de Madaba dont les pères ou les frères étaient des camarades. Au rythme des emprisonnements et des libérations, chacun prenait, tour à tour, soin de la famille de l'autre. Plusieurs frères des clans Twal et Sawalha des `Azayzat avaient ouvert des hôtels ou des agences de voyage à Jérusalem et Amman et employèrent leurs parents (*qarayeb*) communistes comme guides, secrétaires, réceptionnistes, professions où leur connaissance des langues était utile. D'autres ouvrirent des petits commerces à Madaba, magasins de chaussures Bata (avec connexions tchèques), librairie servant de boîte aux lettres clandestine à la cellule locale du PCJ... Les latins continuèrent à envoyer leurs enfants étudier dans les pays communistes, n'ayant pas assez de *wastah* pour obtenir des bourses anglaises ou américaines. Filles et garçons apprirent la médecine ou le journalisme et se virent, comme leurs pères, confisquer leurs passeports et refuser l'accès à la fonction publique. Ils se marièrent à Madaba avec les soeurs ou les frères de ceux qui avaient étudié au séminaire et étaient devenus prêtres, renforcèrent les réseaux des entreprises familiales, se replièrent encore plus sur les institutions communautaires.

Bien sûr, les clivages politiques et économiques entre latins et orthodoxes, entre familles loyalistes, ba`thistes et communistes, entre hauts fonctionnaires et officiers d'un côté et entrepreneurs ou employés du privé de l'autre ne furent pas aussi tranchés. Les Twal communistes qui étaient derrière les barreaux avaient le cousin Shehadeh, qui se rendait régulièrement au palais y vendre ses voitures et intercédait en leur faveur ; leurs filles étaient mariées aux Tannous, qui comptaient un officier ayant de l'entregent. Les `Alamat, tout surveillés qu'ils étaient par les *mukhabarat*, avaient donné une de leurs filles à Issa al-Qunsul, directeur du département des passeports. Parmi les Hamarneh, les loyalistes épousaient des Jmay'an et les Jmay'an avaient leurs dissidents, bien connus des services de renseignements, à qui la fonction publique était tout aussi fermée qu'à la majorité des `Azayzat. Parmi les *aghrab*, les petites familles chrétiennes de Madaba, les Nahhas étaient orthodoxes et pourtant communistes, les Bajali palestiniens ne se prononçaient pas... Surtout, les stratégies matrimoniales des uns et des autres dans l'agglomération ou le lignage et hors de Madaba et de la tribu, les amitiés d'école et d'université, les réseaux d'affaires, le rappel des vieilles alliances économiques et politiques avec les lignages musulmans, l'intervention de l'Eglise, permettaient de se mettre partiellement à l'abri, de ne jamais être totalement isolé, anonyme, sans ressources administratives, sans *wastah*, sans voie d'accès au cercle des intimes du pouvoir.

II.3.c- Anciennes alliances et nouveaux réseaux

La force d'attraction exercée par le centre ne fit pas perdre aux chrétiens de Madaba le sens de leur identité locale. Les migrations de travail induites par l'accès aux emplois dans l'administration, l'armée ou les services firent que plusieurs s'installèrent à Amman ou vécurent temporairement dans les villes de garnison. Mais les distances n'étaient pas si grandes qu'elles empêchent un retour régulier dans la ville d'origine, qui restait, au demeurant, le lieu de résidence favori de plusieurs hauts fonctionnaires et entrepreneurs du privé, attachés à leur terroir familial et qui faisaient l'aller-retour pour Amman dans la journée en voiture privée. Même ceux qui n'y résidaient pas en permanence avaient toujours une maison où passer la nuit. La plupart des militaires mariés y avaient fait construire une maison sur un terrain de famille, où demeuraient épouse et enfants, tandis qu'eux-mêmes vivaient dans les casernes et rentraient régulièrement en permission. Ceux qui avaient dû s'exiler pour fuir la répression anticommuniste avaient confié leur famille aux soins de leurs proches ou de l'Eglise. Les épouses, qui étaient bien souvent elles-mêmes de Madaba, tenaient à rester près de leurs parents, de leur fratrie, d'un milieu familial. Celles qui étaient originaires d'autres régions se pliaient à la coutume selon laquelle la femme venait habiter chez son mari. Les hommes appréciaient un certain style de sociabilité encore villageoise, rythmée par les visites aux membres de la famille étendue, la messe dominicale dans l'Eglise qu'ils fréquentaient depuis l'enfance, les cérémonies de condoléances où il importait, plus encore que durant les réjouissances, de manifester solidarité et respect entre lignages, les soirées passées dans les cercles culturels ou les permanences des partis où les échanges de vues intellectuels s'effectuaient entre vieux amis chrétiens et musulmans et où se débattait la politique régionale et internationale, les *madafah* où se négociaient toujours les arrangements matrimoniaux, les affaires agricoles et commerciales avec les partenaires divers, les enjeux électoraux dans l'arène locale de la municipalité. Madaba était le lieu où le prestige acquis à Amman ne souffrait plus de l'ombre des grands, mais où la nouvelle petite bourgeoisie d'Etat recevait sa part de respect due à un honneur militaire, bureaucratique ou économique accru et où elle pouvait manifester, à son tour, son patronage, sa prodigalité, son équité et sa magnanimité sur le mode de la bienveillance paternelle. Notables à Amman, ils étaient sheikhs chez eux.

Les salaires de l'administration et de l'armée avaient augmenté le pouvoir d'achat. Pour répondre à la demande de biens de consommation plus luxueux, les commerçants chrétiens qui, autrefois, allaient en caravane à Jérusalem ou en train à Damas, s'approvisionnaient à présent auprès des grossistes syriens qui avaient fait souche à Amman ou chez les nouveaux venus palestiniens. Les familles qui s'étaient installées en Palestine, à Jérusalem ou Haïfa, travaillant souvent dans l'hôtellerie, s'étaient rapatriées sur la rive est après 1948 et avaient réinvesti leurs capitaux dans le même secteur à Amman et dans des commerces à Madaba. Le *souk* de la ville prit de l'ampleur et la rue initiale se trouva enserrée dans un réseau de ruelles et d'échoppes aux mains des chrétiens. Les jeunes générations délaissèrent les vieilles maisons en pierre du centre ville, et étendirent les zones urbaines en bâtissant leurs nouvelles résidences sur d'anciennes terres agricoles héritées de leurs pères. Les nouveaux quartiers préservaient l'unité lignagère et confessionnelle, mais l'intégration spatiale entre générations et niveaux économiques, qui était la norme auparavant, céda la place à une certaine ségrégation : les plus pauvres et les plus âgés demeuraient dans les vieilles maisons du centre ville. C'est là aussi que de nouveaux arrivants musulmans, originaires des campagnes, louèrent aux chrétiens les anciennes maisons qu'ils ne voulaient plus occuper. Le centre ville était la seule zone résidentielle où voisinaient les différentes confessions et n'était plus un quartier très coté.

Les chrétiens de Madaba n'étaient pas, selon les critères jordaniens, de très riches propriétaires fonciers. La superficie moyenne de leurs terres était bien inférieure à celle des sheikhs bédouins qui avaient fait enregistrer les *dira* de leur tribu à leur nom. Mais les terres de Madaba,

contrairement à celles de la *badya*, étaient fertiles et bien arrosées²⁸⁸. Les chrétiens conservèrent toujours des parcelles, qu'ils faisaient cultiver par les bédouins des environs, puis, plus tard, par les réfugiés palestiniens, sous la supervision d'un des fils de la famille qui demeurait en permanence à Madaba. La proportion de familles chrétiennes dans les catégories socioéconomiques supérieures de la société jordanienne était élevée, les rendait plus visibles et faisait qu'elles étaient perçues comme riches par les familles musulmanes de l'agglomération²⁸⁹. Dans le même temps, certaines d'entre elles faisaient partie du cercle de l'élite proche du pouvoir.

L'agglomération avait grandi au point que, au milieu des années 1960, Madaba était devenue une petite ville de 10 000 habitants. Les chrétiens conservaient leurs quartiers traditionnels du centre : *haret al-'Azayzat* avec l'Eglise latine sur l'acropole, *haret al-Karadsheh* et *haret al-Ma'ay'a* en contrebas au nord et à l'est, avec les Eglises orthodoxe et melkite entre les deux. Chaque famille chrétienne avait étendu ses espaces résidentiels dans la campagne, sans rupture avec son fief dans le centre historique. Les familles des *aghrab* étaient plus éclatées et se mêlaient aux autres. Les *'Azayzat* n'avaient pu s'étendre que vers l'ouest, car leurs terres du sud immédiatement voisines du centre ville étaient occupées, depuis 1950, par le camp de réfugiés palestiniens. Les tribus musulmanes s'étaient installées autour des zones chrétiennes. Elles aussi, depuis les villages où elles s'étaient sédentarisées au début du siècle, avaient commencé à rayonner en rachetant des terres aux chrétiens, jusqu'à ce que les anciennes zones agricoles mitoyennes des chrétiens et des musulmans deviennent des quartiers résidentiels voisins. Après que Madaba eut capté l'eau de la source d'Uyun Mousa en 1930, des familles étaient venues d'aussi loin que Jizyah avec leurs troupeaux²⁹⁰. A Madaba, on trouvait écoles et dispensaire, services administratifs locaux, cabinets d'avocat, de médecin, transports faciles pour Amman, la possibilité de faire du commerce, de travailler pour les propriétaires fonciers comme ouvrier agricole ou berger. Au cours des années 1950, plusieurs familles musulmanes de nouveaux venus avaient thésaurisé une partie du salaire gagné dans l'armée. En vendant aussi leurs troupeaux, elles achetèrent des parcelles à l'est, à la périphérie des zones chrétiennes, et firent construire leurs maisons. Chaque quartier portait informellement le nom de la tribu qui y résidait, sauf le camp palestinien, appelé, comme ailleurs, *al-mukharyam*.

Chaque communauté religieuse, également, avait son propre espace géographique : il n'y avait pas d'Eglise ou d'activités communautaires chrétiennes dans les quartiers musulmans et pas de mosquée ou d'association de bienfaisance islamique dans les quartiers chrétiens. La seule exception notable était le YWCA, qui avait son siège à la périphérie d'un quartier musulman et établi, plus

288 En 1945, sur un total de 92 068 propriétaires terriens en Transjordanie, 666 propriétaires avaient des terres d'une surface supérieure à 1 000 dunums, et 1 687 avaient des terres d'une surface comprise entre 500 et 1000 dunums. Plus les propriétés étaient vastes, plus elles avaient de chances de ne pas être cultivables, par manque d'eau (Goichon 1967 : 442) . Vers 1930, Abujaber estime le terrain cultivé par les chrétiens de Madaba à 30 000 dunums, pour moitié seulement leur appartenant, le reste étant cultivé en partenariat (1989 : 300) . Madaba comptait à l'époque une population chrétienne d'environ 3 000 habitants, soit 600 familles, ce qui donnerait une propriété moyenne de 25 dunums par famille. La fourchette des tailles des propriétés avancées par nos interlocuteurs pour les années 1930-1940 est comprise entre 10 et 60 dunums.

289 Abu-Kalil et Othman définissent quatre catégories socio-économiques en Jordanie : 1/ l'armée, la sécurité publique, les fonctionnaires et les entrepreneurs ; 2/ les professions libérales et les commerçants ; 3/ les salariés du privé (banques, industrie, services) ; 4/ les artisans, les bédouins (qualifiant un mode de production pastoral), les paysans (1977 : 149) . Pour l'année où ils écrivent, les trois premières catégories regroupent seulement 13 % de la force de travail. On peut imaginer que, entre les années 1930 et les années 1960, cette proportion était inférieure, alors que les chrétiens étaient déjà surreprésentés dans les strates supérieures.

290 Les *ahl Jizyah* (gens de Jizyah), agriculteurs et éleveurs, vinrent à Madaba par petites vagues d'émigration à partir des années 1930 pour cultiver les terres des chrétiens. L'émir `Abdallah avait, en effet, octroyé la propriété de leur village au sheikh des Bani Sakher, dont il recherchait le soutien. Les *ahl Jizyah* devaient lui remettre le tiers des récoltes, alors que les terres étaient pauvres par manque d'eau.

tard, un jardin d'enfants dans le camp de réfugiés. Le nombre des lieux de culte musulmans était en expansion, d'autant que la construction des mosquées ne relevait pas du financement du ministère des *Awqaf*, mais des initiatives privées de pieux et généreux notables ou de collectes. Madaba, village chrétien jusqu'aux années 1930, devint une ville à majorité musulmane à partir du début des années 1960 et connut un processus d'islamisation physique à sa périphérie. Jusqu'à la fin des années 1940, l'annuaire téléphonique de Madaba témoigne que la quasi totalité des abonnés étaient non seulement des chrétiens, mais encore des membres des professions libérales : avocats, médecins, ingénieurs... Signe de statut social, le téléphone répondait avant tout à des nécessités professionnelles. A partir des années 1950, les patronymes musulmans deviennent de plus en plus nombreux : anciennes familles de notables de la Balqawiyeh ou des Hamaydeh qui tentent, avec un temps de retard, de rattraper le mouvement d'ascension sociale des chrétiens par l'éducation et la transformation de leurs activités économiques et qui, comme tous les Jordaniens, ont placé plusieurs de leurs membres dans l'armée et l'administration. Les musulmans venaient fréquemment dans le centre ville, habité par les chrétiens, où se trouvaient le siège du *nahya*, la municipalité, la poste, la station de police, le marché, les cabinets des médecins et des avocats, les locaux des clubs et des partis politiques. En revanche, les chrétiens avaient peu l'occasion de se rendre dans les quartiers musulmans.

L'Etat était présent à Madaba à travers ses agents. D'abord siège d'un *qada'* à l'époque mandataire, l'agglomération avait été rétrogradée au rang de chef-lieu de *nahya* à partir de 1956. *Qa'imaqam* et *mudir an-nahya* étaient des fonctionnaires civils de ministère de l'Intérieur qui supervisaient les services décentralisés des autres ministères : éducation, agriculture, santé, travaux publics... Ils avaient, en fait, peu d'accès direct aux fonds publics et étaient plutôt l'oeil des services de sécurité dans le district, sans trop de pouvoir coercitif, dans le style de gouvernement favorisé par le monarque. Ces fonctionnaires ne jouissaient pas d'un prestige supérieur à celui des notables locaux. Le processus même par lequel le gouvernement hachémite avait utilisé la structure sociale des élites locales sapait le pouvoir des représentants de l'Etat. Même dans une petite ville comme Madaba, la connaissance directe du monarque, la fréquentation de la cour royale, l'octroi de titres administratifs ou honorifiques (*bey*, *basha*), conféraient un réel prestige. Le chef de district était confronté à des résidents dont beaucoup servaient l'Etat à des charges équivalentes ou supérieures à la sienne ou qui avaient, littéralement sous la main, leurs réseaux familiaux. Pour ce groupe de première importance, la frontière entre gouvernement central et local était abolie et ils savaient aller frapper directement aux bonnes portes à Amman afin d'obtenir les améliorations qu'ils souhaitaient pour le district. Plusieurs instances régulaient la relation administrative de Madaba à l'Etat : le district en était une, la municipalité une autre. Quant à dire qui contrôlait cette relation, la réponse dépendait largement de l'influence personnelle des notables locaux au centre, et non pas des procédures formelles d'administration locale. Le fait est que tout passait par des réseaux qui partaient de Madaba, atteignaient Amman et revenaient à Madaba. Et comme tout notable possédait ses propres réseaux, l'enjeu était de savoir qui avait le droit légitime, en tant que représentant officiel de la municipalité, de solliciter tel ou tel appui pour mettre en pratique sa vision du développement de la ville.

C'était donc autour de l'enjeu de la domination politique de la municipalité que les groupes lignagers et politiques antagonistes se retrouvaient et mesuraient le soutien de leurs factions. Jusqu'aux années 1960, la prééminence des familles chrétiennes ne fut pas remise en question. Dans une première période, entre les années 1920 et la fin des années 1940, une alternance fut respectée entre notables, souvent sheikhs, des trois tribus chrétiennes, qui accédaient tour à tour à la tête de la municipalité : un mandat pour les `Azayzat, un mandat pour les Karadsheh-Ma`ay`a, qui formaient une unité politique. Les électeurs se prononçaient sur huit à dix membres du conseil municipal, puis le ministère de l'Intérieur en nommait le président ou maire (*ra'is al-baladiyah*). Le vote était toujours censitaire, et seuls pouvaient se présenter et voter les hommes majeurs payant un impôt sur la propriété dans la municipalité. Comme les chrétiens représentaient la majorité des propriétaires,

alors que les musulmans se contentaient de résider dans l'agglomération en louant des maisons, ces derniers n'avaient pas voix au chapitre des affaires municipales. Les quelques contribuables musulmans, marchands syriens ou notables des tribus Azaydeh, Bani Sakher, Hamaydeh ou Abu l-Ghanam qui possédaient terres ou immeubles à l'intérieur des frontières municipales manifestaient leurs nouvelles alliances politiques avec les factions chrétiennes en fonction des vieilles relations de partenariat commerciales ou agricoles, dont certaines étaient encore en vigueur. Ils étaient trop peu nombreux pour avoir intérêt à se coaliser ensemble contre les chrétiens, mais obtenaient parfois un siège au conseil, en application d'une loi d'urgence (*ahkam `urfiyah*) promulguée par les autorités mandataires et qui ne fut pas abrogée à l'indépendance. Celle-ci permettait au ministre de l'Intérieur de nommer un ou deux membres au conseil municipal, pour le cas où un secteur de la population n'y serait pas représenté. L'enjeu du contrôle sur la municipalité était non seulement l'utilisation des ressources de l'Etat dans la ville, mais l'accès à la richesse nationale hors de la ville. Dans un sens, le maire exploitait ses réseaux dans la capitale pour obtenir des exemptions d'impôts, l'amélioration des services publics de Madaba, l'extension à sa ville des programmes de développement rural ; dans l'autre sens, il négociait des avantages pour ses administrés dans les institutions d'Amman, des passe-droits multiples²⁹¹. Les ressources ainsi captées étaient distribuées en s'écoulant goutte à goutte en direction de cours d'eau plus anciens, qu'avaient creusés des décennies de pratiques d'alliances lignagères entre chrétiens et musulmans et de factionalisme entre tribus chrétiennes. Ce dernier trouvait à se manifester à travers les instances de représentation municipale. En 1929, les `Azayzat latins, battus à la tête du conseil, pétitionnèrent leur curé pour qu'il renvoie les deux instituteurs orthodoxes de l'école (Médebielle 1987 : 385). Sous un maire Ma`ay`a, le curé latin fit une demande de permis de construire pour des magasins attenants au *dayr* et se le vit refuser par trois fois. Il dut attendre la nomination d'un membre de la tribu latine pour obtenir enfin le permis convoité²⁹².

De manière générale, les élections étaient peu politisées, d'autant que la liste des candidats devait être soumise au ministère de l'Intérieur, qui pouvait user de veto. Au dire des activistes de la gauche, tout semblait même fait pour dépolitiser l'arène locale, affaiblir la capacité mobilisatrice des partis et contenir le jeu politique à l'intérieur des structures tribales. Les autorités considéraient que les notables chrétiens avaient derrière eux non seulement des groupes lignagers, mais aussi des groupes politiques parfois revendicatifs de la bonne conduite desquels ils étaient responsables. Les notables tribaux étaient ainsi comptables de l'agitation politique des années 1950, alors même que les troubles éclataient à l'instigation de partis qui n'avaient que faire de l'autorité traditionnelle. Probablement, les services de sécurité voyaient là l'occasion de soumettre les jeunes agités aux remontrances de leurs aînés afin qu'ils rentrent dans le rang et se plient, à travers eux, à l'autorité patriarcale du monarque. Aussi, il n'est pas surprenant qu'à partir de 1949 plus aucun membre des `Azayzat et plus aucun latin ne soit nommé maire et que se succèdent à cette charge Ya`qub et `Adel Jmay`an, respectivement frère cadet et fils aîné de feu Ibrahim Jmay`an, puis exclusivement d'autres orthodoxes jusqu'au milieu des années 1970. Chez les Karadsheh, la fonction du sheikh (*mashyakhah*), qui continuait à représenter la tribu dans les résolutions de conflit et dirigeait à présent des alliances politiques d'un nouveau type, avait donc suivi celle de maire et était passée, après Ibrahim, à Ya`qub, puis à `Adel Jmay`an. En leur personne, les attributs de l'autorité traditionnelle se doublaient de l'autorité institutionnelle conférée par l'Etat. Chez les `Azayzat, la *mashyakhah* alternait entre les clans : Saleh Sawalha avait laissé la place à Ibrahim Shwayhat, qui

²⁹¹ Ces quelques informations, succinctes, sur le fonctionnement du conseil municipal sont plus le fruit d'entretiens avec d'anciens maires et membres du conseil que de la consultation des archives municipales.

²⁹² APLM, Courriers administratifs, 1921-1950, Lettres du Père Boulos Merlo au chef du conseil municipal, Yusef Ma`ay`a, 04.12.1939, 06.05.1940, 24.02.1941 ; Lettres du chef du conseil municipal, Yusef Ma`ay`a au Père Boulos Merlo, 13.01.1940, 17.07.1940, 09.02.1941 ; Lettre du Père Boulos Merlo au chef du conseil municipal Ibrahim Shwayhat, 30.11.1942 ; Permis de construire un ensemble de magasins délivré par la municipalité, 23.12.1942.

avait été maire à deux reprises dans les années 1930-1940. Hannah Farah prit sa suite et fut élu membre du conseil municipal à plusieurs reprises dans les années 1950-1960. Collectivement, les Shwayhat et les Farah étaient réputés "quiétistes", sans coloration politique, et avaient des fils près du centre, dont le Dr Yusef Shwayhat, cardiologue qui suivait le roi Hussein.

Les années 1950 virent arriver un nombre toujours plus grand de convives au banquet municipal. Dans cette décennie, un grand nombre de petites familles musulmanes immigrées à Madaba accédèrent à la propriété. En 1955, le ministère de l'Intérieur modifia les limites de la municipalité pour y inclure les nouvelles zones urbaines de la périphérie, dont le camp de réfugiés. La même année, enfin, une nouvelle loi électorale modifia, en l'abolissant presque, le précédent système censitaire et permit à tout homme majeur payant à la municipalité un impôt de un dinar d'être électeur et de se porter candidat. La proportion des électeurs chrétiens chuta brutalement et ne cessa plus, désormais, de se réduire : lors des élections de 1951, les chrétiens représentaient 70 % de la population et 93 % de l'électorat ; au scrutin de 1955, ils n'étaient plus que 57% de la population et 70 % de l'électorat²⁹³. A la fin des années 1960, les chrétiens étaient devenus minoritaires : 40 % des habitants et 49 % des électeurs. Pourtant, les membres musulmans au conseil municipal n'y furent pas en majorité avant le milieu des années 1970.

Contrairement à la représentation parlementaire, où des sièges étaient réservés à certains groupes ethniques, religieux ou sociaux, aucun quota n'était prévu pour la représentation municipale. A partir de 1955, en dehors de leur groupe lignager, qui constituait le premier espace où mobiliser le soutien d'un électorat, les chrétiens cherchèrent à former de nouvelles coalitions d'intérêts en échangeant les votes des musulmans contre des avantages matériels ou de la *wastah*. A parité démographique avec les musulmans, puis légèrement minoritaires, les chrétiens détenaient encore l'essentiel de la richesse économique locale par le commerce et la terre. Les membres chrétiens des professions libérales étaient en nombre bien supérieur aux musulmans. Les familles chrétiennes de Madaba avaient accédé à un statut administratif et militaire plus élevé. En bref, ils étaient, en tant que groupe, plus riches et mieux introduits à Amman que les musulmans de la ville. Cependant, la centralisation des ressources et de la vie politique dans la capitale ainsi que le système de redistribution et de cooptation qui touchait tous les groupes sociaux impliquent nécessairement que les anciens notables musulmans des tribus qui résidaient à Madaba aient aussi leurs réseaux à Amman, au *diwan*, au gouvernement ou dans les ministères. Différents groupes recevaient leur statut local de sources différentes : les propriétaires terriens chrétiens n'étaient pas les seuls patrons des *fallahin*, des bédouins ou des réfugiés palestiniens qui travaillaient pour eux. Comme il y avait cinq sièges pour des parlementaires musulmans dans la circonscription du Balqa', un ou deux revenaient en général à un notable de la région de Madaba. Par contre, l'unique siège chrétien était toujours, par la force du nombre, aux mains des grandes familles de Salt. Certes, les chrétiens de Madaba entretenaient des alliances politiques et matrimoniales et des partenariats d'affaires avec les Saltis de leur confession²⁹⁴, mais il semblait plus direct à l'électorat musulman de Madaba de solliciter le patronage et les réseaux des élus de leur propre circonscription. L'absence d'un député de leur

²⁹³ La différence entre les deux chiffres peut s'expliquer par la structure d'âge des musulmans, dont la population était globalement plus jeune (et mineure) que celle des chrétiens du fait de la plus faible natalité de ces derniers. Tous chiffres selon AMM, dossiers "Intikhabat lil-majlis al-baladiyah", 1951, 1955, 1968.

²⁹⁴ La Saltiyeh était elle-même divisée en deux factions principales, à l'intérieur desquelles plusieurs familles formaient alliance en fonction de leur proximité résidentielle traditionnelle. Les familles chrétiennes étaient divisées entre les factions. Chaque famille chrétienne de Salt avait un accès privilégié à toutes les familles musulmanes de sa faction et pouvait utiliser ces relations pour elle-même ou pour ses alliés matrimoniaux de Madaba et d'ailleurs (sur les alliances de la Saltiyeh, cf. Wahlin 1993 : 12) . Entre les années 1930 et les années 1970, les femmes des `Azayzat de Madaba épousèrent des hommes de la famille Bisharat, latins de Salt qui appartenaient à une des factions ; les Jmay'an donnèrent leurs filles aux Abu Jaber orthodoxes, qui appartenaient à l'autre faction. Cette dernière famille comptait aussi une branche latine qui n'épousait pas les `Azayzat, alliés à la faction adverse de la Saltiyeh. A Salt comme à Madaba, le factionalisme lignager était plus déterminant que l'église d'appartenance pour justifier les choix en matière matrimoniale.

confession originaire de Madaba desservait les chrétiens dans la compétition municipale. A l'inverse, lorsque le frère du député musulman de la tribu Abu l-Ghanam se portait candidat à la municipalité de Madaba, il bénéficiait d'un atout.

Quelles furent alors, dans ce nouveau contexte, les stratégies d'alliance politique des chrétiens ? Celles des anciennes alliances et des nouveaux réseaux. Le factionalisme entre tribus chrétiennes ne perdit rien de sa virulence. Pour faire face à la montée des musulmans au sein du conseil municipal, il était hors de question d'envisager une coalition entre Karadsheh, dominés par les Jmay'an, et `Azayzat, qui se traitaient mutuellement de traîtres. Restaient les autres familles chrétiennes, les tribus musulmanes et les réfugiés palestiniens. Les *aghrab* étaient majoritairement orthodoxes et donnaient leurs voix aux Kardsheh-Ma'ay'a, avec qui ils se mariaient. Comme auparavant, les tribus musulmanes furent courtisées en fonction des relations de proximité spatiale et de partenariat économique. La soeur du maire `Adel Jmay'an, par exemple, avait épousé Farah Abu Jaber, de Salt. Ce dernier dirigeait le "Village Loan Scheme", programme de développement économique élaboré et financé par la Grande-Bretagne depuis les années 1950. Il s'agissait d'octroyer des prêts aux agriculteurs afin de forer des puits, de terrasser leurs champs et de favoriser des petits travaux d'irrigation pour augmenter la productivité. `Adel Jmay'an fit largement bénéficier ses partenaires agricoles musulmans de ce programme, en particulier les Ajarmeh. Ces derniers continuèrent à soutenir les Karadsheh aux élections locales dans les années 1960. Les pratiques de népotisme se conjuguèrent avec celles des alliances électorales. Comme l'aurait sans doute fait une autre famille, les Jmay'an, lorsqu'ils dirigeaient la municipalité, plaçaient leurs parents dans les emplois administratifs ou leur octroyaient les contrats de développement des infrastructures. Rafiq Jmay'an, entrepreneur du bâtiment à Amman, construisit la nouvelle municipalité de Madaba en 1964 et employa des ouvriers locaux musulmans, surtout de la tribu Ajarmeh. Les médecins latins, pour leur part, ne manquaient pas de rallier leurs patients musulmans en faveur des candidats de leur famille, au besoin en leur concédant la gratuité ou des réductions dans les hôpitaux catholiques d'Amman. Les Shwayhat, dont une fille était mariée au frère d'un ministre des Finances originaire de Salt, servirent de *wastah* aux Bani Sakher pour des emplois dans l'administration locale des impôts. On pourrait multiplier à l'infini les exemples de pratiques clientélistes, à ce point courantes et acceptées que chaque partie reconnaît volontiers les avoir utilisées. L'essentiel reste que, jusqu'aux années 1970, les candidats chrétiens aux élections municipales furent toujours plus nombreux que les candidats musulmans, que chacun comptait sur le soutien de son propre lignage et sur celui des tribus musulmanes avec qui sa famille était liée par un ancien partenariat agricole qui se doublait d'une nouvelle relation de clientélisme économique et politique.

Il fallut trouver d'autres stratégies avec les réfugiés palestiniens du camp, nouveaux venus à Madaba, qui ne participaient pas au système traditionnel d'alliances et dont la structure sociale lignagère avait été modifiée du fait de la dispersion des familles dans l'exode. Les Palestiniens qui s'étaient réfugiés à Madaba étaient soit des bédouins du Naqab (Néguev), soit des *fallahin* des villages de la plaine entre Hébron et Gaza. En plusieurs vagues, entre 1948 et 1950, environ deux mille d'entre eux étaient venus à Madaba, où certains membres de leurs familles travaillaient déjà pour des propriétaires chrétiens depuis la fin du siècle précédent, les bédouins gardant les troupeaux, les *fallahin* travaillant la terre. Les familles des `Azayzat qui possédaient des terrains au sud de Madaba avaient laissé sans trop de difficultés les réfugiés s'installer sur leurs propriétés. En 1950, lorsqu'il apparut que les Palestiniens allaient rester plus longtemps que prévu, la municipalité de Madaba sollicita l'UNRWA afin qu'elle fasse du camp informel de la ville un camp officiel. L'agence onusienne proposa seulement de payer un loyer aux propriétaires des terrains occupés, construisit des unités d'habitation et offrit un nombre de services limité aux réfugiés dûment enregistrés : un dispensaire et des écoles primaires de filles et de garçons, qui furent brièvement ouvertes entre 1958 et 1964. Cependant, la zone de regroupement des réfugiés n'eut jamais le statut de camp de l'UNRWA et dépendit directement des autorités jordaniennes et surtout, localement, des

financements de la municipalité. De plus, parmi les Palestiniens de Madaba plusieurs centaines de bédouins `Azazmeh du Naqab, expulsés de leurs territoires par les Israéliens en 1950, n'avaient pas obtenu de reconnaissance de leur statut de réfugiés.

Les institutions chrétiennes apportèrent une aide limitée, mais appréciée aux réfugiés. L'Eglise latine, à travers la mission pontificale pour la Palestine, fournit une aide d'urgence durant les premières années, sous forme de rations alimentaires et de vêtements. Les femmes du YWCA, dont plusieurs étaient elles-mêmes palestiniennes, ouvrirent un jardin d'enfants et des activités pour les femmes (voir *supra*). Ces aides étaient pourtant insuffisantes. Du fait du peu d'engagement de l'UNRWA et du nombre important de bédouins qui n'avaient pas droit à ses services, c'est sur le budget de la municipalité que les réfugiés pesaient le plus lourdement : accès à l'eau, prise en charge des frais d'hospitalisation, d'inscription dans les écoles secondaires gouvernementales... Et ce furent les partis politiques, en premier lieu les communistes, qui jouèrent le rôle de liaison entre municipalité et réfugiés. Dans les années 1950, le PCJ et le Ba`th insistaient particulièrement sur le fait qu'accepter les programmes d'intégration de l'UNRWA incitait les réfugiés à abandonner leurs revendications sur la Palestine (Plascov 1981 : 123 sqq.). Il n'était pourtant pas question de laisser les réfugiés sans soutien, et les militants de gauche favorisaient une redistribution des ressources municipales en leur faveur. Les militants communistes de Madaba s'engagèrent dans le camp sur le terrain du social. Leurs contacts y étaient facilités par les liens entre familles chrétiennes et réfugiés qui travaillaient et habitaient sur leurs terres. Plusieurs médecins offrirent leurs soins gratuitement et un groupe d'enseignants chrétiens fit de l'alphabétisation auprès des adultes. Ailleurs en Jordanie, après les mouvements de sollicitude initiaux des populations locales envers les réfugiés, l'entraide avait tiédi et la plupart des municipalités s'étaient désengagées rapidement, laissant le champ libre aux associations caritatives des partis de gauche et des Frères musulmans (*idem* : 137, 139). La particularité du camp de Madaba était précisément qu'il n'avait pas le statut officiel de camp et était intégré dans la municipalité, que des relations de travail plus anciennes liaient les familles palestiniennes aux chrétiens de Madaba et que les communistes, parmi ces derniers, firent fortement pression sur le conseil municipal afin qu'il prenne en charge sur le plus long terme certains besoins des réfugiés. De ce fait, détail essentiel, l'Association des Frères musulmans n'investit pas le champ social dans le camp de Madaba avant le milieu des années 1960. Plusieurs années de relations privilégiées entre chrétiens et réfugiés furent déterminantes pour le soutien électoral que ces derniers apportèrent aux familles qui leur étaient venues en aide, essentiellement les `Azayzat communistes et les Hamarneh ba`thistes. Quant aux quelques réfugiés chrétiens, ils ne résidèrent jamais dans le camp, furent rapidement pris en charge par la communauté et hébergés gratuitement, leurs enfants scolarisés dans l'école latine aux frais de la mission pontificale. Dès le milieu des années 1950, ils étaient intégrés à la structure sociale locale grâce aux alliances matrimoniales et à la structure politique en rejoignant les autres membres des *aghrab*.

Du fait des liens privilégiés entretenus entre les résidents du camp et les activistes de gauche, il n'est pas étonnant qu'à la fin des années 1960, lorsque se développèrent les partis de la résistance propalestinienne, certains chrétiens s'impliquèrent plus encore aux côtés des réfugiés. Jusqu'au milieu des années 1960, la position du régime jordanien à l'égard des revendications nationales palestiniennes avait été tranchée : la monarchie entendait être le seul porte-parole des Palestiniens sur la scène internationale. A l'intérieur du pays, tout fut fait pour empêcher l'expression d'une identité proprement palestinienne qui était vue comme sapant l'unité de la famille jordanienne, partie de la nation arabe (Plascov 1981 : 29). S'il y avait revendication, elle ne devait concerner que les droits individuels des Palestiniens dans le contexte jordanien (*idem* : 39). Le régime absorba les élites palestiniennes dans le système économique et politique clientéliste par lequel il contrôlait sa population depuis plusieurs décennies, tandis que l'UNRWA devait satisfaire les besoins des réfugiés. L'Organisation pour la libération de la Palestine (OLP), fondée en 1964 à Jérusalem avec le soutien des Etats arabes et mandatée quelques années plus tard comme seul représentant officiel des

Palestiniens, priva la monarchie hachémite de son rôle autoproclamé de porte-parole. A la suite de la défaite dans la guerre de 1967, où la Jordanie perdit la Cisjordanie et la partie est de Jérusalem, occupées par les troupes israéliennes, diverses organisations de lutte armée pour la libération de la Palestine commencèrent à attirer Palestiniens et Transjordaniens en nombre important. Ces organisations politiques et paramilitaires étendirent aussi leurs activités sociales dans les camps, principal réservoir de militants et de combattants (*fida'in*). Bien que tous les partis politiques aient été interdits en 1957, l'activisme clandestin des mouvements de gauche n'avait pas cessé. En 1967, une libéralisation officieuse permit aux partis de reprendre leurs activités au grand jour et des connexions s'opérèrent entre communistes, ba'athistes des deux tendances (depuis la scission de 1966 entre Ba'ath syrien et irakien), d'autres partis nationalistes arabes et les factions au sein de l'OLP.

De nouveaux liens se créèrent entre les activistes chrétiens de Madaba et les Palestiniens des organisations de résistance. A Madaba, plusieurs partis d'obédience marxiste (*Quwwat al-ansar* du PC, FPLP et FDLP)²⁹⁵ étaient basés en plein centre ville et animés conjointement par des musulmans et des chrétiens, dont certains communistes qui venaient à peine d'être libérés après quinze années d'incarcération. De jeunes chrétiens, parfois frais émoulus des universités des pays socialistes fréquentées aussi par un grand nombre de Palestiniens, rejoignirent la résistance armée et les bases d'entraînement du nord du pays aux côtés de leurs camarades du camp de réfugiés de Madaba. Tous partageaient le même sentiment, exacerbé par la défaite dans la guerre des Six Jours, que la monarchie hachémite, traître à la cause arabe, avait été achetée par l'Occident pour absorber les Palestiniens et supprimer leur identité et leurs aspirations nationales et qu'il fallait la renverser.

La répression menée par les forces jordaniennes en 1970-1971, qui découlait du développement des mouvements armés et de leurs actions de commando contre Israël (Bailey 1984 : 49 sqq.), toucha très directement Madaba. Lors de Septembre noir, des unités de l'armée attaquèrent le camp au lance-roquettes pour en déloger les *fida'in*. Mais les combats eurent aussi lieu dans le centre ville. Avec l'assentiment du curé latin palestinien, un groupe de combattants chrétiens et musulmans avaient occupé le point stratégique de l'agglomération, une terrasse sur le *dayr*, et y avait installé un canon. L'armée bombardait l'Eglise et son clocher. Les *fida'in* chrétiens de Madaba se trouvèrent face à leurs coreligionnaires de l'agglomération qui servaient dans certaines unités de l'armée, parfois des membres de leur propre famille. Les musulmans, palestiniens et transjordaniens, se trouvaient dans la même situation²⁹⁶. Cela n'ôta rien à la détermination des deux camps. Shawqat Tannous, membre de la tribu des `Azayzat commandant une unité de l'armée à Madaba, tenta d'utiliser les identités communautaires lorsqu'un soldat chrétien succomba sous les balles d'un *fida'*. Il convoqua les notables chrétiens afin qu'ils appellent les résistants de leur famille à la défection. Cet effort ne fut suivi d'aucun effet. En juillet 1971, lorsque les mouvements armés de la résistance furent définitivement chassés de Jordanie, quelques jeunes gens de Madaba, musulmans et chrétiens, les suivirent en exil²⁹⁷.

²⁹⁵ Ces deux derniers mouvements étaient dirigés par des chrétiens : Georges Habash, Palestinien de Lydda, pour le Front populaire pour la libération de la Palestine (FPLP) et Nayef Hawatmeh, Jordanien de Salt, pour le Front démocratique pour la libération de la Palestine (FDLP), scission du précédent. Ils réclamaient le renversement de la monarchie hachémite et son remplacement par un régime marxiste comme première étape vers la libération de la Palestine. Sur la résistance palestinienne en Jordanie, on peut consulter Bailey (1984).

²⁹⁶ En 1967, le service militaire avait été rendu obligatoire. Les organisations de la résistance propalestinienne et les autorités jordaniennes avaient conclu un accord selon lequel les jeunes gens qui souhaitaient rejoindre les *fida'in* étaient dispensés de service militaire. De nombreux Palestiniens rejoignirent l'armée jordannienne. A l'inverse, les Transjordaniens étaient bien représentés parmi les *fida'in*. Il n'y eut pas de polarisation stricte en terme d'identité localiste, à l'inverse d'une opinion répandue que l'on peut attribuer au manque de sources sur les événements de Septembre noir et à une lecture *a posteriori* de l'histoire de cette époque en termes de clivage identitaire entre Palestiniens et Jordaniens "de souche", lequel n'apparaît dans le champ politique que dans les années suivantes.

Dans un contexte de crise aiguë et de conflit armé entre loyalistes au régime hachémite et révolutionnaires de la cause palestinienne, les chrétiens de Madaba firent fi aussi bien des appartenances religieuses que des solidarités lignagères. Un véritable positionnement idéologique polarisa les individus autour de deux conceptions antagonistes du rôle politique de la Jordanie et de l'avenir du régime hachémite. Les activistes chrétiens de Madaba furent particulièrement nombreux, car ils évoluaient dans un milieu très politisé et farouchement antihachémite. Le fait qu'eux-mêmes, depuis l'époque du mandat, avaient été marginalisés par l'Etat les rapprochait des réfugiés palestiniens. Leur langage politique commun s'articulait autour de la défense de la nation arabe et, à travers elle, de la cause palestinienne. Le débat portait sur le type d'action à mettre en oeuvre pour atteindre cet objectif et sur les idéologies qui devaient servir de cadre à la lutte. Dans tous les cas, le renversement de la monarchie hachémite était au nombre de leurs aspirations.

DOCUMENT- "L'affaire de 1956"

Avant de clore ce chapitre en proposant quelques éléments de conclusion, il faut faire un retour en arrière, jusqu'à l'événement qui a le plus marqué la mémoire collective chrétienne à Madaba durant la période dont nous venons de traiter. "L'affaire de 1956" (*qadiyat sette u-khamsin*), comme on l'appelle localement, est emblématique à plus d'un titre et rassemble dans la même arène à Madaba le monarque, le patriarche latin, les tribus chrétiennes et les tribus musulmanes. Elle témoigne de la façon dont sont liés enjeux politiques locaux et nationaux, espace communautaire et espace public. Elle résume les configurations des pouvoirs et des alliances politiques à Madaba. Elle atteste de la centralité du lien personnel et visible entre le roi et ses sujets. Elle parle, enfin, de la société interconfessionnelle de Madaba, où les équilibres sont fragiles et les identités religieuses manipulables, mais où le vieux code politique régulateur du lignage peut encore apaiser les tensions, parce que le monarque le veut ainsi et que cette volonté fait l'objet d'un soutien suffisamment large de la part des habitants de Madaba.

En avril 1956, quelques semaines après que le roi Hussein ait relevé Glubb Pasha de ses fonctions à la tête de la Légion arabe, des émeutes éclatent à Madaba.

L'affaire débute le matin du 22 avril. Après une collision de leurs autobus, deux chauffeurs de Madaba se disputent sur la route d'Amman. L'un est d'une petite famille musulmane qui est venue s'installer à Madaba récemment, sur des terres appartenant à la tribu Shawabkeh. L'autre est un chrétien de la tribu des `Azayzat. Le conflit s'amplifie à Madaba, impliquant plusieurs personnes qui en viennent aux mains. Durant la nuit, les autorités arrêtent plusieurs hommes des deux familles.

Le lendemain matin, Mgr Gori, patriarche latin de Jérusalem qui est en visite dans la ville, célèbre une messe solennelle dans l'Eglise de Madaba pour la confirmation d'un groupe de jeunes latins. Plusieurs musulmans armés investissent au même moment le quartier des `Azayzat, dans lequel se trouve l'Eglise latine, et tirent en l'air. Les hommes latins sortent de l'Eglise, se mettent à lancer des pierres sur les musulmans et vont chercher leurs armes : quatre personnes sont tuées, deux de chaque côté, et plusieurs sont blessées.

297 Afin de reconstituer les événements de cette période, nous avons aussi interrogé plusieurs résidents du camp de réfugiés de Madaba. Ces derniers ont bien confirmé l'engagement en leur faveur des militants de la gauche, en particulier des chrétiens, auprès de la municipalité, puis aux côtés des combattants propalestiniens en 1970-1971. Comme d'autres auteurs l'ont constaté ailleurs, beaucoup de Jordaniens ont expurgé leur mémoire des événements de septembre 1970 et passent bien souvent cette période sous silence, que ce soit dans le grand camp de réfugiés palestiniens de Baqa' (Farah 1999) ou chez l'intelligentsia urbaine (Lalor 1997). Les intellectuels chrétiens et les réfugiés palestiniens de Madaba ne font pas exception. Concernant la réorganisation des partis politiques à partir de 1967, les relations entre les réfugiés du camp et les autres habitants de Madaba, l'implication des organisations de la résistance armée, les affrontements de 1970, les récits ont dû être sollicités et n'ont jamais été spontanément inclus dans une histoire de vie ou dans une relation orale de l'histoire contemporaine de la ville. Il était aussi impossible d'en parler au sein d'un groupe, sinon en les mentionnant en passant. Ce sont bien souvent ceux qui avaient quitté Madaba qui acceptaient le plus volontiers de raconter et de se distancier. On comprendra mieux les raisons de ces silences dans notre chapitre III.

Mgr Gori tente de jouer les médiateurs, mais se fait huer par les musulmans. Devant sa propre incapacité et l'absence de réaction immédiate des autorités locales, il part à Amman demander au roi d'intervenir.

Hussein se rend immédiatement à Madaba et convoque fonctionnaires et notables. Un couvre-feu d'un mois est imposé sous le contrôle de l'armée. Le roi fait rassembler les notables des tribus musulmanes et chrétiennes impliquées dans les affrontements, à l'exclusion des personnalités religieuses. Grâce à sa médiation, le prix du sang est négocié de part et d'autre, collecté auprès des membres des tribus et payé sous supervision de la force publique lors d'une cérémonie de réconciliation (*sulh*) à laquelle une grande visibilité est donnée : les plus hautes autorités du royaume, ainsi que des délégations des principales localités et tribus, sont conviées²⁹⁸.

A Madaba, les rumeurs courent sur l'origine des affrontements. Les latins y voient un complot. Pour les `Azayzat, ce sont les Jmay`an, proches de Glubb Pasha, qui ont attisé les tensions afin que soit démontrée la nécessité de la présence britannique, facteur de stabilité²⁹⁹. Pour les ecclésiastiques latins, c'est le député musulman du district, sheikh des Abu l-Ghanam, qui aurait "imaginé ce complot vraiment machiavélique"³⁰⁰: transformer une querelle entre familles en affrontements interconfessionnels afin d'attirer l'attention des autorités sur le danger que posaient les Frères musulmans, utilisés par le régime et les Britanniques comme contre poids aux communistes. Les tribus orthodoxes n'ont pas d'opinion tranchée : une partie se rallie à la version officielle du conflit intertribal (les affrontements ne se sont pas étendus à leur quartier), mais plusieurs penchent aussi pour une théorie du complot visant à justifier la présence des Britanniques pour assurer la sécurité du royaume.

Quelles que soient les origines, sans doute multiples, des émeutes de Madaba, plusieurs conclusions peuvent en être tirées. Elles ne s'étendirent pas à l'ensemble de l'agglomération, mais demeurèrent confinées au quartier des `Azayzat. Elles ne mirent pas non plus face à face tous les chrétiens et tous les musulmans. Des tentatives furent faites, de part et d'autre, pour rassembler les factions autour de mots d'ordre confessionnels : les orthodoxes refusèrent de prendre les armes, et les Hamaydeh déclinèrent aussi la proposition de prêter main-forte aux tribus musulmanes impliquées³⁰¹, les Palestiniens du camp n'apparurent pas. La liste des noms des lignages entre lesquels s'opéra la réconciliation en témoigne : pour la partie chrétienne, les `Azayzat ; pour la partie musulmane, les Abu l-Ghanam et les Shawabkeh, deux des principales tribus de la Balqawiyeh, ainsi que les Ajarmeh. Ni les Hamaydeh, ni les Bani Sakher, ni la troisième grande tribu de la Balqawiyeh, les Azaydeh, ne furent parties prenantes : ces trois tribus, dont les terres et les quartiers résidentiels étaient mitoyens de ceux des `Azayzat au sud et à l'est de Madaba, étaient depuis la fin du XIX^e siècle les partenaires agricoles de la tribu latine, relations qui se doublerent depuis les années 1930 d'alliances politiques au conseil municipal de Madaba et s'étaient renforcées depuis la nouvelle loi

298 Médebielle consacre deux pages à cet épisode, où il met en avant le rôle de modérateur du patriarche latin et où il parle de "bagarre entre musulmans et chrétiens" et d'attaque des musulmans dans "toute la ville" (1987 : 416-417) . Le quotidien catholique français *La Croix* qualifie les émeutes de "persécutions anti-chrétiennes" (01.06.1956) . *Ad-Difa`*, quotidien de Cisjordanie, donne la liste des parties impliquées dans la réconciliation, et reflète la position officielle qui accuse des "éléments subversifs et antinationaux" d'avoir "fomenté une dissension religieuse (*fitnah dinniyah*) à partir de motifs politiques," alors que "les tribus (*asha'ir*) chrétiennes et musulmanes du royaume hachémite de Jordanie, qui font toutes partie de la famille jordanienne, son bien connues pour vivre en harmonie depuis toujours" (03.05.1956) .

299 Vatikiotis présente les émeutes de Madaba comme une réaction directe au renvoi d'officiers chrétiens proches de Glubb Pasha, lors de la première purge de 1956. Mais sa chronologie des événements est fautive : "There was a latent source of conflict in the Legion based on the religious rivalry between Muslim and Christian officers. Several of the latter, for example, were dismissed from the Legion in the summer of 1956. This led to serious rioting in Madaba..." (1967 : 131) . Or, les émeutes eurent lieu en avril et les mises à pied quelques mois plus tard.

300 Médebielle (1987 : 417) .

301 Les Hamaydeh répliquèrent ironiquement que s'ils devaient tuer des chrétiens, ils allaient "commencer par ceux de chez eux", c'est-à-dire la tribu Haddadin du village voisin de Ma`in.

électorale de l'année précédente. Les tribus musulmanes impliquées étaient, pour leur part, les partenaires agricoles et les alliés politiques des tribus orthodoxes.

La présence du patriarche latin italien, élément extérieur à Madaba et pur symbole d'autorité religieuse, plutôt que de calmer les tensions, semble les avoir attisées et avoir contribué à l'invocation, de part et d'autre, des identités confessionnelles. A l'inverse, le monarque minimisa les identités religieuses au profit des identités tribales. Hussein, possédant en lui à la fois les attributs de l'autorité politique du chef de l'Etat moderne, de l'autorité religieuse du descendant du Prophète et de l'autorité morale du père de la "famille jordanienne" composée de tribus, écarta tant l'invocation de la législation de l'Etat que celle de la tradition islamique pour assumer le rôle de modérateur tribal : il fit appliquer un droit coutumier qui n'avait pas d'existence officielle en dehors des zones bédouines et écarta les personnalités religieuses du processus de réconciliation. En traitant un conflit qui possédait une dimension interconfessionnelle comme un conflit tribal, le monarque affirmait son autorité sur l'ensemble de ses sujets dans une relation du sommet à la base qui les plaçait tous sur un pied d'égalité, hors du système islamique des hiérarchies de statut à fondement religieux. De plus, il continuait à apparaître comme un modèle dans le traitement de ses sujets chrétiens, tant aux yeux des puissances occidentales alliées qu'à ceux des Eglises. Il demeure que, les identités religieuses et les identités tribales étant superposables, le conflit fut perçu par beaucoup de chrétiens de Madaba comme une série d'émeutes interconfessionnelles, même si la mobilisation des factions s'effectua en fonction d'alliances lignagères. Potentiellement, les identités religieuses devenaient manipulables pour étendre les conflits de groupes d'appartenance lignagère.

L'activisme des mouvements de gauche, une violente manifestation contre l'entrée de la Jordanie dans le pacte de Bagdad l'année précédente, la réputation de la ville perçue comme un bastion des communistes honnis du pouvoir avaient déjà marginalisé une partie de la population de la ville en lui bloquant l'accès au centre politique et économique. Ils étaient nombreux ceux qui, à Madaba, ne respectaient pas les termes du pacte social et contestaient la monarchie. D'autres cherchaient à présent à politiser les identités religieuses. Le monarque fit savoir qu'il ne serait plus dans Madaba, il trancha le lien tangible et personnel entre l'autorité paternelle et les fils révoltés. Durant quarante et un ans le roi Hussein ne fit plus aucune visite à la ville.

CONCLUSION

A Madaba, entre le début des années 1920 et le début des années 1970, cinquante ans de monarchie hachémite, de construction Etatique, de recentrage de la vie économique et politique sur Amman, avaient profondément modifié les espaces où se jouait le politique. Les statuts locaux des différents groupes (religieux, lignagers, politiques...) dans l'agglomération ne pouvaient plus s'envisager sans prendre en compte la relation de dépendance qui s'était construite vis-à-vis du nouveau centre politique. La configuration des pouvoirs à l'intérieur de Madaba avait aussi largement changé en relation avec des facteurs démographiques et économiques locaux. Les interactions entre le national et le local, les articulations entre espaces publics et espaces communautaires, les relations entre les différents groupes impliqués dans le jeu politique à Madaba, donnèrent forme aux cadres dans lesquels les chrétiens manifestaient leurs identités politiques et influèrent sur la nature de ces identités.

L'Etat avait octroyé aux communautés chrétiennes des espaces où elles pouvaient exprimer leur particularisme confessionnel. En contrepartie, les communautés avaient été contraintes de mettre leurs institutions sociales au service du bien public. Les réseaux chrétiens apportaient un complément aux efforts de l'Etat en matière éducative, sanitaire et sociale, sans coûter aux finances publiques. Les Eglises catholiques continuaient de jouir, comme à l'époque ottomane, d'une large indépendance par rapport au pouvoir politique. Ce n'était plus la diplomatie française qui leur servait de protection, mais leur propre diplomatie vaticane sur la question des Lieux saints. L'Eglise latine et la monarchie hachémite avaient plus d'un point commun : elles maintenaient toutes deux leur autorité par un

système de patronage bien plus que par l'idéologie politique ou religieuse ; l'Eglise catholique locale, comme l'Etat hachémite, était une entité rentière qui assurait le bien-être économique ou social de ses fidèles grâce à une aide étrangère canalisée par des réseaux transnationaux ; le monarque hachémite, comme le patriarche latin, occupait une position médiane entre une structure sociale locale et des puissances politiques occidentales. Une connivence entre les deux centres s'était développée et chacun comblait les lacunes de l'autre afin de mieux se soutenir.

L'Etat limitait strictement l'expression des valeurs religieuses dans la compétition politique et promouvait un espace neutre dépolitisé où les identités culturelles, ethniques ou religieuses pouvaient s'exprimer sans troubler l'ordre public. Les communautés chrétiennes s'étaient confortablement installées dans cet espace, sous la tutelle d'une foi dominante dont les institutions étaient contrôlées par l'Etat. Pour justifier l'autonomie des communautés religieuses, il fallait s'abriter derrière une tradition islamique. Un consensus rassemblait la monarchie et les Eglises afin d'oublier de concert que le système des *millet*, dont elles se prétendaient les héritières directes, était une invention de l'empire ottoman finissant qui n'avait eu que très peu de réalité dans la Transjordanie préhachémite. Localement, cette "tradition" des *millet* avait tellement peu d'ancrage que, si elle n'avait été farouchement défendue par les ecclésiastiques, le particularisme religieux ne serait entré qu'à doses infimes dans la composition des identités politiques des chrétiens dans une période où l'idéologie politique dominante était celle du nationalisme arabe. Il suffisait d'ailleurs de noter la différence entre orthodoxes et latins pour saisir à quel point la question de la participation des chrétiens à la construction de l'espace public ne se posait pas en relation avec le caractère musulman de la monarchie (et en partie de l'Etat), mais en relation avec la volonté et la capacité d'hégémonie des Eglises sur l'espace communautaire. Pour les notables orthodoxes, la communauté n'était pas le lieu principal de la sécurité économique, ni celui de l'acquisition du prestige ou de la promotion sociale. L'Etat musulman assurait leur bien-être. Leur espace communautaire comportait deux dimensions, l'une privée, l'autre publique. Dans la première s'exprimait la croyance religieuse et s'assurait la reproduction biologique de la famille. La seconde, qui devait contribuer au bien public, était constituée d'institutions sociales, culturelles et éducatives. Inversement, le clergé latin avait une telle emprise sur sa communauté qu'il avait fini par convaincre une bonne partie de ses membres que l'espace public n'existait pas dans la mesure où il était entièrement dominé par les valeurs islamiques. Cette retraite des latins à l'intérieur de leur communauté les avait mis à l'écart de la société. Les efforts du clergé latin auraient bien pu se retourner contre lui lorsque les laïcs développèrent une réaction marxiste à leur absence d'intégration politique. Mais même les communistes devaient revenir à l'Eglise en tant qu'institution sociale, ils n'avaient aucune autre alternative économique.

Par la législation, une nouvelle dimension politique de l'identité avait été imposée aux chrétiens. La discrimination positive qui en découlait, officiellement par l'octroi de quotas au Parlement, officieusement du fait de *numerus clausus* dans l'administration et l'armée, faisait que cet espace réservé permettait théoriquement aux chrétiens en tant que groupe un accès privilégié aux ressources de l'Etat, qui se manifestait par leur surreprésentation dans l'administration comme dans l'armée. Tous n'étaient pourtant pas également servis. Ceux qui tiraient avantages et prestige de l'Etat avaient tout intérêt au maintien du statut particulier et louaient la monarchie pour l'excellent traitement qu'elle accordait aux chrétiens comme aux autres membres de la "grande famille jordanienne". En défendant leur statut, ces chrétiens défendaient la monarchie, son style de gouvernement et le même imaginaire politique de la grande famille que tous ceux qui bénéficiaient de l'accès à l'Etat : les clients et leurs patrons, élites musulmanes du Nord et du Sud, sheikhs bédouins, notables circassiens, hommes d'affaires et de politique palestiniens. Quant aux Jordaniens vraiment minoritaires, ceux qui n'avaient eu que les miettes du développement et de l'enrichissement, ils avaient conscience du fonctionnement profondément inégalitaire du système et à quel point le discours de la famille, de la fraternité, de la diversité dans l'unité masquait des relations de pouvoir. Les chrétiens parmi eux considéraient que leur propre statut communautaire n'était qu'un des

multiples écrans derrière lesquels ils débusquaient le clientélisme et le paternalisme comme modes de domination. Aussi, ils avaient d'autres chevaux de bataille que la dénonciation de leur statut politique officiel. Ils s'attaquaient à l'ensemble du projet de société hachémite. D'abord en tant qu'Arabes, en tant qu'intellectuels porteurs du discours de la contre-culture. Ensuite en tant que chrétiens, partie intégrante de la civilisation arabo-islamique qui avait modelé leur histoire dans les interactions avec les musulmans. Une identité politique chrétienne était pour eux inconcevable, bien qu'ils redoutassent d'avoir un jour à se confronter à l'expression d'une identité politique musulmane, qu'ils savaient en construction comme autre réaction au discours et aux pratiques de l'hégémonie monarchique. Avec des variantes, les projets de société alternatifs auxquels adhéraient les chrétiens, de type socialiste et égalitaire, visaient aussi, au fond, à endiguer le développement d'un islam politique, d'une société islamique dans laquelle ils craignaient bien d'avoir à jouer le rôle des subordonnés et des vrais minoritaires. Leurs camarades musulmans laïcistes, ravalés au rang des impies, n'avaient pas moins à craindre.

Que restait-il des bases de la société traditionnelle, où les processus politiques prenaient en compte la tribu ou le lignage comme unité de base ? Le temps des sheikhs était-il bien révolu, ou n'était-ce pas plutôt que la *mashyakhah*, l'exercice de la fonction de sheikh, avait changé de nature ? Le nombre de fusils et la bravoure au combat, l'intelligence des alliances offensives et défensives, avaient pris un autre sens. Ces qualités avaient été recyclées et les institutions de l'Etat offraient désormais aux notables, anciens et nouveaux, l'occasion de démontrer l'ampleur du soutien de leur base obtenu par des alliances politiques. Les parties alliées défendaient toujours un territoire, un espace économique, un accès aux ressources qui étaient désormais contrôlés par l'Etat. Bien plus que la tribu, travaillée par des tendances politiques contradictoires et par de plus grandes inégalités de statut économique entre ses membres, c'était à présent le clan, la famille étendue, qui constituait l'unité première où mobiliser les solidarités politiques, où effectuer la redistribution des ressources. Les pratiques masculines visant à contrôler l'échange des femmes et leurs activités hors de la sphère privée témoignaient bien que la conception de l'ordre social partagée par les hommes de toutes confessions était celle de la famille patriarcale. L'honneur demeurait la qualité nécessaire à qui prétendait participer de plein droit aux échanges politiques, et celui des chrétiens n'était pas affecté par la législation islamique qui permettait que leurs femmes échappent à leur contrôle pour aller grossir les rangs de la communauté musulmane. Instillée dans le système éducatif, dans la rhétorique du pouvoir et des élites laïques et religieuses, une représentation de la relation sociale était de mise : c'était la famille, petite ou grande, qui était le réceptacle des valeurs, la garante de l'ordre social et politique. Au point que la nation était comme un ensemble de familles unies et équivalentes. Cette représentation était aussi délibérément aveugle à bien des aspects de la réalité politique, inégalitaire, que celles, très différentes, que proposaient les communistes ou les Frères musulmans. Mais les pratiques qui sous-tendaient le discours officiel faisaient que l'imaginaire de la grande famille gardait pour beaucoup un sens réel dans la vie politique et économique nationale et locale. Pour les "chrétiens du roi", la culture commune des valeurs familiales jouait aussi le rôle de tampon entre segments conflictuels de la société et servait à voiler des divisions entre groupes religieux de plus en plus profondes. Les groupes d'appartenance et de solidarité étaient désormais conçus aussi comme confessionnels ; les chrétiens étaient plus éduqués, plus riches, globalement plus proches du pouvoir que bien des musulmans ; ceux qui étaient loin du pouvoir n'en étaient pas moins membres des professions libérales et/ou de l'intelligentsia.

Cette différence de statut social et économique était flagrante dans une petite ville comme Madaba. Même si la population musulmane avait considérablement augmenté au point de devenir majoritaire, les chrétiens tenaient encore le haut du pavé. C'était chez eux, dans leur domaine du centre ville, parmi les anciennes maisons bourgeoises dominées par les clochers ou les beffrois des trois Eglises, que se tenait l'essentiel de la vie politique et sociale, des activités économiques. Les musulmans venaient se faire soigner chez les chrétiens, ils louaient les services des avocats et des

notaires chrétiens, certains fréquentaient les clubs culturels ou les partis dont les animateurs étaient chrétiens, les petits commerçants achetaient leurs marchandises chez des grossistes chrétiens. Plus encore, les musulmans entretenaient des alliances politiques avec des chrétiens afin que ces derniers parlent en leur nom et défendent leurs intérêts à la municipalité, située en plein centre de la zone résidentielle chrétienne.

En conformité avec l'idéologie de la grande famille, le ministère de l'Intérieur ne souhaitait pas que le débat se politise et favorisait la compétition entre clans. C'est donc sur le mode des alliances électorales et des échanges de faveurs entre lignages que se perpétuaient les liens entre chrétiens et musulmans, ancrés dans leurs relations de voisinage et de partenariat agricole. Les clans chrétiens les plus proches du pouvoir étaient aussi ceux qui dominaient les institutions politiques locales. De l'époque du mandat aux années 1970, ils traversèrent indemnes toutes les crises et apparurent au pouvoir jordanien comme des représentants fiables dans l'agglomération. Ils bénéficièrent largement des institutions de l'Etat, qui assura leur reproduction sociale par l'éducation et des emplois de prestige, ce qui leur permit d'améliorer leur statut social et de s'allier par le mariage avec des familles de plus grands notables. Les partis politiques en étaient réduits à jouer un rôle occulte dans l'arène des élections municipales. Les familles chrétiennes de l'opposition avaient développé d'autres réseaux afin de ne pas se laisser distancier sur le terrain économique. Chrétiennes et marxistes, elles savaient utiliser tour à tour les institutions communautaires et le cadre des partis politiques pour accéder à l'éducation, au marché du travail, aux services sociaux et médicaux. La plupart d'entre elles étaient profondément antimonarchistes. Le même clivage économique et politique se retrouvait chez les nouveaux administrés musulmans de Madaba. Les tribus transjordaniennes avaient été intégrées dans les institutions de l'Etat et les notables faisaient redescendre jusqu'à leur base les bénéfices qu'ils tiraient de leur proximité du pouvoir. Les réfugiés palestiniens du camp se considéraient comme laissés pour compte. Ils bénéficiaient très peu des services de l'UNRWA. Les riches bourgeois de Naplouse ou de Jérusalem qui étaient au *diwan* ou au gouvernement ne parlaient pas en leur nom et n'étaient pas leurs patrons. Ils n'avaient pu compter, à Madaba, que sur les militants des partis de la gauche, c'est-à-dire essentiellement sur des chrétiens, qui faisaient pression sur le conseil municipal pour prendre en charge certains de leurs besoins.

Aussi, deux groupes principaux d'intérêts s'étaient formés. L'un rassemblait les réfugiés musulmans, certains politisés et des militants chrétiens de gauche, tous en marge du centre politique d'Amman. L'autre était formé des familles chrétiennes et musulmanes loyalistes proches de la monarchie et conservant la haute main sur les affaires municipales. Comme toujours, ce clivage net était une schématisation de la réalité et on trouvait des opposants et des loyalistes dans la même famille nucléaire. En 1970, lorsqu'il s'agit non plus de la compétition pour les ressources dans le cadre de l'Etat, qui ne pouvait se jouer que selon les règles du jeu de la "grande famille", c'est-à-dire sur le mode lignager, communautaire, localiste, mais de la pérennité de cet Etat, les idéologies qui portaient chacune des parties furent assez fortes pour que le frère tire sur son frère. Si les liens de sang les plus intimes, noyau à partir duquel se construisait par degré tout l'édifice social, ne commandaient plus la solidarité vitale, que signifiaient encore les autres liens dits "primaires", tribaux, religieux, localistes, etc. ? Probablement qu'ils n'avaient rien de si naturel, mais relevaient d'une construction idéologique qui pouvait toujours être mise en péril par un autre imaginaire social.

Les événements de 1970-1971 marquèrent une rupture à l'échelle de la Jordanie. A partir de ces années, la monarchie ne put plus ignorer la revendication nationaliste et identitaire propre aux Jordaniens d'origine palestinienne. En réaction, une identité strictement transjordanienne se développa. Le discours politique du pouvoir et son style de gouvernement durent se réajuster. Incidemment, cette époque marquante de l'histoire politique du pays coïncida aussi avec des changements notables qui affectèrent les chrétiens de la ville de Madaba au début des années 1970 : dans la vie politique locale, ils perdirent leur prééminence au conseil municipal et se trouvèrent, pour la première fois, directement confrontés aux Frères musulmans ; de nouveaux acteurs entrèrent en

scène dans l'espace communautaire local, prêtres latins transjordaniens et curés orthodoxes hellènes, disposant de nouveaux moyens financiers ou symboliques qui leur permirent d'asseoir leur pouvoir sur leurs communautés et de jouer un rôle politique inédit ; la tribu fut investie d'une nouvelle dimension identitaire qui liait encore plus la scène locale à la scène nationale.

Défendre Madaba

L'identité tribale
contre les logiques minoritaires
1970-1997

« We may think today of the French aristocracy of the Ancien Régime as a class;
but surely it was imagined this way only later.
To the question "Who is the Comte de X?" the normal answer would have been,
not "a member of the aristocracy",
but "the lord of X", "the uncle of the Baronne de Y", or "a client of the Duc de Z" ».

B. Anderson, *Imagined Communities*, 1991

Les affrontements entre les *fida'in* et les forces armées hachémites suscitérent un mouvement de loyauté au trône et un nouveau type de nationalisme jordanien. Aux yeux de nombreux Transjordaniens, les Palestiniens devenaient des traîtres potentiels. Le marché de l'emploi public, en particulier l'armée, leur fut de plus en plus fermé (Brand 1995a : 158). D'autres facteurs contribuèrent à creuser les différences entre populations originaires des deux rives. L'OLP devint, en 1974, le seul porte-parole de la cause palestinienne reconnu par la Ligue arabe et ses relations avec le gouvernement jordanien connurent des crises à répétition. L'OLP cherchait aussi à s'assurer le soutien des Palestiniens de la rive est, ce qui provoqua, indirectement, une réaction de la droite israélienne affirmant que l'Etat palestinien existait déjà en Jordanie, du fait de la proportion démographique de Palestiniens qui y résidaient. Tant les Palestiniens que les Transjordaniens réagirent à cette tentative de faire de la rive est une "patrie de remplacement" (*watan badil*) pour les Palestiniens (Salibi 1993 : 261). La situation économique du royaume, florissante dans les années 1970, connut une récession dans les années 1980. Le secteur public, pas plus que les pays du Golfe, ne pouvait continuer à absorber les jeunes diplômés qui arrivaient tous les ans par milliers sur le marché de l'emploi. La raréfaction des ressources économiques impliqua une compétition accrue où les Jordaniens "de souche" (*'asli*) cherchaient à faire valoir leur priorité sur les Palestiniens dans l'accès aux emplois publics (Brand 1995b). La situation s'aggrava encore en 1991, lorsque plusieurs dizaines de milliers de travailleurs palestiniens immigrés dans le Golfe et détenteurs d'un passeport jordanien se replièrent sur la Jordanie en raison de la guerre.

En suspens depuis les années 1950, la vie parlementaire fut restaurée en 1989 sur un nouveau thème de démocratisation qui servait de soupape de sécurité à l'expression d'un mécontentement face à la crise économique (Freij et Robinson 1996). Palestiniens et Jordaniens "de souche" se lancèrent dans un processus de différenciation identitaire qui passa, en particulier, par l'affirmation d'un patrimoine culturel propre et d'une présence longue sur le territoire. L'organisation tribale en vint à symboliser l'identité jordanienne par contraste avec la population palestinienne rurale ou urbaine (Layne 1994). L'autre, changea de visage et la mémoire collective oublia un passé d'échange, de luttes commune, pour ne plus retenir que le conflit. La question "*Man huwa al-'urduni ?*" (Qui est Jordanien ?) devint récurrente. Des définitions concurrentes furent proposées : pour certains, les "fils du pays" (*ahl al-balad*) étaient "fils de tribu" (*abna' al-'asha'ir*), mais, pour d'autres, ils pouvaient aussi être simplement les loyalistes d'esprit et de cœur de toutes origines qui pensaient la Jordanie comme leur patrie.

A l'occasion de l'ouverture démocratique, l'Association des Frères musulmans se transporta sur la scène politique. En particulier après la signature d'un traité de paix impopulaire avec Israël en 1994, les islamistes devinrent la principale force d'opposition au régime et recrutèrent largement parmi les secteurs palestiniens défavorisés (Glasman 2001). La monarchie tenta d'endiguer l'influence croissante des islamistes dans les diverses tribunes politiques, mais fut aussi contrainte de réaffirmer son propre caractère musulman. De nouveaux espaces de la vie publique furent islamisés.

Ces changements de paradigmes de la société politique jordanienne touchèrent Madaba, ville mixte où cohabitaient Jordaniens des tribus et Palestiniens réfugiés, chrétiens et musulmans. D'autant que les équilibres démographiques de la ville penchaient de plus en plus en faveur des musulmans et que ceux-ci s'approprièrent peu à peu tous les domaines traditionnels de domination des chrétiens. Ces derniers entreprirent alors de défendre leur position à Madaba, leur accès aux ressources politiques et économiques, leur prééminence culturelle. Les stratégies qu'ils mirent en place pour combattre une double logique de minorisation (en tant que chrétiens et Jordaniens "de souche") font l'objet de notre dernière partie.

Un premier chapitre montrera comment les chrétiens résistent sur le terrain à un recul de la neutralité religieuse de l'espace public et à leur mise en minorité démographique dans l'agglomération et comment ils se redéplacent dans l'espace. Qu'implique l'islamisation physique croissante de la ville par rapport aux frontières des espaces communautaires chrétiens ? La communauté constitue-t-elle un lieu de repli à l'intérieur duquel se recentrent les activités sociales ? Si oui, peut-on constater aussi une désaffection des chrétiens de l'espace public et de la scène politique locale ? Nous verrons que, si les places respectives des chrétiens et des musulmans dans l'espace géographique et dans le paysage politique et économique de l'agglomération sont modifiées, les chrétiens ne manquent pas de ressources dans Madaba et hors d'elle pour renforcer leur espace communautaire tout en compensant dans le champ politique national la perte de leur hégémonie locale.

Dans un deuxième chapitre, la reformulation de leur histoire ancienne et récente qu'effectuent par écrit les chrétiens de Madaba illustrera comment ces derniers se construisent à la fois des identités confessionnelles, ethniques et lignagères et comment elles sont rendues compatibles afin de lutter contre une marginalisation symbolique. Qui sont les rédacteurs de ces ouvrages d'histoire locale et d'où tirent-ils la légitimité qui les autorise à négocier le passage à l'écrit de traditions orales ? Comment ces traditions sont-elles retravaillées et quelles sont les évolutions des formes historiques depuis les années 1970 en relation avec les nécessités de la politique locale et nationale ? Mais, également, quels éloignements et rapprochements, quelles hiérarchies, ces textes veulent-ils promouvoir au sein du groupe chrétien et avec les musulmans et les Palestiniens ? Finalement, que disent les modes historiques choisis par les chrétiens de Madaba de leur relation à la grande histoire de la Jordanie contemporaine ? Comment s'y insèrent-ils ? Dans quel style les chrétiens de Madaba imaginent-ils leur communauté et, partant, leur appartenance à la communauté nationale (*cf.* Anderson 1991 : 7) ?

Nous terminerons par une illustration de la manière dont les chrétiens utilisent leurs imaginaires identitaires comme vecteurs de mobilisation politique à l'occasion des élections législatives, nouvelle arène de compétition. Parmi les identités multiples, toutes sont-elles également performantes sur la scène politique nationale ? Qu'implique l'existence d'un siège réservé aux chrétiens dans la circonscription de Madaba en termes de mobilisation communautaire ? Alors que le discours de l'islamisme structure aujourd'hui une grande partie du champ politique jordanien, les chrétiens peuvent-ils répondre sur le mode religieux ? Ou, plutôt, se saisissent-ils de l'autre grand modèle disponible, celui du tribalisme politique, qui a l'avantage de déconfessionnaliser le débat et de se réclamer d'une idéologie égalitaire ? Dans ce dernier cas, comment s'effectue la restructuration du lignage en unité d'action politique et quelles sont les résistances à ce processus et ses limites ?

Le "retour de la tribu" sur la scène politique jordanienne a donné lieu, cette dernière décennie, à une vaste littérature polémique dans le pays, en particulier à travers la presse. Cependant, il semble bien que les intellectuels et universitaires locaux aient du mal à atteindre une vision distanciée et analytique du phénomène, trop impliqués qu'ils sont dans un débat sur les fondements mêmes de la société jordanienne et de leur propre identité. Pour sa part, la production académique de type occidental se penche de plus en plus, directement ou non, sur le phénomène des redéfinitions identitaires à l'oeuvre dans le pays. Bocco (1996) a intégré le facteur temps le plus long de toutes ces études pour montrer comment l'Etat a entretenu, dès les années 1920, les identités localistes et tribales dans les zones bédouines par les politiques de développement économique et la législation électorale ; dans le contexte urbain d'Irbid, al-Husbani (1997) s'est posé la question du renforcement des structures tribales par les détenteurs du pouvoir bureaucratique ; à travers l'exemple des tribus de la vallée du Jourdain, Layne (1994) a traité de la façon dont l'Etat s'efforce de construire une identité tribale jordanienne collective, en particulier à travers le folklore. L'auteur estime cependant qu'il ne s'agit pas d'encourager le tribalisme politique et l'individualisation des tribus. Dans tous ces travaux, de manières diverses, l'Etat et le régime apparaissent comme des agents de la reproduction des identités tribales, collectives ou particulières. Shryock (1997), à l'inverse, estime que la reformulation

des identités lignagères des tribus musulmanes du Balqa' est une forme de contestation du pouvoir de la monarchie. En réélaborant une histoire généalogique longue sur le territoire jordanien, les tribus disqualifieraient aussi bien la domination hachémite que le droit des Palestiniens d'accéder aux ressources de l'Etat. Pour l'instant, seule Farah (1999) s'est posé la question de la reconstruction de l'identité palestinienne en Jordanie, qu'elle traite à travers la mémoire populaire des réfugiés du camp de Baq`a. Elle montre bien comment l'image de l'autre (ici, le Jordanien "de souche") est une construction qui change au fil du temps.

Au cours de ce chapitre, notre position par rapport au débat en cours visant à évaluer la fonction et l'origine du tribalisme politique dans la Jordanie des années 1990 sera déterminée par ce que nous en dit le terrain de Madaba. Une assez riche littérature produite dans la ville, sous forme de monographies d'histoire locale ou lignagère, sera notre source écrite principale. Par ailleurs, nous continuerons à puiser dans la mémoire orale de nos interlocuteurs, et surtout dans notre observation participante du terrain, qui, entre 1994 et 1997, nous a menée des paroisses aux permanences électorales des candidats aux législatives, du camp de réfugiés aux lieux de socialisation du centre ville.

I. UNE MINORITÉ CHRÉTIENNE DANS UNE CITÉ MUSULMANE

Entre 1970 et 1997, la population de Madaba a plus que sextuplé, passant de 12 500 à 84 000 habitants, tandis que la proportion des chrétiens n'a cessé de baisser régulièrement : selon les statistiques de la paroisse latine, de 40 %, ces derniers sont tombés à 13 %³⁰². Les nouveaux entrepreneurs musulmans et les membres des professions libérales mettent à présent en péril l'hégémonie chrétienne dans le domaine économique. L'islam politique est devenu une idéologie fortement mobilisatrice à laquelle les chrétiens ne peuvent souscrire, alors qu'ils ont connu un recul progressif au sein du conseil municipal, jusqu'à ne plus y être représentés. Les chrétiens voient tous leurs espaces traditionnels de domination se rétrécir et entendent bien répondre à cette mise en minorité effective, que ce soit par un nouveau redéploiement spatial, par l'ajustement de leurs stratégies éducatives et économiques, par le renforcement de leurs anciennes alliances politiques avec les tribus musulmanes. Au cours de ces trente dernières années, Madaba a connu un processus par lequel chrétiens et musulmans ont marqué leur présence de façon de plus en plus visible dans l'espace tout en renforçant leur ségrégation résidentielle. Les chrétiens, qui considèrent Madaba comme leur ville, résistent activement à leur marginalisation et refusent de se considérer comme une minorité. Pour mieux se protéger contre l'islam politique, les diverses communautés ont créé de nouvelles dynamiques internes entre clergé et laïcs et de nouveaux liens avec l'extérieur. Se trouvant progressivement dépossédés de l'espace local et de son contrôle, les chrétiens élargissent leurs communautés au-delà des frontières de la paroisse et de l'Etat.

I.1- Les reconfigurations des espaces publics

Les musulmans étaient de plus en plus visibles dans la politique locale et dans la géographie municipale. Le *statu quo ante* par lequel réfugiés palestiniens et tribus transjordaniennes laissaient parler les chrétiens pour défendre leurs intérêts au conseil municipal avait été brisé. Devenus une majorité démographique, les musulmans prirent progressivement le contrôle de la municipalité. Tant dans l'arène politique que dans l'espace urbain, les chrétiens durent trouver une nouvelle place.

I.1.a. Musulmans et Palestiniens dans la politique locale

Après les affrontements des années 1970-1971, le départ des mouvements de la gauche propalestinienne, leur disqualification aux yeux d'une grande partie de la population tant palestinienne que transjordanienne, l'interdiction ferme des partis politiques, laissèrent un vide dans le champ social et dans le champ politique. Les Frères musulmans, enregistrés comme association et depuis longtemps utilisés par le pouvoir comme contre-force aux mouvements de la gauche, investirent alors les espaces laissés vacants. Dans les années 1970, les associations de bienfaisance islamiques développèrent leur réseau social à la fois dans le camp de Madaba et dans les zones où résidaient des Transjordaniennes nouvellement urbanisés. Les Frères musulmans se concentrèrent sur l'éducation et les services sociaux, se créant une clientèle autrefois servie par les associations émanant des différentes factions des partis nationalistes palestiniens. Les islamistes devinrent les protecteurs de ceux qui ne devaient rien à l'Etat, les sans pays et/ou les sans connexion, ceux qui souffraient autant de pauvreté économique que de pauvreté sociale. Ce n'est que dans les années

³⁰² Le pourcentage de résidents chrétiens peut être sujet à caution et n'est qu'une approximation. Lors du dernier recensement national, entrepris en 1994, les chiffres concernant les minorités n'ont pas été rendus publics. Un indicateur peut être fourni par le pourcentage d'inscrits chrétiens pour la circonscription de Madaba lors des élections législatives de 1989, 1993 et 1997, qui tournait autour de 11 %. Le nombre total d'habitants de l'agglomération était de 83 824 en 1994 (*Results of the General Census of Population and Housing of Jordan, 1994*, vol. II, Department of Statistics, Amman, 1997, p. 556).

1980 que la confrérie se transforma en mouvement populiste exprimant l'opposition aux politiques gouvernementales (jamais au régime en tant que tel), et en particulier la solidarité islamique avec la cause palestinienne (Glasman 2001). Les Frères musulmans investirent avec succès les tribunes politiques alternatives que constituaient les associations professionnelles ou estudiantines dans les universités, principal lieu de débat en faveur de la résistance palestinienne et pour le rétablissement de la vie parlementaire (Longuenesse 2001). Les Frères musulmans empiétaient sur les espaces politiques où s'exprimaient autrefois exclusivement les partis de la gauche laïcisante panarabe, dont de nombreux chrétiens constituaient les cadres. Le discours islamiste, dont le contenu était très strictement contrôlé par le pouvoir, ne menaçait pas physiquement les chrétiens, mais, en proposant une autre vision de la communauté politique, il les repoussait à la périphérie.

Cette tendance était manifeste partout en Jordanie, mais elle prenait une acuité particulière à Madaba, où les chrétiens étaient devenus une minorité démographique et où la population musulmane majoritaire entendait traduire cette réalité au conseil municipal. En 1975, les musulmans majoritaires au conseil élurent un de leurs coreligionnaires à la fonction de maire. Plusieurs des membres du conseil étaient notoirement proches des Frères musulmans. En 1981, alors que les chrétiens avaient présenté deux listes conservant leur factionalisme traditionnel entre tribus, aucun chrétien ne fut élu. Lors du scrutin suivant de 1985, les chrétiens décidèrent de boycotter les élections, estimant que leurs chances de faire élire un des leurs étaient trop minces. Ils firent appel au pouvoir pour réclamer l'attribution de quotas dans les instances municipales. La proposition du ministère de l'Intérieur de nommer deux membres chrétiens fut refusée en arguant que les chrétiens ne réclamaient pas une faveur, mais une institutionnalisation de leur représentation. En 1989, les chrétiens durent abandonner leur factionalisme interne et créer de nouvelles relations politiques avec les musulmans : trois candidats chrétiens (un pour chaque tribu) se présentèrent aux côtés de sept candidats musulmans sur une liste de coalition (*kutleh*) qui voulait faire barrage aux Frères musulmans. Les huit premiers noms de la liste, dont tous les chrétiens, furent élus. Mais, en 1993, la *kutleh* n'eut pas le même succès : un seul chrétien fut élu, ingénieur de la tribu des `Azayzat. Le ministère ne réitéra pas sa proposition de nommer les deux autres chrétiens de la liste. D'ailleurs, le conseil municipal de douze membres étant toujours dominé par les Frères musulmans, de nombreux chrétiens critiquèrent vivement la participation d'un des leurs à la gestion municipale.

La perte de l'hégémonie chrétienne sur la municipalité fut vivement ressentie par les chrétiens. Ils acceptaient d'autant moins cette minorisation effective, qui ne faisait pourtant que refléter une réalité démographique, qu'ils considéraient que leur contribution historique et contemporaine au développement de la ville devait les placer en position prééminente pour ce qui concernait son avenir. Tout en s'élevant contre le qualificatif de minorité (*'aqalliyah*) qu'avaient employé à leur égard plusieurs quotidiens jordaniens qui couvraient les élections municipales à Madaba, ils sollicitaient du gouvernement un élargissement de leurs quotas de représentation aux conseils municipaux des agglomérations comptant une proportion significative de chrétiens. Constatant l'absence de répondant des autorités, ils furent contraints de repenser leur place au sein de la communauté politique municipale et de reconfigurer leurs alliances. Dans ce but, ils firent appel à l'oecuménisme chrétien, faisant passer au second plan le factionalisme entre tribus. Pour autant, l'identité tribale ne se vidait pas de son contenu : au sein des coalitions, chaque candidat chrétien représentait l'une des trois tribus, et parfois les *aghrab*.

Il devint aussi nécessaire de justifier par un nouveau discours les alliances transcommunautaires avec des candidats musulmans au sein des *kutleh*. La coalition faisait officiellement campagne sur les thèmes classiques de l'amélioration des services municipaux pour tous les résidents. Elle se plaçait dans un cadre idéologique plus large et relativement vague en se présentant comme en faveur de l'unité du Bilad ash-Sham. Cependant, la composition des listes elles-mêmes faisait clairement apparaître qu'aux côtés des chrétiens les candidats musulmans faisaient tous partie des tribus transjordaniennes de Madaba, traditionnellement alliées des chrétiens. Cette réalité

ne signifiait nullement que les tribus musulmanes "historiques" votaient en bloc pour la coalition. Au sein d'une même tribu, on pouvait en effet compter un candidat islamiste et un autre "modéré".

Cependant, les membres de la coalition s'opposaient aux islamistes, dont le réservoir essentiel de vote était le camp de réfugiés de Madaba. Les candidats proches des Frères musulmans, parfois ouvertement affiliés au mouvement, avaient conscience que leur électorat était majoritairement palestinien et savaient manipuler leur propre identité et l'histoire de leur famille afin de la faire coïncider avec celle des réfugiés. Lors de la campagne électorale de 1993, Ahmad Abu Qaddura, tête de la liste islamiste, qui fut ensuite élu maire, s'activa spécifiquement dans le camp et se fit le champion de la cause palestinienne en se présentant lui-même comme Palestinien. Au point que nombreux furent ceux qui le prirent pour un fils de réfugié, alors que le grand-père d'Abu Qaddura était en réalité installé à Madaba depuis les années 1930, où il était venu de son village de Cisjordanie comme travailleur agricole. La polarisation de la vie politique locale entre islamistes trouvant leur soutien chez les Palestiniens et Transjordaniens ne faisait que refléter le clivage identitaire qui s'était creusé au niveau national entre groupes des deux origines depuis les années 1970.

La domination du conseil municipal de Madaba par les Frères musulmans, identifiés aux Palestiniens, n'avait pas d'effet direct et menaçant pour les chrétiens : ce n'étaient pas les Frères de la municipalité qui avaient le pouvoir de lancer une campagne d'islamisation de la vie quotidienne, tout au plus pouvaient-ils favoriser les actions de bienfaisance et la piété au sein de leur propre communauté. En outre, ils respectaient les notables chrétiens, laïcs et religieux, au même titre que les autres. Cependant, l'accès à l'arène traditionnelle où se mesurait le poids respectif des factions chrétiennes était à présent coupé et les notables chrétiens ne pouvaient plus utiliser les ressources municipales aux fins de servir leur clientèle. La présence chrétienne à la municipalité avait surtout une fonction symbolique : les chrétiens avaient fondé Madaba, c'était leur ville, ils étaient encore dominants dans l'économie locale, ils estimaient avoir contribué à la formation des nouvelles élites musulmanes dans les écoles chrétiennes et avoir aussi défendu vigoureusement la cause palestinienne. C'était comme si, brusquement, les musulmans et les Palestiniens venaient mordre la main qui les avait nourris.

Un vrai ressentiment se développa à l'égard des Palestiniens, de la part même de ceux qui avaient activement pris part aux mouvements de *fida'in* en 1970. Rentrés d'exil dans les années suivantes, ils avaient dû faire amende honorable auprès des *mukhabarat* (services de sécurité). La plupart devinrent des citoyens modèles, quittant définitivement le militantisme de gauche et trouvant peu à peu leur chemin jusque dans l'administration. Quant à ceux qui continuèrent dans la politique, leur accès aux Palestiniens du camp était fermé définitivement par le barrage que constituait l'idéologie de l'islam politique. Finalement, les seuls interlocuteurs et partenaires musulmans avec qui partager une vision politique commune sur des bases non confessionnelles étaient les anciens voisins des tribus transjordaniennes, qui avaient intérêt à soutenir la monarchie et à préserver leur place dans les institutions de l'Etat contre la concurrence des Palestiniens. Les attaques à peine voilées des islamistes ou des Palestiniens de toutes obédiences contre le système traditionnel de *'asha'iriyah* (tribalisme), accusé d'être une réminiscence de la *jahiliyah* ou de mettre un frein à la démocratie, n'étaient pas du goût de nombreux musulmans de Madaba. Ceux-ci s'alliaient avec les chrétiens afin d'essayer de limiter la représentation des islamistes au conseil municipal et de défendre le vieux *modus vivendi* de la cité.

Dans un Etat où l'islam est religion officielle, il est impossible aux chrétiens de répondre au discours politique musulman par un discours politique chrétien. C'est sur un autre mode que s'exprime l'opposition : celui des origines et de la tribu. En effectuant, comme nous le verrons plus loin, un travail discursif sur leur identité, les chrétiens redessinent les frontières d'une communauté politique locale : ils font passer au second plan les différences entre confessions et tribus chrétiennes et proposent une autre définition de l'identité madabéenne, qu'ils ont jusque-là revendiquée exclusivement pour eux-mêmes. Certains musulmans, hommes de tribu, deviennent alors dignes de

figurer aussi dans le panthéon des ancêtres fondateurs aux côtés des chrétiens et de travailler avec eux à l'avenir de la ville. Pour les chrétiens qui entendent rester actifs sur la scène municipale, ce travail de redéfinition identitaire est d'autant plus urgent qu'un bon nombre de leurs coreligionnaires se désintéressent de l'enjeu électoral municipal et ne participent plus aux scrutins.

Comme dans la période précédente, les femmes chrétiennes ont continué à maintenir l'ouverture sur l'espace public et à entretenir les solidarités sociales transcommunautaires. Leur travail social en milieu musulman, initié dans la seconde moitié des années 1950, s'est doublé peu à peu d'une dimension politique. Le YWCA a conservé ses activités dans le camp de réfugiés et étendu ses actions sociales dans d'autres quartiers musulmans défavorisés en proposant des cours de couture ou de secrétariat. Le nombre des membres approchait la centaine en 1997, toutes faisant partie de l'élite intellectuelle féminine chrétienne de Madaba : enseignantes, directrices d'école, avocates, médecins... On trouvait à présent des latines aux côtés des fondatrices orthodoxes. L'oecuménisme prôné par le concile de Vatican II avait trouvé là quelque écho local et le curé latin prêtait la salle de spectacle du *dayr* pour les conférences organisées par l'association. Les branches locales des associations féminines nationales, créées à Madaba en 1974, étaient présidées par des chrétiennes. L'Union des femmes arabes (*Ittihad an-nisa' al-'arabi*), émanation du PCJ, était très politisée³⁰³. L'Union des femmes jordaniennes (*Ittihad al-mar'ai al-'urduni*) avait été mise sur pied par le ministère des Affaires sociales pour contrer l'influence de la précédente. Les deux associations fournissaient services sociaux et éducatifs, formaient des jeunes femmes, géraient des jardins d'enfants, des projets générateurs de revenus. Femmes chrétiennes et musulmanes s'y côtoyaient à égalité dans les comités directeurs. Les musulmanes actives dans ces associations avaient un profil bien particulier : femmes éduquées, enseignantes, infirmières, d'un niveau socioprofessionnel légèrement inférieur à celui des chrétiennes, elle constituaient aussi l'élite intellectuelle féminine de leur propre communauté et, pour leur très grande majorité, étaient issues des tribus transjordanienues. Les Palestiniennes du camp, globalement moins éduquées, bénéficiaient des services et des projets des associations, mais ne participaient pas à leur élaboration. Par ailleurs, les associations islamiques étaient très actives auprès des réfugiés.

Depuis 1973, les femmes ont obtenu le droit de vote. A partir de 1989, lors de la restauration de la vie parlementaire et des partis politiques, les femmes ont pu aussi se porter candidates aux élections législatives. Le YWCA et les deux unions de femmes organisaient à présent, en préparation de chaque scrutin, des ateliers et conférences qui renseignaient les femmes sur leurs droits politiques et les incitaient à accomplir leurs devoirs de citoyennes. Les élections étaient le domaine des hommes, le social permettait aux femmes chrétiennes, sous couvert d'activités éducatives, de transmettre aussi un discours politique et d'entretenir des liens avec les épouses des musulmans alliés ou concurrents dans l'arène de la municipalité ou du Parlement.

I.1.b- Musulmans et chrétiens dans la géographie municipale

La place des chrétiens dans le paysage économique de Madaba était autant menacée que leur représentation au conseil municipal. Les musulmans avaient bénéficié de la généralisation de la scolarisation, soit dans le système gouvernemental, soit dans les écoles de l'UNRWA pour les Palestiniens, et de l'accès à l'enseignement supérieur alors que les universités se multipliaient dans le pays. L'Etat, en augmentant son offre d'emploi dans le secteur public tout au long des années 1970, avait favorisé la mobilité sociale des couches rurales ou défavorisées. D'autres musulmans avaient émigré dans les pays du Golfe, s'étaient constitué un patrimoine financier qu'ils pouvaient réinvestir

³⁰³ Cette Union avait été fondée en 1954 par Emily Bisharat, chrétienne orthodoxe de Salt, communiste et première avocate de Jordanie. En plus de ses activités sociales, l'Union constituait un groupe de pression politique visant à améliorer le statut économique et juridique des femmes et entretenait des liens avec des associations équivalentes dans le monde (sur les associations féminines, voir Brand 1995 : 171 sqq.)

dans l'immobilier et le secteur privé. Les chrétiens, qui faisaient autrefois partie d'une petite élite dans les professions libérales et intellectuelles, qui étaient surreprésentés dans le corps des officiers de l'armée et les cadres de la fonction publique, se trouvaient face à des concurrents de plus en plus nombreux. A Madaba, beaucoup de chrétiens étaient partis ailleurs trouver du travail : dans le Golfe et en Arabie Saoudite à partir des années 1970, aux Etats-Unis à partir des années 1980, alors que le marché de l'emploi des cadres se rétrécissait en Jordanie.

L'armée n'était plus considérée comme le moyen privilégié d'élever sa position sociale depuis que les musulmans des tribus autour de Madaba accédaient en plus grand nombre aux grades d'officier. Plusieurs médecins militaires chrétiens avaient pris leur retraite et s'étaient reconvertis dans le privé, d'autres étaient entrés au ministère de la Santé. Seuls les fils d'officier faisaient encore carrière dans l'armée. Il en allait de même pour l'administration : les pères avaient acquis respectabilité et notoriété dans la fonction publique, avaient amassé des économies et les investissaient dans des petites entreprises privées pour leurs fils ou dans leur éducation à l'étranger, qui les destinait aux professions libérales ou au commerce. La zone industrielle de Madaba se développa ainsi au début des années 1980 grâce, également, à l'argent gagné dans le Golfe. Un émigré, de retour au pays, fit construire le premier hôpital de Madaba, d'autres encore profitèrent du tourisme qu'attirait la cité pour ouvrir restaurants, boutiques de souvenirs, petits hôtels, etc.

A Madaba, jusqu'au début des années 1970, les chrétiens possédaient la terre, l'argent, l'accès au gouvernement, l'éducation, le savoir, les compétences modernes, le contrôle de la municipalité, en un mot le pouvoir. Ils étaient, depuis, lentement rattrapés par les musulmans. Tôt au tard, même leur prééminence économique serait remise en cause. Pour lors, hors du conseil municipal, le rétrécissement de leur espace était surtout patent dans la géographie de la ville et dans son caractère musulman, qui était de plus en plus marqué dans les quartiers périphériques. L'écho du discours de piété islamique auprès de secteurs plus larges de la population avait incité le gouvernement à prendre des mesures officielles qui islamisèrent la vie publique : au milieu des années 1970, une loi interdit la vente d'alcool durant le ramadan et pénalisa tout individu rompant le jeûne en public. Ces lois s'appliquent à l'ensemble de la population, chrétiens y compris. Le pouvoir avait répondu à la popularité grandissante des Frères musulmans en leur attribuant des portefeuilles ministériels, l'Education, les Affaires sociales, les *Awqaf* (Glasman 2001). L'influence des Frères musulmans s'exerçait de plus en plus sur les campus universitaires, dans la nomination des enseignants, dans le contenu des programmes scolaires (Yorke 1988 : 50). La construction des mosquées connut un boom dans les années 1980, grâce aux dons des travailleurs émigrés dans le Golfe et du contrôle du ministère des *Awqaf* par les Frères, qui délivraient facilement les permis de construire (Rogan 1986). En 1970, Madaba comptait quatre mosquées enregistrées. En 1997, le nombre était monté à vingt, renforçant le caractère musulman de la ville, marqué à la fois dans l'espace visuel et dans l'espace sonore³⁰⁴. Le message religieux transmis par les Frères musulmans incitait à l'adoption du code vestimentaire islamique : barbe pour les hommes, *hijab* pour les femmes. C'était à présent les musulmans pieux qui se différenciaient des chrétiens. Dans les années 1970-1980, les nouveaux quartiers de la périphérie, qui portaient des noms géographiques (*hay sharqi shamali, hay janubi...*), avaient été rebaptisés par la nouvelle municipalité : sur les cartes et les documents officiels, leurs nouveaux noms faisaient référence à la tradition islamique³⁰⁵. Les vieux quartiers du centre ville, aux

³⁰⁴ En fait, l'augmentation du nombre des lieux de culte musulmans était raisonnablement proportionnelle à celle de la population musulmane de l'agglomération. En 1970, on comptait une mosquée pour 2 500 résidents musulmans, en 1997, une pour 3 500. Rappelons que, en 1970, les chrétiens avaient trois églises, alors que leur population totale dans l'agglomération dépassait à peine les 5 000 individus. En 1997, un temple évangélique nouvellement construit faisait s'élever les lieux de culte chrétiens à quatre pour servir une population d'environ 10 500 fidèles (soit un pour 2 625).

³⁰⁵ Soit, le quartier de Mohammad, de la Maison Sacrée (appellation de Jérusalem pour les musulmans), des Hachémites, des Oulémas, des Califes, de Mo'ta (site de la première victoire des armées musulmanes contre les Byzantins), d'Andalousie. Voir en annexe le plan officiel de la ville, publié par le Centre géographique royal (1990).

noms des tribus chrétiennes fondatrices, avaient disparu des documents officiels, même si tous le monde les utilisait encore oralement.

Les chrétiens avaient le sentiment de subir un encerclement et d'être envahis par une présence musulmane visible jusque dans leur fief du centre ville. Un processus de ségrégation spatiale était à l'oeuvre : les chrétiens se désengageaient de plus en plus des zones musulmanes, tentaient de renforcer leur présence au centre ville et de s'étendre dans de nouveaux quartiers entièrement chrétiens au-delà du cercle des quartiers musulmans. Le nombre des élèves chrétiens dans les écoles gouvernementales était devenu négligeable, les parents préféraient envoyer leurs enfants à Amman tous les jours ou les mettre à l'école latine, qui conduisait aussi les garçons jusqu'au *tawjihi* depuis 1985. Très peu de chrétiens avaient des boutiques dans le nouvel axe commercial qui s'était créé à l'est de la ville dans un des quartiers musulmans. Ceux qui possédaient encore des terrains dans les zones agricoles qui se transformaient peu à peu en faubourgs musulmans hésitaient à les vendre, de peur de s'attirer la réprobation des autres chrétiens. Ils n'envisageaient pas pour autant d'y construire des maisons pour leur famille, car ils estimaient ne pas pouvoir y vivre à leur aise sous l'oeil de voisins musulmans. Ils continuaient donc à faire cultiver leurs parcelles par quelques ouvriers agricoles. Témoignage de son attachement à un terroir, chacun aimait faire goûter les produits de sa bonne terre de Madaba.

Un bon quart de la population active de la ville, ainsi que les étudiants, faisait quotidiennement l'aller-retour pour Amman sans juger nécessaire de s'y installer. La vie à Madaba était moins chère : logements, terrains à bâtir, frais de transport pour visiter famille et amis... Les chrétiens qui possédaient de vieilles demeures dans le centre ville cessèrent de les louer aux musulmans et leur préférèrent de jeunes couples chrétiens. Les propriétaires détruisaient parfois l'ancien pour construire du neuf et s'y réinstaller. Pour ceux qui résidaient à Amman, la maison de famille à Madaba, vide la semaine, devint le lieu privilégié où passer ses week-ends, où dormir après une fête de mariage, une cérémonie de condoléances, une réunion dans l'association familiale en préparation des élections. Profitant du tourisme toujours croissant, des entrepreneurs installés à Amman rénoverent leurs maisons de famille du vieux quartier pour y loger restaurants et boutiques de souvenirs, cafés où fumer le narguileh (une nouvelle mode venue d'Amman)... Ces lieux offraient des emplois à la jeunesse chrétienne durant la journée et lui permettaient de se distraire le soir venu. Les musulmans, qui venaient au marché ou fréquentaient les services administratifs du centre ville dans la journée, disparaissaient à la nuit tombée pour rejoindre leurs habitations à la périphérie. En offrant des loisirs dans le centre ville, une nouvelle vitalité fut donnée au quartier, un entre-soi chrétien recréé qui incitait la jeunesse à rester à Madaba plutôt que d'aller prendre ses plaisirs à Amman. Ces lieux, officiellement publics, mais confessionnels en pratique, devinrent de nouveaux espaces de socialisation où l'on pouvait boire de l'alcool, écouter de la musique, sortir entre membres des deux sexes, sous l'oeil vigilant des autres membres de la communauté. Ces complexes touristiques furent baptisés de noms évocateurs, *Haret Jdudna* (le Quartier de nos ancêtres) et *Madaba Zaman* (la Madaba d'autrefois).

Les chrétiens qui avaient émigré dans le Golfe avaient été parmi les premiers à disposer de moyens suffisants pour faire construire des maisons modernes et vastes à Taym, une zone agricole au sud-ouest de la ville, au-delà du camp palestinien et sur la route du village chrétien de Ma`in. Toutes ces terres, achetées à l'origine par le patriarcat latin, avaient été revendues par les missionnaires latins à leurs paroissiens `Azayzat à la fin du XIX^e siècle (voir chapitre I). A partir des années 1980, ce furent d'abord des membres de cette tribu, travaillant au Koweït ou en Arabie Saoudite, qui firent bâtir les terrains pour y loger femmes et enfants, qui passaient souvent la moitié de l'année à Madaba. Peu à peu, des membres des tribus Karadsheh et Ma`ay`a, qui n'avaient plus d'espace pour s'étendre sur leurs terrains de Haninah, au nord de la ville, achetèrent à Taym. La ségrégation spatiale entre tribus chrétiennes était brisée pour la première fois depuis la fondation de la ville. La continuité spatiale entre Taym et Ma`in permettait de faire un pont entre deux agglomérations où,

traditionnellement, les populations chrétiennes n'étaient pas en opposition ouverte, mais n'entretenaient pas de relations économiques ou d'alliances politiques. Cette nouvelle zone en voie d'urbanisation rapide était en passe de devenir un véritable quartier chrétien, au sens où celui-ci regroupait non seulement exclusivement des résidents chrétiens, mais où un certain nombre d'institutions communautaires s'y implantaient aussi : nouveau cimetière collectif pour remplacer les trois cimetières (latin, orthodoxe, melkite) des anciens quartiers, nouvelle école maternelle latine, club sportif avec la première piscine de Madaba accessible exclusivement aux membres (dont le propriétaire s'assurait qu'ils étaient tous chrétiens). L'idéal de vivre chez soi pouvait encore être conservé, loin de l'appel à la prière des muezzins, loin du rythme imposé annuellement par le ramadan, loin des conflits qui éclataient parfois entre jeunes de religions différentes dans les écoles gouvernementales et dégénéraient en batailles rangées entre *masihiyin* et *muslimin*, loin du regard des musulmans sur les filles chrétiennes sans foulard et en pantalon, loin des obligations de voisinage entre hommes de religions différentes où l'on était gêné de la présence des femmes. Taym constituait un lieu où demeurer entre soi, non plus en tant que membres d'un lignage, mais comme chrétiens, et où conserver un mode de vie "moderne" caractérisé surtout par le mélange des sexes et une moins grande pudeur féminine qui s'exprimait par un style vestimentaire en décalage grandissant avec celui des musulmanes : plus ces dernières se couvraient, plus les chrétiennes se découvraient, plus elles abandonnaient la sobriété du noir porté par leurs mères, plus elles se maquillaient, plus leurs croix d'or en pendentif étaient visibles. Les chrétiennes limitaient pourtant au minimum leurs déplacements dans les quartiers musulmans. La sémiotique du vêtement féminin marquait, comme d'autres symboles, l'inviolabilité de l'espace communautaire chrétien.

Comme une manière de compenser leur dépossession de l'espace dans la ville, les chrétiens de Madaba constituèrent de nouveaux réseaux transnationaux avec ceux d'entre eux qui avaient émigré. Chaque famille comptait au moins un membre dans les anciens ou les nouveaux pays d'émigration durable : l'Amérique du Sud, les Etats-Unis ou l'Australie. Sur la suggestion d'un journaliste chrétien originaire de Madaba, l'hebdomadaire national *Shihan* consacra, à partir de 1989, une page mensuelle aux émigrés jordaniens d'Amérique sous le titre "*Huna Amrika, Akhbar al-Jaliyat*" (« Ici l'Amérique, nouvelles des expatriés »). Samih al-Qunsul, de la tribu des `Azayzat, Awneh Haddadin, de Ma'in, établis à Detroit ou Yonkers, dans l'Etat de New York, étaient des contributeurs fréquents qui partageaient avec leurs lecteurs leur expérience américaine ; `Akef Karadsheh faisait la publicité de son épicerie arabe, "Madaba Store" à Chicago. Les émigrés créèrent des "clubs de Madaba" (*nadi Madaba*), publiant bulletins d'information, organisant pique-niques ou conférences lorsqu'un Madabéen éminent était de passage pour visiter les membres de sa famille. En 1997, le tout nouveau cybercafé du club sportif de Taym imprimait les bulletins de plusieurs de ces clubs, qui possédaient un site Internet, et les affichait sur un panneau. On y apprenait ainsi que le *nadi Madaba* de San Diego, créé en 1990, organisait pour ses membres trois jours de fête annuelle où l'on chantait les vieilles chansons de Madaba autour d'un plat traditionnel de *mansaf* et où l'on collectait des fonds pour offrir 400 \$ à chaque diplômé du *tawjihi* de Madaba. Est-il utile de préciser que tous les membres du *nadi* étaient chrétiens et que seuls les diplômés de leur communauté bénéficiaient de leur générosité ? Car, chez les chrétiens, qui parlait de Madaba parlait des chrétiens sans pour autant que cela constitue une synecdoque : les chrétiens n'étaient pas une partie de Madaba, ils étaient Madaba. Cette vision restrictive de l'appartenance, cette négation de l'autre dans la ville se retrouvait chez les chrétiens émigrés un temps dans le Golfe où la socialisation s'effectuait beaucoup en fonction du lieu d'origine. Au Koweït, à Doubaï, les chrétiens de Madaba rencontraient souvent d'autres Madabéens, "tous leurs cousins", c'est-à-dire tous des chrétiens. Un musulman de Madaba à Koweït n'était pas un Madabéen, mais un Bani Sakher, un Hamaydeh, etc.

La réalité quotidienne, pour ceux qui sont restés à Madaba, pour ceux qui y reviennent après dix ans au Koweït ou après avoir étudié et travaillé aux Etats-Unis³⁰⁶, a du mal à coïncider avec l'imaginaire de la possession exclusive du lieu. Les chrétiens doivent se réconcilier avec le présent de leur cité, avec son caractère musulman, avec ses nouveaux habitants qui gagnent en puissance. Tout autant, les musulmans ont aussi un travail à faire pour accepter que l'image de Madaba au niveau national soit encore celle d'une ville chrétienne réputée pour ses mosaïques byzantines et qui demeure sous la domination symbolique d'un clocher d'église qu'aucun minaret ne peut dépasser³⁰⁷.

I.2- La reconfiguration des espaces communautaires

Par l'extension des services de l'Etat, par la constitution d'associations de la société civile, l'Eglise a été partiellement dépossédée d'une partie des fonctions sociales et éducatives dont elle s'était chargée. L'autorité des prêtres est aussi concurrencée par les nouvelles élites intellectuelles et économiques, largement éduquées et disposant de moyens financiers indépendants. L'Eglise, autrefois quasi maîtresse du village de Madaba, n'est plus qu'un centre parmi d'autres dans la ville moderne. Le prêtre, qui a eu une autorité patriarcale, est devenu un simple notable. Il ne connaît plus tous les membres de sa communauté, mais tente de conserver sa visibilité par la multiplication des visites officielles et privées, le développement des œuvres et des écoles, et par le port de la soutane, qu'on a presque totalement abandonné en Occident.

L'église et les institutions communautaires avaient connu une baisse de la fréquentation dans les années 1950-1960. Cette désaffection avait surtout été le fait des jeunes générations, sensibles aux idéologies de gauche et actives au sein des partis et de leurs branches associatives. La crise identitaire amorcée dans les années 1970 du fait de la montée des Frères musulmans au conseil municipal et de la visibilité de plus en plus grande des signes religieux islamiques dans la ville ramena les jeunes à l'Eglise. Les curés admettent que la fréquentation de la messe dominicale et que la demande d'activités paroissiales n'avaient jamais été aussi grandes.

La monarchie avait sans doute elle-même conscience que le discours des Frères musulmans et ses propres actions en vue d'islamiser la vie publique étaient reçus par les chrétiens comme une agression. En même temps que le régime renforçait sa légitimité islamique, il faisait des gestes en direction des chrétiens autochtones et des hiérarchies ecclésiastiques à Rome et Jérusalem, sous occupation israélienne depuis 1967. A partir des années 1980, le prince Hassan, frère cadet du roi Hussein et alors héritier du trône, fut chargé de promouvoir la *wasatiyah* (modération, voie moyenne), version hachémite modernisée de l'islam, auprès des musulmans comme des chrétiens. Au moyen d'instituts qu'il patronnait, le prince Hassan poursuivait un dialogue inter religieux actif avec les principales Eglises chrétiennes à travers le monde (Chatelard 1997b). Dans leur discours officiel à l'intérieur et à l'extérieur du royaume, les Hachémites se réclamaient de la tradition du calife Omar pour la protection des Lieux saints et des communautés chrétiennes. A l'intérieur du royaume, il n'aurait pas été toléré que le discours des officiels ou des prédicateurs musulmans s'éloigne par trop

³⁰⁶ Les émigrés du Golfe étaient rentrés à Madaba avec les autres Palestiniens et Jordaniens en raison du conflit de 1991. Un processus notable de retour à Madaba s'était aussi amorcé depuis le milieu des années 1990 de la part des émigrés aux Etats-Unis : non seulement les anciennes générations qui venaient prendre leur retraite au pays, mais encore parfois leurs fils, mariés à Madaba, et qui ne souhaitaient pas élever leurs enfants dans un milieu américain jugé "corrompu". C'est aussi pour répondre à la demande de ces nouveaux groupes qui avaient pris certaines habitudes de loisirs et de socialisation hors des maisons privées que les cafés du centre ville et le club sportif de Taym furent ouverts.

³⁰⁷ Citons ici Le Bras pour mieux souligner le paradoxe de cette visibilité de l'église dans une ville musulmane : "Quelle que soit l'origine du village, son église y fixe la place éminente de la religion chrétienne dans le présent ou le passé. Sous nos regards, le lieu est dominé par la croix, si même les habitants se disent étrangers à toute pratique et croyance. Comme la mosquée ou la pagode en pays d'Orient, l'église signifie l'appartenance du village à une religion dominante et dont le règne, constant ou affaibli, a modelé une communauté humaine" (1976 : 33).

de la *wasatiyah* et exprime de l'agressivité à l'égard des non musulmans³⁰⁸. Les dignitaires chrétiens du royaume continuèrent à jouir de la même respectabilité, les activités communautaires des Eglises ne furent en rien limitées, et l'islamisation des manuels scolaires contrebalancée par l'instauration, en 1996, du catéchisme obligatoire pour les élèves chrétiens de l'enseignement public³⁰⁹. Du fait même des efforts du pouvoir en vue de conserver un équilibre et d'adapter son discours tant aux chrétiens qu'aux musulmans, l'expression plus visible d'une identité religieuse islamique appelle, par contrecoup, les communautés chrétiennes à renforcer leur propre visibilité et à réaffirmer leur propre identité religieuse.

L'accroissement de l'influence religieuse des Eglises latine et orthodoxe va de pair avec une nouvelle dynamique sociale qui répond aux attentes des paroissiens. A Madaba, une nouvelle génération de prêtres orthodoxes, Arabes plus éduqués ou Hellènes plus dévoués au service communautaire, est en passe de modifier la relation traditionnelle qu'entretenaient les laïcs avec leur Eglise. De même, chez les latins, les ecclésiastiques sont désormais des Jordaniens, parfois originaires de la ville, qui évaluent avec justesse les besoins sociaux des laïcs. Confrontés conjointement à deux menaces sur l'intégrité des frontières de leurs communautés, le clergé catholique et le clergé orthodoxe ont entrepris un rapprochement : il faut lutter ensemble contre l'islamisation d'espaces relativement neutres jusque-là et aussi contre l'activisme grandissant de nouvelles Eglises.

1.2.a- Faire front

Les prêtres conservent leurs fonctions d'officiers d'état civil et de chefs religieux de leurs communautés. En tant que tels, ils participent aux cérémonies officielles de la vie municipale. Mais ils sont aussi des citoyens dans l'Etat, soumis au droit commun. Dans les années 1990, les trois prêtres chefs de communautés (orthodoxe, latin, melkite) étaient tous passés par le service militaire³¹⁰. Tous, également, avaient fait une partie de leurs études secondaires dans les écoles gouvernementales. D'autres points communs les rassemblaient : un niveau d'éducation supérieure presque similaire, une expérience de plusieurs années à l'étranger.

Abuna Spir Sunna`, l'ikonomos orthodoxe, était de Madaba et assurait la relève de son père et de son grand-père. Contrairement à ces derniers, il avait terminé son éducation secondaire et, après son service militaire, avait suivi les quatre années d'enseignement de l'institut de formation des prêtres au monastère de la Croix à Jérusalem, dont la Grèce finançait le fonctionnement depuis sa réouverture dans les années 1950. La formation était pluridisciplinaire et ne se concentrait pas uniquement sur la théologie. Abuna Spir y avait étudié l'histoire, les sciences, l'anglais et le grec. Avant de remplacer son père à Madaba en 1971, il avait servi huit ans la communauté orthodoxe de Santiago du Chili, où il avait des attaches familiales. Il parlait donc aussi l'espagnol. Abuna George al-Far, le curé latin, était né à Madaba dans une modeste famille orthodoxe originaire de Salt. Il avait

308 La monarchie mit en avant une vision de l'islam réformée et modernisée avec à son service des *ulama'* qui partageaient les priorités et les intérêts du régime. A partir des années 1970, les institutions religieuses furent de plus en plus centralisées pour contrôler le contenu du discours islamique : imams et prédicateurs des mosquées, *khatib* des écoles coraniques, furent salariés pour une part grandissante par le ministère des *Awqaf* (Antoun 1987 : 178), les consignes officielles sur le contenu des prêches renforcées (Rogan 1986 : 39), les programmes religieux multipliés à la télévision, sous contrôle étatique.

309 Cette demande de catéchisme dans les écoles publiques (à l'instar de ce qui se pratiquait en Syrie) avait été exprimée dès les années 1970. Mais les hiérarchies chrétiennes n'arrivaient pas à se mettre d'accord sur le contenu oecuménique des manuels. En 1996, des députés chrétiens du Parlement présentèrent cette proposition de loi, contre laquelle les islamistes ne firent pas barrage. Ils s'abstinrent de voter, sensibilisés aux arguments du clergé chrétien, qui avançait que l'absence d'éducation religieuse expliquait le nombre de chrétiens parmi les communistes (*al-Bilad*, 10.11.96). Lors de la même session parlementaire, les députés islamistes s'opposèrent par contre à l'institution du 25 décembre comme fête officielle. Le 1^{er} janvier fut donc choisi à la place (*The Star*, 07.11.1996).

310 Le service militaire obligatoire, instauré en 1967, fut supprimé en 1991.

étudié à l'école primaire latine et était devenu latin. Après l'école secondaire gouvernementale, il avait passé deux années dans l'armée, puis était entré au séminaire de Beit Jala. Ordonné prêtre, il fut envoyé comme missionnaire au Sud Soudan, puis aux Etats-Unis comme curé de la paroisse latine de langue arabe de Yonkers, qui comptait une grande proportion de Palestiniens et de Jordaniens, dont de nombreux Madabéens. Italophone, francophone, anglophone, homme cultivé, Abuna George fut le premier prêtre latin de Madaba à être originaire de la ville où il remplissait ses fonctions sacerdotales, mais non de la paroisse, puisqu'il était d'une famille orthodoxe. Enfin, le prêtre melkite, Abuna Men`em Bawwab, qui servait une petite communauté, venait du nord du pays, avait aussi fait des études secondaires et deux ans d'armée avant d'étudier au séminaire de Balamand (Liban) et de passer plusieurs années à la tête d'une paroisse arabe du Brésil. Il était aussi polyglotte que ses confrères.

A travers l'armée, les trois ecclésiastiques avaient eu l'occasion de nouer des relations d'amitié avec des individus de toutes les catégories socioéconomiques de la société jordanienne. Ils ne s'en plaignaient pas, et estimaient au contraire que tous les jeunes chrétiens auraient dû connaître ce qu'Abuna George appelait une "période initiatique". Connaissant mieux leurs concitoyens d'autres milieux et d'autres confessions, ils avaient aussi conservé des relations avec les paroisses d'émigrés où ils avaient servi. Ils savaient faire appel, mieux que quiconque, à la générosité des Arabes du Brésil, du Chili ou des Etats-Unis pour améliorer les services de leurs paroisses respectives à Madaba. Les trois prêtres se rencontraient régulièrement à l'occasion d'événements sociaux. Lors d'un mariage orthodoxe, il arrivait de voir le curé latin parmi les invités. De même, un émigré madabéen qui rentrait pour l'été dans sa ville se devait d'offrir un *mansaf* à tous les hommes qui comptaient : les trois prêtres figuraient ensemble en bonne place.

Informellement, ils discutaient entre eux des problèmes de leurs paroisses et mirent au point des stratégies communes pour empêcher que les jeunes chrétiennes n'épousent des musulmans. Contrairement à leurs prédécesseurs, ils s'élevèrent contre les crimes d'honneur, préférant utiliser à l'école et à l'église des arguments qui mettaient l'accent sur le danger social de telles unions et sur le statut de la femme en droit musulman. D'ailleurs, leurs paroissiens attendaient bien que l'Eglise édifiât les femmes sur ce sujet. Les hommes laïcs pensaient qu'une éducation chrétienne à l'école et dans la famille était le meilleur moyen de préserver les filles du danger présenté par les musulmans. Conjointement, les prêtres entreprirent aussi leurs paroissiens sur la question du montant du *mahar*. Dans les sermons et les discussions privées, ils insistaient sur les valeurs du mariage chrétien, sur l'importance de l'amour entre les époux, sur le fait que beaucoup de jeunes femmes travaillaient et que ni elles-mêmes ni leurs familles ne devaient exiger un *mahar* déraisonnable. Il en allait de l'avenir de la communauté, où les jeunes gens se mariaient à un âge plus avancé qu'autrefois afin de pouvoir répondre aux exigences financières des parents de leur fiancée. Plus de femmes chrétiennes célibataires signifiait plus de risques qu'elles se laissent tenter par un conjoint musulman. Une nouvelle attitude se dessinait aussi face aux mariages entre cousins : lorsqu'une jeune femme refusait le choix de ses parents en la matière, les prêtres la soutenaient en demandant à leur évêque de refuser la dispense. Ils considéraient que la consanguinité était un danger pour la santé des futurs enfants, et une prise de sang avait été rendue obligatoire.

Désormais, il importait de consolider la communauté chrétienne face à la communauté musulmane, et l'Eglise d'appartenance n'avait qu'une importance minime, surtout en ces temps de rapprochements oecuméniques. Avec la bénédiction des prêtres, les mariages entre conjoints de rites différents devinrent plus fréquents, mais il y avait toujours aussi peu d'alliances entre tribus chrétiennes de Madaba. Quelques membres des `Azayzat épousèrent pourtant des femmes des Karadsheh ou des Hamarneh. Pour les chrétiens, l'altérité immédiate avait changé de visage : l'autre, pour le latin, ce n'était plus l'orthodoxe. Un autre plus inquiétant, le musulman, devait être affronté de concert.

Les trois prêtres latin, orthodoxe et melkite étaient aussi préoccupés par ce qu'ils considéraient comme un mal insidieux, minant leurs communautés de l'intérieur depuis plusieurs années : les Eglises évangéliques et charismatiques ou les sectes issues du protestantisme américain. Ce dernières agissaient avec les mêmes moyens que ceux employés par les missionnaires latins au siècle précédent : renouveau spirituel, injection de fonds étrangers, formation de jeunes à l'étranger, utilisation des clivages entre familles pour se constituer une communauté...

Madaba n'avait jamais constitué un terrain de mission pour les Eglises protestantes traditionnelles, en particulier les anglicans, qui avaient été surtout actifs en Palestine au début du siècle. Par contre, depuis les années 1920, le village avait été la cible de tentatives plusieurs fois avortées d'implantation de la Christian and Missionary Alliance, une coalition d'Eglises évangéliques américaines, qui avait obtenu reconnaissance de son statut communautaire par les autorités jordaniennes. Dirigée par des missionnaires américains, ce n'est qu'à partir de 1965 qu'elle s'installa durablement sous le nom de *Kanizat al-ittihad al-masihi al-injiliyah* (Eglise évangélique de l'union chrétienne)³¹¹. Tentés par un enseignement de la religion plus convivial, un retour aux textes et un renouveau spirituel, les orthodoxes de Madaba furent particulièrement sensibles aux activités missionnaires évangéliques, surtout les membres de la tribu Ma'ay'a et des petites familles orthodoxes qui ne pouvaient s'approprier l'église grecque, identifiée aux Karadsheh. Autour de la figure charismatique du pasteur (*qassis*) Jalil Ma'ay'a, nommé en 1992 après une formation américaine, les membres de l'Eglise formaient une congrégation participante de frères et soeurs. L'argument matériel n'était pas absent des stratégies de cette Eglise : son temple flambant neuf, bien visible dans le centre ville, était disproportionné par rapport au nombre de fidèles ; le pasteur prévoyait d'ouvrir une école dans les années à venir et avait déjà commencé à construire des boutiques sur le terrain de la mission en vue de les louer aux membres de sa congrégation, en plein coeur du quartier touristique de Madaba.

Les sectes, également, avaient intensifié leurs activités depuis le début des années 1990, surtout les Témoins de Jéhovah. Disposant de gros moyens en provenance de leurs centres aux Etats-Unis, ces sectes étaient plus discrètes que l'Eglise de l'Alliance, car elles ne jouissaient d'aucune reconnaissance légale. Les autorités jordaniennes, qui ne tenaient pas à se mettre mal avec les Américains, les laissaient cependant fonctionner tant qu'elles n'exerçaient pas leur prosélytisme auprès des musulmans. Des réunions hebdomadaires étaient organisées dans des maisons privées autour de missionnaires américains qui avaient étudié l'arabe à l'université de Jordanie ou de prédicateurs locaux formés aux Etats-Unis. Les Témoins de Jéhovah, les plus actifs, avaient recruté essentiellement chez les Bajali, petite famille orthodoxe d'origine palestinienne, et chez les quelques Arméniens immigrés à Madaba. Les chrétiens irakiens qui avaient trouvé refuge dans la ville après la guerre du Golfe fréquentaient aussi ces groupes où ils trouvaient une solidarité qui n'était pas basée sur les liens de famille. L'identité religieuse des membres de ces petites congrégations ne pouvait coïncider avec leur identité communautaire officielle : ils devaient se marier et se faire enterrer dans l'Eglise où les rattachait leur état civil.

Evangeliques, Témoins de Jéhovah ou charismatiques avaient des pratiques sociales qui les éloignaient des autres chrétiens : ils ne fumaient pas, ne buvaient pas d'alcool, ne dansaient pas, inscrivaient leurs enfants dans les écoles publiques afin de les préserver du catéchisme (ce devint impossible après la loi de 1996)... En attendant la venue du Messie dans le repentir, ils se projetaient hors du contexte de crise identitaire des autres chrétiens de Madaba et étaient très peu actifs politiquement. De manière générale, les nouveaux convertis provenaient des familles laissées pour

311 Ces informations sont tirées d'entretiens avec le pasteur Yussef Hashweh, dont le père s'occupa de la mission de Madaba dans les années 1950, et avec le pasteur Jalil Ma'ay'a, qui dirigeait la congrégation en 1996. Cf., également, une brochure publiée par l'Eglise de l'Alliance à Amman : Kerr, A. (1990 ?), *Starting Faithfully, Remaining faithfully... That all may know him, The Christian and Missionary Alliance in Jordan and Palestine, 1890-1990*.

compte dans le jeu tribal, mal intégrées dans la politique et l'économie de Madaba. Sans identité lignagère forte, ayant peu d'accès aux ressources politiques, ces individus se construisaient une nouvelle identité sociale, s'intégraient à un nouveau champ de relations et créaient de nouveaux rapports de solidarité efficaces³¹². En 1997, on pouvait évaluer leur nombre approximatif à trois cents ou quatre cents personnes, ce qui n'était guère significatif au regard des dix mille chrétiens de Madaba. Mais la plupart étaient devenus membres des nouvelles sectes au cours des dix années précédentes et le mouvement s'accélérait.

Orthodoxes et catholiques qualifiaient collectivement les membres des sectes de *mutajaddidin* ("ceux du renouveau", néologisme qui s'inspirait de l'expression américaine "New Born Christians") et les prêtres les considéraient comme le danger le plus immédiat pour leurs propres communautés. Ils consacraient sermons et articles des bulletins paroissiaux à démonter, par des arguments théologiques, les constructions religieuses des sectes et mettaient en garde leurs fidèles contre leur séduction matérielle. Ils avançaient que la multiplication des identifications religieuses était défavorable à l'image des chrétiens, qui devaient présenter un front uni aux musulmans. Ils les accusaient de faire du prosélytisme jusque chez ces derniers et d'attirer ainsi la haine des plus extrémistes sur l'ensemble des chrétiens. Les prêtres catholiques et orthodoxes durent introduire une dimension plus spirituelle dans leur liturgie et dans leurs sermons et octroyer un espace plus grand de participation aux laïcs de leurs communautés. C'était là aussi le moyen à leur disposition pour renforcer le seul acte vraiment volontaire d'appartenance à la communauté, l'assistance aux offices.

I.2.b- Dynamiser les communautés

Les activités communes des ecclésiastiques catholiques et orthodoxes se limitèrent à la concertation sur un certain nombre de points où ils sentaient qu'un front commun de résistance était nécessaire. On n'en était pas encore à la fusion, même pas aux célébrations oecuméniques de la liturgie ou des mariages inter rites autorisées par Vatican II. Chaque paroisse suivait son développement séparé, les orthodoxes rattrapant peu à peu les latins sur le terrain de l'éducation et du social. Les nouvelles activités communautaires rentraient dans le projet global d'occupation de l'espace chrétien dans la ville : assurer une présence plus visible au centre ville, suivre le mouvement des chrétiens vers le nouveau quartier de Taym, fixer les paroissiens à Madaba par une offre d'activités de loisirs, de nouveaux emplois, une vie associative. De nouvelles synergies se créèrent entre laïcs et clergé des deux Eglises principales : chez les latins, "l'Eglise-Providence" (pour reprendre la très adéquate expression de A. Mbembe 1989 : 62) faisait de plus en plus appel aux contributions financières de la communauté, tandis que chez les orthodoxes, les prêtres assumaient un nouveau rôle économique. Tous se constituaient de nouveaux réseaux de soutien bien loin de Madaba. La démocratisation, *doxa* politique des années 1990 en Jordanie, pénétra les Eglises, qui s'en firent l'écho et durent s'ouvrir à la participation des laïcs.

Du point de vue des prêtres latins, un effort était à faire pour impliquer la communauté des laïcs, pour modifier son attitude attentiste face aux services rendus par l'Eglise et pour maintenir le lien avec les paroissiens émigrés. Ce n'était plus les villes de garnison qu'il fallait investir d'une présence latine ; les chrétiens n'étaient plus guère dans l'armée, mais plutôt dans le Golfe ou aux Amériques. Le patriarcat latin avait bien compris que, s'il voulait entretenir la religiosité de ses fidèles dans l'émigration, il fallait leur envoyer des prêtres de chez eux qui pouvaient dire la messe en arabe. Au Koweït, comme à Yonkers ou Detroit, des paroisses de langue arabe et des écoles latines étaient animées depuis les années 1970 par des prêtres arabes et des soeurs du Rosaire, dont certains

³¹² Il ne faut pas sous-estimer le facteur psychologique qui poussait les membres des Eglises traditionnelles à chercher un réconfort moral auprès des évangéliques ou des charismatiques. Il était plus fort que l'argument matériel, qui ne venait qu'en second lieu ancrer l'appartenance. Les récits de conversion parlaient de crainte de la mort, d'angoisses existentielles auxquelles les prêtres traditionnels n'avaient pas su répondre. La solution à la crise avait été trouvée dans la lecture des Ecritures et la communion directe avec Dieu.

originaires de Madaba. Les latins de Madaba, vivant à Amman ou à l'étranger, n'hésitaient pas à rentrer se marier dans leur paroisse d'origine avec des filles de chez eux, sollicitant bien souvent les services du prêtre afin qu'il leur trouve une épouse. Le lien n'était donc pas coupé avec une bonne partie des émigrés. *Al-Kalimah*, bulletin paroissial lancé en 1965, était envoyé gratuitement aux émigrés et sollicitait leurs contributions financières pour les nouveaux projets de développement de la paroisse. Les dons vinrent en complément des budgets alloués par les chevaliers du Saint-Sépulcre ou l'oeuvre d'Orient et permirent de construire, dans l'enceinte du *dayr*, un centre social pour les mouvements de jeunes, une salle de spectacle, une école secondaire pour les garçons. Au moment du boom sur la construction des mosquées, l'association du *Rabit ahl Madaba* (le Lien des gens de Madaba) à Los Angeles ainsi qu'un paroissien, propriétaire du plus grand hôtel d'Amman, se cotisèrent pour offrir à l'église trois grosses cloches qui s'entendaient jusqu'aux confins de la ville. Au milieu des années 1980, le complexe paroissial du *dayr* formait un véritable quartier au sommet de l'acropole et l'espace était saturé : église, presbytère, résidence des soeurs du Rosaire, écoles, centre d'activités pour les jeunes, terrain de sport... L'expansion des activités vers Taym commença alors et un vaste terrain fut acheté grâce à une collecte auprès des émigrés du Golfe et d'Amérique. Le premier jardin d'enfants latin fut ouvert, nécessaire alors que de plus en plus de femmes travaillaient hors de la maison. Suivirent un centre de formation féminine au secrétariat et à la couture et une école professionnelle où les garçons pouvaient apprendre la mécanique, l'ébénisterie... En 1997, une église était en projet, qui devrait attendre les autorisations officielles. Afin de donner rapidement une dimension religieuse au quartier, l'évêque latin d'Amman était venu consacrer un petit sanctuaire de plein air à la Vierge.

La plus grande contribution financière des paroissiens aux oeuvres communautaires fut suivie de leur demande de participation aux décisions et aux projets de la paroisse. Pour la première fois dans l'histoire des latins de Madaba, le curé forma un conseil paroissial de laïcs au milieu des années 1980, sans pour autant que cette représentation prenne une forme démocratique. Les membres étaient choisis par le prêtre pour un an et étaient tous actifs dans la paroisse, voire devaient leur emploi à l'Eglise. En 1995, le patriarcat latin lança un grand synode diocésain rassemblant toutes les Eglises unies de Jordanie afin d'impliquer les laïcs aux côtés des religieux en célébrant l'unité des catholiques, en entamant une réflexion sur la place des chrétiens dans le pays, sur le dialogue avec l'islam, sur l'ouverture démocratique, sur la position chrétienne dans le conflit de souveraineté sur les Lieux saints de Jérusalem³¹³... De la paroisse au diocèse, la hiérarchie ecclésiastique, répondant avec quelques décennies de retard aux directives de participation des laïcs venues de Rome et profitant aussi du renouveau de la vie politique en Jordanie, essayait de négocier la transformation d'une Eglise-Providance en une Eglise capable de produire ses ressources sociales et matérielles. Ce processus impliquait que le cléricisme n'était plus à l'ordre du jour, alors que les ressources financières du clergé s'amenuisaient.

L'Eglise latine, tout en maintenant l'intégrité de ses frontières communautaires, aspirait à devenir un acteur de la société civile comme l'étaient depuis longtemps les associations de laïcs orthodoxes. Dans les années 1940-1960, les fidèles latins avaient payé, parfois chèrement, leur repli communautaire : éloignement de l'Etat, suspicion du pouvoir... Détourner les latins de l'identification à l'Etat et de la participation à la vie publique avait été une erreur qui en avait conduit plus d'un à se tourner vers le communisme. Un gros effort de réconciliation de l'Eglise avec les (parfois anciens) gauchistes était à l'oeuvre : les prêtres reconnaissaient que c'était grâce aux partis que de nombreux jeunes gens avaient acquis une formation universitaire. Les communistes avaient dorénavant des fils séminaristes ou prêtres. Les ecclésiastiques de la nouvelle génération, en outre, avaient été socialisés plus que leurs aînés dans les valeurs hachémites à travers les programmes scolaires officiels et l'armée. De nombreux chrétiens avaient fait l'expérience des pays du Golfe, où l'expression

³¹³ Cf. "Projet de synode diocésain", *Le Bulletin diocésain*, mars-avril 1993, pp. 71-76.

communautaire et individuelle du christianisme était bien plus limitée par les pouvoirs publics qu'en Jordanie³¹⁴.

A grand renfort d'homélies et de conférences, l'Eglise latine se fit l'écho du nouveau discours d'ouverture démocratique du pouvoir et rattrapa les perches lancées par le prince Hassan, qui prônait le dialogue interreligieux. Fin février 1997 (année d'élections législatives), aux côtés de l'évêque latin de Jordanie intervenant sur le sens du mariage chrétien, les organisateurs de la semaine culturelle annuelle du *dayr al-latin* de Madaba avaient invité la seule femme député au Parlement, la Circassienne Tujan Faysal, à discourir sur les droits politiques et civiques des femmes jordaniennes ; `Abd el-Hafez ash-Shakhanbeh, l'un des deux députés musulmans du district (membre de la tribu des Hamaydeh pour qui nombre de chrétiens avaient voté lors des élections précédentes), parla de l'avenir de Madaba ; le journaliste melkite Tareq Masarweh détailla le rôle de la presse au temps de la démocratie ; enfin, un autre fils de la ville, l'entrepreneur orthodoxe Zayd al-Qsus, dit tout sur le potentiel touristique de la ville. Exemple d'oecuménisme, certes. Témoignage de l'ouverture de l'Eglise latine sur l'espace public, indéniablement. Conformisme idéologique avec le discours étatique, sans aucun doute.

Un dimanche d'août de la même année, alors que les paroissiens latins commençaient déjà à s'activer en préparation des élections de novembre, le Père Georges al-Far proposa à leur réflexion l'homélie suivante :

"Les rapports entre chrétiens et musulmans ne pourront jamais prendre une tournure positive et décisive à moins qu'un nombre grandissant de chrétiens ne s'engage à fond dans le milieu musulman dans une solidarité à toute épreuve à partir d'une profonde vie de foi, de charité et d'espérance. (...) Dans un monde où la communication met les hommes de plus en plus en contact les uns avec les autres, le choix entre le dialogue et la confrontation est un choix entre la vie et la mort"³¹⁵.

Un peu plus tard, après la messe, recevant les visiteurs dans son grand bureau-*madafah* du *dayr*, Abuna Georges fut interpellé par un des paroissiens présents qui voulait savoir si le sermon de ce jour était en prise avec la réalité quotidienne des chrétiens de Madaba. Le prêtre explicita alors sa pensée hors du cadre discursif religieux pour relativiser le sentiment de danger des chrétiens face aux mouvements islamistes : phénomène social qui répondait à une crise économique et identitaire, l'intégrisme musulman n'était pas fondamentalement antichrétien et inquiétait aussi de nombreux musulmans. "Notre rôle en tant que chrétiens, ajouta Abuna Georges, est d'être attentifs aux souffrances exprimées et de contribuer à y porter secours". Pour conclure, il cita (approximativement) l'ouvrage que le prince Hassan avait consacré quelques années plus tôt aux chrétiens du monde arabe :

"Le fondamentalisme n'est qu'une vague et il est dans la nature des vagues de retomber. Les chrétiens arabes sont partie intégrante de la société arabe qu'ils ont historiquement contribué à construire. Ils trouveront leur place dans la société arabe du futur et doivent affronter l'avenir avec force et sagesse face aux dangers de l'extrémisme" (cf. pp. 97-98 dans l'édition anglaise de 1994).

Contrairement à l'organisation paroissiale latine, les curés orthodoxes avaient, jusqu'aux années 1980, limité leurs activités à la sphère religieuse, investissant peu dans les domaines de l'éducation et du social. Beaucoup d'enfants de familles orthodoxes avaient été scolarisés à l'école latine avec le risque de les voir changer d'Eglise d'appartenance. Les fidèles se rendaient à l'église pour les rites à caractère social : baptêmes, mariages et funérailles, et parfois aux grandes fêtes du

314 Au Koweït, les églises n'avaient pas le droit d'avoir des cloches et les chrétiennes s'abstenaient de porter une croix. En Arabie Saoudite, tout lieux de culte non-musulman était strictement interdit.

315 Extrait de l'homélie du 12.08.1997, enregistrée par l'auteur.

calendrier liturgique. En l'absence de vie pastorale et paroissiale, la fréquentation de l'office dominical était peu assidue. Un courant régulier de conversion au protestantisme touchait ceux qui étaient en manque de spiritualité et ne trouvaient soutien moral ou social ni auprès de l'Eglise, ni auprès d'autres réseaux de solidarité. A Madaba, les laïcs orthodoxes avaient organisé leurs propres associations, qui s'occupaient d'enseignement religieux et faisaient office de cercles culturels.

Dans la foulée du mouvement de démocratisation de la scène politique jordanienne, les activités nationale, de la *jama`iyah urthuduksiyah* (Association orthodoxe - AO), fondée en 1992 à Amman par Ra'uf Abu Jaber, un homme d'affaires originaire de Salt, avec le soutien du Premier ministre de l'époque, ami personnel et associé en affaires, donnèrent une nouvelle vitalité au mouvement des laïcs pour l'arabisation du patriarcat orthodoxe, qui était en sommeil depuis l'occupation israélienne de la Cisjordanie en 1967. Diodoros, élu patriarche en 1981, était accusé d'être le plus grand autocrate qu'aït connu la confrérie du Saint-Sépulcre. Au demeurant, l'AO disposait d'un nouvel argument en la personne du patriarche latin, Mgr Michel Sabbah, un Palestinien nommé en 1987 en conclusion d'un processus complet d'arabisation de la hiérarchie latine de Terre sainte de la base au sommet. En plus des critiques récurrentes concernant les ventes ou locations des propriétés de l'Eglise aux Israéliens, le conseil de l'AO réclamait un désengagement financier de la Grèce, qui patronnait les activités du patriarcat depuis les années 1950 et de nouvelles relations avec les communautés arabes émigrées en Amérique du Nord³¹⁶. Constitué en groupe de pression avec l'appui des hautes autorités du royaume, le conseil obtint une substantielle augmentation du salaire mensuel des prêtres de paroisse, qui passa de 150 à 350 \$. La paroisse de Madaba avait une antenne locale de l'AO. Samih al-Farah, un notable appartenant à la branche orthodoxe des `Azayzat, en était le président, sans pour autant briller par sa piété. Membre du comité national de l'AO, il fit savoir qu'il était temps que le patriarcat s'occupe de développer la paroisse en exploitant la ressource touristique inestimable que constituait la carte mosaïque byzantine conservée dans l'église orthodoxe. Le patriarcat nomma alors un *ravyis* hellène à Madaba, avec mission de s'occuper du développement des activités paroissiales et de tirer le meilleur parti des ressources touristiques.

En tant qu'Hellène, même détenteur d'un passeport jordanien, l'archimandrite Inokentios fut fort mal reçu. Son sens de l'humour et sa parfaite maîtrise de l'arabe n'auraient pas été des éléments de séduction suffisants s'il ne s'était attelé à sa tâche comme aucun curé arabe ne l'avait fait avant lui. Abuna Kondios, comme on ne tarda pas à l'appeler à Madaba, n'avait certes pas le profil classique du curé grec de paroisse : envoyé à quatorze ans de sa Grèce natale dans un monastère de Terre sainte par des parents paysans, il avait fini par étudier la théologie hébraïque à l'université de Tel-Aviv, avait passé quelques années en Belgique, connaissait bien les Etats-Unis, était fin lettré, féru d'histoire et d'archéologie, et parlait parfaitement grec, arabe, hébreu, anglais, français et italien, sans compter les quelques autres langues qu'il lisait. Il avait surtout de véritables talents d'homme d'affaires et d'entrepreneur.

A peine arrivé à Madaba, il instaura le paiement d'un ticket d'entrée pour les visiteurs de la carte mosaïque. Comme celle-ci était au programme de tous les circuits touristiques, une moyenne de cinq cents à mille visiteurs laissaient leur obole quotidienne en haute saison. A l'instar de ses "ennemis" de l'association orthodoxe, il exploita la filière américaine et passa beaucoup de temps en allées et venues entre Madaba, Jérusalem, la Grèce et les Etats-Unis. La communauté orthodoxe américaine comptait plus d'un prêtre ou d'un évêque arabe : à Yonkers, la paroisse orthodoxe de langue arabe était dirigée par un Palestinien ; plusieurs Jordaniens, dont un membre de la famille Hamarneh, de Madaba, exerçaient leur ministère en Californie ; la conférence américaine des

³¹⁶ Cf. "Resolutions of the First International Conference of the Task Force at the Antiochian Village, May 12-14, 1995", *al-jama`iyah al-urthuduksiyah*, Amman : ab 1993. Ce "groupe de travail" (*task force*) pour le patriarcat de Jérusalem, organisé aux Etats-Unis par des laïcs orthodoxes d'origine arabe, fut mis sur pied pour financer les efforts d'éducation, de formation de prêtres et de lobbying de l'AO (entretiens avec Ra'uf Abu Jaber, président de l'AO, 1996, Amman).

Evêques orthodoxes, créée en 1994, avait aussi parmi ses membres des ecclésiastiques originaires du diocèse du patriarcat de Jérusalem.

Abuna Kondios frappa à toutes ces portes et récolta le demi million de dollars nécessaire à ses projets de développement des bâtiments communautaires : un nouveau presbytère, avec un salon de réception aussi imposant que celui de son collègue latin, plusieurs salles d'activités pour les jeunes et une école orthodoxe qui pouvait accueillir trois cents élèves. En créant des postes administratifs et enseignants, le prêtre fournit du travail à une centaine de chrétiens, majoritairement orthodoxes (les musulmans furent cantonnés aux emplois de services et à l'enseignement de l'islam). Il fit aussi construire plusieurs magasins dans le périmètre du *dayr* et les loua aux paroissiens.

Sa popularité monta en flèche non seulement parmi les orthodoxes, mais aussi auprès de la municipalité. En effet, le centre ville de Madaba, à proximité de l'église abritant la fameuse mosaïque, était toujours encombré par les cars de touristes. Abuna Kondios aménagea un parking aux frais de l'Eglise et sur son *waqf*. En des temps où la question de l'approvisionnement en eau était cruciale dans tout le royaume, le prêtre fit nettoyer la gigantesque citerne byzantine qui se trouvait sur le terrain du *dayr* et la mit à la disposition de la municipalité. Kondios n'avait pas agi par simple évergétisme. A terme, certains projets du ministère du Tourisme menaçaient les *waqf* de l'Eglise en cherchant à exproprier des terrain non construits, rares au centre ville. La meilleure protection était alors de remplir l'espace du *dayr* sans s'aliéner les autorités en trouvant un bon équilibre entre institutions communautaires et service public.

La paroisse orthodoxe avait changé de visage et les relations entre clergé et laïcs avaient été profondément bouleversées. Les familles de Madaba n'insistaient plus pour avoir chacune leur propre curé. L'autochtone Abuna Spir s'occupait de la liturgie et du nouveau bulletin paroissial, un jeune prêtre originaire de Salt qui avait étudié la théologie en Roumanie prenait en charge le catéchisme et les groupes de discussion hebdomadaires avec les étudiants de l'université et organisait des sorties en famille. Abuna Kondios faisait de la recherche de fonds et s'occupait de la gestion. Toutes les décisions financières et administratives étaient prises en commun par un comité de paroissiens élus. En 1995, les deux associations de laïcs qui fonctionnaient auparavant n'avaient plus d'activités locales. Samih al-Farah, qui dirigeait la branche de l'association orthodoxe, avait donné sa démission. Leur complexe paroissial, en plein coeur historique de la ville, avait redonné fierté à des orthodoxes que la présence latine avait écrasé des décennies durant. Les membres de la communauté locale commençaient à offrir argent et terrains à l'Eglise en prévision du futur. L'énergie déployée par le *rassyis* avait recentré les activités communautaires autour de l'Eglise et de sa personne. Son prestige n'avait rien à envier à celui des prêtres latins. Abuna Kondios siégeait au tribunal ecclésiastique d'Amman et le patriarche envisageait de le faire métropolitain (*mutina*) tout en le maintenant à Madaba. Le renouveau de la paroisse était dû à des moyens financiers captés dans le nouveau centre mondial de l'orthodoxie, les Etats-Unis. Adeptes des nouvelles technologies, Kondios était sur le point de créer un site Internet en s'inspirant d'autres paroisses orthodoxes aux Etats-Unis avec qui il entretenait des relations via e-mail.

La question de l'arabisation du patriarcat n'était pas réglée et Madaba n'était absolument pas représentative des autres paroisses orthodoxes de Jordanie. Elle avait la chance de posséder une ressource touristique unique et un *rassyis* peu commun, qui ne s'éloignait pourtant guère de la position de sa hiérarchie lorsqu'il s'agissait de justifier la domination hellène sur le patriarcat. Pour autant, Kondios ayant su répondre à plusieurs des besoins identitaires, économiques, éducatifs et spirituels de la communauté locale, c'est ce qui penchait en sa faveur en tant qu'individu et qu'homme de religion et non comme représentant des Hellènes du patriarcat.

En construisant une école, le *rassyis* avait relancé la compétition avec les latins. Il se défendait de vouloir leur faire concurrence et avançait que, le nombre des chrétiens à Madaba augmentant régulièrement, il fallait plus de place dans les écoles chrétiennes pour éviter que les jeunes n'aillent étudier à Amman et ne quittent la paroisse. Il pensait aussi que l'école latine opérait une

discrimination envers les élèves orthodoxes et que le catéchisme catholique était biaisé. L'école, ouverte à la rentrée 1997, était bien plus moderne que l'école latine. Elle ne comptait alors que les sections primaires pour filles et garçons et ouvrirait le secondaire en l'an 2000. Elle comprenait un grand terrain de sport, une salle des spectacles, une bibliothèque fournie grâce aux dons d'ouvrages des communautés orthodoxes d'Amérique, plusieurs ordinateurs, un accès à Internet, des laboratoires bien équipés... Tous les enseignants recrutés étaient titulaires au moins d'une licence. Le directeur, un ancien communiste emprisonné quinze ans, avait un doctorat. L'enseignement religieux était assuré par des laïcs formés dans l'institut patriarcal de théologie ouvert quelques années plus tôt à Amman. Les châtimements corporels étaient interdits. L'administration de l'école orthodoxe n'avait pu satisfaire la demande d'inscriptions. Même la proportion de musulmans avait dépassé le quota officieux de 10 % qui leur avait été attribué (voir tableau des écoles en annexe). L'école latine faisait pâle figure : beaucoup de ses enseignants étaient âgés, peu diplômés, et pratiquaient des méthodes d'éducation dépassées et parfois violentes. L'équipement avait aussi besoin d'être modernisé. Environ un tiers des élèves du primaire (pas uniquement les orthodoxes) partirent dans la nouvelle école. Le curé latin fut contraint d'admettre plus de musulmans, car il avait besoin de l'argent des frais d'inscription, tout en craignant fort que cela ne porte préjudice à l'image de son école auprès des parents chrétiens.

Les latins et les musulmans qui étaient venus inscrire leurs enfants dans la nouvelle école orthodoxe avaient dû s'entretenir au préalable avec Abuna Kondios, qui souhaitait s'assurer de leur adhésion aux valeurs d'ensemble de l'établissement et à son esprit pédagogique. Auprès des musulmans, le *rattyis* avait insisté sur la tolérance, la modération et la nécessité du respect mutuel : les chrétiens ne chercheraient pas à convertir leurs enfants, en contrepartie de quoi les parents étaient priés de ne pas inscrire leurs filles à l'école si elles portaient le *hijab*. Aux parents latins, il avait tenu un tout autre discours, utilisant le vocabulaire de la généalogie en les félicitant de revenir aux traditions de leurs ancêtres (*ajdad*). Malgré sa façon elliptique de présenter les choses, ses interlocuteurs avaient bien compris qu'il parlait de l'orthodoxie. Kondios agrandissait ainsi les frontières de sa communauté en faisant appel à l'histoire des lignages et à celle de l'Eglise : tous les chrétiens de Madaba étaient orthodoxes si l'on remontait à deux ou trois générations et son Eglise n'était pas arrivée de fraîche date en Jordanie, elle était l'Eglise des origines. Egalement, Kondios perpétuait les arrangements de convivence inter religieuse par lesquels l'espace communautaire des uns ne devait pas être violé par le prosélytisme des autres, surtout à l'heure où les musulmans étaient plus présents que les chrétiens dans l'espace public de Madaba. Il était accepté que les élèves musulmans portent certains signes d'appartenance religieuse (comme le nom d'Allah en pendentif) ou qu'ils respectent le jeûne du ramadan à l'école, mais non qu'ils s'identifient à une version jugée missionnaire de l'islam.

La relation des chrétiens de Madaba à l'espace est devenue de plus en plus problématique depuis qu'ils sont contraints de partager le territoire de la ville avec des musulmans et des Palestiniens. Ils revendiquent toujours un domaine dont ils ne sont plus les propriétaires exclusifs et qu'ils ne contrôlent plus. A ce qu'ils vivent comme un encerclement physique et symbolique, ils ont répondu par un repli spatial dans la localité en cherchant dans Madaba et hors d'elle les moyens de fortifier les défenses de leurs espaces communautaires et de tenir le siège.

En mobilisant plusieurs catégories d'individus (hommes et femmes, religieux et laïcs) et plusieurs types de ressources (identitaires, financières, symboliques), les chrétiens de Madaba ont collectivement réagi à plusieurs niveaux à leur mise en minorité démographique et politique dans la ville et à l'expansion des espaces religieux musulmans. A l'heure où ce n'est plus le discours de la gauche, mais l'islam politique qui fait recette auprès des réfugiés, l'éloignement politique d'avec les Palestiniens du camp a été compensé par un rapprochement avec les notables des tribus transjordaniennes dans des coalitions transconfessionnelles où les idéologies politiques et la religion

sont évacuées du débat au profit d'un rappel des vieilles alliances et d'une identité locale commune et ancienne. Par leurs activités sociales, les femmes jouent un rôle indirect dans ce rapprochement. L'identité religieuse collective est mise en avant par les laïcs pour faire nombre dans la compétition municipale et pour présenter l'image d'un groupe uni aux yeux d'islamistes qui se gaussent de la désunion des communautés chrétiennes. Face aux opposants islamistes, les chrétiens, dans l'arène de la municipalité, font aujourd'hui figure de loyalistes. Au niveau national, les islamistes sont réceptifs à la mise en avant de préoccupations religieuses communes pour lutter contre le communisme.

Dans le domaine économique, un réajustement était nécessaire afin que les chrétiens conservent leur avancée. Ils ont été largement rattrapés par les musulmans éduqués, qui occupent des postes de cadre dans l'administration et l'armée. Changeant de stratégies éducatives, les chrétiens ont envoyé leurs enfants dans les universités américaines, nouvelles garantes de l'excellence et de la modernité dont les chrétiens entendent conserver l'apanage. Au retour, ils se sont lancés dans le secteur privé, plus rémunérateur, alors que les ressources de l'Etat diminuaient. Forts de leurs entrepreneurs et de l'argent gagné dans l'émigration, ils ont reconfiguré leurs espaces géographiques, assurant durablement leur présence au centre ville et créant un nouveau quartier périphérique exclusivement chrétien.

Le processus de rapprochement politique avec les tribus musulmanes s'accompagne pourtant d'une dynamique de ségrégation spatiale renforcée, rendant ainsi plus visible la conception chrétienne des limites entre espaces public et communautaire. Dans le nouveau quartier de Taym, comme dans le centre ville, les chrétiens signalent leur présence en utilisant le même type de marqueurs que les musulmans chez eux : au muezzin, ils ont répondu par des cloches, au *hijab*, par des minijupes et une piscine mixte, au jeûne obligatoire dans les lieux publics durant le mois de ramadan par les cafés et restaurants qui servent de l'alcool le reste de l'année. Cet échange de signes vise à faire savoir aux musulmans que chacun doit pouvoir rester chez soi et y vivre à sa guise. Les chrétiens aspirent à un espace résidentiel communautaire protégé où peuvent se jouer le rapport aux femmes et les pratiques sociales relevant d'une appartenance religieuse. Une plus grande intégration entre confessions et lignages se fait jour : quelques mariages mixtes, un cimetière commun, des *'Azayzat* et des *Karadsheh* qui voisinent à Taym ou se retrouvent dans les lieux de socialisation du centre ville.

Eglises et clergés traditionnels joignent aussi leurs forces, à la fois pour protéger la frontière externe de la communauté chrétienne en retenant les femmes à l'intérieur et pour renforcer les frontières de leurs propres espaces communautaires en se présentant comme les Eglises historiques et orthodoxes face aux sectes récentes et "hérétiques". Parallèlement, la communauté orthodoxe a rattrapé son retard sur les latins grâce à un personnel religieux jouissant de plus de prestige par son éducation et les moyens dont il dispose pour développer les institutions. Laïcs et religieux orthodoxes, Arabes et Hellènes, se solidarisent d'une façon inédite qui pourrait modifier, à court terme, le rapport de la communauté aux espaces publics en concentrant les moyens et les initiatives entre les mains des prêtres et en limitant aussi bien la fréquentation orthodoxe des écoles publiques que l'ouverture des institutions communautaires aux membres des autres confessions. En relançant la compétition scolaire et économique, les orthodoxes renforcent aussi leur clivage avec les latins, qui, de leur côté, demeurent actifs dans le domaine social et éducatif, investissant le quartier de Taym pour servir de nouveaux groupes de leur communauté : les femmes dans la vie professionnelle, les jeunes qui souhaitent apprendre un métier...

Les différents groupes d'acteurs font appel à des ressources plus lointaines pour mener à bien leurs projets. En utilisant la presse nationale, les bulletins paroissiaux et l'Internet, en nommant des prêtres du diocèse dans les paroisses d'émigration, une communication constante est maintenue avec les membres délocalisés de la communauté qui se regroupent dans des clubs, et conservent leurs liens avec Madaba en venant y prendre femme et en fournissant des fonds pour le développement des institutions communautaires. L'espace transnational et virtuel de la communauté s'amplifie à mesure que son espace local relatif diminue. Le discours des islamistes marginalise-t-il les chrétiens ?

Localement, sans doute, mais les musulmans ne sont eux-mêmes qu'à la périphérie des nouveaux centres dont les chrétiens de Madaba tirent une partie importante de leurs ressources communautaires. Le dedans et le dehors de la communauté, son centre et sa périphérie, peuvent tout aussi bien se penser en relation à des espaces beaucoup plus vastes que le territoire paroissial, municipal ou national.

Enfin, les volontés politiques de la monarchie hachémite ont une influence indirecte sur le caractère des relations entre clergé et laïcs. S'inspirant de la politique nationale de démocratisation, les laïcs orthodoxes ont à nouveau réclamé une voix au chapitre des affaires communautaires et l'ont obtenue, du moins à Madaba. Inversement, le clergé latin, qui, comme l'Etat jordanien, est confronté à une limitation de ses ressources économiques, a introduit plus de collégialité au niveau paroissial et diocésain. L'idéologie de la communication interreligieuse, dont les Hachémites se sont faits les champions pour la partie musulmane, a trouvé un écho positif chez des ecclésiastiques qui ont tout intérêt à rassurer leur communauté pour éviter qu'elle ne cherche dans l'émigration une sécurité contre des islamistes perçus comme menaçants. En s'efforçant de préserver un équilibre entre espace communautaire et espace public, en fournissant des services socioéducatifs accrus sans en fermer totalement l'accès aux musulmans, en diversifiant leurs sources de financement, en relayant au sein de leur communauté la rhétorique hachémite de l'ouverture politique et de la communication religieuse, en distinguant bien entre musulmans "extrémistes" et "modérés", les Eglises et leur personnel continuent de se conformer aux termes du pacte passé avec le pouvoir et à le soutenir.

Restait à entretenir la motivation des chrétiens pour qu'ils s'engagent plus encore dans l'avenir de leur cité. Un fil commun courait au long des stratégies politiques, économiques et religieuses du clergé comme des laïcs : le recours au passé, le discours sur les origines et l'histoire, l'argument de la généalogie, qui servait aux alliances politiques transconfessionnelles, à ancrer une présence chrétienne au centre ville, à ramener les latins vers l'orthodoxie, à activer les réseaux avec les Madabéens de l'étranger. Il faut considérer comment ce discours est construit et comment il structure l'imaginaire identitaire des chrétiens de Madaba avant de donner sens à leurs actions politiques dans l'arène électorale parlementaire, rouverte depuis 1989.

II. REGAGNER LE CENTRE : L'IMAGINAIRE HISTORIQUE

L'expression d'une identité nationale palestinienne et d'une identité politique musulmane, qui s'exprimaient par le recours à la tradition fournissaient aux familles chrétiennes de Madaba, par réaction, la matrice de nouvelles identifications collectives qui se justifiaient par l'histoire. Les temporalités islamique, dynastique et nationale dominantes marginalisaient les chronologies à l'aune desquelles les chrétiens mesuraient leur continuité et leur enracinement : calendrier liturgique cyclique et histoire longue des Eglises, temps généalogique des lignages. En situation d'insécurité et de crise, les chrétiens réajustèrent leur discours historique sur eux-mêmes en faisant appel au passé lointain ou plus récent en vue de créer de nouvelles représentations de la communauté et de promouvoir des actes de solidarité entre ses membres. En tentant, par l'invocation du passé, de maîtriser et de corriger le glissement d'identité de la ville, les différents groupes chrétiens agissaient sur leurs espaces politiques.

Toutes engagées dans cette effort de redéfinition identitaire, les diverses communautés chrétiennes, religieuses et lignagères, s'opposaient aussi entre elles en se construisant une histoire. Le consensus historique se révélait aussi difficile à atteindre que le consensus politique ou religieux et ne se faisait que sur quelques thèmes minimaux. Les identités lignagères et confessionnelles étaient résistantes à l'élaboration d'une image unique d'une communauté chrétienne locale, en grande partie du fait des actions du pouvoir de l'Etat sur la société dans son ensemble, qui tendait à entretenir la fragmentation de tous les groupes constitués traditionnels. Chaque fragment de la société représentant un espace de pouvoir pour les élites de niveau intermédiaire, ces dernières produisaient un discours historique propre sur leurs communautés respectives qui évitait la dilution de son identité.

L'entreprise de construction historique était aussi bien le fait de prêtres, d'anciens communistes, de notables traditionnels ou d'Etat, tous bénéficiant d'un capital d'autorité dû à leur savoir, qui allait de l'histoire antique à l'histoire tribale en passant par l'histoire sacrée. Les supports de ces discours différenciés pouvaient être la géographie biblique, l'archéologie byzantine, la dévotion aux icônes, la transcription par écrit des traditions orales... En posant des jalons symboliques tout au long d'une histoire des communautés religieuses et lignagères, les entrepreneurs identitaires les rattachaient à des lieux dans l'espace contemporain de Madaba et de la Jordanie. En plus de les ancrer dans un territoire local, la représentation au présent de l'histoire des communautés et de leurs frontières permettait aux chrétiens d'élaborer les modalités de leurs relations aux autres groupes au sein de la localité de Madaba et du territoire national tout en leur garantissant une place au sein de "la grande famille jordanienne" et de la nation arabe en rattachant leurs généalogies à celle de la monarchie.

II.1- Madaba, lieu d'une mémoire chrétienne

La réélaboration des identités religieuses des chrétiens de Madaba et les pratiques sociales qui y étaient attachées s'effectuaient autour de plusieurs thèmes qui faisaient tous de Madaba un "lieu de mémoire" : celui où les communautés chrétiennes plongeaient leurs antiques racines, où se perpétuait encore la confrontation historique entre islam et christianisme, où s'était rejoué l'épisode de l'Exode biblique.

II.1.a- Continuité religieuse et tradition urbaine

Depuis la fin du XIX^e siècle et la découverte de la carte mosaïque byzantine de la Terre sainte dans ce qui allait devenir l'église orthodoxe du nouveau village de Madaba, les vestiges de la ville antique avaient été l'objet de fouilles extensives. Les archéologues avaient dégagé une partie du réseau urbain de la ville byzantine et mis au jour quatorze églises, chacune ornée de pavements de mosaïques. En faisant l'histoire de la ville à partir de ses monuments et de ses inscriptions grecques, on mettait ainsi en évidence l'importance locale de Madaba entre les IV^e et VII^e siècles, lors de l'occupation de la région par Byzance, empire chrétien d'Orient. La ville avait été le siège d'un évêché et d'une brillante école de mosaïstes. Elle figurait elle-même sur la carte de la Terre sainte aux côtés de sites aussi prééminents que Jérusalem. Madaba avait survécu aux conquêtes musulmanes sans connaître le déclin d'autres centres urbains de Syrie et le christianisme y était resté florissant jusqu'au VIII^e siècle. Ce n'est qu'à cette époque qu'elle fut abandonnée pour des raisons encore obscures (Maynor Bikai et Dailey, 1996 : 1-6). Alors que les Byzantins entreprenaient leur réinvention de la géographie biblique en Terre sainte, les mosaïstes de l'école de Madaba avaient décoré une multitude d'églises plus ou moins importantes sur d'autres sites religieux de la région : le mont Nébo, situé à une douzaine de kilomètres de Madaba, où les Byzantins reconnurent le lieu de la mort de Moïse, le site du baptême du Christ sur le Jourdain... Après Pétra, capitale du royaume nabatéen, et Jérash, grande cité romaine, Madaba était devenue le troisième site touristique le plus visité en Jordanie et son histoire antique avait donné lieu à des publications exhaustives. Les fouilles archéologiques se poursuivaient dans sa région tandis que d'ambitieux projets de mise en valeur de son patrimoine étaient entrepris par le département jordanien des Antiquités, qui dépendait du ministère du Tourisme : musée de mosaïques, parc archéologique, circuit incluant la carte et les autres églises byzantines hors du centre ville... Dans les années 1990, la carte mosaïque, devenue l'emblème touristique de Madaba, figurait sur plusieurs des documents officiels ou des brochures d'information publiées par la mairie et le gouvernorat à l'usage de leurs administrés. Outre les retombées économiques du tourisme, dont avaient profité les chrétiens en se spécialisant dans la vente de souvenirs, la restauration et l'hôtellerie et en créant un artisanat local, l'histoire chrétienne de la ville et le renouveau d'une tradition urbaine plurimillénaire constituaient aussi des ressources identitaires qui furent largement exploitées par les hommes de religion et les laïcs.

Jusqu'aux années 1960, il n'existait que peu de publications en arabe pour le grand public concernant la période byzantine en Jordanie et Madaba en particulier. Les habitants de la ville, au contact quotidien avec les vestiges antiques, dont certains se trouvaient jusque dans leurs habitations, ne conceptualisaient pas de manière systématique un rapport direct entre l'histoire ancienne de la cité et leur propre histoire contemporaine. Nous l'avons vu dans notre premier chapitre, entre la fin du XIX^e siècle et le début du XX^e siècle, de nombreux textes de voyageur et archéologue, dont le contenu était transmis par les prêtres à leurs paroissiens, posaient une continuité entre les peuples de la Bible et les Arabes contemporains. Mais un des traits essentiels sur lesquels les Occidentaux fondaient ce rapprochement entre Arabes bédouins et Sémites bibliques était le nomadisme. Le premier à fixer par écrit en arabe un lien entre l'agglomération de Madaba au XX^e siècle et les traditions urbaines et religieuses antiques fut le prêtre palestinien de la paroisse latine. Abuna Jurj Saba, auteur, en 1961, d'un ouvrage sur "Madaba et ses environs" dont le sous-titre précisait qu'il s'agissait de "pages de l'histoire jordanienne", suggéra, plus qu'il ne l'explicita, une continuité historique entre la ville byzantine et les tribus chrétiennes de la Madaba contemporaine (Saba et al-`Azayzi 1961). A une description détaillée des vestiges de la ville et une reconstruction de son histoire antique à partir des sources disponibles en langues étrangères, Saba juxtaposait, dans un chapitre final intitulé "Le retour à la vie" (*al-`awdah ila al-hayah*), l'épisode de l'émigration des tribus chrétiennes de Kérak à Madaba en 1880, en utilisant les voyageurs occidentaux du XIX^e siècle et le Père Jaussen. La migration et la fondation du village contemporain se trouvaient insérées dans

un grand récit historique au coeur duquel l'Eglise était l'acteur principal. Les tribus chrétiennes venues de Kérak apparaissaient, dans la perspective globale de l'ouvrage, comme les outils d'une restauration religieuse et urbaine sur l'arrière-fond géographique de Madaba. Le livre en français du jésuite Pierre Médebielle (1987), en réalisant le même type de juxtaposition (avec un chapitre intercalaire intitulé "Un millénaire d'occultation"), se contenta de prolonger jusqu'à l'année de sa rédaction les progrès de la "résurrection chrétienne" (et surtout latine) de la ville. La lecture de l'ouvrage n'étant pas accessible à l'immense majorité des résidents de Madaba, il constituait plutôt un manuel à l'usage des prêtres latins, tous francophones, où puiser références au développement de leur paroisse et indications sur son "histoire chrétienne". Ils pouvaient alors se positionner sur une lignée d'acteurs religieux qui partait des évêques byzantins et se prolongeait dans le présent. Ce travail d'appropriation historique et religieuse se continua dans la décennie suivante à travers les articles sur l'archéologie byzantine ou l'histoire des premiers conciles chrétiens (auxquels participèrent les évêques de Madaba) régulièrement publiés par les bulletins paroissiaux latins et orthodoxes.

Les mêmes textes situaient Madaba dans un contexte régional, celui de la géographie sacrée : ils rappelaient le privilège qu'avait la cité de se trouver à proximité de Machéronte, forteresse où Hérode avait ordonné la décollation de saint Jean-Baptiste, du mont Nébo, du Jourdain... Les latins, en consacrant leur église au Baptiste et en ayant intégré, depuis le milieu des années 1960, tous les épisodes de sa vie dans la liturgie annuelle, étaient appelés à se remémorer cycliquement qu'ils étaient aussi les héritiers du christianisme originel, puisque c'était d'abord de ce côté-ci du Jourdain que le cousin du Christ avait annoncé sa venue et l'avait baptisé. Depuis 1996, catholiques et orthodoxes organisaient d'ailleurs, séparément, des pèlerinages sur le lieu du baptême³¹⁷. Les franciscains italiens de la custodie de Terre sainte, propriétaires du mont Nébo, invitaient les curés catholiques et orthodoxes de Madaba à utiliser à leur convenance, pour les mariages et les baptêmes, l'église byzantine qu'ils avaient restaurée et reconsacrée afin qu'elle demeure en activité et ne soit pas un simple site archéologique, ce qui aurait facilité sa préemption par le ministère du Tourisme. Une fête de Moïse y commémorait annuellement le patriarche biblique. Ces sites constituaient autant de *mazar* (sanctuaires) qui avaient remplacé, avec le temps, les lieux de culte traditionnels et syncrétiques que les tribus chrétiennes fréquentaient à Kérak un siècle plus tôt.

Les ecclésiastiques avaient refait, autour de Madaba, une géographie biblique par laquelle les chrétiens s'approprièrent un espace religieux plus large que la paroisse. Tant les églises contemporaines que les églises antiques avaient sacralisé la ville et sa région. Bien d'autres villages, autour de Madaba, portaient encore des noms qui rappelaient l'histoire biblique : Mai'n, Taym, Dhiban, pour n'en citer que quelques uns, n'étaient que des déformations linguistiques d'appellations moabites où se situaient des épisodes de l'Ancien Testament. Madaba, elle-même mentionnée une première fois dans le Livre des Nombres, était attestée sous le même nom à toutes les époques de l'histoire antique depuis l'Age du Fer (1 200 avant J.-C.). Les toponymes bibliques, les chapelles, les églises, les complexes monastiques de l'époque byzantine, l'onomastique araméenne ou arabe des inscriptions dédicatoires en grec sur les mosaïques étaient autant de témoins de la christianisation ancienne des populations sémitiques locales.

Le discours et les pratiques religieuses des ecclésiastiques visant à créer un lien historique avec le christianisme des origines faisaient écho aux discours et pratiques d'acteurs laïcs préoccupés par la préservation des sites archéologiques et le développement touristique de Madaba et de la Jordanie. Les sites bibliques témoignaient que la Jordanie était "l'autre Terre sainte", comme le

³¹⁷ Le site de la chapelle byzantine dédiée au baptême du Christ avait été découvert l'année précédente sur la rive orientale du Jourdain, inaccessible avant le traité de paix avec Israël de 1994, parce que zone militaire. Il y avait à présent trois sites du baptême : un sur le territoire cisjordanien, où les chrétiens palestiniens se rendaient en pèlerinage annuel depuis plusieurs siècles, mais qui était difficile d'accès depuis l'occupation israélienne de 1967 puisque également en zone militaire, et un au sud du lac de Tibériade, "inventé" par les autorités israéliennes après 1967 afin de satisfaire la demande des pèlerins chrétiens.

formulait à la fin des années 1990 une campagne publicitaire du ministère du Tourisme qui visait à attirer sur la rive orientale du Jourdain une partie des centaines de milliers de pèlerins attendus à Jérusalem pour la célébration du second millénaire de la naissance du Christ. Les chrétiens de Jordanie, comme leurs coreligionnaires de Palestine, pouvaient alors se penser comme chrétiens de Terre sainte constituant une survivance des communautés évangélisées dès les origines et qui devaient, avec d'autant plus de détermination, préserver leur foi et leurs traditions. Faire revivre la richesse artistique de la Madaba byzantine était d'ailleurs concrètement devenu possible depuis 1992, date de l'ouverture dans la ville d'une école de restauration de mosaïques sous l'égide du ministère du Tourisme. Le recrutement était national, mais une bonne proportion des élèves, garçons et filles, étaient des chrétiens de Madaba qui renouaient avec une tradition millénaire et avaient le sentiment de contribuer à la préservation du patrimoine chrétien de Jordanie, qui était ainsi doublement le leur.

"Modern Madaba (...) continues an urban tradition that can be traced back at least 4,500 years", proclamait en introduction l'ouvrage en anglais et arabe publié par ACOR (American Center for Oriental Research) sur le "patrimoine culturel" (*cultural heritage*) de Madaba et qui était composé de deux parties : les vestiges archéologiques, puis "l'architecture vernaculaire" des maisons du début du siècle, dont des notices retraçaient l'historique : *beit Jmay'an*, *beit Farah*, *beit Hamarneh*, *beit Sawalha*... (Maynor Bikai et Dailey 1996). Dans ce livre abondamment illustré, en vente dans tous les sites touristiques de Madaba et de ses environs et dont plusieurs Madabéens possédaient un exemplaire, on retrouvait avec une discrète connotation religieuse l'idée de continuité entre un passé ancien et une renaissance de la tradition urbaine. Soudain, ces vieilles demeures qui tombaient en ruine au centre ville se voyaient élever au rang de "patrimoine culturel" par les universitaires américains, qui déclaraient urgent de les préserver. Les familles chrétiennes, qui les délaissaient ou les détruisaient au profit de maisons modernes, se découvrirent ainsi une "tradition" urbaine du début du siècle dont témoignait leur habitat. Shafiq Zawaideh, chrétien de Madaba et ancien ministre des Travaux publics bien introduit, créa une association pour soutenir le gouvernement dans ses efforts de préservation. Sous la présidence honoraire du prince Hassan, le comité directeur était composé exclusivement de membres de sa tribu des `Azayzat et bénéficiait de fonds publics pour restaurer les anciennes maisons de la ville, en priorité celles de sa tribu. C'est dans le même élan que les complexes touristiques de *Haret Jdudna* et *Madaba Zaman* furent conçus par des entrepreneurs de la tribu Karadsheh dans de vieilles demeures appartenant aux membres de leur tribu³¹⁸.

Grâce au support de mémoire constitué par l'archéologie, l'enracinement antique et religieux des chrétiens de Madaba pouvait être verbalisé par les prêtres, qui proclamaient que le "peuple (*sha`ab*) de Madaba aime le Christ comme le montrent ses églises et ses mosaïques"³¹⁹, tandis que les simples paroissiens s'étaient imprégnés du discours sur la continuité historique. Certains le formulaient dans des raisonnements proches de celui d'un jeune Madabéen orthodoxe : "On ne sait pas où sont allés les gens qui sont partis de Madaba dans l'Antiquité, peut-être qu'ils sont allés à Kérak et revenus ici. Autrefois, il y avait des évêques arabes. Entre-temps, il y a eu la colonisation musulmane (*al-isti`mar al-islami*)".

II.1.b- Histoire sacrée et élection de la communauté

³¹⁸ Nous remercions ici le Père Michele Piccirilo, de la custodie franciscaine de Terre sainte, responsable du mont Nébo et spécialiste mondial des mosaïques byzantines de Jordanie. Fin connaisseur de la Madaba antique, initiateur du projet d'école de restauration des mosaïques et toujours attentif aux enjeux économiques et politiques de l'archéologie, il a été pour nous une source irremplaçable.

³¹⁹ Extrait du sermon de Mgr. Salim Sayegh, évêque latin de Jordanie, à l'occasion de la consécration du sanctuaire de la Vierge à Taym, 15.08.1997 (enregistrement de l'auteur).

Les travaux des prêtres latins, s'inspirant de ceux des archéologues, inscrivaient Madaba dans l'histoire chrétienne et dans la tradition urbaine, mais ne pouvaient aussi que souligner, bien involontairement, la plus grande antiquité de l'Eglise orthodoxe. "Les grecs orthodoxes (*ar-rum*) ont des droits ici, toutes les mosaïques sont écrites en grec (*bil-yunani*)", disait un membre de cette communauté. Pour corriger leur image de communauté récente, le clergé catholique utilisait d'autres référents bibliques ou religieux, ceux de l'Exode et de l'élection des latins réalisée par la conversion.

Le Père Jaussen, dont l'ouvrage servait de source aux ecclésiastiques latins francophones, avait consacré un appendice de *Coutumes des Arabes au pays de Moab* (1908) intitulé "Exode des `Azayzât" à l'émigration des chrétiens de Kérak à Madaba. Ce titre, plus que le style même du récit, établissait un parallèle biblique qu'annonçait déjà le titre général de l'ouvrage. Moab constituait, en effet, l'un des royaumes du plateau transjordanien par lequel les Hébreux avaient transité après leur sortie d'Egypte sur le chemin de la Terre promise. Jaussen insérait dans cet appendice l'épisode de la conversion des `Azayzat au catholicisme, qu'il présentait comme un des motifs essentiels de "l'Exode", et en faisait un récit à visée d'édification où des orthodoxes "schismatiques" se réunissaient à l'Eglise mère de Rome. Les missionnaires latins étaient présentés comme guides spirituels et agents de la modernisation. En surinterprétant à peine, les `Azayzat apparaissaient comme un nouveau peuple élu dont Madaba était la Terre promise. Le Père Jurj Saba (1961) effectua le passage écrit de la métaphore à l'arabe en utilisant à la fois les termes de *hijrah* (migration) et de *khuruj* (exode, sortie), d'un usage rare. C'est bien ce dernier terme qui traduisait l'Exode des Hébreux dans la version arabe de la Bible. Son emploi devint systématique dans les trois autres ouvrages d'histoire locale produits des années 1960 aux années 1990 (Shwayhat al-`Azayzat 1966 ; Nahhas 1978 ; Twal al-`Azayzat 1996). Seuls les auteurs orthodoxes du dernier en date (Jmay'an e Jmay'an 1997), qui voulaient sciemment se distancier de la version canonique latine, employaient le terme neutre de *nuzuh* (émigration).

Parmi les auteurs cités, et en dehors du précurseur Saba, seul l'ouvrage de 1996 avait pour auteur un prêtre latin. Le Père `Imad at-Twal, jeune vicaire du curé de Madaba et membre de la tribu des `Azayzat, comme il l'affirmait en faisant figurer sa *nisbah* sur la couverture de son ouvrage, avait lancé dans sa paroisse une vaste opération visant à regagner l'influence de l'Eglise auprès des jeunes et à remotiver les chrétiens revenus du Golfe après 1991. Son ouvrage retraçait l'origine et l'émigration de sa tribu, essentiellement à partir de la description fournie par Jaussen, dont il reprenait sur la couverture le titre en français et en arabe : "L'Exode, *al-Khuruj*". L'illustration de couverture, réalisée par une élève de l'école latine, représentait trois cavaliers dans un paysage vallonné et aride laissant derrière eux quelques maisons dépourvues de signe religieux pour se diriger vers Madaba, figurée par une colline surmontée d'une église. Le Père `Imad nous confirma qu'il avait intentionnellement repris le titre de Jaussen : "C'est dans le livre de l'Exode que Dieu fait la promesse de l'Alliance avec son peuple". Cette Alliance faisait référence à un code de moralité, de lois et de rituels que les Hébreux devaient respecter pour demeurer le peuple élu. Transposée aux latins, cette élection s'opérait, pour Jaussen comme pour le jeune prêtre, à deux niveaux : peuple élu comme chrétien parmi les musulmans et comme catholique parmi les orthodoxes. Comme dans l'Exode biblique, ce mythe d'élection rattachait la communauté à un territoire sacralisé : Madaba, qui avait été donné aux latins par l'Eglise (le patriarcat latin), et dont la communauté ne pouvait conserver la propriété que si ses membres se conformaient à un code moral et religieux chrétien. La métaphore de Jaussen, reprise à Madaba quelque quatre-vingt-dix ans plus tard par le vicaire, avait une signification tout à la fois religieuse et politique dans le contexte très actuel du sentiment de dépossession qui affectait les chrétiens. Parler de l'Exode était une manière de réintroduire l'autorité de l'Eglise, qui proposait une solution religieuse à une crise politique et identitaire.

Le récit de la conversion, tel qu'il était présenté par les Pères Saba, Médebielle ou Twal, constituait pour sa part une métaphore de la Rédemption. Dans une rhétorique qui rappelait celle de la prédication musulmane, une tribu bédouine passait de l'état d'ignorance (*jahiliyah*), de nature, à

l'état de connaissance religieuse, de culture, qui en faisait une communauté chrétienne. Dans cette narration d'une renaissance, véritable acte fondateur de la communauté, les prêtres apparaissaient comme les nouveaux guides remplaçant les cheikhs et sous la conduite desquels la communauté accédait à la vraie foi et à la modernité par de nouvelles opportunités sociales (sédentarisation, urbanisation, accès à la propriété privée, à l'éducation). Ce rôle central attribué aux prêtres permettait de justifier l'ordre hiérarchique ecclésiastique. Si, grâce à l'Eglise et à ses médiateurs du sacré, les `Azayzat avaient pu, dans le passé, se rendre autonomes du pouvoir musulman de Kérak, ils pouvaient encore, aujourd'hui, combattre la domination musulmane par un retour à la foi. On pouvait voir dans ces récits, retravaillés régulièrement, une tentative efficace des prêtres de maintenir leur hégémonie symbolique en entretenant l'unité morale et spirituelle de leur communauté.

Contrairement aux ecclésiastiques latins, le clergé orthodoxe n'a pas produit d'ouvrages d'histoire locale. La construction, en 1886, de l'église orthodoxe moderne a précédé celle de l'église latine. Grâce aux signes et monuments religieux antiques et modernes, le clergé grec considère les orthodoxes comme les premiers à Madaba et disqualifie verbalement l'histoire largement diffusée de "l'Exode" des latins en affirmant que les `Azayzat ont immigré à Madaba avant de changer d'Eglise d'appartenance. C'est donc bien en tant que village orthodoxe que Madaba a été refondé. Ces affirmations balayent les prétentions des latins à l'antériorité sans pour autant convaincre dans le champ plus légitime de l'écrit, tout entier occupé par la version de l'histoire locale diffusée par les latins. Mais les prêtres orthodoxes, ne jouissant pas d'une grande tradition d'autorité hors de la sphère du sacré, ne sont pas encore prêts à négocier de façon crédible ce passage à l'écrit.

C'est par la pratique religieuse et l'encouragement des dévotions, domaines où leur pouvoir est incontestable, qu'ils entretiennent la cohésion de leur communauté et créent un lien historique et spirituel entre l'histoire de l'Eglise et l'expérience actuelle des chrétiens à Madaba. A la fin des années 1970, époque de renversement du rapport démographique en faveur des musulmans, de la perte de l'hégémonie chrétienne sur le conseil municipal, de la visibilité grandissante des Frères musulmans, une nouvelle dévotion fut encouragée dans l'église, qui donnait sens à la nouvelle réalité de minorisation des chrétiens en la reliant à l'histoire sacrée. Ce revivalisme rituel proposait de nouvelles métaphores religieuses en insistant sur les similitudes entre la biographie d'un saint de l'Eglise orientale et la situation politique et sociale contemporaine des chrétiens.

En 1978, une religieuse syrienne à qui étaient reconnus des pouvoirs thaumaturgiques prit résidence à Madaba. Alors qu'elle priait dans l'église grecque, une troisième main apparut sur l'icône de la Vierge qui se mit à rayonner. Un mouvement de dévotion, qui dépassa le cadre de Madaba et attira aussi des latins, se développa rapidement. Les prêtres grecs entretinrent la rumeur d'apparition miraculeuse et firent de la troisième main celle de saint Jean Damascène. Un médecin orthodoxe de Madaba rédigea une brochure en arabe rappelant les principaux épisodes de la vie de cette figure marquante du christianisme oriental, premier grand théologien de l'Eglise grecque : "Saint Jean de Damas, défenseur des images" (*Yuhanna dimashqi, mudafi`an at-taswirah*). Né à Damas vers 675, Jean grandit durant les premières années du califat omeyyade et fut le compagnon du jeune calife Yazid 1^{er}. De confession orthodoxe, il était de pure origine syrienne et fut l'administrateur financier de Damas, après son père et son grand-père. Remercié à la suite de fausses accusations de collaboration avec l'empereur byzantin, Jean se retira dans un monastère du désert de Judée où il se consacra à la lutte contre l'iconoclasme byzantin et à la défense de la foi orthodoxe contre les musulmans. Lorsque le calife Mu`awiya imposa à son tour l'iconoclasme, Jean brava son interdiction et continua à peindre des icônes. Il fut emprisonné et, ayant eut les deux mains tranchées, une troisième lui repoussa miraculeusement.

Les parallèles avec la situation actuelle des chrétiens à Madaba étaient patents : des orthodoxes arabes serviteurs de l'Etat étaient à présent marginalisés par la montée du fondamentalisme islamique, dont le discours infondé sur les chrétiens alliés de l'Occident, s'il ne s'exprimait pas publiquement en Jordanie, faisait suffisamment partie de leurs armes rhétoriques dans

d'autres pays. A la perte de leur influence sur la vie publique, les orthodoxes devaient répondre par un renforcement de l'expression de leur foi, au besoin jusqu'au martyr. La figure du calife était plus ambiguë et pouvait témoigner de l'inquiétude des chrétiens face à un changement possible d'attitude de la monarchie, qui avait dû, elle aussi, affirmer plus clairement son caractère islamique. Les autorités jordaniennes, à qui les parallèles n'avaient sans doute pas échappé, intimèrent au patriarche et aux curés l'ordre de cesser d'encourager les dévotions. Comme lors de l'affaire de 1956 (voir Chapitre II), bruits et rumeurs de complots circulèrent qui reliaient l'événement au contexte politique global. Pour certains, la religieuse aurait été torturée par la police jordanienne ; pour d'autres, il s'agissait d'un homme déguisé en femme envoyé tout exprès par les Syriens pour déstabiliser la Jordanie en fomentant des affrontements interconfessionnels³²⁰... L'icône fut déplacée de l'iconostase à la crypte de l'église, ce qui n'empêcha pas les dévotions locales de se poursuivre jusque dans les années 1990 et la biographie de saint Jean Damascène, plusieurs fois réimprimée, de circuler sous le manteau.

L'apparition et le mouvement de dévotion qui suivit pouvaient s'analyser comme surgissant dans un contexte de crise identitaire (Star Sered 1989), comme une recherche de sens où l'Histoire sainte reflétait et dupliquait un état contemporain d'angoisse : dans un parallèle avec la grande histoire de l'Eglise, les chrétiens se trouvaient une mission religieuse de résistance. Comme dans le cas de la Madone de Medjugorje, dans la Yougoslavie des années 1980 (Bax 1990), le miracle pouvait aussi être considéré par rapport à la rivalité entre élites religieuses. A Madaba, les latins, qui se voulaient rationnels, utilisaient l'histoire sacrée et ses métaphores bibliques, les orthodoxes utilisaient les mouvements visionnaires et travaillaient sur l'attachement de la mémoire communautaire à l'église. Le sens de ce lieu se lisait à travers les pratiques sociales de la communauté qui y faisait ses dévotions et des identités créées par ces activités (Bowman 1993 : 432) : écartés du centre du pouvoir local, alors qu'ils étaient les fondateurs de la ville, les chrétiens résisteraient par leur foi à la montée des Frères musulmans ; plus largement, les chrétiens, Arabes autochtones, représentants d'une religion millénaire, sauraient encore survivre dans une société globalement de plus en plus islamisée. Les nombreuses inscriptions qui dataient les églises antiques révélaient d'ailleurs que la foi orthodoxe avait perduré après la conquête musulmane de la région. Comme saint Jean, la communauté orthodoxe martyre aux mains de l'islam devait continuer à porter témoignage.

Les prêtres latins n'accordent aucun crédit à l'apparition et stigmatisent l'irrationalité des orthodoxes, chez qui aucune commission scientifique ne valide les miracles. Pour eux, la main soit a été volontairement dessinée, soit était déjà là et a été délibérément "oubliée", tandis que les curés grecs sont motivés par la cupidité ou le désir d'attirer les latins. Dans tous les cas, les ecclésiastiques latins trouvent que la remémoration active de l'histoire de saint Jean Damascène risque de monter dangereusement les musulmans contre les chrétiens.

Les entreprises identitaires des latins comme des orthodoxes ont pour stratégie un ancrage dans la tradition. Pour affronter la difficile situation qui est celle de leurs paroissiens à Madaba, les religieux en appellent au rétablissement des valeurs chrétiennes et à la préservation de la foi, qui constituent autant d'actes de purification de leurs communautés. Ils tentent aussi de doter les chrétiens d'une mémoire collective qui rende l'histoire sociale et politique de la communauté indissociable de son histoire religieuse et lui donne le sens d'une mission collective qui a commencé dans le passé et continue à s'accomplir dans la confrontation, toujours renouvelée, avec la foi de l'autre, chrétien ou musulman.

³²⁰ A cette époque, Mudar Badran, Premier ministre jordanien, était accusé par Damas de soutenir les Frères musulmans syriens en leur permettant de s'entraîner dans des camps militaires en Jordanie. Les relations des deux pays étaient fort tendues.

La richesse de l'imaginaire historico-religieux des chrétiens de Madaba procède de leur division même entre groupes concurrents. Ceux-ci ne cherchent pas à s'accorder sur une histoire des origines, sur un scénario d'élection religieuse. Plusieurs mythes cohabitent, s'opposent ou se complètent, de nouveaux récits sont élaborés ou d'anciens thèmes repris dont le sens est modifié pour répondre à de nouvelles situations. Il n'est pas exclu qu'un groupe s'approprie une partie des récits identitaires de l'autre, ainsi que l'ont fait de nombreux latins en invoquant l'icône miraculeuse. En référence à la typologie des mythes d'élection ethnique proposée par Smith (1992), tous les chrétiens de Madaba manipulent, face aux musulmans, le mythe "communautaire-populaire" (*communal-demotic*), qui rattache au territoire de la ville des chrétiens dominés et en lutte pour préserver leurs droits et leur mode de vie en avançant qu'ils sont les habitants autochtones porteurs d'une culture traditionnelle. Les latins forment des récits d'immigrants-colonisateurs (*immigrant-colonist*) par lesquels le mythe est lié au groupe en mouvement. Choisis par Dieu pour accomplir une mission, les latins ont transporté avec eux leurs valeurs religieuses et leur culture de la modernité qui a aboli l'ancien ordre orthodoxe. Pour leur part, les orthodoxes répondent à la construction identitaire précédente par l'élaboration d'un mythe de "diaspora-restauration" : ils sont retournés dans leur ancienne cité, d'où ils avaient été exilés (par "la colonisation musulmane"), pour y opérer une régénération spirituelle.

II.2- Arabité et histoire lignagère

Inscrire Madaba dans l'histoire chrétienne et dans la tradition urbaine laissait cependant un grand vide historique, des "millénaires d'occultation". Grâce aux travaux des savants occidentaux, les chrétiens se retrouvaient des origines incontestablement arabes qui leur permettaient de se poser comme autochtones. A défaut de témoins monumentaux ou discrets de la permanence de la foi chrétienne dans la région durant les siècles de présence musulmane, la généalogie et les événements marquants de l'histoire de la tribu permettaient de faire le lien entre l'époque de la dispersion et celle de la restauration. Mais la construction par l'écrit de l'histoire lignagère devenait aussi un nouveau lieu de conflit entre tribus chrétiennes.

II.2.a- De la Bible aux Arabes chrétiens

Pour les missionnaires européens du siècle passé, comme pour les voyageurs littéraires ou scientifiques, la référence première en relation aux bédouins nomades (ou arabes, par opposition aux Syriens et Levantins) était la Bible. La société bédouine constituait "la réincarnation d'un univers immobile, celui de la Genèse et de l'Exode, celui des Patriarches et des Prophètes" (Pouillon 1996 : 31). Frappés par ce qu'ils voyaient comme des signes d'un mode de vie (le pastoralisme, la "tente noire"...) et d'une organisation sociale (la tribu, le droit coutumier) directement hérités de ceux des anciens Sémites (Hébreux, Moabites, Iduméens...), les savants biblistes et orientalistes étaient aveuglés à bien des réalités et des subtilités de l'organisation sociale de la Transjordanie pré ottomane. Pour eux, qui vivait sous la tente et élevait du bétail était un bédouin.

La présence de "bédouins chrétiens" sur le plateau de Kérak, en plus de constituer comme les "bédouins musulmans" un survivance de ces âges reculés, touchait voyageurs et orientalistes occidentaux par la communauté de leur foi. Une autre filiation fut alors inventée : ces chrétiens "nomades" perpétuaient le christianisme originel de la province romaine d'Arabie, celui des anachorètes et des stylites, des premiers conciles où la foi orthodoxe avait été formalisée³²¹. Le parallèle pouvait séduire d'autant plus les missionnaires latins de la fin du XIX^e siècle que l'Eglise d'Arabie et de Palestine s'était formée en christianisant des fractions de nomades qui vivaient dans

³²¹ On peut citer, entre autres : Delahaye, H. (1895), "Les Stylites, St Siméon et ses imitateurs", *Revue des questions historiques*, pp. 4-27 ; Vailhe, S. (1899), "La province ecclésiastique d'Arabie", *Echos d'Orient*, II, pp. 166-179 ; Duchesne, L. (1905), "Le christianisme dans la Province d'Arabie", *Revue biblique*, pp. 110-180.

des campements, ou "paremboles", comme les nommaient les sources de langue grecque déjà connues à l'époque. Les évêques des paremboles étaient à la tête de cités épiscopales marquant le centre, non d'un diocèse territorial, mais d'un district de transhumance, d'une "mouvance"³²². Les missionnaires de Kérak, de Madaba ou de Salt qui sortaient plusieurs fois par an du village avec leurs paroissiens pour vivre et célébrer la messe sous la tente aux périodes de transhumance ou de moisson pouvaient facilement identifier les tribus chrétiennes à ces images d'une réalité historique.

Les découvertes épigraphiques et l'élaboration d'une histoire savante sur l'Eglise d'Arabie obligèrent les orientalistes à revoir leurs idées sur les origines ethniques des chrétiens de la région. Il ne s'agissait plus des descendants des Moabites ou des Iduméens, mais de ceux de tribus venues d'Arabie avant l'islam³²³, en premier lieu la confédération des Ghassanides, de confession jacobite, alliés des Byzantins contre les Perses, puis des Arabes musulmans contre Byzance. Disposant de prêtres et d'évêques autochtones, leur centre était dans le Hawran, où ils étaient venus d'Arabie du Sud vers le VI^e siècle après J.-C. Ils s'étaient ensuite fixés dans toutes les localités de la région, et la domination de Madaba au VI^e par un phylarque ghassanide était attestée par al-Mas'udi, historien arabe du X^e siècle. Plusieurs familles chrétiennes du Proche-Orient contemporain faisaient remonter leurs origines aux Ghassanides, dont une petite partie aurait conservé sa foi chrétienne après les conquêtes musulmanes³²⁴. Les découvertes archéologiques faites à Pétra depuis les années 1980 témoignent aussi que la cité nabatéenne a été christianisée à l'époque byzantine³²⁵. Les Nabatéens, qui avaient développé une brillante civilisation urbaine dans leur capitale, étaient à l'origine une tribu arabe polythéiste, montée depuis le centre de la péninsule arabique plusieurs siècles avant les Ghassanides. Certaines familles chrétiennes de Kérak, par le truchement d'une histoire orale qui les faisait venir originellement de la région de Pétra et Shawbak, commençaient à se prétendre d'origine nabatéenne.

Tout au long du XX^e siècle, la catégorie d'Arabes ou nomades ou bédouins chrétiens se transmet dans la littérature ethnographique et historique occidentale : de Jaussen (qui la partageait avec les missionnaires latins) à M. von Oppenheim, qui classait les chrétiens parmi les tribus bédouines de Transjordanie (1942 : 259) ; puis à A. Hourani : "Transjordan is the only Arab country where there are Christian nomads, almost indistinguishable in their social organization and customs from the Moslems" (1947 : 60) ; puis à A.-M. Goichon (1972 : 80, 92) et à J.-P. Valognes, qui intégra la composante nabatéenne : "... ce petit groupe d'Arabes nomadisants grâce auquel s'est perpétué jusqu'à nos jours le christianisme d'origine nabatéenne" (1994 : 615). Le *topos* du "bédouin chrétien" était repris à Madaba dans les écrits d'histoire locale pour qualifier les lignages venus de Kérak en 1880. Leurs origines ghassanides étaient mises en avant et leur christianisation rappelée en se basant aussi bien sur les classiques de l'histoire romaine et byzantine que sur les travaux plus récents de certains prêtres du patriarcat latin entrepris à Rome dans le cadre de thèses de droit canon³²⁶. Deux thèmes complémentaires se dégageaient alors : les lignages chrétiens de Madaba

³²² Charles, H. (1936), *Le Christianisme des Arabes nomades sur le limes et dans le désert syro-mésopotamien aux alentours de l'Hégire*, Paris, p. 42.

³²³ Dussaud, R. (1907), *Les Arabes en Syrie avant l'Islam*, Paris ; Nau, F. (1933), *Les Arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie du VI^e au VII^e siècle*, Paris.

³²⁴ Gervers, M. et Bikhazi, R.J. (eds.) (1990), *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eighth to Eighteenth Centuries*, Toronto.

³²⁵ Nehmé, L. et Villeneuve, F. (1999), *Pétra*, Paris, Le Seuil.

³²⁶ Cf. par exemple Hijazin, J. (1979), *L'Eglise d'Arabie. Essai historique et juridique dès l'origine jusqu'à l'avènement de l'Islam. La conversion des Arabes de la province romaine d'Arabie, Transjordanie et Syrie, de Pétra à Damas*, Rome, université pontificale du Latran, thèse de droit canon. Le Père Ya'qub Hijazin, originaire de Kérak, fut curé titulaire de la paroisse latine de Madaba

étaient de pure ethnie arabe et, bien que désormais urbanisés, avaient des origines bédouines. Ainsi, les chrétiens concevaient leur relation directe au passé byzantin à travers une chaîne de transmission biologique qui s'exprimait par les généalogies et les récits d'origine des tribus et qui les rattachait aux Ghassanides. Ils pouvaient poser leurs identités chrétienne et arabe comme compatibles et revendiquer une histoire plus ancienne et plus autochtone que celle des tribus musulmanes.

Cette histoire longue et cette revendication d'authenticité sont des constantes des mythes d'origine des communautés chrétiennes orientales : les maronites libanais se disent phéniciens, les coptes prétendent descendre des Egyptiens de l'époque pharaonique, les assyro-chaldéens d'Irak auraient conservé leurs origines jusque dans leur nom, les syriaques seraient des Araméens... La particularité des chrétiens grecs orthodoxes du Proche-Orient (ou des latins nouvellement convertis, dans le cas de Madaba) est de se réclamer historiquement de la même ethnie arabe que les musulmans, mais toujours avec une revendication d'antériorité, avançant que leur migration vers le Croissant fertile a précédé la conquête islamique.

II.2.b- Conflits de savoirs et de pouvoirs : l'histoire du lignage

Cette version commune de leurs origines est bien le seul point sur lequel s'accordent les trois lignages chrétiens de Madaba. Les ouvrages produits par les latins ont véhiculé, jusqu'aux années 1990 et avec des variantes minimales, le mythe d'origine de la tribu des `Azayzat que Jaussen avait pour la première fois fixé par écrit en 1908. Leur ancêtre chrétien ghassanide, originaire du sud de la péninsule arabique, serait passé par Ninive (Ninwah, dans l'Irak actuel), où il se battit contre les Perses, avant de se fixer avec son frère à Mo'ta, localité proche de Kérak. Là, il aurait donné la priorité aux liens ethniques, ouvrant la porte de la ville et facilitant la victoire historique des armées arabes du Prophète contre les troupes des Grecs byzantins. Son frère se serait par la suite converti à l'islam, tandis que lui serait demeuré chrétien sous la protection du Prophète, qui, mis au courant de ses hauts faits, l'aurait "anobli" du titre de `Aziz (« très cher ») et dispensé, avec sa descendance, de l'impôt de capitation (*jizyah*) levé sur les non musulmans. La *nisbah* des `Azayzat remontait à cet épisode. D'autres ouvrages, produits hors du contexte de Madaba et utilisant Jaussen, puis Oppenheim, qui s'en était inspiré, reproduisaient cette version, en particulier le livre de F. Peake (Peake Pasha), premier commandant britannique de la Légion arabe, qui avait rédigé une *History and Tribes of Jordan* (1958) fixant par écrit la nomenclature des tribus et leurs origines. Traduit en arabe, ce livre était devenu la source inévitable et autorisée de toute une littérature sur les tribus transjordanienne qui s'était développée depuis les années 1980 sous forme de généalogies, de recueils de poésie bédouine ou de descriptions des us et coutumes. Ces ouvrages donnaient les trois lignages chrétiens de Madaba comme d'origine ghassanide et reprenaient le récit de fondation des `Azayzat (Abu Khusa 1989 ; al-`Azayzi 1984 ; `Uwaidy al-`Abbadi 1986).

Les deux lignages orthodoxes de Madaba n'étaient pas d'accord avec cette version qui permettait aux `Azayzat de se poser comme privilégiés et prééminents grâce à la faveur personnelle octroyée par le Prophète. Depuis de nombreuses années, le Dr Saleh Hamarneh, professeur d'histoire islamique à l'université de Jordanie, faisait remarquer que ce récit ne concordait pas avec les faits historiques : le Prophète était déjà mort lorsque les musulmans conquièrent Mo'ta. Roks bin Za'id al-`Azayzi, membre éminent de la tribu, dont il avait intégré la *nisbah* jusque dans son état civil, et spécialiste des généalogies tribales de réputation nationale (on venait même le consulter depuis l'Arabie Saoudite et la Syrie), avait alors commencé dans les années 1980 à faire circuler une version alternative. Le nom de sa tribu avait subi une déformation vocalique orale qui n'affectait pas sa graphie arabe : ce n'était pas al-`Azayzat, mais al-`Uzayzat, d'après al-`Uzza, déesse principale du panthéon préislamique vénérée partout en Arabie. Roks bin Za'id, lorsqu'il translittérait sa *nisbah* en

entre 1991 et 1995 et traduisit en arabe une partie de sa thèse qui était en vente dans toutes les librairies de Madaba tenues par des chrétiens.

caractères latins, se mit à l'orthographier en conséquence. Sa tribu n'en demeurait pas moins d'origine ghassanide et avait conservé son nom d'une période antérieure à sa christianisation. Elle venait bien de Ninive et avait ouvert les portes de Mo'ta aux musulmans après la mort de Mahomet. L'histoire savante avait rattrapé le mythe, qui devait s'adapter pour demeurer crédible.

Lorsqu'en 1997 deux membres du clan Jmay'an des Karadsheh, l'un haut fonctionnaire à la retraite et l'autre officier dans l'armée, furent les premiers de leur tribu à rédiger un ouvrage d'histoire locale sur Madaba (*Madaba wa `ashirat al-Karadsheh*), ils insistèrent comme il se devait sur l'origine ghassanide des trois lignages chrétiens en donnant pour preuve leur confession orthodoxe et en citant auteurs arabes (dont al-Mas`udi) et étrangers (dont Peake), mais sans mentionner Jaussen ou d'autres sources latines. Les auteurs faisaient venir les trois tribus du Djebel druze à Kérak au début du XVIII^e siècle. Ils consacrèrent à l'histoire de l'appellation (*tasmiyah*) des `Azayzat tout un paragraphe dans lequel ils réfutèrent aussi bien leur récit fondateur à Mo'ta que leur migration depuis Ninive. Cette histoire, écrivaient-ils, était celle racontée à la fin du XIX^e siècle, soit mille cinq cents ans après l'épisode supposé, dans un milieu ottoman caractérisé par l'absence d'éducation, l'ignorance et l'analphabétisme. Elle ne pouvait être exacte dans la mesure où elle ne reposait pas sur des documents historiques (1997 : 39-40). En affirmant la suprématie de l'écrit sur l'oral, les auteurs disqualifiaient Jaussen, qui avait recueilli le récit de la bouche des `Azayzat. Seule une chaîne ininterrompue de textes depuis les origines à nos jours pouvait valider l'histoire lignagère. A la limite, on pouvait se fier à des récits oraux sur quelques générations. Cette prétention interdisait aux tribus chrétiennes de faire remonter leurs origines aux débuts de l'histoire islamique, puisqu'un grand vide, celui de l'ignorance et de l'analphabétisme, séparait irrémédiablement le passé lointain du présent.

L'histoire de la restauration de la Madaba moderne dans sa version latine posait aussi problème aux deux auteurs de la famille Jmay'an. Le récit de "l'Exode" et de la conversion plaçait les `Azayzat au centre de la narration. Les deux autres tribus chrétiennes n'étaient qu'incidemment mentionnées, dans une relation de subordination (elles étaient arrivées plus tard et avaient obtenu des terres grâce à la bienveillance du missionnaire latin). Le territoire de Madaba, avant l'émigration chrétienne, était vide et inhabité. La possession coutumière de l'acropole de Madaba par les Bani Sakher était passée sous silence : le patriarcat latin et les autorités consulaires françaises avaient négocié avec le gouvernement ottoman, qui apparaissait comme le propriétaire légitime. Dans les épisodes suivant immédiatement l'installation, les Bani Sakher faisaient figure de pillards qui contestaient sans fondement l'installation des chrétiens. D'autres tribus musulmanes entraient alors dans le récit comme alliés des `Azayzat dans la défense du village, alors que les deux tribus orthodoxes brillaient toujours par leur absence. En opérant une sélection dans les sources utilisées (narrations orales des `Azayzat et des missionnaires du début du siècle pour Jaussen, Jaussen et archives du patriarcat latin pour Médebielle, Médebielle et narrations orales des `Azayzat dans les années 1990 pour Twal), les récits écrits posaient un ordre hiérarchique au sein de la communauté religieuse-lignagère latine et entre groupes hors du cercle de l'appartenance : les prêtres dirigeaient les `Azayzat, premiers à Madaba comme d'autres étaient premiers à Sion, tandis qu'un autre groupe, celui des tribus orthodoxes, était en situation subalterne et dépendante. A la périphérie, les tribus musulmanes alliées étaient des voisins, mais non des gens de Madaba, tandis que les Bani Sakher étaient des ennemis communs.

Les Jmay'an étaient passés à l'écrit parce qu'ils n'acceptaient pas la seule version écrite en circulation depuis plus de trente ans de l'histoire de leur tribu et de la fondation de Madaba, dont ils avaient le sentiment qu'elle avait été confisquée par les `Azayzat, passant leur rôle sous silence et ne

pouvant être faite que de mensonges³²⁷. Dans leur nouvelle version de l'histoire, les trois tribus avaient émigré de Kérak ensemble et s'étaient partagé les terres de Madaba avec l'aide des autorités ottomanes ; le missionnaire latin n'était pas mentionné. Les Karadsheh recevaient un traitement préférentiel, avec une généalogie qui faisait remonter leurs origines à Adam. Tout un chapitre était consacré aux tribus musulmanes (y compris les Bani Sakher) pour louer leur bravoure et leur générosité. Un autre chapitre faisait de toutes les petites familles orthodoxes de Madaba arrivées plus tard des acteurs participant aussi au développement de l'agglomération. Les Karadsheh revendiquaient honneur égal, et non histoire similaire, qui aurait fait disparaître leur identité propre en la fondant avec celle des `Azayzat. Les Ma`ay`a, en se félicitant de la publication de l'ouvrage des Jmay`an et en avalisant la version de leur propre histoire qui y était présentée, signifiaient qu'elle décrivait leurs relations aux Karadsheh de manière appropriée, c'est-à-dire subalterne. Il en allait de même pour toutes les petites familles orthodoxes qui formaient, avec les Karadsheh, "la même famille". L'histoire locale est un jeu d'inclusion et d'exclusion, de valorisation et dévalorisation de la réputation et du prestige, qui démontre la dimension essentiellement hiérarchisée d'un système tribal réputé égalitaire.

Aussi bien, ce jeu des inégalités se jouait entre clans à l'intérieur même de chaque tribu. Par une série de recodages successifs, l'histoire orale des `Azayzat avait subi une première historicisation en français, puis avait été textualisée en arabe littéraire grâce aux prêtres latins, forme qui avait sans doute affecté son expression orale en arabe dialectal, puisqu'elle servait de référence et n'aurait pu être complète sans l'épisode de la conversion, sans la mention de l'émigration sous le terme d'exode (*khuruji*) et sans les deux personnages centraux autour desquels Jaussen avait construit son récit : le missionnaire italien et son paroissien Ibrahim at-Twal, "bédouin rebelle" assagi par la conversion, qui était devenu une sorte de cheikh posthume. Ce n'était pas les descendants du cheikh Saleh Sawalha, qui avait mené les `Azayzat depuis Kérak et dont Jaussen ne faisait aucune mention, qui pouvaient poser aujourd'hui comme le lignage fondateur de l'Exode et en tirer prestige, mais les membres du clan Twal, à l'ancêtre desquels Jaussen consacrait plusieurs pages de son ouvrage, illustrées d'une photographie, alors qu'il n'avait jamais accédé à la charge de cheikh³²⁸.

Le discours sur la véracité des origines et la légitimité des sources oppose irrémédiablement `Azayzat et Karadsheh. En contestant systématiquement l'antériorité de l'autre, chaque texte qui parle de soi est un acte de revendication de l'exercice du pouvoir qui veut supprimer les formes d'expression concurrentes. Le mode écrit du discours identitaire et le profil des ses auteurs disent les nouvelles formes que prend ce pouvoir et ses nouvelles sources de légitimité. Alors que les tribus musulmanes de la région du Balqa' ont du mal à fixer par écrit leur histoire orale, objet de contestation et facteur de division, et que le récit historique n'y a pas de spécialiste (Shryock 1997), les chrétiens de Madaba ont commencé à donner une forme narrative écrite à l'histoire de leur lignage dans les années 1960 et cette activité est devenue très spécialisée³²⁹. Si chaque individu peut

327 Mikhail et `Amjad Jmay`an justifiaient l'écriture de leur livre par le fait que la plupart des Karadsheh s'étaient "sentis insultés de la manière dont les ouvrages sur Madaba écrits par des latins disaient que les `Azayzat avaient fondé et défendu la ville" (entretiens à Amman et Madaba, 1997).

328 La mémoire orale des latins agissait à un autre niveau en constituant un élément de validation des écrits de Jaussen. Certaines familles avaient conservé le souvenir du passage d'hommes d'Eglise français venant de Jérusalem au début du siècle et de relations entretenues avec eux, en particulier lors des épisodes de la Première Guerre mondiale où les latins firent du renseignement (voir chapitre I). Les écrits actuels sur Madaba faisaient que ces ecclésiastiques étaient identifiés à Jaussen, ainsi que les ouvrages locaux le suggéraient, alors même que son nom avait disparu des récits oraux. Au passage, personne ne se vantait publiquement d'avoir eu des ancêtres pro français, et le chercheur était prié de tenir ces informations confidentielles : leur révélation aurait affecté la réputation du clan en lui donnant une image de traître à la cause arabe.

329 Hormis chez les chrétiens, les hommes des tribus qui rédigeaient des "histoires tribales" en Jordanie ne leur donnaient pas une forme narrative ou historicisée : ils publiaient des suites de généalogies, de mythes d'origine et de poèmes épiques bédouins (*qasa'id*) se rapportant aux hauts faits de la tribu et de ses personnalités marquantes (Shryock 1997 : 17). Les chrétiens de Madaba

produire un résumé crédible de l'histoire de sa tribu, l'interlocuteur extérieur est toujours renvoyé aux textes qui servent de support à cette mémoire et qui ne sont pas mythiques, comme dans certaines communautés du Sud tunisien où la trace écrite, bien qu'en réalité inexistante, est un élément essentiel de validation dans la rhétorique orale de l'identité ou de la sainteté (Kilani 1992 : 219 sqq.). Tous les chrétiens, à Madaba, savent lire depuis plus longtemps que les musulmans et chaque famille possède au moins un ouvrage d'histoire locale. En raison de leur éducation, les chrétiens ont un rapport à l'écrit qui en faisait la seule source légitime de vérité, ayant supplanté l'oralité dans le discours sur l'histoire, source à laquelle tout un chacun peut accéder, et non plus uniquement une élite. C'est d'ailleurs en invoquant le savoir moderne et le document que les récits des autres lignages peuvent être contestés. Les prêtres latins ont acquis une partie de leur prestige par la maîtrise des langues et de l'écrit, matérialisée par leur bibliothèque. Lorsqu'ils s'impliquent dans la construction de l'histoire de leur communauté, ils ont ainsi double autorité : par leur savoir et leurs fonctions émanant de la sphère du sacré, par les sources écrites extérieures auxquelles ils ont accès. Ils lient le savoir local au savoir global, le sacré au profane. Les prêtres arabes ayant étudié à Rome ou à Jérusalem, ayant voyagé, sont aussi porteurs d'un savoir religieux et d'une autorité morale qui les lavent, en principe, de tout soupçon de parti-pris dans un domaine ou plusieurs versions d'une même histoire sont toujours en concurrence³³⁰. Pour paraphraser Shryock, le prophète est au milieu de la tribu, mais n'est pas de la tribu (1997 : 242). Autrement dit, la vérité est définie par son extériorité au contexte tribal, à la *`asabiyah*. C'est pourquoi les documents écrits "extérieurs" tiennent tant de place dans les ouvrages d'historiographie locale : récits des voyageurs, des ethnographes orientalistes, archives des patriarchats, compilations des fonctionnaires mandataires, généalogies élaborées par des historiens arabes lointains dans le temps ou l'espace, tous documents considérés comme "objectifs" parce que leurs auteurs n'ont pas leur place dans l'arène de la compétition locale entre lignages. Les chrétiens, qui, aujourd'hui encore, font l'objet du discours historique ou anthropologique "savant", sont désormais en position d'effectuer une lecture participante des textes qui parlent d'eux. Ils peuvent écrire sur eux-mêmes en s'appropriant le savoir construit par des individus extérieurs à leur système.

Si les prêtres latins, réputés neutres et érudits, produisaient des textes sur l'histoire de leur communauté religieuse, ils n'avaient plus le monopole du savoir écrit. D'autres auteurs, issus de la société profane, déplaçaient le cadre du discours sur la mémoire et l'identité pour en faire une épopée du lignage, et non plus de la communauté religieuse. A l'ouvrage du Père Saba de 1961, qui replaçait l'histoire récente de Madaba dans un récit de restauration urbaine et religieuse, avait succédé en 1966 un livre intitulé "Les `Azayzat à Madaba". L'auteur, Yusef Shwayhat, était docteur en médecine et soignait le roi Hussein. Son livre renvoyait à celui de Saba pour l'histoire antique de Madaba. Pour sa part, il se concentrait sur sa tribu, ses origines, son rôle à Kérak, son émigration et son installation à Madaba. Poèmes épiques et généalogies de chaque clan occupaient une bonne moitié de son travail. En tant que membre de l'élite éduquée de sa tribu et en raison du prestige que lui conférait sa proximité avec le monarque, Shwayhat pouvait légitimement produire un savoir écrit qui intégrait aussi les clans des `Azayzat demeurés orthodoxes, lesquels n'apparaissaient pas dans l'ouvrage de Saba parce qu'ils sortaient du cadre de référence communautaire. Or, dans les années 1950-1960, les Farah orthodoxes et les Shwayhat latins étaient les seules familles des `Azayzat qui avaient collectivement conservé la confiance du roi, n'ayant pas versé dans l'opposition, et avaient réussi à maintenir leur présence au conseil municipal de la ville avec l'aval des autorités (voir chapitre II). Il

étaient particulièrement prolixes sur leur histoire locale, mais le courant des monographies d'histoire tribale touchait aussi d'autres chrétiens en Jordanie (en particulier dans le Balqa'). Voir, par exemple, Haddadin *et alii* (1991).

³³⁰ La position du prêtre au-dessus du jeu tribal et son capital d'autorité dans l'expression de la vérité sur l'histoire locale, basés sur sa conservation de documents écrits, pouvaient être reconnus par un cheikh musulman du Balqa' qui incitait l'anthropologue A. Shryock à rechercher auprès du curé d'un village voisin les détails d'un récit qui impliquait une jeune femme chrétienne, car, disait le cheikh, les prêtres "have books and records. They document things" (1997 : 203).

était donc important de rappeler que les Farah étaient aussi de la tribu et pouvaient représenter les `Azayzat aussi bien, si ce n'est mieux, que les Twal communistes dont l'ancêtre était la figure emblématique du récit de Jaussen repris par Saba. En portant la narration sur le terrain du lignage, il devenait plus aisé de mettre en évidence ou de contester la prééminence de telle ou telle famille et d'appeler à la cohésion lignagère et non plus communautaire.

Après la publication de l'ouvrage de Shwayhat, il fallut attendre quelque trente-cinq ans pour qu'un auteur soit à même de superposer histoire tribale et histoire communautaire. A une époque où le livre de Saba était devenu introuvable, le jeune vicaire `Imad at-Twal, prêtre et homme de la tribu, reprit le récit de l'Exode, qu'il épura d'une grande partie de ses références à son arrière-grand-père Ibrahim afin de ne pas apparaître comme partisan. Il rajouta des appendices : arbres généalogiques de tous les clans (y compris les orthodoxes) qui intégraient les nouvelles générations, notices biographiques de chaque curé latin de la paroisse traduites de Médebielle, photographies des prêtres, clichés des anciens notables de la tribu collectés chez leurs descendants, clichés récents des nouvelles élites. Chaque clan était représenté par ses grands hommes. Les photographies et leurs légendes montraient bien les changements de l'origine du prestige et de l'autorité, de ceux conférés par la tribu à ceux émanant de l'Etat moderne et de ses institutions : aux vieilles photos de cheikhs portant *hatta* et *`abayah* succédaient celles d'hommes en tarbouche aux titres de bey ou pasha, puis celles des militaires en uniforme avec leurs rangées de décorations, et enfin celles des hommes en costume et cravate, *ustaz*, *muhandes*, *duktur*, *muhami* (professeur, ingénieur, docteur, avocat). Deux catégories faisaient preuve d'une remarquable permanence : celle des cheikhs, qui étaient aussi représentés aux côtés des bey, puis des *ustaz*, et celle des ecclésiastiques, qui bénéficiaient d'une section à part. Le prêtre, extérieur à la tribu, avait fonction de guide spirituel, le cheikh moderne, à la fois dans la tribu et dans l'Etat, perpétuait la tradition de l'ordre lignager au cœur de la modernité représentée par les élites éduquées. Les deux types de notabilités participaient du même ordre tribal complémentaire de l'ordre étatique.

Différant de la connaissance "savante", la connaissance indigène a pour finalité d'agir localement et de l'intérieur sur des situations pour leur conférer une signification ou les transformer. A Madaba, le savoir sur soi est éminemment local : les `Azayzat ne connaissent des histoires des Karadsheh ou des Ma`ay`a que ce qui les touche et les implique directement. A l'inverse, une majorité de chrétiens de Madaba, grandes tribus ou petites familles, peut faire un récit, accepté ou contesté, des grandes lignes de l'histoire des `Azayzat. Si le discours de ces derniers sur eux-mêmes n'a pas réussi à être hégémonique, c'est pourtant par rapport à lui que s'élaborent les récits des autres. Grâce aux ecclésiastiques, les outils rhétoriques nécessaires à la construction de la vérité historique sur soi et les autres se sont accumulés, depuis les années 1960, entre les mains des `Azayzat. Entre les années 1930 et les années 1970, alors qu'ils avaient été devancés par les Karadsheh dans l'accès au pouvoir national et local, qu'ils avaient été écartés des bénéfices distribués par l'Etat, qu'un soupçon de trahison à la monarchie pesait sur eux, les récits des `Azayzat sur le passé opéraient pour se réapproprier l'espace local et justifier des actions visant à regagner l'hégémonie. Sur le terrain de la concurrence économique et politique pour les ressources de l'Etat, les `Azayzat avaient été perdants, sur celui de la concurrence symbolique pour les ressources de l'identité historique et du prestige qui lui était attaché, ils avaient pris une large avance. Dans les années 1980-1990, le rapport économique et politique des différents lignages chrétiens à l'Etat et à la monarchie est devenu plus équilibré et ne constitue plus le terrain essentiel d'une concurrence entre tribus. Les `Azayzat n'ont pourtant pas abandonné la compétition dans le domaine de l'identité ; en effet, nous le verrons, l'histoire leur permet de revendiquer la prééminence dans de nouvelles arènes politiques, en particulier au Parlement, où les chrétiens de Madaba bénéficient d'un siège depuis 1989.

Tous les entrepreneurs identitaires sont des acteurs politiques qui donnent des frontières à leur groupe alors que plusieurs communautés religieuses et lignagères sont contraintes de partager le

même espace politique dans les institutions mises en place par l'Etat. Traditionnellement, chaque tribu avait son territoire (*dira*), sa propre histoire, ses propres généalogies qui la reliaient à la fois au passé et à l'espace géographique qu'elle occupait au présent (Shryock 1997 : 40). La souveraineté sur le territoire était souvent contestée par les tribus voisines, mais cette menace venait de l'extérieur. A Madaba, plusieurs communautés religieuses et lignagères sont aujourd'hui en compétition pour le même espace de représentation politique et les mêmes ressources économiques, en particulier le tourisme. La cohabitation ne crée pas une fusion des liens primaires en une identification urbaine collective, puisque les élites de chaque groupe, qui sont en compétition pour les mêmes "trophées" (Bailey 1971 : 34), entretiennent le sentiment que leur communauté est distincte des autres par son histoire et a une mission particulière à remplir à Madaba. Le travail sur l'histoire du groupe lui donne un destin collectif qui pallie les déficiences d'une transmission entre individus et le risque que la mémoire ne devienne personnelle. De fait, l'histoire orale des petites familles se fond dans celles des grandes et leur identité propre disparaît³³¹.

Par rapport aux tribus musulmanes du Balqa', les tribus chrétiennes ont une particularité qui leur permet d'effectuer le passage à l'écrit de l'histoire de leurs groupes : prestige des ecclésiastiques et des nouvelles élites laïques qui a été obtenu par l'éducation moderne et son support écrit. Pourtant, aucun récit univoque n'émerge au-dessus de toutes les versions en concurrence. A tour de rôle, en fonction de l'endroit d'où provient le discours, c'est l'un ou l'autre des groupes religieux-lignagers qui occupe le centre de la scène et repousse les autres dans les coulisses. L'écrit fixe sans doute des versions orales autrement plus malléables et contextuelles, toujours susceptibles d'être révisées, mais il n'a rien de définitif : d'autres types d'autorité peuvent être invoqués pour écrire d'autres versions du récit, d'autres sources appelées à la rescousse, les textes anciens passés sous silence ou disqualifiés.

II.3.- Le langage du lignage : rassembler pour séparer

En recentrant leur histoire sur le lignage, les tribus chrétiennes de Madaba ont ouvert une possibilité de dialogue avec l'extérieur. A travers le discours sur les origines et sur le prestige, les tribus chrétiennes s'opposent. Mais ce discours antagoniste est exprimé dans un langage compréhensible et accepté par tous ceux qui le manient comme celui de l'entente ou du défi. Le langage du lignage détermine un espace de communication entre individus et groupes qui l'habitent. Il est comme une copropriété où chaque résident possède son logement propre, mais où tous s'accordent pour entretenir des relations de voisinage et disposer des parties communes selon un *modus vivendi* négocié. On attend des nouveaux habitants qu'ils se conforment au règlement, faute de quoi ils encourent l'expulsion, ou tout moins la réprobation des anciens résidents. Le langage du lignage dit ainsi qui est dedans et qui est dehors et représente le mode de communication traditionnel des anciens habitants d'un territoire qui cherchent à faire prévaloir leurs droits contre de nouveaux venus qui trouvent leur langue barbare.

En narrant le passé de leurs tribus, les chrétiens dessinent un espace de communication plus vaste que le lignage : les conflits et les négociations avec les voisins des lignages musulmans, les médiations du pouvoir monarchique, sont des zones de contact où se parler le même langage, où se respecte le même règlement de cohabitation. "Je" ne se confond pas avec "nous", mais les deux termes peuvent se penser ensemble contre les autres.

³³¹ Particulièrement frappante était, à cet égard, la mémoire familiale des Bajali. Immigrés de villages palestiniens de la région de Jérusalem en deux vagues, l'une dans les années 1920, l'autre au moment de la guerre de 1948, les vieux de la famille étaient les seuls à conserver une mémoire de leur identité palestinienne. Musa Bajali, qui avait fui son village en 1948, n'avait presque rien transmis de ce récit à ses enfants, qui se considéraient comme des Madabéens dont le passé et l'avenir étaient inscrits dans la ville. La mémoire de l'identité palestinienne était personnelle et liée à une expérience vécue, et non pas collective et liée à l'identité du groupe familial. Les Bajali s'étaient mariés avec des Ma'ay'a et leur histoire se confondait pour lors avec celle de ces derniers, qui était elle-même conçue comme dépendante de celle des Karadsheh.

II.3.a - Histoire et territoire : nous et les autres

La relation qui liait le passé au présent, la tradition à la modernité, était omniprésente dans les discours des chrétiens sur Madaba. Elle constituait l'axe privilégié à partir duquel ils se représentaient la réalité actuelle. Si ce passé renvoyait parfois à une époque d'ignorance et de misère lorsqu'il fallait faire l'apologie des progrès économiques, culturels et religieux accomplis depuis le temps de l'émigration fondatrice, le passé plus récent, celui de la mémoire personnelle des gens qui avaient connu la ville trente ou quarante ans plus tôt, exprimait souvent la nostalgie d'une fraternité perdue avec les voisins musulmans. Un père disait ainsi à son fils, adolescent incrédule :

"Avec les musulmans, les relations étaient bonnes, nous étions comme une famille, leurs femmes ne se voilaient pas quand on leur rendait visite. Les musulmans travaillaient nos terres, ils connaissaient mon père, qui allait dans les champs et le nom de tous ses fils. Aujourd'hui, seuls quelques-uns me connaissent, mais ils ne connaissent pas mes enfants. On va aux condoléances, mais plus souvent à leurs mariages, comme autrefois. On partage plus leurs peines que leurs joies".

A présent, l'unité de la famille avait été brisée, chrétiens et musulmans étaient devenus des étrangers les uns pour les autres. Madaba n'était plus un village, une communauté d'interconnaissance où les chrétiens exerçaient leur patronage bienveillant sur des musulmans subalternes et reconnaissants. Une vision idéalisée de la fraternité, de la solidarité et du partage avait cédé la place à un sentiment d'anonymat et de méfiance. "Autrefois" n'était pourtant pas le temps de l'harmonie parfaite, mais celui où un code existait et était respecté par tous pour gérer les conflits et organiser la cohabitation. Le même homme, du clan Ghishan des `Azayzat, continuait de parler ainsi à son fils :

"Il y a quelques jours, on était dans les champs et un bédouin nous invite à prendre le café et parle des relations entre musulmans et chrétiens autrefois. Il est des Shawabkeh. On a parlé de l'affaire de 56. C'est l'histoire de Madaba depuis le jour où ils sont venus de Kérak. A cette époque, ça n'était pas chrétiens contre musulmans, c'était des conflits tribaux. En 56, il y a eu réconciliation (*sulh*) entre les cheikhs. Même s'il y a du ressentiment personnel, il y a eu *sulh* et c'est effacé, on peut boire le café ensemble".

L'historiographie locale s'efforçait de promouvoir encore la cohabitation entre chrétiens et musulmans selon le même code de relations sociales, celui du lignage et du droit coutumier. Saba, en 1961, avait passé la plume à Roks bin Za'id al-`Azayzi pour rédiger la seconde partie de son ouvrage, en fait deux livres en un, "Madaba et ses environs", comme l'annonçait le titre. Dans une seconde juxtaposition (après l'histoire de la ville antique et l'installation des tribus chrétiennes), `Azayzi donnait une description ethnographique de "la vie de la *badya*". Alors que le récit de Saba était inscrit dans une chronologie, un espace urbain, un cadre religieux, et comportait ses héros identifiés, l'essai ethnographique de `Azayzi était "à plat" : non historicisé, non nominatif, sans référence à la religion. C'était un catalogue intemporel des "us et coutumes" des bédouins autour de Madaba (la tente, la jument, le mariage, la famille, la vie sociale, le droit coutumier, les proverbes, etc.). Au sein d'un même ensemble, Madaba et ses environs formaient deux sous-ensembles, reliés entre eux par des relations de voisinage et certaines pratiques sociales communes, mais, au début des années 1960, l'autre, le voisin bédouin, n'était ni dans l'histoire de Madaba, ni individualisé.

Au fur et à mesure qu'il devenait nécessaire de nouer des liens avec les tribus musulmanes pour conserver une présence chrétienne dans la politique de la ville, chaque nouvel ouvrage réservait un peu plus de place aux lignages musulmans, qui entraient ainsi dans l'histoire et dans Madaba. A la fin des années 1970, un groupe d'habitants avait eu l'idée de rédiger une brochure en prévision de la commémoration du centenaire de la fondation de la ville en 1980, organisée par le conseil municipal. Les Frères musulmans, majoritaires au sein de ce dernier, s'étaient vivement opposés au projet de peur que les chrétiens n'y apparaissent comme jouant un rôle prépondérant. Sami Nahhas, qui en avait été l'initiateur, fit de l'histoire de Madaba entre 1880 et 1920 le sujet de sa maîtrise d'histoire à

l'université Saint-Joseph de Beyrouth. Il publia son mémoire à compte d'auteur en 1978. Membre d'une modeste famille orthodoxe venue de Salt à Madaba au début du siècle, actif au PCJ au début des années 1950 et n'ayant pas renié ses idéaux humanistes malgré la peine de quinze ans de réclusion qu'il avait purgée, Nahhas ne pouvait être accusé ni de préjugés confessionnels, ni de parti pris en faveur de l'un ou l'autre des lignages. Sans se contenter de renvoyer aux sources écrites traditionnelles sur les nomenclatures des tribus, Nahhas fut le premier à faire parler les voix musulmanes en demandant aux cheikhs de toutes les tribus "historiques" de Madaba de lui faire part de leurs origines, de nommer leurs grands hommes, de mentionner leur contribution à l'histoire des quarante premières années de la ville. Dans la partie narrative de l'ouvrage, l'accent fut mis sur la coopération entre chrétiens et musulmans, sur les accords de *ben`ameh* et sur le partenariat agricole qui liaient tribus chrétiennes et musulmanes. Dans la version publiée, l'auteur passait volontairement sous silence la plupart des épisodes de conflit, en particulier avec les Bani Sakher, qu'il rapportait dans son travail universitaire.

En 1997, le livre des Jmay'an, dont le titre laissait attendre une monographie tribale, était dédié par ses auteurs "à tous les frères et soeurs, femmes et hommes, filles et fils de Madaba et de son *muhafazah* et du *qada'* de Dhiban et à toutes les tribus (*`asha'ir*) de Madaba et de ses environs". Fawaz Abu l-Ghanam, "avocat docteur" (*al-muhami ad-duktur*), ancien député musulman de Madaba, avait préfacé l'ouvrage, qu'il présentait comme une histoire de Madaba illustrant le courage (*shaja`ah*), la générosité (*samahah*), les qualités chevaleresques (*furusiyyah*) de ses tribus et leur attention à la protection du voisin (*hamayet al-jar*). Elles avaient contribué, grâce à leurs efforts conjugués, au développement agricole et industriel de la ville et à l'administration du royaume.

Certes, aux ouvrages d'histoire locale produits par les chrétiens, les musulmans de Madaba ne répondirent pas sur le mode écrit. Cependant, les chrétiens parlaient de plus en plus des musulmans, et des musulmans acceptaient aussi de parler dans les ouvrages des chrétiens qui les sollicitaient. Comme aucun de ces récits ne s'étendait au-delà des années 1920, seules certaines figures musulmanes apparaissaient : les tribus de vieille souche (Balqawiyeh, Hamaydeh, clans locaux des Ajarmeh, `Adwan ou Bani Sakher), qui avaient droit au traitement réservé aux voisins et alliés. C'était les voix des membres éminents de ces tribus qui s'entendaient parfois dans les textes lorsque les auteurs leur avaient fait une place, toujours bien distincte de celle des tribus chrétiennes, dans un chapitre où étaient rappelées leurs origines et leur généalogie. Des familles originaires de Palestine, mention y était seulement faite de celles qui étaient arrivées avant les années 1920-1930. Intégrer à l'histoire de la ville ces Palestiniens anciennement installés à Madaba pouvait pourtant être problématique. Ahmad Abu Qaddura, proche des Frères musulmans et maire de Madaba au moment de la publication de l'ouvrage des Jmay'an, qui avait fait de son origine palestinienne un de ses thèmes de campagne pour s'assurer le soutien des habitants du camp de réfugiés, avait exigé que disparaisse du livre le récit de l'installation de son grand-père à Madaba dans les années 1920 en tant que travailleur agricole sur les terres des Bani Sakher. Les auteurs avaient du coller une bande noire sur le texte objet de la controverse³³².

Du fait du cadre temporel des récits, les Palestiniens arrivés après 1948 n'y apparaissent pas. Il est d'ailleurs douteux qu'ils souhaitent figurer dans le type d'écrits produits à Madaba, qui constituent un nouveau support du langage du lignage, traditionnellement transmis par l'oralité. Les Palestiniens expriment leur mémoire au moyen d'un autre type de langage hégémonique, celui de la nation, de la dépossession, de la diaspora et de la lutte pour la reconquête d'un territoire perdu, qui ne laisse pas de place, au moins dans le mode écrit et légitime, au langage fragmentaire du lignage

³³² Dissimuler ces quelques lignes par un trait de marqueur noir aurait été plus efficace et on peut se demander si les auteurs n'avaient pas sciemment laissé la possibilité aux lecteurs de décoller la bande de papier. Les `Azayzat avaient aussi trouvé offensant le récit de leurs origines dans la version des Jmay'an. Ils avaient réclamé le retrait officiel de l'ouvrage de la circulation publique et l'avaient obtenu avec le soutien du maire. En fait, le livre se trouvait facilement à Madaba, et ceux qui s'opposaient aux Frères musulmans ne manquaient pas d'aller immédiatement retirer le pseudo-cache pour se gausser du maire.

(Farah 1999). "Nous" est un peuple, les "autres" sont des bédouins. Par ce dernier jugement, les Palestiniens font écho au discours de ceux mêmes qui leur contestent la qualité de nation, les Israéliens, qui affirment que les Palestiniens, ayant construit la Jordanie et y étant une majorité face à quelques bédouins, doivent en faire leur patrie³³³. Pour répondre à la lancinante question existentielle "*man huwa al-'urduni ?*", cherchant à définir une essence et une culture, la référence à l'histoire dans un pays réputé sans histoire consiste aussi à produire de l'écrit pour s'opposer à l'écrit des autres (Palestiniens, Israéliens et même Syriens tenants de l'inclusion de la Jordanie dans une *Suria kubra*). La même rhétorique des origines, du territoire, de l'ancienneté, de la tradition peut alors être opposée aux discours nationalistes sioniste ou palestinien.

Comme ailleurs dans le Balqa' (Layne 1994 ; Shryock 1997 ; Maffi 1998), les chrétiens de Madaba invoquaient aussi le folklore pour donner un support matériel et culturel à la revendication d'une identité locale. Il n'était pas rare de voir, dans les maisons modernes des chrétiens et jusque dans le presbytère latin, à côté de l'autel domestique (icône, crucifix...), un petit musée de la ruralité où étaient présentés, dans un arrangement recherché, tapis de production locale, pour lesquels les chrétiens de Madaba étaient réputés, divers outils agricoles anciens, *hatta* et *iqal* du grand-père, longue robe noire de la grand-mère, ustensiles à préparer le café traditionnel (*gahweh 'arabiyyeh*)... A côté d'un tableau représentant La Mecque ou des versets du Coran, exactement les mêmes objets, les mêmes vêtements, figuraient dans le musée domestique de certains musulmans transjordaniens, en général ceux qui avaient adopté le mode de vie le plus éloigné de celui des origines auxquelles ils se réfèrent ainsi. Chez les chrétiens comme chez les musulmans, le visiteur était invité à admirer le musée, jamais à contempler les images pieuses. Les signes qui renvoyaient à la tradition parlaient ainsi d'un mode de vie et de production commun, de l'aspect des relations sociales qui organisait les interactions dans le domaine public. La foi marquait une spécificité privée.

Enfin, les chrétiens s'essayaient à d'autres genres littéraires qui, contrairement à l'histoire, ne prêtaient pas à controverse. La poésie apologétique était particulièrement prisée et les *qasai'd* déclamées de l'ancien temps avaient laissé la place à des recueils (*diwan*), soit mises par écrit de *qasai'd* plus anciennes, soit compositions originales. Le recueil d'Ilyas al-'Alamat (1997), ancien directeur de l'aéroport d'Amman, se présentait comme "les plus beaux morceaux de la poésie nabatéenne" (*Min rawa'i' ash-sha'r an-nabati*). L'auteur expliquait son titre dans une introduction où il faisait des Nabatéens les "glorieux ancêtres des fils du pays" (*abna' al-balad*), représentés par l'illustration de couverture : un campement bedouin. A proprement parler, les sujets qu'il mettait en vers n'avaient rien de nabatéen : la fête de l'armée ou de l'indépendance, de l'accession au trône du monarque, la flotte de la compagnie nationale d'aviation civile (!), les anniversaires de divers dignitaires du royaumes et des cheikhs locaux, chrétiens et musulmans.

L'identité locale valorisée par la littérature et le folklore sert de support à une identité collective de fils de tribu qui préservent leurs traditions au coeur de la modernité. Cette tradition est

³³³ Dans l'imaginaire identitaire des Transjordaniens, les termes de bédouin (*badawi*) et d'homme, ou fil de tribu ne se confondent pas. Pour le nouveau chantre de l'identité jordanienne, le Dr Ahmad Uwaydi al-'Abbadi, "la Jordanie se distingue des autres pays en ce que tout son peuple est fils de tribu (*abna' al-'asha'ir*)" (1986 : 10) et non bédouin (*badawi*). Dans les faits, le terme "bédouin" est une désignation officielle, une catégorie, attribuée par les Britanniques à certaines tribus éleveuses de chameaux dans le désert du Sud et de l'Est, administrées jusqu'en 1936 par la Bedouin Control Law, relevant de tribunaux de droit coutumier qui n'ont été abolis qu'en 1976, et bénéficiant de sièges réservés au Parlement (Bocco 1996). La représentation du bédouin est aussi ambivalente en Jordanie que dans l'imaginaire occidental (Moussa 1994 ; Pouillon 1996). Pour le citadin (*hadari*) et pour le paysan (*fallah*), le bédouin peut symboliser tour à tour les valeurs les plus prisées (noblesse, hospitalité, générosité, bravoure, etc.) ou l'incurie religieuse, la sédition (*fitnah*), la négation de la civilisation. Lorsque les "fils de tribu" font référence à leurs origines bédouines, c'est pour signifier qu'il en ont conservé les valeurs positives. Cependant, dans les représentations populaires du présent, le bédouin, c'est toujours l'autre, celui qui est à la fois arriéré et qui bénéficie indûment des largesses de l'Etat : le Jordanien pour le Palestinien, celui qui n'est pas de tradition urbaine pour l'homme originaire de Salt ou de Kérak, l'homme du Sud pour l'homme du Nord, l'éleveur transhumant de petit bétail pour le paysan, le grand nomade chamelier pour le petit nomade moutonnier. Finalement, les tribus chamelières sont les seules à s'approprier le terme avec fierté et le refusent à toutes les autres catégories, en particulier aux tribus d'éleveurs de petit bétail, qui le revendiquent parfois (comme celles étudiées par Layne, 1994, dans la vallée du Jourdain).

associée à un territoire local qui se prolonge dans un territoire national. Dire qui est de Madaba constitue la première étape avant d'affirmer qui est jordanien. Nous et les autres se rapprochent autour du langage commun du lignage, se relient par les origines ghassanides arabes et les mythes où le frère de l'ancêtre se convertit à l'islam. Si les Palestiniens, les grands absents des ouvrages d'histoire locale, n'étaient pas là avant la fondation de l'Etat moderne et ne pouvaient se réclamer d'une généalogie suffisamment ancienne pour exprimer leur lien avec les tribus jordaniennes, ils n'étaient donc pas jordaniens et n'avaient pas à être célébrés par la poésie "nabatéenne"³³⁴. En rassemblant des lignages de confessions et de statuts socioéconomiques différents autour du vieil adage "Moi et mon frère contre mon cousin, moi et mon cousin contre l'étranger", le travail d'écriture de l'histoire par les chrétiens règle le problème identitaire des musulmans qui veulent souscrire à leur entreprise et qui ne sont pas (encore) capables de produire eux-mêmes de l'écrit : Madaba n'est plus une ville chrétienne, mais une ville d'hommes de tribu que les résidents palestiniens ne peuvent légitimement prétendre à dominer. S'ils entendent jouer un rôle, ils doivent se conformer aux règles du jeu traditionnel de la cohabitation en rentrant dans le langage du lignage.

Du point de vue des chrétiens et des musulmans "hommes de tribus", une des règles de ce jeu est de ne pas projeter la religion dans l'espace public. Or, les généalogies permettent la continuité entre le passé et le présent sans prendre en compte les ruptures de l'histoire sociopolitique, puisque les périodisations de l'histoire tribale ne recoupent pas celles de l'histoire nationale. Ainsi, les identités collectives qui sont portées par ces généalogies sont imperméables aux changements découlant des événements de l'histoire politique contemporaine. En arrêtant leurs récits aux années 1920, les chrétiens taisent leur que l'islam est devenu religion d'Etat comme ils passent sous silence la réalité du rapport démographique à Madaba. En se plaçant comme tribus à égalité avec les tribus musulmanes, ils évacuent les différences religieuses du domaine public. Il est plus valorisant (et plus efficace politiquement, nous allons le voir) d'apparaître comme membres d'un groupe tribal dans le cadre d'une idéologie égalitaire que comme éléments d'un groupe minoritaire, produit d'une hiérarchisation et de rapports de domination. Contre le discours du fondamentalisme islamique qui classe "les composantes de la société selon leur être spirituel" et réduit "les catégories de classe et de nation à celles d'une communauté ou d'une confrérie religieuse" (Sharabi 1996 : 216), le discours du lignage classe selon l'être généalogique et découpe, à côté de la majorité, d'autres ensembles de minorités dont ne font pas partie les chrétiens de Madaba.

En 1998, le Dr Sami Nahhas faisait publier, avec le soutien du ministère de la Culture, l'ouvrage du Père Jaussen, qu'il avait traduit en arabe. Expurgé de ses appendices sur les `Azayzat, les chrétiens allaient alors pouvoir pleinement se reconnaître dans ce portrait que le dominicain faisait de leurs ancêtres, lesquels apparaissaient souvent à d'autres endroits de l'essai ethnographique comme participant du même ordre social, politique et juridique tribal que les ancêtres des lignages musulmans d'aujourd'hui, sans que leurs rapports soient affectés par les différences confessionnelles.

II.3.b- Histoire fragmentaire et grande histoire : nous et le roi

Lorsqu'on détaille bien la production écrite des chrétiens de Madaba, une figure est partout présente, celle du monarque : c'est sa photo qui apparaît sur la première page, avant celle des auteurs, ecclésiastiques ou laïcs. Dans leurs introductions, tous dédient leurs travaux à Sa Majesté tandis que le poète "néo-nabatéen" ouvre son recueil par une "ode bédouine" (*qasidah badawiyah*) à Hussein. A cette constante, deux exceptions qui n'en font qu'une : l'ouvrage d'histoire du Dr Sami Nahhas, gauchiste impénitent, et sa traduction du Père Jaussen. La "rencontre dialogique" (Layne 1989), ou son refus, entre la monarchie, la communauté religieuse et la tribu se manifeste aussi dans la littérature que produisent les chrétiens à Madaba.

³³⁴ Le mythe de fondation des Howaytat, grande tribu bédouine du Sud jordanien, présente aussi des aspects liés à l'actualité de l'expression d'une identité jordanienne distincte de celle des Palestiniens (Bocco et Ohanessian-Charpin 1988).

Cette rencontre avait pris une forme bien particulière dans l'ouvrage du Dr Yusef Shwayhat (1966). L'auteur, dans sa dédicace au monarque, introduisait un élément inédit en rappelant les liens historiques anciens entre la famille hachémite et les `Azayzat selon la version de l'origine de leur *nisbah* rapportée par Jaussen. Les `Azayzat, écrivait l'auteur, "avaient joué un rôle dans la victoire des musulmans sur les Byzantins lors de leur première bataille historique, il y avait mille trois cents ans, et le Prophète leur avait conféré l'honneur (*sharaf*) et accordé son estime (*ma`azzah*) (...). Après une longue période, le descendant du Prophète régnait sur ce même lieu et l'histoire se répétait ainsi (*at-tarikh yu`idu nafs-hu*)" (1). A l'époque, la question du communisme n'était probablement pas absente des intentions de l'auteur, qui s'efforçait de réaffirmer l'allégeance des `Azayzat au monarque, alors que les siens étaient connus pour leurs sympathies politiques de gauche et que Madaba était tombée en disgrâce depuis les années 1950. Comme autrefois dans la société lignagère de Kérak, le mythe réitérait la participation des `Azayzat, et des autres tribus chrétiennes à travers eux, à l'ordre historique musulman. Par le passé, les `Azayzat invoquaient leur honneur pour assurer leur position face aux autres tribus. Alors que le pouvoir avait changé de lieu, Shwayhat réactualisait le lien et appelait le monarque à ne pas retirer ses faveurs aux serviteurs de son Etat que son glorieux ancêtre avait autrefois élevés. Incidemment, de la même manière que les ecclésiastiques justifiaient la présence chrétienne en faisant appel à l'histoire religieuse, Shwayhat, reprenant le discours officiel, légitimait la domination hachémite sur la Jordanie moderne en invoquant l'histoire islamique, qui était une autre forme d'histoire sacrée dans laquelle s'inscrivaient aussi les chrétiens arabes.

Ainsi, le discours de relation des chrétiens à la monarchie pouvait s'exprimer sur le mode généalogique et, même si Roks bin Za'id al-`Azayzi avait dû, quelques années plus tard, réajuster la version du mythe pour la faire concorder avec la réalité historique, il affirmait toujours le rôle de son ancêtre ghassanide dans la fondation de l'ordre politique et historique islamique. Catholique très pieux, qui enseigna dans les écoles latines durant toute sa carrière de professeur d'arabe, homme sans ambitions politiques et qui avait très tôt quitté Madaba pour Jérusalem, puis Amman, Roks était un des folkloristes les plus prolifiques du pays, auteur de scénarios pour les feuilletons bédouins (*musalsalat badawiyeh*) qui faisaient fureur sur le petit écran depuis les années 1980. Il s'était toujours refusé à écrire spécifiquement sur son lignage, avait choisi d'abandonner le nom de son clan au profit de celui de sa tribu et interdisait que sa photo apparaisse dans les ouvrages produits à Madaba aux côtés de celles des grands hommes des `Azayzat. En se retirant de la compétition lignagère, il préservait ses qualités de généalogiste et médiateur tribal qui pouvait être sollicité par les lignages de toutes confessions et de toutes régions et s'était effacé non pas tant au profit de sa tribu qu'à celui de tous les chrétiens fils de tribu, pérennisant ainsi auprès du palais et de l'ensemble de la société jordanienne la participation chrétienne à l'ordre tribal. A l'occasion des fêtes de Noël et de Pâques, ou de tout événement où le monarque convoquait les représentants des communautés chrétiennes, Roks tenait sa place aux côtés des dignitaires religieux et de laïcs soigneusement sélectionnés afin qu'un subtil équilibre soit conservé entre notables palestiniens et jordaniens et, parmi ces derniers, entre élites modernes et traditionnelles.

Les Jmay`an, qui n'avaient pas de récit de fondation aussi valorisant à rapporter que celui des `Azayzat, disaient leur relation à la monarchie sur un mode différent, ancré dans une histoire de relations récentes. Leur tribu, et toutes les petites familles orthodoxes de Madaba qui étaient associées à son histoire, "formaient une seule fratrie (*akhawiyah*) au sein de la famille jordanienne, sous la protection du guide et bâtisseur de la gloire du pays, S.M. le roi Hussein" (1997 : 1). "Tous ensemble, fils de Madaba", ils construisaient leur ville et leur patrie (*watan*), la Jordanie (*idem* : 2). La nature de cette participation, fondée sur des liens concrets, était claire dans les notices biographiques consacrées aux grands hommes de la tribu qui accompagnaient leurs photos : deux pleines pages d'officiers, autant de hauts fonctionnaires et un rappel appuyé de l'amitié du roi `Abdallah pour Ibrahim Jmay`an.

Malgré la particularité des chrétiens, chez qui l'écrit, non sans résistances, est en passe de supplanter l'oralité, il leur est fondamentalement impossible de se penser par rapport à une histoire contemporaine chrétienne collective qui ne s'exprime nulle part, que ce soit dans les ouvrages ou dans les récits oraux. Il n'y a ni "histoire des chrétiens de Jordanie", ni point de vue chrétien sur l'histoire contemporaine : le Père Médebielle a produit une série exhaustive de monographies d'histoire de toutes les paroisses latines du patriarcat (dont le diocèse couvre trois entités politiques), des monographies d'histoire lignagère ont été rédigées par les membres de certaines tribus chrétiennes (d'autres sont en préparation à Salt, Husn ou Kérak). L'histoire savante des chrétiens du Proche-Orient n'est pas le fait de Jordaniens, lesquels produisent seulement une histoire des différentes Eglises en présence, orthodoxe, latine, melkite, anglicane (Cf. Khuri et Khuri 1992 ; Kaldani 1993 ; Farah 1996), mais sans jamais problématiser le lien entre ces Eglises et l'autorité politique hachémite. Comme toute histoire sociale d'une minorité religieuse, une histoire collective des chrétiens serait aussi nécessairement une histoire politique soulevant des questions sur l'intégration des groupes dans l'Etat. Au contraire, l'histoire des Eglises est celle de *tawa'if* (communautés), non celle d'une minorité. Quant à la mémoire populaire des chrétiens, elle n'a rien non plus de collectif, mais rapporte des expériences familiales (de la famille nucléaire à la famille élargie), chacune enracinée dans une expérience religieuse ou locale particulière (urbaine, rurale, orthodoxe, latine...). Les familles palestiniennes (mais non celles de Madaba) expriment leur histoire propre en relation à un grand discours nationaliste et diasporique se séparant, par cela, des familles chrétiennes transjordaniennes, qui rattachent leur histoire à celle de la geste hachémite.

Aucun groupe, en Jordanie, ne peut faire son histoire collective, pas plus les chrétiens que les Palestiniens ou les Circassiens, ces derniers ayant aussi, depuis les années 1970, recours à la rédaction d'ouvrages sur les origines et les grands hommes (Shami 1982). Car l'histoire du grand lignage hachémite et de son lien à la nation arabe occupe tout le champ de l'histoire contemporaine. Les Jordaniens n'ont d'autre choix que de faire leur histoire écrite sur le même mode lignager que leur dynastie et de laisser la place au "grand récit" hachémite après 1920, alors que les manuels scolaires d'histoire ne font plus aucune mention des tribus transjordaniennes à partir de la Grande Révolte arabe (Shryock 1997 : 304-305). Venant d'une autre généalogie que celle des tribus transjordaniennes, "les Quraishites, la plus noble des tribus", comme le rappela publiquement le roi au milieu des années 1980 aux intellectuels qui accusaient la *`asha'iriyah* d'être antidémocratique (Layne 1987 : 189-190), les Hachémites ont leur propre histoire, et manuels scolaires ou ouvrages autorisés peuvent être lus comme l'histoire d'une famille dominante, reproduisant une image généalogique du pouvoir politique (cf. Madi et Musa 1959 ; Mahafza 1973 ; Salibi 1993). Selon Shryock, ces ouvrages font l'histoire "of a nation wrapped around a dynastic lineage" (1997 : 306), qui, comme tout autre clan dominant, refuse de partager le centre de la scène historique avec d'autres protagonistes. Autrement formulé, et pour épuiser la typologie des mythes d'élection ethnique de Smith (1992), les Jordaniens sont invités à emprunter leurs symboles principaux à la dynastie à laquelle ils sont toujours associés (mythe "impérial-dynastique"). Le mode historique hachémite étant, par essence, lignager et hégémonique après 1921, les groupes qui veulent écrire, et donc rendre publique, leur histoire doivent le faire selon les règles imposées par le pouvoir : une histoire fragmentaire qui s'efface devant celle de la monarchie à partir de l'établissement de l'Etat.

C'est selon ces règles du jeu historique que se jouent, à Madaba, des conflits d'autorité sur la manière de faire l'histoire fragmentaire (communautaire ou lignagère) entre ecclésiastiques, médecins, hauts fonctionnaires, militaires, qui doivent tous, peu ou prou, leur position de prestige à l'Etat. Les auteurs ne se contentent pas de dédier leurs ouvrages au monarque, ils lui en adressent systématiquement copie en hommage et en signe d'allégeance. Ils ne contestent pas le "discours néo-patriarcal monologique" de la monarchie qui construit "la vérité de l'histoire de l'Etat en mettant l'accent sur le consensus" (Sharabi 1996 : 141). Ils ne participent pas à l'opposition, qui ne peut s'exprimer que par "ragots, médisance, affabulation et silence" ou "derrière le dos de l'autorité"

(idem : 142). Même le Dr Sami Nahhas, directeur de la nouvelle école orthodoxe de Madaba et qui ne doit pas grand-chose à l'Etat hormis quinze années au fond de ses geôles, parle bien malgré lui à l'intérieur du langage de l'hégémonie, seul autorisé à qui n'est pas prêt à abandonner le support de l'écrit au profit d'un retour à l'oralité, perçu comme une régression par l'intellectuel éduqué à l'occidentale qu'il est.

En fonction des auteurs et du public visé, les chrétiens de Madaba emploient diverses stratégies de reformulation de leur histoire (Alonso : 1988) : les Karadsheh départicularisent leur discours lignager pour en faire la propriété des autres familles orthodoxes ; Nahhas idéalise l'histoire des premières années de Madaba afin d'en faire une incarnation de la coopération entre tribus chrétiennes et musulmanes, recherchée dans le présent ; les ecclésiastiques sacralisent l'histoire de chacune de leurs communautés pour les inciter à résister à l'imposition des valeurs musulmanes ; tous s'approprient, d'une façon ou d'une autre, le discours le plus valorisant et le plus officiel, celui de la relation et de la subordination à la monarchie.

Chaque nouvelle tentative de formuler une histoire locale à Madaba est une réponse à des changements dans la situation sociale et politique des chrétiens ; chaque texte ou mouvement de dévotion a, à son tour, le pouvoir de modifier la perception que les chrétiens ont de leur identité et cherche aussi à communiquer cette image aux autres groupes sociaux. Car "les relations textuelles sont des relations entre individus" (Eickelman 1995 : 135), des instruments actifs qui déterminent l'identité et la frontière d'un groupe et décident qui en fait partie, qui a la même histoire, quels types de relations il convient d'entretenir avec les autres groupes. Aucun des acteurs du pouvoir local, religieux ou lignager, n'est en mesure d'assurer son hégémonie par la force, mais par un "tiers terme" (Dosses : 1987), la discursivité du champ politique. Les appareils religieux orthodoxes et latins se servent pareillement de la référence chrétienne pour participer à la production et à l'occupation de l'espace politique. Mais l'Eglise latine est en position de force, son nouveau personnel pouvant à présent investir aussi le champ du discours lignager. C'est pourquoi l'Eglise parle de et dans la tribu et qu'au pouvoir de disqualifier schismatiques et hérétiques dans l'ordre du religieux elle peut aujourd'hui associer le pouvoir de disqualifier dans l'ordre du lignager, qui est aussi l'ordre du national.

L'imaginaire généalogique, qui doit être constamment entretenu de peur de disparaître, ne sert plus à régler les droits sur les pâturages, les terrains agricoles ou l'accès à l'eau, mais à se relier au territoire par le passé, à d'autres généalogies (dont celle de la famille royale), à insérer les nouveaux venus (comme les familles chrétiennes de Palestine) dans un ordre pré établi et donc à affirmer son appartenance à une grande famille fictive dont tous les membres parlent le même langage et participent à la même *'asabiyah*. Il définit des statuts politiques, classe les groupes selon une dichotomie Jordaniens/Palestiniens, alors, que dans la réalité des espaces de l'interaction et de l'échange économique, culturel, religieux ou matrimonial, ces groupes s'interpénètrent sans cesse.

L'imaginaire historique des chrétiens de Madaba dit ou suggère une nouvelle manière d'habiter la ville en produisant une vérité sur soi et sur les autres. Madaba devient source d'une légitimité religieuse, qui préexistait à l'ordre musulman et source d'une légitimité politique qui préexistait aux Palestiniens. La représentation idéologique des années 1950-1970, d'une Madaba des traîtres et des loyalistes, des révolutionnaires et des réactionnaires, a laissé la place à une "ville dans la tête" (Seurat 1985 : 45) où les mythes sont invoqués pour dissimuler, oblitérer, taire, repousser hors du discours légitime la double minorisation des tribus chrétiennes dans leur ville et dans l'Etat. Chrétiens, certes, mais fils de tribu (et donc tout à la fois membres d'une communauté confessionnelle, d'un lignage, d'une ethnie, d'une communauté d'allégeance au prince, d'un territoire local et national), cette géographie historique de l'identité permet à ceux qui s'en réclament de marquer des espaces d'interaction qui s'adaptent à l'existence de nouveaux rapports de force au sein de l'agglomération de Madaba comme au sein de l'Etat jordanien. Dans le champ de l'action

politique, chacune de ces identités, seule ou en configuration avec d'autres, peut alors devenir un instrument de mobilisation et de revendication.

III. REGAGNER LE CENTRE : INVESTIR LES ESPACES POLITIQUES

Depuis l'établissement de l'Etat hachémite, la tribu avait été dépossédée de la plupart de ses fonctions traditionnelles, en particulier politiques. C'était plutôt la famille élargie ou le clan (*ahl*) qui faisait sens comme unité de solidarité, dont les membres avaient pâti ou avaient été avantagés dans leur rapport à l'Etat et à ses ressources. Durant des décennies, le conseil municipal avait été inaccessible aux clans des `Azayzat qui avaient fait montre de déloyauté au régime. Ceux, parmi eux, qui avaient fait carrière dans l'armée ou la fonction publique avaient réussi malgré l'image négative d'autres clans de la tribu. Inversement, ce n'est pas toute la tribu Karadsheh qui avait été cooptée, mais en priorité le clan Jmay`an.

Hormis lors des résolutions de conflit selon les règles du droit coutumier, la tribu n'avait plus guère d'occasion de se manifester en tant qu'unité de solidarité et d'action comme autrefois dans les alliances défensives ou offensives, dans les changements d'Eglise d'appartenance, dans les migrations collectives. La tribu était délocalisée, ses membres étaient dispersés aux quatre coins du pays ou à l'étranger. Beaucoup avaient quitté Madaba deux ou trois générations plus tôt, s'étaient mariés hors du lignage, poursuivaient une carrière où ils étaient intégrés à d'autres réseaux professionnels ou politiques. Parmi les individus d'une même tribu, de grandes inégalités socioéconomiques apparaissaient liées à des différences de niveau d'éducation ou d'origine du prestige et de la réussite.

Pourtant, les intenses activités de redéfinition de l'identité lignagère entreprises depuis les années 1970 finirent aussi par se traduire en actes. A l'origine conçue comme un effort pour se distancier des Palestiniens et affirmer une présence longue sur le territoire de la Jordanie contemporaine, la réaffirmation de l'identité tribale fournit, à partir de 1989, un nouveau cadre pour l'action politique dans le contexte de la libéralisation entreprise par le gouvernement et de la renaissance de la vie parlementaire. Ceux qui avaient des ambitions pouvaient à présent utiliser l'étiquette tribale pour briguer les nouvelles charges et représenter Madaba au Parlement. Ils vivaient bien souvent à Amman, leurs épouses étaient de Salt ou de Palestine, ils avaient étudié à l'étranger, leurs activités économiques, leurs réseaux, leurs clientèles, étaient dans la capitale. C'est pourtant à Madaba, où leur nom avait plus de résonance, où la compétition était moins rude, qu'ils revinrent chercher soutien et légitimité politique. A Amman, où personne n'était autochtone, il aurait fallu un programme, l'affiliation à un parti. Il était nécessaire de se faire un nom. A Madaba, le nom était déjà connu de tous.

III.1- Redonner corps au lignage : la *jama`iyeh*

De façon significative, c'est d'abord au clan et non à la tribu que fut redonnée une concrétude, une structure formalisée. Ce sont les Twal, clan démographiquement majoritaire parmi les `Azayzat, qui, en 1974, furent les premiers dans la ville à faire enregistrer une association familiale à laquelle ils donnèrent le nom de "Verte vallée, clan Twal" (*jama`iyet as-sahel al-akhdar, ahl at-Twal*). D'autres suivirent. A la fin des années 1990, les trois clans principaux des `Azayzat (Twal, `Alamat, Sawalha), de même que ceux des Ma`ay`a, avaient chacun leur association. Les deux subdivisions des Karadsheh s'étaient réunies dans la *jama`iyet al-azhar* (la fleurie). Aucun autre clan ou famille chrétienne, affilié ou non aux trois tribus principales, ne s'était organisé sur ce mode.

Les *jama`iyeh* étaient enregistrées auprès du ministère de l'Intérieur et avaient des statuts et objectifs sensiblement similaires : l'organisation d'activités culturelles et sociales pour leurs membres.

Elles avaient un président élu, un trésorier, un secrétaire, assuraient leur fonctionnement grâce aux cotisations des membres et s'étaient dotées d'un local, construit par souscription. Le terme *jama`iyeh* en vint rapidement à désigner ce local, et non plus l'association, qui, en tant que personne morale, se confondait avec le *ahl*. La *jama`iyeh* était d'abord conçue comme un lieu où tous les hommes du clan, ayant ou non versé leur cotisation, pouvaient se retrouver ensemble dans un espace assez vaste pour remplir un certain nombre d'obligations sociales : recevoir les condoléances des individus extérieurs au clan lorsqu'un membre décédait, même s'il résidait à Amman ou aux Etats-Unis, et abriter les assemblées lors du règlement des conflits d'honneur ou de sang selon le droit coutumier, qui continuait à s'appliquer en parallèle au droit civil. Accessoirement, la *jama`iyeh* pouvait être louée comme salle de réception pour les fiançailles et les mariages des hommes du clan. Les cotisations et les revenus de la location alimentaient une caisse commune (*sanduaq*) qui permettait de faire face aux dépenses occasionnées par les événements sociaux ou d'octroyer des prêts aux membres. Les chrétiens n'avaient fait que suivre un mouvement général à l'échelle de la Jordanie. Les *jama`iyeh* familiales s'étaient multipliées depuis les années 1970, comme en témoigne A. al-Husbani pour la ville d'Irbid (1997 : 290). Autrefois, chaque clan de la tribu entretenait déjà sa propre *madafah*, fût-elle une tente : l'homme le plus important du clan (ou qui gagnait ainsi sa réputation) se devait d'y recevoir avec prodigalité quiconque demandait son hospitalité, il émettait les avis juridiques que l'on venait solliciter auprès de lui, il réunissait les autres membres du clan afin que soient prises les décisions collectives. Avec le temps, bien des fonctions sociales de la *madafah* avaient été modifiées, et le lieu servait surtout de salle de réception pour les hommes à l'occasion des cérémonies de condoléances ou de règlement de conflits selon le droit coutumier³³⁵. Ces événements impliquaient la présence d'un nombre considérable d'individus, souvent plusieurs centaines, et une tente bédouine pouvait être dressée dans le jardin pour les accueillir tous. Mais ces traditions ne convenaient plus à la ville. Il devenait plus pratique et moins coûteux pour les familles nucléaires de chaque clan de se rassembler dans un local permanent qui prit la forme de la *jama`iyeh*.

Pour les chrétiens, à Madaba, la *jama`iyeh* redonna une structure physique au clan. Elle devint un nouveau lieu où se connaître et se reconnaître alors que le nombre des individus, l'éloignement résidentiel, les différents cercles professionnels ou sociaux dans lesquels chacun évoluait, rendaient impossibles des interactions répétées. La *jama`iyeh* donnait corps au réseau lignager, redonnait un visage à chacun de ses membres. On y rencontrait tous ceux d'Amman, et même ceux de l'étranger, pour qui étaient organisées des réceptions de bienvenue lorsqu'ils faisaient leur visite annuelle à Madaba ou rentraient définitivement une fois leur diplôme obtenu. C'était le seul lieu où le clan se rassemblait et se donnait à voir. En 1987, c'est dans la *jama`iyeh* de son clan que Mgr Fu'ad Twal, à peine sacré évêque, était venu de Rome recevoir les félicitations de toute la notabilité de Madaba, chrétiens et musulmans confondus. Quelque dix ans plus tard, c'était encore dans la *jama`iyeh* qu'un nouveau prêtre des `Alamat avait reçu les félicitations des membres de sa tribu et des autres après son ordination en l'église latine de Madaba.

La *jama`iyeh* des Twal était située dans leur quartier éponyme (*haret at-Twal*) du centre ville et comprenait deux salles pouvant accueillir chacune quatre cents personnes. Le clan s'y exposait en rassemblant tous les hommes qui comptaient et en offrant au visiteur un panorama de son histoire : les portraits des grands hommes du passé collectés auprès des familles étaient affichés sur les murs.

³³⁵ La cérémonie de condoléances (*`aza'*), hautement ritualisée, assume une fonction sociale importante. Femmes et hommes y sont toujours séparés quelle que soit la confession de la famille. C'est un événement public qui renforce divers niveaux d'alliances et permet de concrétiser le réseau à partir duquel d'autres types de solidarité peuvent être mobilisés. Durant trois jours, à tour de rôle, les condoléances rassemblent non seulement tous les membres de la famille étendue, mais encore les voisins, collègues de travail, partenaires économiques, alliés politiques, connaissances même assez lointaines qui viennent témoigner leur respect à la famille du défunt. Tacitement, il est entendu que la visite devra être rendue dans le futur. Présenter ses condoléances constitue l'une des plus importantes obligations sociales, à laquelle nul ne songe à se soustraire et qui est scrupuleusement respectée entre chrétiens et musulmans à Madaba comme ailleurs dans le pays.

L'arbre généalogique, dessiné par le vicaire `Imad at-Twal sur un support de deux mètres sur deux, faisait le lien entre passé et présent mais aussi avec les autres clans des `Azayzat. La base de l'arbre comprenait des centaines de noms. A la sixième génération, ils n'étaient plus que trois frères : ancêtres des Twal, des Sawalha et des `Alamat. Du père de ces trois, un trait en pointillé remontait sans transition jusqu'au fondateur ghassanide de la tribu. Exposés sur une rangée d'étagères, les ouvrages d'histoire locale favorables aux `Azayzat pouvaient être consultés. Quelques tableaux de mosaïque reprenant des motifs antiques, des tapis de facture locale et des objets traditionnels (cafetière, vieux fusils, etc.) complétaient la décoration. La *jama`iyeh* des Twal était la plus vaste de toutes celles de la tribu du fait qu'ils en étaient le clan le plus nombreux. Avec le temps, elle était devenue le lieu où les représentants de tous les `Azayzat se rassemblaient pour les règlements de conflit. En octobre 1996, une cérémonie de réconciliation (*sulh*) s'y était déroulée. Celle-ci nous fournit l'occasion d'illustrer comment se manifestait la solidarité lignagère et quelle langue se parlait dans le règlement des conflits³³⁶.

Yusef Ghishan, de la tribu des `Azayzat, vivait à Madaba. En 1994, profitant d'une loi sur la presse plus libérale, ce journaliste avait lancé avec quelques collègues le premier magazine satirique du pays, *`Abd Rabbo*, dont il était rédacteur en chef. Ghishan se fit rapidement un nom en attaquant de façon très virulente la normalisation avec Israël et les gouvernements successifs chargés de la mettre en oeuvre. Homme de gauche à l'éducation moderne (il avait étudié la philosophie à Beyrouth), Ghishan avait des sympathies ba`thistes proirakiennes appuyées et avait eu plusieurs fois maille à partir avec les autorités, ce qui lui avait valu plusieurs séjours en prison. Au début de l'année 1996, il émit, dans son hebdomadaire, de vives critiques nominatives contre M. Kilani, membre du gouvernement, musulman d'origine palestinienne. Le frère de ce ministre, lui-même éditorialiste dans un grand quotidien, répondit par voie de presse aux attaques de Ghishan. La querelle, d'ordre politique, aurait pu continuer à se dérouler par éditoriaux interposés. Mais le frère du ministre se laissa aller verbalement à des commentaires sur la soeur de Ghishan. Le bruit en vint aux oreilles du mari de cette dernière, de la famille Ma`ay`a, qui s'estima atteint dans son honneur (*`ird*) et dans celui de sa tribu. Il exigea réparation selon le droit coutumier. Cependant, les notables des `Azayzat firent remarquer que, selon le *`urf `asha'iri*, c'était la tribu d'origine de la femme qui souffrait dans son honneur, et non la tribu dont elle devenait membre par mariage. Il était hors de question de laisser les Ma`ay`a se saisir de l'affaire : les Kilani étaient une famille très bien assise, certains de ses membres affiliés aux Frères musulmans, et les `Azayzat n'entendaient pas se départir de cette occasion de "leur donner une leçon". Le processus de réconciliation (*sulh*) entre `Azayzat et Kilani fut donc entrepris. Comme il était d'usage que les offenseurs n'apparaissent pas, les Kilani demandèrent aux `Adwan, puissante tribu du Balqa', de les représenter. Au jour dit, les cinquante-deux représentants des offenseurs, réunis en délégation (*jaha*) avec à leur tête le cheikh des `Adwan, se rendirent dans la *jama`iyeh* des Twal, où ils se trouvèrent face à trois cent cinquante membres des `Azayzat, la plupart venus d'Amman. Samih al-Farah, qui dirigeait les *jaha* des `Azayzat et était député de Madaba au Parlement, donna un discours de réception où il loua les qualités des `Adwan. Fakhri Twal, président de l'association hôtelière de Jordanie, exposa les griefs. Enfin, Kamel Masarweh, général en retraite et fils d'un juge de droit coutumier réputé, exposa les revendications de sa tribu insultée. Les `Adwan, parlant au nom des Kilani, offrirent leurs excuses et firent un panégyrique des `Azayzat. Tous les hommes présents signèrent un document par lequel ils déclaraient la querelle close et burent leur tasse de café amer, acte qui scellait la réconciliation.

A aucun moment du conflit et de sa résolution il ne fut fait appel à la force publique. A aucun moment non plus les identités confessionnelles ne furent mises en avant. Pour laver l'offense portée à

³³⁶ En tant qu'élément extérieur à la tribu et, plus encore, en tant que femme, nous n'avons pu assister en direct à cette assemblée. Le principal protagoniste ainsi que le Dr Suhayl Twal, président de la *jama`iyeh*, nous ont fait le récit de sa préparation en amont et nous ont permis de visionner l'enregistrement vidéo de la réconciliation.

l'honneur, ce qui comptait, c'était la force du lignage, l'intégrité de sa réputation et les réseaux de soutien que l'on pouvait invoquer de part et d'autre. Ce processus, qui se déroulait selon un vocabulaire et dans un espace déconfessionnalisés, faisait appel à la tradition et refusait la médiation de l'Etat. Pourtant, le conflit prenait sa source dans un contexte éminemment moderne et étatique. Mais, ici, les dynamiques tribales préexistantes survivaient qui n'organisaient pas la hiérarchie sociale sur des bases confessionnelles et posaient idéalement les lignages comme des segments équivalents. Pourtant, tous les protagonistes impliqués dans la réconciliation, offensés, offenseurs et leurs représentants, étaient placés très différemment sur l'échiquier social et politique : les Kilani étaient des Palestiniens musulmans dont la notabilité avait été acquise dans le contexte de l'Etat hachémite et plusieurs d'entre eux étaient proches des Frères musulmans ; les `Azayzat étaient une tribu chrétienne transjordanienne de taille très modeste, mais dont beaucoup de membres faisaient partie de l'élite économique et/ou de l'opposition de gauche ; les `Adwan, l'une des principales tribus musulmanes du Balqa', avaient autrefois dominé la région et jouissaient pour lors d'un accès privilégié à l'Etat. Tous les hommes présents ce jour-là utilisaient leur prestige politique, économique ou militaire acquis dans le contexte de la modernité étatique pour accéder à des fonctions de représentation dans les processus juridiques coutumiers. On les appelait les *rumuz*, les symboles ou figures emblématiques de la tribu considérée comme une personne morale au regard du droit coutumier.

Depuis 1989, c'étaient ces mêmes *rumuz* qui s'efforçaient de faire aussi de la tribu une unité politique au moment des élections législatives, processus dans lequel la *jama`iyeh* jouait un rôle central. Structure fédérative formalisée du clan ou de la tribu, elle représentait un nouvel espace de débat politique dans lequel "les hommes qui la fréquentent peuvent s'exprimer plus librement que dans les *madafah* privées, où la retenue est de mise afin d'éviter de froisser les opinions de l'hôte" (al-`Omari in Chatelard et al-`Omari 1999 : 280).

III.2- La tribu comme nouvelle unité politique

La restauration de la vie parlementaire en 1989 ouvrit une nouvelle arène politique. Après les décennies de dépolitisation de la vie publique qui avaient suivi l'imposition de la loi martiale de 1957, réactivée en 1967, le renouveau de la vie parlementaire, sous le mot d'ordre officiel de "démocratisation", était envisagé par le pouvoir comme un remède à la crise économique qui frappait le pays et avait abouti à une "flambée d'agitation catégorielle" (Augé, Bocco et Duclos 1998 : 31). Les partis politiques d'opposition n'étant toujours pas légalisés lors du scrutin de 1989, les candidats panarabes, marxistes ou islamistes se présentèrent sans étiquette. Les Frères musulmans capitalisèrent sur la clientèle qu'ils s'étaient créée depuis plus de trente ans au sein de leurs associations sociales et éducatives et apparurent comme le principal mouvement porteur du changement social et défenseur aussi bien de la cause palestinienne que d'une moralisation des affaires publiques. Les islamistes de tous bords obtinrent trente-quatre sièges sur quatre-vingts, formant la plus importante coalition parlementaire, et entrèrent au gouvernement (Tal 1995 : 144). Sans doute pour contrebalancer leur poids politique, le régime légalisa les partis en 1992, ou du moins ceux qui se conformaient à une "Charte nationale" par laquelle ils acceptaient de ne pas remettre en cause la légitimité du trône. Une série de partis panarabes, marxistes ou favorables au régime se (re)constituèrent. Le bloc islamiste au Parlement se regroupa dans le Front d'action islamique. Autre stratégie visant à contenir les islamistes, et qui allait dans le sens de son souci d'entretenir les fragmentations traditionnelles de la société, le régime fit modifier la loi électorale en prévision du scrutin de 1993 : le système plurinominal en vertu duquel dans des circonscriptions à sièges multiples, chaque électeur choisissait autant de noms qu'il y avait de sièges à pourvoir, fut remplacé par un système dit "un homme, une voix" (uninominal de circonscription à sièges multiples), visant à la fois à empêcher les alliances et reports de voix et à inciter les électeurs à privilégier les liens "primaires", lignagers, ethniques ou religieux. La composition du Parlement de 1993 témoigna que le régime avait atteint ses objectifs : toujours sur quatre-vingts sièges, seuls la

moitié des élus étaient affiliés à un parti, dont vingt-deux islamistes. L'autre moitié était composée de candidats clairement tribaux ou non inscrits ayant capitalisé sur un vote familial (Freij et Robinson 1996 : 32).

La manière dont les chrétiens de Madaba s'organisèrent et votèrent lors des élections de 1989, puis de 1993 refléta les tendances générales observées au niveau national : un soupçon de politisation des débats et des stratégies d'ouverture sur les autres forces politiques en 1989, un recentrage sur les solidarités lignagères et religieuses et une dépolitisation des thèmes en 1993. Lors de ces deux scrutins, Madaba constituait une circonscription au sein du *muhafazah* de la capitale. Trois sièges lui étaient alloués en propre : deux musulmans, un chrétien, alors que ces derniers ne représentaient que 10 % du total des électeurs. Contrairement aux bédouins officiels, mais comme les Circassiens, l'électorat chrétien n'était pas "captif", même si les candidatures l'étaient : un chrétien ne pouvait se présenter que sur un siège réservé à sa communauté, par contre un électeur chrétien pouvait voter pour un candidat musulman et inversement. Dans les années 1940-1950, où Madaba était rattachée à Salt, les familles chrétiennes de cette dernière agglomération remportaient systématiquement le siège réservé (voir chapitre II). A partir de 1989, le jeu électoral se joua entre soi. L'enjeu n'était plus l'élection d'un membre d'une famille alliée, mais celle du candidat de sa propre famille. De surcroît, alors que la municipalité avait échappé aux chrétiens, le Parlement leur offrait la possibilité alternative d'un accès direct au centre politique. Mais si un seul chrétien était élu au conseil municipal, comme ce fut le cas en 1993 pour un membre des `Azayzat, les autres tribus désiraient encore plus farouchement le siège parlementaire.

Or les chrétiens de Madaba n'étaient pas tout à fait entre eux dans la compétition : leur circonscription incluait aussi Ma`in, fief de la tribu des Haddadin. Ces derniers, également originaires de Kérak, étaient venus s'y installer vers 1920. Contrairement à Madaba, Ma`in était demeuré un village qui comptait deux mille habitants en 1990, pour moitié musulmans. Depuis toujours, les tribus chrétiennes de Madaba n'entretenaient que des relations extrêmement limitées avec les Haddadin : très peu d'inter mariages si ce n'est avec les *aghrab*, pas de partenariat économique, aucune alliance politique. Alors même qu'une moitié des clans de la tribu était latine et l'autre melkite, le premier mariage entre une femme des Haddadin et un homme des `Azayzat ne remontait qu'à 1984. De fait, les Haddadin n'étaient ni les voisins, ni les concurrents directs des tribus de Madaba : leur village et leurs terres agricoles étaient à une quinzaine de kilomètres au sud-ouest de Madaba, ils entretenaient un partenariat agricole avec les tribus musulmanes des environs et avaient conservé des relations privilégiées, en particulier matrimoniales, avec la tribu Halassa restée à Kérak, qui était la concurrente traditionnelle des `Azayzat au XIX^e siècle (voir Prologue). Les Haddadin avaient leurs grands serviteurs de l'Etat, officiers et hauts fonctionnaires ; l'un des leurs avait même été ministre à deux reprises dans les années 1950-1960, à une époque où aucune des tribus de Madaba ne pouvait s'enorgueillir d'un tel privilège. Néanmoins, plusieurs des Haddadin étaient des marxistes ou des nationalistes arabes patentés. Pour se positionner face à Madaba et à ses tribus chrétiennes, mais également face aux musulmans et aux Palestiniens, les Haddadin avaient adopté les mêmes stratégies de redéfinition d'une identité lignagère par la rédaction d'une monographie d'histoire tribale qui faisait remonter leurs origines au Yémen, via les Ghassanides (Cf. Haddadin *et alii* 1991). Les deux branches de leur tribu, l'une latine et l'autre melkite, s'étaient chacune dotées d'une *jama`iyeh* dans les années 1980.

Lors de la première confrontation électorale de 1989, Sa`ed Haddadin, médecin sans affiliation politique, remporta le siège chrétien face à quatre autres candidats de la communauté. Les électeurs musulmans devant également se prononcer sur le siège chrétien (et *vice versa*), Sa`ed, qui ne pouvait compter sur aucune alliance avec les familles chrétiennes de Madaba, négocia un report des voix de sa tribu avec un candidat islamiste d'origine palestinienne, dont le soutien venait du camp de réfugiés. Sans que l'échange soit systématique, les autres chrétiens donnèrent majoritairement leurs voix à Fawaz Abu l-Ghanam, fils de député, cheikh d'une tribu depuis toujours très proche des

chrétiens et jouissant lui-même d'une image moderne (sa femme était directrice d'école, ne portait pas le *hijab*, et peu de choses distinguaient son mode de vie de celui des chrétiens du même milieu social). Quant aux quatre candidats chrétiens malheureux, il s'agissait de personnalités aux profils variés, certaines vivant à Amman, parfois politisées, bien que sans étiquette officielle : Mustafa Hamarneh, professeur à l'université de Jordanie, marxiste cultivant un style vestimentaire à la Fidel Castro ; Salem Nahhas, membre éminent du Parti communiste clandestin ; Samih al-Farah, cheikh des `Azayzat qu'il représentait dans les contextes liés à l'application du droit coutumier, par ailleurs propriétaire terrien et commerçant ; Ghaleb Qsus, avocat des Karadsheh. Aucun de ces candidats ne fit d'effort organisé pour mobiliser un vote lignager. Les deux candidats politisés, bien au contraire, firent activement campagne contre le "sens collectif" (selon les termes de Mustafa Hamarneh), ce qui fut totalement contre-productif : leurs scores furent les plus bas de tous les candidats chrétiens.

En 1993, certains candidats changèrent radicalement de tactique. Ils ne pouvaient plus, selon le nouveau mode de scrutin en vigueur, négocier de reports de voix. La légalisation des partis permit à Salem Nahhas de se présenter à nouveau sous étiquette communiste. Sa`ed Haddadin brigua un second mandat. Les Karadsheh organisèrent des primaires au sein de la tribu et plébiscitèrent Ghaleb Qsus. Quant aux `Azayzat, il vaut la peine de décrire en détail comment ils se mirent d'accord sur la candidature de Samih al-Farah et "tribalisèrent" le processus électoral, ce qui permit à leur candidat de remporter la victoire.

Au sein de la *jama`iyeh* des Twal, plusieurs réunions avaient été organisées pour débattre d'une stratégie à adopter afin de reprendre le siège parlementaire aux Haddadin. Les *rumuz* des `Azayzat raisonnèrent en termes lignagers (voir Répartition des électeurs chrétiens par tribus en annexe). Ils considéraient qu'il y avait cinq groupes en présence : leur tribu "pesait" deux mille voix (*aswat*) ; les Karadsheh en comptaient neuf cents ; les Ma`ay`a en avaient sept cents ; les *aghrab*, soudain rebaptisés "quatrième frère", étaient forts de huit cents voix ; enfin venaient les Haddadin, avec neuf cents voix. Ces derniers jouaient à part. Si les Karadsheh s'alliaient avec les Ma`ay`a et le "quatrième frère", le nombre de leurs voix dépassait de trois cents celui des `Azayzat, sachant que ces derniers pouvaient compter sur cent voix parmi les *aghrab* : celles des Hijazin, avec qui les alliances matrimoniales étaient pourtant inconcevables, mais qui étaient latins, et celles des Arméniens et des maronites, dont quelques femmes avaient épousé des `Azayzat. Dans cette logique de cohésion lignagère, deux éléments devenaient alors déterminants : la possibilité pour les `Azayzat de s'entendre sur un seul candidat et celle de nouer des alliances avec d'autres familles du quatrième frère, étant entendu qu'un rapprochement avec les Karadsheh n'était pas envisagé et que les Ma`ay`a, qui n'avaient pas de candidat, voteraient sans doute pour celui des Karadsheh.

Or, plusieurs personnalités des `Azayzat avaient émis le souhait de se porter candidats et refusaient le principe de désistement. Nadim Twal, homme d'une cinquantaine d'années ayant fait fortune dans le Golfe, considérait avoir servi la communauté municipale en faisant construire un hôpital à Madaba et comptait sur un nombre de voix plus large que celui de la tribu. Il refusait de céder la place à Fakhri Twal, homme plus âgé, propriétaire d'hôtels à Amman et dont il estimait que la popularité ne dépasserait pas les `Azayzat. Un troisième candidat était en lice, en la personne de Samih al-Farah. Chacun était aussi déterminé que les autres et bénéficiait d'appuis au sein de la tribu. La question se posait d'atteindre l'*ijma`*, le consensus sur un seul candidat.

Les *rumuz* ne pouvaient se faire entendre sur ce point, malgré l'autorité dont ils essayaient de jouer. Shawqat Tannous et Kamel Masarweh, officiers à la retraite, Akram Masarweh, frère du précédent, vice-ministre du Tourisme, Shafiq Zawaideh, ancien ministre des Travaux publics, etc., étaient tous des "personnalités emblématiques" qui représentaient leur clan au sein de la tribu, mais que les autres clans accusaient d'être partisans. Ils eurent alors l'idée de faire appel à la médiation de Mgr Fu`ad Twal. En tant qu'ecclésiastique, le *mutran* (évêque) était supposé neutre par rapport aux différents clans, mais il était aussi un politicien. Mgr Twal, que son père, fondateur de la cellule du parti communiste à Madaba en 1951, avait confié à l'Eglise, avait suivi sa scolarité au petit, puis au

grand séminaire de Beit Jala. Ayant couronné ses études par une thèse de droit canon soutenue à Rome sur *Le droit coutumier des bédouins transjordanien*s (1970)³³⁷, il avait ensuite été propulsé dans la diplomatie vaticane : vice-nonce apostolique au Caire, puis nonce au Nicaragua. Depuis le milieu des années 1980, il était archevêque de Tunis, où il servait une communauté d'Européens expatriés, mais également des Palestiniens catholiques, cadres de l'OLP en exil. Mgr Twal accepta de jouer les médiateurs et vint à Madaba organiser des primaires au sein de sa tribu. En soutane, croix pectorale sur la poitrine, il siégeait dans la *jama`iyeh* des Twal et recevait un flot ininterrompu de visiteurs qui lui marquaient avec ostentation leur déférence en baisant son anneau épiscopal. Sur le mur, au-dessus de son siège, trônait en bonne place une photographie de son grand-père, Ibrahim Twal, héros de l'exode des `Azayzat. L'évêque demanda à chacun des trois candidats de lui soumettre une liste de trente partisans. Il y rajouta lui-même dix noms, non affiliés ouvertement à l'un ou l'autre des candidats. Ce groupe de cent "grands électeurs" se rendit au jour donné dans la *jama`iyeh* des Twal et vota à bulletins secrets. Samih al-Farah, tout orthodoxe qu'il était, sortit ainsi vainqueur des primaires après avoir promis de ne pas se représenter en 1997 pour laisser la place aux jeunes.

Ayant atteint l'*ijma`*, forts de deux mille voix, les `Azayzat entreprirent alors leur tournée des alliances. Contrairement à toute attente, ils se gagnèrent le soutien des Ma`ay`a, qui n'appréciaient pas Ghaleb Qsus, candidat des Karadsheh. Les gens de Madaba répugnaient à prendre des risques et à voter pour un candidat donné perdant dans un contexte où il était aisé de savoir qui avait voté pour qui. C'est pourquoi le "quatrième frère" suivit alors Samih al-Farah, qui remporta effectivement le siège avec huit cents voix d'avance sur Qsus, laissant le candidat des Haddadin loin derrière, lequel ne pouvait plus compter que sur les voix de sa propre tribu. Les élections de 1993 montrèrent de façon éclatante que si, dans le nouveau système électoral, la tribu des `Azayzat atteignait l'*ijma`* en sélectionnant un candidat unique lors de primaires, il avait toutes les chances de l'emporter. Autrefois, le nombre de fusils faisait la force politique de la tribu, aujourd'hui, c'était son nombre de voix ; la dynamique des alliances était telle que plus le lignage était nombreux et uni, plus il se renforçait.

Le cadre du siège parlementaire réservé fournissait une nouvelle arène au sein de laquelle pouvait s'exercer la compétition tribale. A l'extérieur, on parlait des candidats (ou de l'élu) chrétiens, à l'intérieur, il s'agissait des candidats (ou de l'élu) de telle ou telle tribu. A l'intérieur de ce cadre, la confession (orthodoxe/catholique/latin) n'avait plus guère de pertinence : les `Azayzat (majoritairement latins) pouvaient se mettre d'accord sur un candidat orthodoxe grâce à la médiation de l'évêque latin et rechercher et obtenir l'appui d'autres groupes qui étaient essentiellement orthodoxes. L'évêque ne pouvait exercer sa médiation hors de sa tribu. Il était au-dessus des factions claniques, mais non au-dessus des factions tribales, car il était à la fois l'homme d'une tribu et celui d'une communauté religieuse : à l'intérieur de sa tribu, majoritairement latine, il jouait de son autorité religieuse, laquelle n'était pas reconnue par les autres tribus, essentiellement orthodoxes. Contrairement à l'implication des prélats dans la politique de nombreux Etats occidentaux (Byrnes 1991), les ecclésiastiques de Madaba ne faisaient pas de la religion un outil de mobilisation visant à former de nouvelles coalitions. Mgr Twal avait des ressources de prestige qu'il pouvait utiliser en politique, contrairement aux ecclésiastiques orthodoxes, mais il mettait celles-ci au service des pratiques de la tribu. Et cela, selon notre hypothèse, parce que ces pratiques étaient en conformité avec les désirs du régime, dont les Eglises appuyaient le maintien. Autrement dit, politiser et non tribaliser les débats aurait immanquablement abouti à laisser s'exprimer l'opposition de gauche, dont

³³⁷ A l'automne 1993, alors qu'il était à Madaba pour la préparation des élections, nous avons eu l'occasion de nous entretenir longuement avec Mgr Fu'ad. Comme nous marquions notre étonnement devant le sujet qu'il avait choisi pour sa thèse, il nous cita une phrase du Père Lagrange, dans son introduction à l'ouvrage de Jaussen : " Un cheikh catholique sortant d'entendre une messe en latin a le même droit qu'un musulman à invoquer les usages des nomades" (cf. 1908, V).

la plupart des ténors étaient chrétiens, n'ayant pas en cela désavoué une tradition qui remontait aux années 1950. Quarante ans plus tôt, l'Eglise latine avait prêté son concours au régime dans sa lutte contre le communisme en utilisant l'argument religieux dans l'enseignement ou la pastorale ; de la même façon, la monarchie avait prêché les valeurs islamiques aux musulmans tentés par l'opposition socialisante. Désormais, la tribu apparaissait comme le meilleur moyen pour détourner les chrétiens de l'opposition nationaliste ou marxiste, ou les musulmans d'un rapprochement avec les courants islamistes. Grâce à son personnel local, et sous couvert du credo romain d'"inculturation", l'Eglise latine était si bien entrée dans l'ordre lignager que, lors de l'accession au sacerdoce d'un jeune prêtre des `Azayzat, ordonné par Mgr Twal, tous deux fils de communistes emprisonnés et exilés plusieurs années, le faire-part était ainsi rédigé (voir original en annexe) :

"Jésus le regarda, l'aima... Marc 10:21.

La tribu (*ashirah*) des `Azayzat, Madaba, a l'honneur de vous inviter à l'ordination sacerdotale de son fils, le diacre Jawad al-`Alamat, par l'imposition des mains de S.E. Mgr Fu'ad at-Twal, archevêque de Tunis, le jeudi 20 juin 1996 à 17 h, en l'église paroissiale latine de Madaba".

Est-ce à dire que tous les électeurs chrétiens entrèrent dans une logique de vote tribal ? Parmi les `Azayzat, de nombreux jeunes gens étaient, de fait, opposés à la procédure de primaires qui plébiscitaient un homme certes respectable, mais âgé. Selon eux, si la "démocratie" dont parlait le régime devait s'exercer, elle ne pouvait s'accommoder d'une *ijma'* préalable, et tout candidat devait avoir des chances équivalentes de se confronter à l'électorat. Malgré le système "un homme, une voix", où l'électeur chrétien était incité à voter pour un candidat chrétien, plusieurs jeunes gens de toutes les familles chrétiennes donnèrent leur voix à des candidats musulmans dit "modérés", membres des tribus historiques : Fawaz Abu l-Ghanam, comme lors du scrutin précédent, ou bien encore `Adb el-Hafez Shakhanbeh, des Hamaydeh. Ce dernier fut élu, aux côtés d'un islamiste. D'autres électeurs chrétiens, pas forcément les plus jeunes, avançaient aussi qu'il était urgent de rassembler les forces modérées afin, précisément, de contenir les islamistes au Parlement. Egalement, les Hamarneh, de tradition ba`thiste, votèrent pour un musulman proche de l'opposition non islamiste, prenant ainsi leurs distances par rapport au reste des Karadsheh, qui suivaient un candidat familial dont les vues progouvernementales étaient connues. Mais, notablement, Salem Nahhas, le seul candidat chrétien homme de parti (*hizbi*, comme on disait pour qualifier les individus aux affiliations idéologiques de gauche), remporta le nombre de voix le plus bas. Nahhas, pour lors Secrétaire général du Hashd, l'un des partis de l'opposition marxiste en Jordanie, avait déjà essuyé un échec en 1989. Il considérait que la tournure qu'avait prise la compétition politique dans sa ville natale rendait impossible d'y faire campagne sur des thèmes ouvertement antigouvernementaux, et donc idéologiques. Nahhas avait parfaitement conscience qu'il était situé en un point donné, périphérique, de l'espace lignager chrétien de Madaba en appartenant à une petite famille orthodoxe des *aghrab* qui ne faisait pas partie de la notabilité économique ou politique et qui était demeurée loin du centre de l'Etat. Il savait que la plupart des électeurs ne l'avaient pas vu comme un *hizbi*, mais comme le candidat du "quatrième frère". Il portait un regard ironique sur l'entreprise de reconstruction des identités tribales dans laquelle s'étaient lancés les principaux lignages de la localité, mais il ne pouvait y opposer aucune autre identité collective plus porteuse. Il décida, une fois pour toutes, de se retirer de l'arène de Madaba.

III.3- Au-delà des solidarités primaires : les élections législatives de 1997

A l'échelle nationale, le scrutin de 1997 se déroula dans une atmosphère très différente du précédent, du fait d'un certain nombre de développements politiques. D'une part, la Jordanie avait signé la paix avec Israël en 1994. Ni le traité de paix, ni les bonnes intentions initiales de la monarchie hachémite à l'égard de B. Netanyahu, nouveau Premier ministre israélien et membre du Likud, ne faisaient l'unanimité, alors même que le processus de paix israélo-palestinien était bloqué.

D'autre part, facteurs de mécontentement supplémentaires, la situation socioéconomique intérieure se dégradait, conduisant à des émeutes dans le sud du pays, et le gouvernement recourait à des mesures autoritaires qui restreignaient la liberté de la presse (Augé, Bocco et Duclos 1998 : 32-33). Islamistes, nationalistes arabes et marxistes se retrouvaient ensemble dans un front d'opposition à la normalisation des relations diplomatiques et économiques avec Tel-Aviv et se sentaient particulièrement visés par la nouvelle loi sur la presse. Le Front d'action islamique appela au boycottage des élections. Le Ba`th proirakien et le PCJ, ayant hésité un temps, décidèrent de participer au scrutin. Mais une grande partie des forces de l'opposition non islamiste préféra s'abstenir (*idem* : 34).

La dépolitisation de plus en plus grande des élections, le boycottage d'une grande partie de l'opposition et le mode de scrutin, similaire à celui de 1993, laissent penser que les électeurs qui se rendraient aux urnes allaient suivre une logique de vote toujours plus clanique ou communautaire. C'était un fait que, pour les candidats aux sièges communautaires, le potentiel pour des alliances transconfessionnelles avec reports de voix (comme il y en avait eu en 1989) se trouvait singulièrement affaibli. Malgré le factionalisme lignager qui caractérisait la scène politique chrétienne à Madaba, les élections de 1997 témoignèrent que divers types de stratégies pouvaient être mis en oeuvre par les candidats pour s'assurer un soutien qui mobilisait indéniablement dans le cadre de la tribu et de la confession, mais aussi bien au-delà.

Madaba fut élevée au rang de circonscription électorale indépendante en 1997, de façon à recouper les limites du *muhafazah* du même nom créé en 1994. Lors des législatives de novembre 1997, on y comptait 48 644 électeurs inscrits, dont 5 221 chrétiens (soit 10,7 %) ³³⁸. Le redécoupage électoral ne modifia pas le nombre de sièges alloués : deux musulmans et un chrétien. Le résultat du scrutin donna gagnants, pour les sièges musulmans, Mohammad Khraybat al-Azaydeh (député sortant, islamiste indépendant exclu de son parti pour ne pas s'être conformé aux consignes de boycottage) et `Ali Abu Rbayha (l'un des cinq candidats sélectionnés par les Hamaydeh) ; pour le siège chrétien, Nash'at Hamarneh (proche du Ba`th irakien).

Dans les quarante-six centres de vote de la circonscription, la comptabilité de l'ensemble des voix qui allèrent aux sept candidats chrétiens se montait à 7 154, soit un total supérieur aux 5 221 inscrits de ce groupe. La répartition spatiale entre communautés religieuses étant très nette à Madaba, où les chrétiens habitaient, nous l'avons vu, exclusivement dans certains quartiers, mais où s'opérait également, à l'intérieur de ces quartiers, une ségrégation résidentielle entre lignages, il était ainsi relativement aisé de savoir qui avait voté pour quel candidat. Mais il faut se pencher avant tout sur la campagne et la pré campagne électorale pour comprendre comment s'exercèrent les *'asabiyah* familiales ou religieuses et comment opérèrent les autres réseaux de solidarité, en particulier ceux qui garantirent au candidat victorieux ses voix musulmanes.

Plusieurs mois avant la date limite de dépôt des candidatures, plusieurs noms étaient déjà pressentis. En particulier, deux femmes chrétiennes, présidentes de branches locales d'associations féminines nationales, avaient fait savoir qu'elles désiraient se présenter à Madaba. Lors du scrutin de 1993, la Circassienne Tujan Faysal avait été la première femme élue au Parlement jordanien. Les candidatures féminines étaient à présent encouragées par le pouvoir, et les fondations sociales dirigées par des femmes de la famille royale ou de la notabilité proche du régime firent campagne sur ce thème, organisant ateliers, conférences, débats, etc., avec une forte visibilité dans les médias (Pouzol 1998). Parallèlement, les femmes étaient incitées à accomplir leur devoir de citoyennes en se rendant aux urnes et en votant de manière indépendante. Les associations féminines, comme le YWCA, ne furent pas en reste. A Madaba, elles s'activèrent en faveur de la participation et des candidatures féminines, et deux femmes musulmanes se déclarèrent également prêtes à se confronter à l'électorat. Ni les chrétiennes, ni les musulmanes ne déposèrent pourtant leurs candidatures.

³³⁸ Tous les chiffres sont repris de *al-Dustur*, 06.11.1997.

Vivement découragées par les hommes de leurs familles respectives, il leur fut avancé qu'elles diviseraient les voix du lignage. Dans le mode de scrutin en vigueur, elles pouvaient difficilement espérer compenser la perte des voix masculines de leur famille par celle de voix féminines d'une autre confession. A aucun moment, il ne fut envisagé qu'une femme représente la tribu. Une majorité d'hommes, d'ailleurs, sans s'exprimer ouvertement contre les candidatures féminines, ce qui aurait été jugé rétrograde et antidémocratique, ne voyait pas d'un bon oeil cette prétention des femmes à investir la scène politique en reprenant les thèmes qu'elles défendaient dans le milieu associatif : amendements au droit de la famille, abolition de la législation sur les crimes d'honneur, autonomisation économique des femmes, création de solidarités transconfessionnelles et transclaniques, etc. Hors de la maison, le rôle social des femmes dans le milieu associatif était admis, non leur rôle politique. De fait, dans les fonctions politiques ou juridiques de la tribu, passées ou présentes, les femmes étaient absolument absentes. Une majorité de chrétiens, tout modernistes qu'ils se voulaient, n'en étaient pas encore à admettre leurs épouses parmi les "grands électeurs" des primaires tribales. Les femmes n'entraient dans la *jama`iyeh* que pour en assurer l'entretien ou pour les fêtes de mariage.

En 1997, contrairement à ce qui s'était passé en 1993, la tribu des `Azayzat ne réussit pas à s'entendre sur un candidat unique. Plutôt qu'une remise en cause du cadre tribal, il fallait voir là une crise du leadership traditionnel : les jeunes de la tribu exprimèrent leur désaccord avec les *rumuz* sur les modalités d'organisation des primaires. Le point de discorde portait sur la possibilité, pour chacun des électeurs de la tribu, d'y participer. Certains suggérèrent même d'y inclure aussi les femmes. Les `Azayzat ne purent se mettre d'accord avant la date de dépôt des candidatures. Faute d'*ijma`*, il était attendu que les voix des `Azayzat se dispersent entre trois candidats : Nadim Twal, de nouveau ; Shafiq Zawaideh, homme d'affaires, ex-ministre, président de l'association de conservation du patrimoine de Madaba ; Suhayl Twal, médecin et président de la *jama`iyeh* de son clan.

Cette absence de consensus eut deux effets secondaires. D'une part, certains membres de la tribu préférèrent porter leur choix sur Nash'at Hamarneh, médecin et directeur du centre de santé publique de Madaba, affilié à la tribu des Karadsheh, en justifiant ce vote par trois types d'arguments - soit, de façon tout à fait inédite, leurs liens de sang par les femmes avec les Karadsheh, soit leurs sympathies ba`thistes, soit leur refus de principe d'un vote tribal. Mais ces arguments ne furent utilisés qu'en privé, car il demeurait difficile de se désolidariser ouvertement du candidat familial. Là encore, les stratégies mises en oeuvre semblaient provenir le plus souvent d'une hésitation à voter pour un candidat dont les chances de l'emporter n'étaient pas assurées. Par ailleurs, chacun des candidats `Azayzat s'efforça de s'assurer le soutien des familles du "quatrième frère", mais sans succès, puisque l'absence de cohésion de leur tribu n'augurait pas de la victoire de l'un de ses candidats. Quant aux voix des Ma`ay`a, elles étaient compromises dès le départ. En effet, en 1993, les `Azayzat avaient fait de la victoire de Samih al-Farah une occasion de célébrer leur fierté tribale, oubliant d'associer les familles alliées qui avaient rendu cette victoire possible. Les Ma`ay`a leur en avaient tenu rigueur.

En outre, ces élections furent l'occasion, pour certains candidats, de chercher à mobiliser les votants sur le thème de la confession orthodoxe commune. Tant les Ma`ay`a que les diverses petites familles du "quatrième frère" mirent en avant, cette fois-ci, leur appartenance à l'Eglise orthodoxe pour justifier leur absence de soutien aux `Azayzat. Ce qui n'empêcha pas Samih al-Farah de chercher précisément à rallier ces familles sur ce thème : il se présenta comme le seul candidat orthodoxe des `Azayzat et rappela son engagement passé à la tête de la *jama`iyeh urthuduksiyah* de Madaba. Enfin, pour ce qui était de la cohésion chrétienne toutes confessions confondues, on peut dire qu'elle était essentiellement entretenue par l'existence d'un siège réservé. Dans ce cadre, une jeune génération (terme large qui regroupait tant des moins de cinquante ans que des individus opposés à l'immixtion du système tribal dans la politique nationale), exprima une volonté de s'unir, au-delà des affiliations familiales et confessionnelles, en tant que "chrétiens progressistes". Ainsi,

certaines voix des `Azayzat allèrent à Nash'at Hamarneh, et certaines voix des Karadsheh-Ma`ay`a et du "quatrième frère" se portèrent sur Suhayl Twal, deux candidats qui surent aussi faire campagne sur des thèmes nationalistes, propalestiniens, contre la limitation de la liberté de la presse, et, pour Hamarneh, contre la normalisation avec Israël. Ils apparurent alors, aux yeux de certains, comme non tribaux parce que politisés (c'est-à-dire s'exprimant contre des politiques gouvernementales).

Le succès de Nash'at Hamarneh oblige à se poser la question d'un dépassement des solidarités primaires. Si celui-ci bénéficia des voix de sa tribu (Karadsheh-Hamarneh), des Ma`ay`a, du "quatrième frère" et de certains `Azayzat, selon les modalités exposées plus haut, il fut cependant élu avec plus d'un tiers de voix musulmanes (soit au moins 968 sur un total de 2 753)³³⁹. Le cas de Sanad Haddadin était également révélateur à cet égard. Deux éléments explicatifs sont à prendre en compte : les relations de clientélisme et de proximité, et les affinités idéologiques.

Une logique de voisinage ou de proximité spatiale était ici à l'œuvre, qui s'exprima de diverses manières en ce qui concernait les candidats chrétiens. Sanad Haddadin se présenta comme le candidat du village de Ma`in et bénéficia, à ce titre, de la moitié des voix musulmanes du lieu, en se présentant comme un homme de service (*khadami*). Cette notion de service revêtait une dimension collective et individuelle : le candidat promettait des infrastructures (écoles, hôpitaux, routes...) que son siège au Parlement lui permettrait d'obtenir, mais devait aussi prouver avant l'élection qu'il était un homme de réseaux en fournissant emplois et services à ses électeurs potentiels et aux membres de leur famille. Ainsi, ce qui a compté, pour les candidats, n'était pas tant leur fortune personnelle qu'une bonne base clientéliste entretenue par leur capacité à fournir des services individuels. Tous les candidats utilisèrent peu ou prou cette tactique : Nadim Twal, qui avait construit un hôpital à Madaba, Nash'at Hamarneh, médecin connu en ville pour sa générosité envers les patients démunis, et les autres candidats qui firent jouer réseaux familiaux et d'amitiés à Amman pour trouver du travail à leurs électeurs. En ce qui concerne les voix musulmanes, elles allèrent essentiellement à deux candidats chrétiens, dans des configurations où la proximité spatiale était étroitement liée à ces relations clientélistes : Sanad Haddadin pouvait ainsi arguer d'une histoire de bonne entente entre sa tribu et les familles musulmanes de Ma`in. De même, Nash'at Hamarneh obtint la plus grande partie de ses voix musulmanes des villages mitoyens des terres appartenant aux Karadsheh, en particulier de la tribu Abu l-Ghanam, avec qui étaient entretenus d'anciens partenariats agricoles, mais aussi rappelées, à travers la reconstruction de l'histoire, les vieilles alliances politiques d'avant le mandat.

Sur les cent huit urnes dépouillées dans la circonscription de Madaba, cent une contenaient des voix pour Nash'at Hamarneh, alors que seulement environ 10 % d'entre elles étaient déposées dans les bureaux de vote des quartiers chrétiens. C'est dire qu'une analyse en termes de solidarités primaires ou de proximité n'explique pas à elle seule le vote musulman en sa faveur. La coloration politique du candidat joua aussi pour lui : ancien militant du Ba`th irakien, N. Hamarneh ne fit pas ouvertement campagne en faveur de ce parti. Cependant, ses sympathies étaient connues à Madaba. Or, le Baht irakien et le Front d'action islamique s'étaient retrouvés, les années précédentes, sur le thème commun de la défense de l'Irak et de la lutte contre la normalisation avec Israël, en particulier dans les tribunes politiques alternatives que constituaient les associations professionnelles. Nash'at Hamarneh séduisit ainsi certains électeurs proches des Frères musulmans qui jouèrent double jeu : boycottant le candidat islamiste Mohammad Khraybat al-Azaydeh, qui avait été suspendu de son parti pour ne pas vouloir, précisément, se conformer aux consignes de non participation, ces électeurs n'entendaient pas laisser le Parlement aux partis progouvernementaux et choisirent de soutenir un candidat de l'opposition nationaliste. Les relations de proximité spatiale et de partenariat

³³⁹ Ce comptage a été effectué en prenant en compte les votes exprimés en faveur du candidat dans des bureaux où aucun inscrit n'était chrétien.

économique se doublèrent aussi, parfois, de connexions politiques : ainsi, le village de Faysaliyeh, où résidait une section de la tribu des Abu l-Ghanam, donna la moitié de ses voix à N. Hamarneh. Il se trouvait que, dans ce village, plusieurs dizaines de jeunes gens avaient étudié à Bagdad grâce à des bourses octroyées par le Ba`th irakien, et que les militants s'y étaient activés en faveur du candidat, non plus considéré comme chrétien, mais comme homme de parti. A l'inverse, certains électeurs chrétiens choisirent de voter pour des candidats musulmans dont ils se sentaient proches idéologiquement, assurés qu'ils étaient d'être représentés en tant que chrétiens par l'octroi d'un siège réservé. Ainsi que l'exprima un électeur : "De toutes façons, que je vote pour un chrétien ou pas, ou pour un candidat de ma tribu ou pas, en tant que chrétien je suis sûr d'avoir un député".

Enfin, il faut dire un mot de la façon dont se sont exercées les pressions d'en haut pour favoriser ou désavantager tel ou tel candidat dans une perspective qui prenait en compte un vote lignager. `Abd el-Karim Kabariti, ex-Premier ministre à l'époque, rendit une visite privée, mais cependant très visible, à la permanence électorale du candidat Shafiq Zawaideh, lui même ancien ministre. De cette façon, il marquait la préférence nette du régime pour l'un des trois candidats des `Azayzat. Inversement, Suhayl Twal faisait l'objet de pressions de la part des *mukhabarat* pour retirer sa candidature, qui portait ombrage à Zawaideh. D'autres pressions s'exercèrent en faveur ou au détriment de certains (cf. Chatelard et al-`Omari 1998 : 293). On le constate, l'Etat intervenait par manipulation des rapports de force à l'intérieur même des familles, voire en menaçant de couper les réseaux d'accès aux ressources des candidats indésirables.

DOCUMENT- Le Dr Suhayl Twal : de la tribu, regarder plus loin que la tribu
--

Comme l'illustrent les stratégies électorales du candidat Suhayl Twal, que nous avons suivi de près longtemps avant le scrutin de 1997, l'organisation de campagne s'élabore à partir d'une base lignagère. Mais en amont et en aval de cette organisation, qui ne se matérialise pleinement que durant les épisodes électoraux, le soutien politique se construit sur la capacité du candidat à être présent dans différentes sphères socioéconomiques, à dépasser les simples solidarités lignagères ou confessionnelles et à s'inscrire dans la longue durée et dans un espace plus large que celui de la circonscription électorale.

Suhayl Twal avait quarante-cinq ans au moment des élections législatives de 1997, lorsqu'il se porta candidat sur le siège chrétien. Né à Madaba, Twal par sa mère et par son père, il avait étudié la médecine en Tchécoslovaquie grâce à une bourse communiste. Marié à une femme d'une bonne famille latine de Salt, elle-même cadre supérieur dans une banque, il résidait à Amman, mais exerçait en tant que pédiatre dans un cabinet médical gouvernemental près d'Amman. Son salaire de fonctionnaire était modeste.

Ses revenus provenaient surtout des hôtels construits par son père dans la capitale et dont la gestion était assurée par les trois fils et leur soeur, tous médecins, alors que le père conservait des activités à la tête de l'association hôtelière de Jordanie. L'un de ces hôtels avait en sous-sol une boîte de nuit très courue à Amman, l'Irish Pub, où chacun des frères Twal était présent à tour de rôle. C'est là que Suhayl, tous les lundis soir, entretenait depuis longtemps ses contacts en ville : fils ou neveux de ministre en activité, jeunes princes de la famille royale, hommes d'affaires... Son réseau était très étendu tant dans les milieux économiques que dans ceux de la politique, parmi les Palestiniens et les Jordaniens, chrétiens et musulmans. Bénéficiant de *wastah*, Suhayl avait obtenu, depuis plusieurs années déjà, que l'Irish Pub continue à servir de l'alcool durant le ramadan. Ce qui n'avait fait qu'augmenter la popularité du personnage auprès de toute la jeunesse dorée d'Amman ou de celle de Madaba, qui venait se divertir dans la capitale.

Les autres soirs de la semaine, ainsi que tous ses après-midi libres, Suhayl les passait à Madaba. En 1995, il avait été élu président de la *jama'iyeh* des Twal. C'était la jeune garde de la tribu qui était venue solliciter sa candidature et Suhayl avait accepté avec une idée bien précise en tête : se réancrer à Madaba afin de pouvoir se présenter aux élections législatives de 1997. Ses fonctions étaient d'ordre administratif, mais il s'occupait aussi de l'organisation pratique des résolutions de conflits, des cérémonies de condoléances, etc. Il était présent

lors de tous ces événements, bien que ne faisant pas partie des anciens du clan ou de la tribu, eu égard à son jeune âge et parce que son propre père assumait ces fonctions. Mais il faisait son possible pour "moderniser" les pratiques traditionnelles : en tant que président de la *jama`iyeh*, il avait été sollicité par ses *alter ego* des tribus chrétiennes de Salt qui proposaient de réduire dépenses et gaspillage en ne présentant plus, lors des grandes occasions, le *mansaf* dans un plat commun dont on jetait les restes, mais en servant chacun dans une assiette individuelle. Chez les `Azayzat, seul un homme âgé s'était opposé à cette proposition, avançant que les musulmans allaient mal penser des chrétiens. Mais la jeune garde, Suhayl en tête, avait rétorqué qu'il fallait leur montrer l'exemple.

Profitant de la présence à Madaba d'un vicaire de sa famille, le Père `Imad Twal, Suhayl, qui n'allait à la messe que pour les mariages et pour Noël, devint un généreux soutien de la paroisse. Il ne se lança pas dans des actions ostentatoires, que ses moyens financiers ne lui auraient d'ailleurs pas permises. Plutôt, il demanda au vicaire de répercuter ses dons aux familles les plus nécessiteuses. Le Père `Imad ne manqua pas, non plus, de jouer les intermédiaires entre Suhayl et plusieurs paroissiens au chômage. Suhayl fit alors jouer ses réseaux dans la capitale pour leur trouver un emploi.

Le candidat non encore déclaré entretenait avec le Père `Imad un autre type d'échanges. Le vicaire, qui rédigeait alors son ouvrage sur Madaba (*L'Exode, al-khuruuj*) et s'employait à collecter tous les noms des jeunes générations des `Azayzat afin de compléter les arbres généalogiques de tous les clans, passait une bonne partie de son temps à rendre visite aux familles. Il rassemblait ainsi les vieilles photographies des ancêtres que possédaient les uns et les autres. Suhayl en faisait des copies qu'il affichait sur les murs de la *jama`iyeh*, mais également sur celui du salon de son hôtel à Amman.

Suhayl s'opposa à l'organisation de primaires au sein des `Azayzat selon les modalités adoptées en 1993. Selon lui, cette procédure "n'était pas démocratique". Tous les individus en âge de voter, hommes et femmes, auraient dû être admis à participer au choix du candidat du lignage. Il pensait qu'il y avait loin d'une démocratie à l'occidentale à la démocratie telle qu'elle se pratiquait en Jordanie, mais, disait-il, "même si le système tribal n'est pas le meilleur, c'est un moindre mal, et d'ailleurs la tribu n'existe qu'au moment des élections législatives". Il avait été très choqué par l'annonce de la création d'un parti chrétien en 1997, et avait immédiatement identifié l'initiateur comme un Palestinien : "Aucun Jordanien n'aurait une telle idée. C'est un facteur de division"³⁴⁰.

Durant la campagne électorale, Suhayl établit son quartier général dans sa maison de famille à Madaba, inoccupée la plupart du temps, alors que ses parents vivaient aussi à Amman. Il y demeura un mois entier, ayant démissionné du ministère de la Santé. Durant la journée, il faisait des visites privées aux membres de la tribu et à tous ses anciens camarades de l'école gouvernementale, qui, selon lui, étaient essentiellement des Karadsheh et des musulmans. Un de ses vieux amis était un ingénieur de la tribu des Bani Sakher. Le grand-oncle de Suhayl, ancien des `Azayzat, s'apercevant de cette amitié, mit Suhayl en garde. Il y avait du sang entre les deux hommes : le grand-père de Suhayl avait été tué par le grand-père de son ami musulman quelque cinquante ans auparavant et le prix du sang n'avait jamais été payé. Suhayl refusa de se préoccuper de "ces vieilles querelles". Il lui semblait bien plus important de faire valoir sa candidature auprès de son ami et de sa famille, qui n'avaient jamais mentionné cette affaire.

Tous les soirs du mois précédant les élections, le comité de soutien à Suhayl se réunissait dans sa permanence : les femmes dans un salon en bas, les hommes sur la terrasse. Il s'agissait surtout de membres du clan. Cependant, il y avait toujours plusieurs individus d'autres familles chrétiennes, qui venaient s'enquérir du programme et des intentions du candidat. Grâce aux arbres généalogiques élaborés par le Père `Imad Twal, la "secrétaire" du candidat, équipée d'un ordinateur, avait fait un comptage de toutes les voix des `Azayzat et avait localisé les électeurs : les trois-quarts habitaient Amman, et quelques autres à Zarqa ou `Aqaba. Une équipe de jeunes lieutenants (étudiants, avocats, guides touristiques) se mit alors à l'oeuvre : téléphonant ou rendant visite à tous les noms de la liste, ils firent campagne pour Suhayl et s'assurèrent que

340 Cette tentative émanait effectivement d'un Jordanien d'origine palestinienne, qui déclara à la presse : "The establishment of a Christian party, on the same basis as we already have Islamic parties, will not create new conflicts, but simply affirm the Christian presence in the region and show the West that Arab does not mean Muslim only" (*Jordan Times*, 23.01.1997). L'initiateur se heurta à une vive opposition de la part des hommes politiques chrétiens, au gouvernement ou dans l'opposition (*al-Hadath*, 10.02.1977). Certains déclarèrent leur "aversion à tout parti religieux en général" (Bassam Haddadin, secrétaire général d'un des partis marxistes) ; pour d'autres, "il n'y a pas de place dans l'arène politique jordanienne pour un parti chrétien, et surtout aucun besoin" (Samih Gamo, ministre des Transports). Il est douteux que le ministère de l'Intérieur aurait accepté d'enregistrer un tel parti, et la tentative n'eut pas de suite.

tous étaient inscrits sur les listes électorales de Madaba. Lorsque ce n'était pas le cas, ils allaient chez les gens chercher leur livret de famille et, munis d'un certificat de location de complaisance prouvant qu'ils résidaient dans la ville, les faisaient inscrire à Madaba.

A l'instar des autres candidats, Suhayl tint un meeting où il exposa son programme, intitulé : "Rassembler les forces du changement national" (*tajammu` al-quwwat at-tajdid al-watani*). Eminemment consensuel, il se proposait d'oeuvrer à la démocratisation, de combattre la corruption, de réclamer des réformes économiques, d'encourager les femmes dans la vie publique, mais aussi de continuer à soutenir la cause palestinienne et la levée de la censure sur les médias. Suhayl ne prit cependant aucune position par rapport à la normalisation avec Israël, sujet pourtant brûlant. Environ sept cents personnes assistèrent au meeting, sur la terrasse de sa permanence. Une section avait été réservée aux femmes, qui représentaient un quart de l'assistance. Parmi les présents, on comptait un bon nombre de musulmans et des chrétiens de tous les lignages, qui s'étaient également rendus aux meetings des autres candidats.

Suhayl obtint 881 voix le jour du vote, se classant quatrième sur sept candidats chrétiens. C'était un résultat moyen. Shafiq Zawaideh, son concurrent sérieux dans la tribu, sortit second avec 1 455 voix. Mais ce dernier avait une expérience au gouvernement et une réputation déjà établie, alors que Suhayl était un nouveau venu. De plus, Suhayl avait été menacé par les autorités de ne pas être réintégré dans la fonction publique s'il maintenait sa candidature face à Shafiq, qui bénéficiait d'un appui gouvernemental. Suhayl fut, en outre, le seul autre candidat chrétien, avec le vainqueur et le candidat des Haddadin, à faire des scores plus qu'honorables dans les zones musulmanes, en particulier chez les Bani Sakher, ce dont il était très fier. A la suite de son échec, et n'ayant pas été réintégré au ministère de la Santé, il décida d'ouvrir un cabinet médical à Madaba, en préparation des prochaines élections. "On ne peut pas compter uniquement sur sa tribu pour se faire élire, dit-il, il faut être connu par tout le monde à Madaba".

Comme la majorité des membres des `Azayzat susceptibles de voter à Madaba, le Dr Suhayl Twal résidait à Amman. Depuis de nombreuses années, l'essentiel de ses contacts sociaux et professionnels n'était plus dans sa ville natale. Il fréquentait d'anciens camarades d'université qui, comme lui, avaient étudié grâce à des bourses octroyées par le parti communiste ; parmi eux, de nombreux Palestiniens. Par son mariage, il bénéficiait d'un accès privilégié à la notabilité chrétienne de Salt. Les parents de sa femme étaient de prospères commerçants et hauts fonctionnaires. Surtout, le Dr Suhayl était une figure des nuits d'Amman et était connu de toute l'élite occidentalisée de la capitale. Il cumulait une série d'atouts économiques et sociaux qui lui permettaient d'être présent dans plusieurs sphères : prestige lié à son éducation (on ne l'appelait que *Duktur* Suhayl), réussite de sa famille dans le secteur privé (il était le fils du président de l'Association des hôteliers de Jordanie), notoriété sociale due à son rôle d'animateur de la vie nocturne ; il gardait aussi un pied dans le secteur public par ses fonctions médicales au sein du ministère de la Santé. Ses réseaux multiples lui avaient permis tout aussi bien de contourner la législation en vigueur sur la vente d'alcool durant le ramadan que de se faire nommer dans un centre médical proche de la capitale.

Pourtant, lorsque le Dr Suhayl décida de se lancer dans une carrière politique, il n'envisagea pas un instant de briguer un mandat électoral à Amman. La raison en était simple : en l'absence de prise de position idéologique claire, il considérait n'avoir aucune chance de se faire connaître au-delà de ses cercles d'affaires ou d'amitié. Car qui étaient les candidats chrétiens sur le siège réservé de la capitale ? Des militants des partis d'opposition (communistes ou ba`thistes) qui comptaient sur un vote idéologique, et non pas sur les voix de leur famille étendue ou de leur communauté religieuse (Augé 1998). Or, si le Dr Suhayl était loin de donner un blanc-seing aux différents gouvernements qui s'étaient succédés à la tête du pays depuis le début des années 1990, il préférerait passer publiquement sous silence certains épisodes où sa famille s'était illustrée dans l'opposition quelques décennies plus tôt. D'une certaine manière, il était engagé dans une entreprise de modification de l'image politique de sa tribu. Dans cette perspective, il était donc logique que le Dr Suhayl se présente à Madaba.

La *jama`iyeh* des Twal fut l'outil privilégié de son réancrage dans sa ville natale, où il devait se faire connaître. En tant que président de l'association, il accédait à la notoriété au sein non seulement de son clan, mais également de tout le lignage des `Azayzat et face aux autres unités équivalentes à l'échelle du pays. Les individus engagés dans les activités juridiques et sociales de la *jama`iyeh* concevaient cette dernière comme un lieu d'un genre nouveau appelé à remplir des fonctions traditionnelles. Deux types de personnalités étaient donc nécessaires afin d'assurer au mieux le fonctionnement de l'institution : les *rumuz*, gardiens de la tradition qui avaient atteint la respectabilité en raison de leur âge, de leur maîtrise des processus coutumiers, de leurs positions passées dans le gouvernement ou l'armée, mais également des hommes jeunes, en prise directe avec l'actualité de la vie économique et politique du pays. Suhayl était alors investi du rôle de modernisateur. C'était sous son égide qu'un certain nombre d'innovations pouvaient être introduites (économie de nourriture, inclusion des femmes et des jeunes dans les processus de prise de décision, etc.). La *jama`iyeh* devenait ainsi une caisse de résonance des politiques gouvernementales en matière d'économie et de démocratisation. S'il existait une spécificité chrétienne dans la manière d'envisager le rôle de la *jama`iyeh*, c'était uniquement à travers les aménagements internes de son organisation et les tentatives d'ouverture de la procédure de choix du candidat aux femmes, catégorie exclue de la participation aux processus juridiques coutumiers. L'implication conjointe des anciens de la tribu aux côtés de la jeune garde n'était en rien typiquement chrétienne et se vérifiait au sein des nouvelles institutions lignagères des familles musulmanes urbaines (cf. al-Husbani 1997 ; al-'Omari in Chatelard et al-'Omari 1998). C'est bien ce qui faisait la force des *jama`iyeh*, cette capacité à recueillir l'adhésion des jeunes générations, dont beaucoup de membres étaient en principe opposés au tribalisme politique, non pas tant parce qu'ils y voyaient un frein à la démocratisation, mais plutôt parce qu'ils craignaient que seuls les notables de la tribu bénéficient du système.

L'autre outil de réancrage utilisé par Suhayl à Madaba fut la paroisse latine. Cependant, on peut se demander si le candidat potentiel aurait de la même façon sollicité un prêtre qui n'était pas de sa famille. Il semble bien que le Dr Suhayl, qui était loin d'être un chrétien pratiquant et qui n'estima pas nécessaire de se montrer plus fréquemment à l'église durant la période où il se rapprocha de Madaba, ait surtout pris en considération ses liens de parenté avec le jeune vicaire afin de se créer une clientèle sous couvert d'actions caritatives. D'ailleurs, les intenses activités d'échange de documents et d'informations entre le Père `Imad et le Dr Suhayl se placèrent uniquement sous le signe de l'histoire lignagère.

Le Dr Suhayl eut l'occasion de s'exprimer sur la préférence qu'il donnait à une organisation politique sur le mode tribal par rapport à une politisation des identités religieuses. Parler la langue de la tribu permettait de s'ouvrir aux autres lignages et d'aller quérir leurs voix. Parler d'identité religieuse en politique était "un facteur de division" : la communauté chrétienne était trop restreinte pour s'interdire ainsi des alliances possibles avec les musulmans. Il était au demeurant parfaitement acceptable qu'un candidat chrétien se réclamant de l'opposition bénéficie de voix islamistes. Le Dr Suhayl, bon perdant, n'en fit pas reproche à son concurrent victorieux, le Dr Nash'at Hamarneh. Suhayl estimait que, en tant que membre de la famille Twal qui se devait d'améliorer ses relations avec la monarchie, il n'était pas productif qu'il prenne personnellement des positions par trop critiques vis-à-vis du gouvernement. Ainsi, il s'autocensura dans son programme électoral, alors qu'il ne cachait pas, en privé, ses réserves quant à la normalisation avec Israël. Le Dr Nash'at avait dit tout haut ce que le Dr Suhayl pensait tout bas. Comme un bon nombre de ses coreligionnaires, ce dernier appréciait les prises de position virulentes des islamistes sur la question³⁴¹.

³⁴¹ La communauté de vues entre islamistes et opposition de gauche s'est étendue bien plus loin durant ces élections : Salem Nahhas et son parti, lié par son idéologie et son histoire au très marxiste Front démocratique pour la libération de la Palestine (FDLP), appela au boycottage en liaison étroite avec le Front d'action islamique. Il ne faut pas sous-estimer, comme le fait justement remarquer J.-C. Augé (1998 : 329), la dimension arabiste de l'islamisme, autour de laquelle se retrouvent des opposants par ailleurs issus de formations aux idéologies très diverses.

Le travail de mobilisation de Suhayl consista d'abord à se faire reconnaître par son lignage et à manifester sa présence sur le territoire de sa circonscription. Il n'aurait pourtant probablement pas acquis de légitimité électorale s'il n'avait été capable de dépasser son recentrage lignager, communautaire ou local. Toute sa stratégie électorale consista à outrepasser l'espace-temps du scrutin. Il fit appel aux vieilles amitiés d'école longtemps laissées en sommeil, il travailla sur la représentation symbolique du passé de sa tribu, il sut très pragmatiquement utiliser les "traditions" tribales qui le servaient et éviter de réactiver des querelles de sang qui lui auraient porté préjudice. Les Bani Sakher avaient été des partenaires des Twal en affaires agricoles depuis plus d'un siècle. Il importait de manifester à présent ces anciennes relations de confiance dans le champ politique, et non de raviver la "vendetta". De même, les réseaux de Suhayl étant à Amman, c'est là qu'il alla chercher tant les électeurs de son lignage que les ressources économiques nécessaires à la réussite de sa campagne. Il sollicita ses amis de toutes origines, hauts fonctionnaires ou industriels, pour trouver des emplois à des membres de son lignage au chômage.

Si le cœur du dispositif électorale de Suhayl était bien Madaba et son clan, il l'utilisait pour construire, par degrés, une mobilisation plus vaste : l'ensemble de sa tribu, les autres tribus chrétiennes, les tribus musulmanes. Pour ce faire, aucun réseau n'était inutile, surtout ceux des affaires et des amitiés, qui n'étaient pas spécifiquement confessionnels, mais dont les bénéficiaires étaient investis dans le local, la représentation politique, le prestige lignager. Pour d'être reconnu localement par la tribu, le prestige acquis à Amman était indispensable et devait s'entretenir. Pour se poser comme représentant des chrétiens, une implication dans les institutions communautaires n'avait rien d'obligatoire. C'était plutôt la capacité à sortir du cadre confessionnel qui était un atout. Tirant leçon de l'exemple du candidat victorieux, Suhayl entreprit de corriger sa plus grosse erreur de stratégie en prévision du prochain scrutin : l'assise lignagère, forcément aussi confessionnelle, ne suffisait pas à donner une réputation à l'échelle de la circonscription. C'est en s'impliquant professionnellement au niveau de toutes les composantes de la communauté politique locale, en devenant un "homme de services", qu'un candidat pouvait espérer dépasser un vote basé sur les liens primaires, nécessaires, mais insuffisants pour assurer la victoire.

Il ressort de ces élections que les chrétiens de Madaba, malgré l'existence d'un siège réservé, purent activer une grande variété de réseaux de mobilisation : confessionnels et familiaux, mais tout autant idéologiques et clientélistes, les uns recoupant parfois les autres. L'importance de pouvoir moduler les frontières des groupes était patente. Lors des trois scrutins de 1989, 1993 et 1997, les candidats chrétiens victorieux ou ayant remporté un nombre de voix significatif s'étaient tous avérés capables de jouer simultanément de leurs appartenances multiples. Les candidats moins habiles et n'ayant compté que sur un vote tribal, confessionnel ou idéologique avaient, dans tous les cas, fait figure d'outsiders. A cet égard, le contenu des discours de campagne des candidats était révélateur : dans certains contextes, ils se présentaient comme candidats de leur lignage, dans d'autres contextes, comme représentants de leur tribu, ou de l'ensemble des chrétiens de Madaba. Mais, lors des meetings électoraux publics, ils devinrent tous les candidats de Madaba, sans que soient jamais mentionnées la confession et la tribu³⁴². Contrairement à une opinion répandue qui remettait en cause la représentativité des députés "minoritaires", il ne fallait pas nécessairement si peu de voix pour se faire élire sur un siège réservé : N. Hamarneh n'avait obtenu que cent voix de moins par rapport au second élu musulman et, si l'on considérait le profil de ses électeurs, il représentait bien plus que les

³⁴² Aucun des candidats chrétiens, du moins à Madaba, ne fit quelque allusion que ce soit à la religion dans son programme, sur ses banderoles ou affiches électorales. Au-dessus de sa photographie, le nom du candidat s'affichait en toutes lettres, suivi de la phrase "candidat du gouvernement de Madaba", sans jamais préciser qu'il s'agissait du siège chrétien.

chrétiens ou son lignage³⁴³. Finalement, le système des quotas permettait à certains électeurs de se sentir rassurés puisque représentés comme communauté religieuse, en leur donnant la liberté d'aller voter pour les candidats à des sièges dits "musulmans", hommes de parti ou d'idéologie. Chez les chrétiens de Madaba, la suppression des quotas de sièges minoritaires ne faisait pas débat, tant chez les candidats non inscrits que chez ceux aux affiliations partisans de la gauche progressiste ou panarabe, l'opinion la plus largement répandue étant que : "Le système des quotas est bon, car il assure la transition entre un système traditionnel et un système moderne"³⁴⁴.

CONCLUSION

Depuis les années 1970, le sentiment chrétien, à Madaba, est celui d'une dépossession progressive au profit des musulmans : minorisation démographique, marginalisation politique, rétrécissement de l'espace géographique. De bien des manières, les chrétiens se sentent envahis par les manifestations religieuses, sociales et politiques de la croyance de l'autre. Loin de rester passifs, ils ont entrepris de défendre "leur" Madaba, c'est-à-dire non seulement un fief chrétien, mais aussi un certain mode de connivence avec les musulmans, une série de valeurs partagées. Puisque c'est la religion de l'autre qui pose problème, "gardons sa religion chacun chez soi", semblent-ils dire. La question demeure pourtant bien de trouver une définition du "chez-soi" et du "chez-les-autres" qui convienne à tous, et de s'accorder sur les frontières de l'espace neutre où se joue le "vivre ensemble".

Resurgit alors le problème de la délimitation des espaces publics et des espaces communautaires. Contrairement à la période précédente, où l'Etat n'avait guère à négocier qu'avec les Eglises les limites entre domaines publics et domaines communautaires, et où le régime avait réussi à conserver l'apanage du discours sur l'islam, aujourd'hui, de nouvelles forces issues de la société civile musulmane confrontent le pouvoir en le sommant d'islamiser la vie publique. La crédibilité du discours de légitimation religieuse du régime étant en péril, il n'a pu que céder et l'Etat avec lui. Dans un contexte de pluralisme religieux, si partiel que soit ce recul de la neutralité relative de l'espace public, il remet en cause des équilibres précédents. A l'échelle du pays, comme à celle de Madaba, acteurs religieux et laïcs chrétiens doivent redéfinir leur propre espace communautaire et reformuler leur discours identitaire afin de récuser leur marginalisation.

Pour ce faire, ils tentent de transformer en forces leurs faiblesses. Si les chrétiens, à Madaba, sont aujourd'hui peu nombreux, la faute peut en être imputée autant à l'immigration musulmane dans la ville qu'à l'émigration chrétienne hors de Madaba. Que les musulmans aient trouvé des terres à acheter signifie que les chrétiens ont bien voulu leur en vendre et que ces derniers ont reconverti leur

³⁴³ Une étude portant sur les votes en faveur des autres candidats des minorités n'irait pas forcément à l'encontre de cette remarque. Tujan Faysal, candidate sur un siège circassien à Amman en 1993, avait été élue grâce aux voix des femmes et des "modernistes" de toutes origines. L'élue chrétien d'Irbid, en 1997, avait employé avec succès les mêmes tactiques multiples que N. Hamarneh à Madaba (cf. al-'Omari in Chatelard et al-'Omari 1997 : 283).

³⁴⁴ On pourra nous reprocher de ne pas avoir analysé directement ce que l'existence de quotas parlementaires peut avoir comme effets structurants d'une identité minoritaire. C'est qu'il nous semble que ces effets sont minimes au regard des dynamiques d'organisation politique qui affectent les chrétiens au même titre que les musulmans. Interroger la représentation minoritaire implique, peu ou prou, de la placer dans une perspective bien plus vaste, celle de l'ensemble du système électoral jordanien. Entre une attribution de quotas aux minorités, des circonscriptions bédouines où les électeurs sont totalement captifs même lorsqu'ils résident ailleurs (Bocco 1996 : 347), un découpage électoral qui sous-représente les zones à forte densité de population palestinienne, un mode de scrutin conçu pour "atomiser les mouvements politiques et assurer l'élection des notables" (Duclos 1998 : 232), se demander si le vote est l'occasion de renforcer les appartenances communautaires relève de la tautologie. Il est bien évident que, pour les chrétiens comme pour d'autres, "les lois électorales peuvent être considérées comme une tactique utilisée par le régime dans une stratégie qui vise à favoriser, pour une partie de l'électorat, la reproduction d'identités locales, à travers le maintien de cohésions politiques basées sur l'appartenance religieuse, ethnique ou tribale" (Bocco 1996 : 343). Plutôt que de gloser encore sur le renforcement des solidarités primaires prévisible chez les chrétiens, il nous a paru plus important de poser question quant à deux points qui relèvent du stéréotype absolu chez la plupart des auteurs qui traitent de ce groupe dans le contexte jordanien. D'une part, l'existence de sièges réservés et la sur-représentation des chrétiens assureraient un contingent de députés loyalistes au régime, étant sous-entendu que les minorités sont "par nature" affidées à la monarchie. D'autre part, ces mêmes sièges aboutiraient à créer un enclavement communautaire des chrétiens.

fortune foncière dans l'éducation, qui leur a ouvert les portes de l'administration ou de l'entrepreneuriat. Les familles chrétiennes ne sont plus à Madaba : qu'à cela ne tienne, elles sont prospères ailleurs. Il faut donc voir plus loin que Madaba pour défendre Madaba, réactiver le lien à la ville, à la mémoire historique ou familiale qui s'attache au lieu, lui redonner un rôle de centre religieux, de pôle qui donne sens à l'identité familiale. Il faut rassembler à Madaba les énergies des communautés religieuses et lignagères éclatées. Les ecclésiastiques latins ou orthodoxes, les rédacteurs d'ouvrages d'histoire locale, les individus actifs dans la préservation du patrimoine architectural et archéologique, les organisateurs des *jama'iyeh* familiales, les aspirants à la représentation parlementaire s'efforcent tous, à leur manière, de bâtir de nouveaux réseaux qui relient Madaba non seulement à Amman, mais encore aux pays d'émigration, du Golfe aux Amériques, pour que le flux financier ou humain vienne féconder la ville des ancêtres et la fasse accoucher d'une communauté chrétienne revivifiée.

En mobilisant les énergies matérielles, spirituelles et symboliques, les chrétiens n'ont pas été dépossédés de Madaba. Ils sont contraints de réajuster les frontières de leurs activités communautaires, mais ils ont encore la possibilité de se redéployer dans la ville. Tout d'abord dans son espace géographique, où, sans abandonner le centre ville, lieu chargé d'un haut symbolisme historique, ils recréent "hors les murs" des quartiers musulmans leur propre entre-soi. Dans son espace politique, également, où la perte de la représentation municipale est compensée par l'accès à la représentation parlementaire. Dans son espace historique, où les chrétiens s'imaginent qu'ils sont liés à la ville par une histoire urbaine pluri millénaire. Dans son espace religieux, enfin, où ils rattachent leur identité chrétienne aux signes foisonnants d'une sacralité biblique. Sans doute du fait de ces activités, l'image de Madaba comme ville chrétienne est encore aujourd'hui si forte en Jordanie que, du nord au sud du pays, on s'étonne d'apprendre que les chrétiens y sont si peu nombreux. Ce qui ne manque pas de poser quelques problèmes identitaires à ses habitants musulmans, qui sont engagés avec les chrétiens dans une compétition pour la visibilité au sein de la ville.

La question cruciale demeure, pour les chrétiens, de conserver l'avance sociale et économique prise un siècle plus tôt sur les musulmans, alors qu'aujourd'hui les membres des tribus musulmanes de Madaba, autrefois clientes des chrétiens, ont investi l'université, la bureaucratie, l'armée, le secteur privé, le gouvernement et la politique locale. Les chrétiens, là encore, ont changé de stratégies. En matière éducative, ils ont définitivement opté pour les établissements secondaires privés d'Amman et, de plus en plus, pour les universités américaines et les formations au commerce ou à la finance. Dans le domaine économique, les services, l'industrie, la construction, sont des secteurs beaucoup plus rémunérateurs que l'administration. Les fils se lancent ainsi dans le secteur privé en se réappropriant le prestige bureaucratique ou militaire de leurs pères, qui s'étaient fait un nom et avaient constitué des réseaux que l'on peut toujours activer dans le cadre des nouvelles activités économiques.

Un clivage identitaire profond est apparu entre chrétiens et musulmans, qui a été largement produit et entretenu par les Eglises et une variété d'agents occidentaux. La différenciation des chrétiens s'est tout autant effectuée par le renforcement de leur identité religieuse que par leur acquisition des langues étrangères et leur maîtrise de nouveaux modes de pensée qui ont constitué des possibilités d'interactions avec l'Occident. La modernité dont ils se réclament est éminemment constitutive de leur identité sociale. Mais cette image peut se retourner contre eux. Les diplômes obtenus aux Etats-Unis, la proportion plus forte de femmes chrétiennes sur le marché du travail, une présence très visible dans les secteurs de l'économie moderne et dans la presse, un mode de vie en apparence "occidentalisé", que ce soit dans l'habillement, dans des modes de socialisation mixtes et plus tournés vers l'extérieur de la maison, dans l'ameublement même des demeures, sont autant de signes que les musulmans traditionalistes peuvent interpréter comme marques d'exogénéité des chrétiens par rapport à leur environnement. Ces signes ne sont pourtant pas propres aux chrétiens, mais partagés par toute une frange de la bourgeoisie musulmane urbaine d'Amman. Cependant, l'image occidentale des chrétiens est plus ancrée du fait des relations privilégiées qu'ils ont entretenues

avec les puissances européennes, de leur éducation dans les écoles missionnaires, de leur maîtrise des outils de communication avec l'Occident, de leur plus ancienne tendance à l'émigration vers les Amériques. Ainsi, à l'instar de bien des observateurs occidentaux, de nombreux musulmans confondent l'appartenance religieuse des chrétiens avec leurs identités culturelles et politiques.

Les chrétiens sont ainsi pris dans une tension. Il se veulent à la fois défenseurs de la cause arabe et des valeurs traditionnelles, sans pour autant renoncer à leur aspiration d'être à la pointe du modernisme social. Contradiction que certains résolvent en s'efforçant de moderniser, non de rejeter, des pratiques sociales vues comme traditionnelles. Le rapport à l'Occident est toujours une ressource dans la compétition locale ou nationale. Il ne signifie pourtant pas volonté de fusion avec l'Occident. Tous les chrétiens n'aspirent pas à émigrer, et ceux qui le font choisissent aussi bien les pays arabes que l'Amérique, sans compter qu'aujourd'hui certains reviennent.

Car il est bien des aspects de la culture sociale occidentale auxquels les chrétiens n'adhèrent pas, en premier lieu ceux qui remettent en cause la structure patriarcale de la famille ou qui permettent aux femmes un accès plus équitable aux espaces publics. C'est peut-être bien là la similarité essentielle entre chrétiens et musulmans, et sur cela aussi que se base toute la construction d'un ordre social auquel ils participent. L'antagonisme entre communautés ne peut se concevoir sans complémentarité. Tant que tous les protagonistes du système partagent en partie les mêmes valeurs sociales et appartiennent à la même culture, la différenciation n'est pas division, la volonté de se distinguer au sein d'un même ensemble ne signifie pas un désir de scission. Il nous semble, plutôt que le problème essentiel auquel se trouvent à présent confrontés les chrétiens de Madaba est d'accepter de partager de manière plus équitable des ressources dont ils avaient une part supérieure. Mais on pourrait sans doute faire ce constat à l'échelle nationale.

Aujourd'hui, les différences entre des orthodoxes à la pointe du nationalisme arabe et des latins tournés vers l'Occident (libéral ou socialiste) s'estompent. Une institution aussi exogène que l'Eglise latine a eu le temps et la volonté de s'« indigéniser » en arabisant son clergé, tandis que les institutions communautaires orthodoxes vont elles-mêmes chercher leurs ressources en Occident. Il en va de même pour l'accès aux ressources de l'Etat, qui avait été, un temps, conditionné par un rapport différencié des orthodoxes et des latins à l'Occident et à la société locale. A présent, tous sont logés à la même enseigne par un Etat qui ne peut plus garantir le bien-être économique des chrétiens.

A l'intérieur du groupe chrétien, lignages et communautés sont travaillés par des tensions contradictoires : maintenir leurs distances et se rapprocher. L'enjeu est d'atteindre à suffisamment de cohésion communautaire en politique et en religion sans pour autant que chaque groupe perde son identité propre. De la part des laïcs, ce rapprochement se manifeste dans les nouveaux espaces résidentiels, où ne se maintient plus la ségrégation lignagère et confessionnelle, dans une nouvelle tendance, à peine amorcée, aux intermariages, dans les alliances politiques lors des élections municipales. Tandis que l'histoire antique fournit des origines communes, les acteurs religieux eux-mêmes se coalisent pour défendre les frontières d'une communauté chrétienne "historique" contre les nouvelles Eglises ou les mariages avec les musulmans. Dans le même temps, chaque Eglise et chaque lignage renforce sa cohésion interne. Au sein de chaque communauté, clergé et laïcs coopèrent plus étroitement pour développer leurs institutions ; la compétition scolaire ou celle pour les ressources du tourisme sont encore des formes de compétition religieuse ; latins et orthodoxes se réclament chacun de leur propre mythe d'élection religieuse et d'antériorité historique ; grâce aux nouvelles Eglises, les lignages mineurs se donnent une identité. `Azayzat et Karadsheh affirment, chacun face à l'autre, leur prestige lignager, leur rôle dans la fondation de la ville, leurs liens avec la monarchie ; la compétition politique entre lignages continue à s'exercer à l'occasion des élections législatives.

Alors que la ségrégation résidentielle et scolaire entre chrétiens et musulmans se fait plus étanche, que chaque communauté rend plus visible les signes fixes et mouvants de son appartenance confessionnelle, que l'espace public et la politique des partis intègrent une dimension islamique plus

grande, les chrétiens de Madaba insistent d'autant plus sur l'usage d'un langage politique déconfectionné dont l'ancien ordre tribal idéalisé fournit la grammaire. Le vocabulaire et le contexte d'utilisation, quant à eux, ont été modernisés, et les chrétiens entendent bien jouer un rôle de premier plan dans cette adaptation du vieux langage. Le tribalisme, pour les chrétiens de Madaba, a ainsi double fonction : d'une part, dans un mouvement concomitant, redessiner les frontières d'une communauté politique locale et celle d'une communauté politique nationale; d'autre part, leur permettre de revendiquer l'égalité que leur dénie implicitement un discours islamiste. Le tribalisme, revu et corrigé dans le cadre de l'Etat, n'est plus un mode d'organisation sociale total, qui serait capable d'engendrer ses propres ressources, mais une idéologie de la communication qui sert à définir des réseaux et des identités politiques. Il autorise, en particulier, de nouvelles dynamiques d'alliance électorales et sert à revendiquer des priorités d'accès aux ressources de l'Etat. Lignages chrétiens et musulmans se retrouvent autour d'une identité territoriale partagée qui s'ancre dans l'histoire et la généalogie. Comme autrefois dans les confédérations tribales de Kérak ou de Salt, parenté et communauté de territoire doivent constituer ensemble le fondement d'une action politique.

Cette nouvelle vision de la communauté politique à Madaba et, partant, en Jordanie n'est pas élaborée *ex nihilo*. Le passé a laissé des traces qui se manifestent encore aujourd'hui dans un certain protocole des bonnes manières (*l'abad*), dans une culture commune de l'honneur, dans des relations durables de proximité résidentielle et d'alliance économique entre tribus de confessions différentes. Il est bon, néanmoins, de faire appel à la mémoire, de l'épurer, de la fixer en une version qui serve de modèle pour la société à laquelle les chrétiens aspirent. On peut, ainsi, célébrer les images d'une identité non confessionnelle. Nombreux sont ceux qui, parmi les tribus musulmanes, acquiescent à cette entreprise, puisqu'ils acceptent d'y participer non seulement en contribuant à la rédaction de l'histoire de Madaba par les chrétiens, mais aussi en s'alliant avec eux dans les arènes politiques.

Par rapport à la période précédente, où le jeu politique était dominé par un clivage entre monarchistes et nationalistes ou marxistes, les forces politiques à Madaba tendent à présent à se polariser entre islamistes et "tribalistes" et les acteurs locaux superposent à ces catégories la division entre Palestiniens et Jordaniens "de souche" (*asli*). Comme toujours, il s'agit d'une simplification : des candidats islamistes sont issus des tribus, des Palestiniens votent pour les candidats des grands lignages transjordaniens dont ils sont clients, le nationalisme arabe bien couplé à l'idéologie lignagère fait encore recette. N'ayant bien souvent aucun rapport avec l'origine réelle des individus ou leur histoire politique individuelle, le clivage entre Palestiniens et Jordaniens a une fonction classificatoire. Les chrétiens se représentent ainsi le paysage politique, et les anciens rapprochements avec les Palestiniens du camp ont été abandonnés au profit d'alliances avec les tribus transjordaniennes musulmanes.

Pourtant, les idéologies politiques n'entendent pas céder le terrain à un tribalisme qu'elles accusent d'être une réminiscence de la *jahiliyah* ou un signe de sous-développement social et d'obscurantisme. Redonner corps politique à la tribu n'est qu'une entreprise en cours. Tous les membres inclus dans la généalogie n'adhèrent pas au projet. Certains, passifs, sont entraînés malgré eux dans le mouvement. D'autres s'y opposent activement. La tribu politique n'est encore, pour l'instant, qu'une forme d'association semi volontaire. Volontaire, car ceux qui refusent d'utiliser son langage en politique ne sont pas exclus de ses autres fonctions juridiques ou sociales. Ascriptive, néanmoins, car un individu ne peut prétendre défendre les couleurs d'une autre tribu que la sienne lors des élections. Le tribalisme est plus qu'implicitement encouragé par le régime, qui le voit sans doute comme une forme non idéologique d'organisation politique. En outre, la création de nouvelles institutions lignagères de décision et de cooptation, l'efficacité du tribalisme lors des élections et le travail sur l'histoire des lignages entrepris ces dernières années ont donné au système une réelle légitimité. L'exemple de Salem Nahhas l'illustre : il devient de plus en plus difficile aux candidats des partis d'empêcher les électeurs de les situer non par rapport à des idéologies politiques mais en référence à leur parenté. Comme dans les communes françaises au moment des scrutins, "les

membres de la société locale sont en quelque sorte les dépositaires d'une mémoire qui restitue des affiliations en partie estompées" (Abélès 1990 : 107), surtout lorsque cette mémoire est activement entretenue, comme à Madaba. Ainsi donc, c'est dans les murs des institutions de la solidarité familiale que se jouent la mobilisation et la contestation politiques, en particulier ceux de la *jama`iyeh*. Même si la cohésion tribale intégrale n'existe pas dans le jeu politique, c'est par ses structures renouvelées et son vocabulaire que celui-ci s'organise de plus en plus, y compris pour les chrétiens et dans le cadre des sièges réservés. Il ne faudrait pourtant pas oublier que le jeu politique se joue à Amman en fonction d'autres règles, et que la mobilisation lignagère n'y est pas aussi primordiale que dans une ville moyenne comme Madaba.

De surcroît, l'origine du prestige des nouveaux "grands hommes" de la tribu n'est plus dans la tribu. Il est indéniable que, pour reprendre les termes de l'analyse de M. Abélès, la parenté joue toujours localement un rôle essentiel, les réseaux se fondant d'abord sur elle. Le statut d'éligibilité est un élément patrimonial, le pouvoir est ancré dans la société civile par le biais des rapports de parenté (*idem* : 108). Mais ceux-ci ne suffisent plus, il faut bénéficier d'avantages cumulatifs, de ressources hors de la tribu pour faire vivre la tribu, qui n'a plus rien d'une entité économique, qui n'est plus le lieu principal où l'individu trouve la sécurité, où s'assure la reproduction sociale des unités familiales.

D'autres modes de légitimation sont apparus, fondés sur des pratiques associatives, sur l'intégration à la structure économique et bureaucratique nationale, parfois sur l'appartenance à des partis. Dans tous les cas, le candidat éligible doit appartenir à la fois à une tribu "forte" (réputée, honorable, organisée) et avoir un haut niveau de professionnalisation, être doté d'un savoir-faire économique, d'une capacité d'innovation. Il doit être connecté à des réseaux extra-locaux, extra-lignagers, extra-confessionnels construits sur le long terme et non uniquement au moment des élections. Car les lieux du pouvoir sont hors de Madaba : l'Etat et l'économie nationale sont centralisés, la tribu est délocalisée, la population politique de Madaba réside essentiellement à Amman.

L'espace d'action politique des chrétiens de Madaba est lui-même bien plus vaste que celui de la représentation politique, locale et communautaire. "Alors que le pouvoir localise, matérialise, segmente, il tire son origine d'un processus qui se joue des limites en jouant de la proximité et de la contiguïté" (*idem* : 111). *A fortiori* dans un système de quotas et de sièges réservés, la segmentation prend une dimension concrète, qui, pourtant, n'empêche pas les candidats d'entretenir des relations multiformes et de circuler sans cesse par-delà les limites circonscrites par les identités religieuses et les statuts prescrits. Car le système n'assure pas aux candidats chrétiens l'intégralité des voix de leur parenté ou de leur communauté religieuse. L'appartenance collective à un lignage et à une Eglise n'est jamais totalement contraignante pour les électeurs. Une part de choix individuel existe. Le champ des possibilités est plus ou moins ouvert et n'est pas réduit à une ou deux alternatives. Chez certains musulmans, comme chez certains chrétiens, les différences religieuses ou lignagères ne sont pas assez politisées pour empêcher toute identification entre individus, soit-elle basée sur le soutien au régime ou sur celui de sa contestation.

Début novembre 1997, quelques jours avant des élections législatives où l'abstention s'annonçait d'une ampleur inégalée, le roi Hussein entreprit une grande tournée de visites à travers le pays. Alors qu'il ne s'était plus rendu à Madaba depuis 1956, la ville lui fit un accueil grandiose. Les opposants des années 1950-1970 avaient eu le temps de faire amende honorable. Anciens opposants propalestiniens, marxistes de la première heure ayant subi la répression, résidents du camp de réfugiés, figures locales des Frères musulmans, ne furent pas les derniers à se presser sur le passage du cortège. Le monarque reçut l'hommage de tous les notables de Madaba : son maire islamiste, les membres du conseil municipal, le gouverneur, les représentants des administrations locales, les dignitaires religieux de toutes confessions, et tous les cheikhs des tribus, petites ou grandes, musulmanes et chrétiennes, tous unis, bon an mal an, par leur allégeance nécessaire au médiateur suprême. Ils ne furent pourtant pas moins nombreux qu'ailleurs à boycotter les élections.

Conclusion

« Il faut que tout change pour que tout reste pareil ».

G. di Lampedusa, *Le Guépard*, 1958

Nous avons entrepris une description historique et anthropologique des pratiques sociales et des représentations d'un groupe particulier, centrée sur la question de ses identités collectives et de la nature des liens qui l'unissaient à la société dans laquelle il s'insère. Nous n'avons pu traiter cette question qu'en tenant aussi un discours sur l'ensemble de la société jordanienne et de son évolution depuis la fin du XIX^e siècle. En rappelant nos observations principales concernant les chrétiens de Madaba, nous concluons ce travail par quelques réflexions relatives aux normes implicites de la société jordanienne, qui sont autant de questions en suspens.

Se reconnaître pour communiquer

"*Bayt min ?... Shu bteqreb la-fulan ?*" (Tu es de quelle famille ?... Quelle est ta relation de parenté avec Untel ?). Ces questions n'ont rien d'inquisitoire en Jordanie, elles font partie des échanges socialement admis et quasi systématiques entre individus qui se rencontrent pour la première fois ou envisagent de passer à un niveau de relations qui engage plus de part et d'autre. Comme dans bien des sociétés arabes, "kinship (...) serves as a guide to practical social relationships" (Eickelman 1981 : 157). On recrée mentalement le réseau de parenté de l'interlocuteur en le positionnant par rapport à un tiers que l'on connaît personnellement ou qui a atteint une renommée locale ou nationale. L'expression de l'identité individuelle passe ainsi par l'expression de l'identité sociale implicite dans la parenté et détermine le champ des interactions possibles entre interlocuteurs. Ce n'est que dans un second temps que l'on interroge sur la profession, si la question est pertinente en relation avec le type d'échange dans lequel les interlocuteurs sont engagés.

Lorsqu'on n'est pas sûr d'être "entre soi", la question sur les appartenances sociales a certaines limites : si ce n'est avec beaucoup de doigté, un musulman ne demande pas directement à qui il soupçonne d'être chrétien s'il l'est et inversement, tout comme la question ne se pose pas entre un Jordanien et un Palestinien. Cela ne fait pas partie de l'*adab*. On interroge sur ce qui rapproche, non sur ce qui sépare. Dans tous les cas, décliner son nom de famille et ses rapports de parenté avec Untel, dans la Transjordanie du siècle dernier comme aujourd'hui, renseigne à la fois sur l'origine géographique, la confession, le statut socioéconomique, la coloration politique de la famille. Dans ce mode de communication, les plus désavantagés sont ceux qui appartiennent à des familles sans notoriété : leurs interactions avec la société globale sont plus limitées.

Pourtant, l'exemple des chrétiens de Madaba l'illustre, la famille (tribu, lignage, etc.) n'agit pas toujours collectivement comme un groupe d'intérêt, la société compte d'autres espaces de solidarité, la réussite individuelle n'est pas uniquement fonction des liens de parenté. De plus, chaque famille a plusieurs identités sociales (en particulier politiques) qui se forment par référence à des individus prééminents et qui sont susceptibles de changer. A la question des liens de famille avec Untel, on peut d'ailleurs toujours répondre qu'il appartient à une autre branche, qu'on ne le fréquente pas. Inversement, on peut se prévaloir d'une proximité fictive avec lui.

La ville, la capitale, n'assure guère plus l'anonymat que les zones rurales, même si l'on s'y mêle aux autres sur les lieux de travail, au marché, à l'école, au café (Hannoyer et Shami 1996). Car il s'agit, de fait, d'entretenir la fiction de la société d'inter connaissance dans un petit pays qui est quadrillé par les réseaux des familles étendues. La peur de tous, c'est qu'on ne puisse plus se repérer, s'orienter en fonction de la topographie des parentés que tout le monde maîtrise, c'est que l'ordre social se fragmente.

Ce qui nous paraît ici important, rapporté aux chrétiens, c'est en premier lieu que leurs structures de parenté et leurs visions des relations interpersonnelles soient compatibles avec celles de la société dans son ensemble et leur permettent ainsi de nouer avec d'autres une variété de liens hors

de la famille étendue. En second lieu, c'est aussi que, dans les interactions quotidiennes, une grande attention soit portée de part et d'autre au désamorçage du potentiel conflictuel inhérent à l'expression des identités primaires. Nous pensons que c'est à ce premier niveau qu'il faut juger du degré d'intégration des groupes dans la société jordanienne, et que les familles chrétiennes de Madaba et d'ailleurs ne sont pas les plus désavantagées en la matière.

Espaces communautaires et espaces publics

Nous espérons l'avoir montré, les chrétiens participent à une multitude de formes d'échange politique et économique avec les musulmans. En tous cas, l'appartenance religieuse ne constitue pas un élément légitime ou suffisant pour refuser cet échange. Seule l'impossibilité des alliances matrimoniales se justifie en référence à la confession et élève une frontière naturalisée, presque infranchissable et extrêmement durable entre chrétiens et musulmans. Par ailleurs, nous avons noté que la justification même de l'interdiction du franchissement a pu, et peut encore, s'exprimer autrement que sur le mode religieux, et qu'à l'intérieur du groupe chrétien des frontières internes (confessionnelles ou lignagères) peuvent aussi limiter strictement les alliances matrimoniales.

On s'accordera, avec U. Fabiotti, à reconnaître que la frontière signale à tous ceux qui appartiennent au groupe qu'ils "jouent au même jeu", et que la caractéristique du groupe ethnique (ici, religieux) est de permettre à tous ses membres d'élargir, même potentiellement, leurs interactions réciproques à tous les secteurs d'activité (1995 : 98). Dans le même temps, la frontière marque l'exclusion des autres "du même jeu". Il y a donc des jeux que l'on ne joue qu'entre chrétiens, et d'autres que l'on joue aussi avec les musulmans au sein d'autres espaces marqués par leurs propres frontières, qui ne sont pas confessionnelles. Dans la société tribale de Kérak, dans la Transjordanie ottomane, dans l'Etat hachémite des années 1920 à nos jours, les frontières religieuses existent, elles ont été déplacées ou renforcées, mais elles n'ont jamais été les seules à découper l'espace social, en particulier dans ses dimensions économiques et politiques.

Sur la base de cette série de constatations, on peut alors percevoir deux domaines où s'exprime la conception qu'ont les acteurs de toutes confessions de ce qui est communautaire (les alliances matrimoniales, les dévotions religieuses, le droit de la famille, une part plus ou moins grande de la socialisation par l'éducation au sens large) et de ce qui relève de l'espace public (les échanges économiques, la politique locale et nationale, tous les autres aspects du droit, une partie de la socialisation par l'éducation). Le communautaire et le public ne sont pourtant pas des ordres séparés qui s'auto-reproduisent. Des acteurs du public contribuent à l'entretien des espaces communautaires et à la modification de leurs formes (l'Etat, les tenants des idéologies politiques du moment, etc.). Les institutions communautaires sont aussi plus ou moins au service du bien public. Dans la négociation, les interpénétrations entre les deux espaces leur permettent à tous deux de se maintenir. Comme l'exemple contrasté des communautés orthodoxe et latine le montre, ce n'est que lorsque les frontières entre le communautaire et le public ne sont pas étanches que les acteurs chrétiens qui évoluent dans l'espace communautaire peuvent aussi être compétitifs dans l'espace public. Dans ce sens, la communauté ne peut être perçue comme l'antithèse de la société, mais comme une de ses composantes intrinsèques.

Dynamiques confessionnelles et dynamiques lignagères

La communauté, unité d'identification et groupe d'intérêt structuré, ne fonctionne pas forcément en relation à un référent confessionnel, mais peut aussi "primordialiser" (Geertz 1973) les liens qui unissent ses membres au moyen du discours sur le *nasab*, l'origine biologique commune, réelle ou fictive (*cf.* les mécanismes d'incorporation). Elle constitue alors une communauté lignagère, une tribu.

A Madaba, de nombreuses similarités peuvent être relevées dans le fonctionnement des ces deux types de communautés, en particulier le discours sur l'égalité des membres, qui dissimule des

relations de pouvoir et une hiérarchie, et le travail de construction identitaire nécessaire à l'entretien de la cohésion. Ils relèvent tous deux d'un modèle idéal-typique d'organisation segmentaire, généralement appliqué à la seule tribu (Eickelman 1989 : 131-137 ; Bonte et Conte 1991 : 15-16) : des groupes proches s'allient contre des groupes plus distants tout en pouvant s'opposer entre eux en certaines occasions ou se coaliser ensemble contre un ennemi extérieur. Ainsi en va-t-il des latins et melkites contre les orthodoxes dans la compétition scolaire, de toutes les confessions chrétiennes "traditionnelles" contre les Eglises évangéliques, etc. De même entre tribus chrétiennes, qui firent autrefois front commun contre les tribus musulmanes leur contestant la propriété de Madaba et qui continuent, aujourd'hui, de s'opposer entre elles dans le cadre du siège parlementaire.

La plupart des individus chrétiens, à Madaba, appartiennent par naissance à l'une *et* l'autre de ces communautés basées sur les liens primaires (*ʿasabiyah*). Ceux qui ne bénéficient pas d'attaches lignagères locales, en tant que nouveaux venus, cherchent à s'incorporer à l'une des tribus en fonction de leur appartenance confessionnelle préalable, voire en changeant de confession. Les individus et les familles nucléaires qui n'ont pas *à la fois* des attaches au sein d'une tribu localement prestigieuse et d'une communauté confessionnelle bénéficiant d'une bonne image auprès des pouvoirs publics ont du mal à accéder aux ressources économiques et politiques nationales. Ce fut longtemps le cas de la plupart des membres de la tribu des *ʿAzayzat*, avant que l'Eglise catholique ne fasse preuve de sa volonté de participer à l'entreprise d'édification nationale et que sa communauté ne soit lavée de son image de cinquième colonne des puissances occidentales. C'est ce qui arrive, aujourd'hui, aux membres d'Eglises évangéliques ou de sectes dont on soupçonne qu'elles exercent aussi leur prosélytisme auprès des musulmans : ils bénéficient de ressources communautaires qu'ils ne peuvent pourtant réinvestir dans la compétition hors de la communauté.

Dans un état antérieur de la société, celui de la Transjordanie préottomane - c'est-à-dire, selon le travail de Rogan (1991) et le notre, jusqu'à la seconde moitié du XIX^e siècle -, la communauté religieuse n'était pas structurée en tant que groupe d'intérêt et ce cadre ne déterminait pas la participation politique et économique des individus, laquelle relevait avant tout de l'appartenance lignagère, dont la confession était l'un des marqueurs. Depuis, la communauté confessionnelle s'est construite et renforcée du fait des activités missionnaires, du protectorat exercé par les puissances européennes, de la mise en place de l'administration ottomane, de la législation de la Transjordanie sous mandat, des multiples épisodes de négociation entre le gouvernement, les Eglises et les laïcs. En tant que cadre d'expression identitaire, d'espace d'accès à des ressources à l'intérieur et en dehors de l'Etat, elle bénéficie d'une grande légitimité. Aucune des communautés chrétiennes en présence ne constitue pour autant un acteur politique à l'instar, par exemple, de la communauté copte égyptienne depuis les années 1970 (Khawaga 1993). De plus, dans le contexte d'un Etat musulman qui s'inspire d'un modèle traditionnel de gestion du pluralisme religieux, force est de constater que la communauté confessionnelle n'a pas remplacé la tribu, alors même que cette dernière ne bénéficie d'aucune reconnaissance juridique dans la plus grande partie du pays.

Chez les chrétiens, le politique, le vivre avec les autres, s'est historiquement exprimé à travers de multiples vecteurs. Jusqu'à l'arrivée de l'administration ottomane, les relations politiques ne se concevaient que sur la base de l'organisation lignagère. A l'époque ottomane, le nationalisme arabe et une certaine forme de communautarisme entretenu par les puissances occidentales ont constitué de nouveaux modes d'expression. Plus tard sont apparues d'autres idéologies d'importation réinterprétées localement en relation avec les revendications à l'indépendance des Etats sous mandat ou à l'unité de la nation arabe, en relation aussi avec la contestation du régime hachémite ou avec le soutien qui lui était apporté. Les chrétiens se sont saisis de tous ces modes d'expression politique. Depuis les années 1970, l'islamisme constitue un nouveau vecteur de mobilisation, que l'on peut qualifier de confessionnel. Si les chrétiens en sont exclus par principe, ils ne refusent pas toujours certains rapprochements tactiques avec ses tenants.

A toutes les époques, néanmoins, les logiques lignagères d'alliance, de conflit, de partenariat ou de compétition ont subsisté en parallèle, tout particulièrement, à Madaba, dans les processus politiques et économiques locaux n'impliquant pas d'interactions directes avec des institutions ou individus étrangers au contexte jordanien (qu'ils soient occidentaux ou arabes). Pour jouer au jeu des lignages, l'honneur a continué à représenter à la fois l'atout nécessaire et l'enjeu primordial. Ni sur le court terme, ni sur le plus long terme, un ordre islamique des hiérarchies entre musulmans et non musulmans ne s'est imposé qui aurait mis les chrétiens hors jeu. Pour ce faire, les prescriptions juridiques de la sharia ont parfois été pliées, par la pratique des acteurs, aux normes du droit coutumier.

On ne niera pas que, comme les communautés confessionnelles, "les tribus sont avant tout des 'constructions' sociopolitiques : leurs formes et structures, rarement figées, sont le produit de l'interaction entre plusieurs acteurs locaux, régionaux, internationaux" (Bocco 1995 : 7). Elles sont aussi composées d'individus aux aspirations contradictoires, d'acteurs qui agissent dans le système et hors du système. Ces différents niveaux d'interaction, les ponts construits par les acteurs entre plusieurs espaces d'appartenance, ont donné forme aux tribus chrétiennes, mais aussi à leurs communautés confessionnelles. Que la segmentarité de la tribu se soit transmise à la communauté chrétienne dans son ensemble peut s'expliquer par le contexte lignager dans lequel se sont déployées les activités missionnaires du XIX^e siècle, mais aussi par l'arabisation du clergé. En permettant l'accumulation économique et culturelle par le biais du savoir ou des influences, l'Eglise latine a contribué à construire l'inégalité entre la tribu des `Azayzat et les tribus orthodoxes. Elle a lancé une dynamique par laquelle les ressources communautaires devenaient aussi des atouts dans la compétition entre lignages chrétiens, mais également avec les lignages musulmans. En investissant les institutions, musulmans et orthodoxes sont allés chercher auprès de l'administration ottomane, puis de l'Etat hachémite les moyens de rétablir les équilibres de prestige et de pouvoir entre lignages et confessions au sein de l'agglomération de Madaba.

L'Etat hachémite s'est lui-même prêté au jeu des lignages, dans la continuité avec les dispositions adoptées par l'administration ottomane. Dans les deux cas, il semble bien qu'il y ait eu volonté de laisser fonctionner, en les contrôlant plus ou moins, des institutions ou arrangements traditionnels. L'Etat n'étant pas extérieur à la société, les acteurs tribaux ont entretenu la reproduction de la tribu et se sont assurés une place en son sein au moyen de leur position dans l'administration, au gouvernement, dans les nouveaux circuits de l'économie de marché. Le régime (mandataire et monarchique) a favorisé le fractionnement et le factionalisme lignager en cooptant certaines familles au détriment d'autres, en préférant aux mobilisations idéologiques des mobilisations lignagères.

Bien sûr, les fonctions de la tribu ont été profondément transformées depuis le siècle dernier, et elle ne fait plus que coexister avec d'autres structures qui permettent la survie économique, organisent la participation politique ou régissent le champ juridique. Mais on doit constater que, comme référent identitaire et comme forme sociale en évolution constante et en interrelations avec d'autres référents et d'autres formes, la tribu a continué d'exister non en marge de la société, mais bien en son centre. L'identité tribale en a ainsi conservé sa dimension primordiale, dans le sens où les dynamiques extérieures qui contribuent à son maintien ont été rendues invisibles : ce n'est pas l'Etat (ou les Eglises) qui crée historiquement du tribalisme, ce dernier est vu comme le miroir des structures "naturelles" et intemporelles de la société.

C'est bien pourquoi le recours aux processus juridiques coutumiers et au vocabulaire de la tribu permet, dans une large mesure, de rétablir l'égalité entre chrétiens et musulmans là où les normes islamiques adoptées par l'Etat hachémite (c'est-à-dire dans un nombre extrêmement limité de contextes) leur confèreraient un statut de subordonnés. Si le langage de la tribu permet bel et bien d'éviter la problématique minoritaire, on pourra avancer qu'une contradiction résulte du maintien des quotas de représentation qui l'inscrivent dans la législation et dans le système électoral. Pour

beaucoup de chrétiens et de musulmans, néanmoins, cette situation ne fait que perpétuer des arrangements bien antérieurs à l'avènement de l'Etat par lesquels les tribus (*'ashirah*) chrétiennes transjordanienne ont trouvé leur place au sein des fédérations tribales, ou qui ont permis aux familles étendues (*hamuleh*) chrétiennes de Palestine d'être actives au sein de telle ou telle faction. A Madaba, le tribalisme, processus par lequel les acteurs utilisent le label et les solidarités lignagers pour effectuer des revendications politiques, recèle sans doute une part de communautarisme, mais ce dernier ne dit pas son nom et c'est ce qui fait sens.

Le religieux et le politique

Nous avons suggéré, à plusieurs reprises dans ce travail, que le régime hachémite s'était efforcé de dépolitiser le débat public en affaiblissant les idéologies contestataires de type socialiste aussi bien qu'en jugulant l'instrumentalisation politique des identités religieuses. Tous efforts qui n'ont pas visé spécifiquement les chrétiens, mais qui les ont atteints par contrecoup : une politique des partis n'a pu s'exprimer que selon les règles du jeu fixées d'en haut, tandis que les acteurs politiques, musulmans comme chrétiens, se sont vu assigner des limites différentes relatives à l'utilisation du référent religieux. La monarchie n'a pu, ces vingt dernières années, conserver l'apanage du discours sur l'islam. Néanmoins, la légitimité religieuse des Hachémites demeure incontestée (incontestable ?) et c'est encore, en premier lieu, le régime qui détermine la place que l'Etat accorde à la religion au sein des structures qu'il contrôle. De plus, le pacte passé avec les islamistes implique que ces derniers se conforment aux directives officielles de modération religieuse (*al-wasatiyah*), selon le principe répété à plaisir par les islamistes eux-mêmes dans leur discours sur les chrétiens : "*ad-din la-allah wal-watan lal-jami*" (La religion est à Dieu et la patrie à tous). Indéniablement, la religion joue un rôle dans le discours idéologique du régime visant à justifier son hégémonie sur l'appareil d'Etat. Regrettons pourtant de n'avoir trouvé aucune étude sur ce sujet, et de ne pouvoir juger la monarchie que sur ses pratiques à l'égard des chrétiens.

Par ailleurs, l'Etat, nous l'avons dit, n'a adopté de la législation islamique dans sa forme pure que ses aspects relatifs au statut personnel des musulmans. L'organisation des communautés confessionnelles chrétiennes est d'inspiration ottomane. Dans tous les autres domaines, il faut voir à l'oeuvre un hybride de droit islamique et de droit positif occidental où aucune clause ne met les chrétiens en état d'infériorité juridique. Le droit coutumier, pour sa part, subsiste aujourd'hui dans une relative autonomie et ne comprend dans sa lettre aucune dimension confessionnelle.

Or, l'ordre de la coexistence communautaire est traditionnellement assuré en islam par l'ordre religieux. D'un point de vue normatif, s'entend, car les pratiques multiples des islams dans des lieux et des temps différents démontrent qu'il n'en va pas toujours ainsi (Braude et Lewis 1982). Selon le très posthume "pacte d'Omar", les monarques musulmans se font un devoir de protéger les gens du Livre et de préserver le pluralisme religieux tout en encourageant les conversions à l'islam ; pour leur part, les *dhimmi* sont assujettis à la capitation personnelle, privés de droits politiques, exclus de la fonction publique et de l'armée, en état d'infériorité juridique, et doivent se conformer à une série de consignes de ségrégation (Fattal 1958). Comme des travaux récents l'ont montré, ce n'est que dans l'empire ottoman tardif et affaibli que chacune des principales communautés non musulmanes s'est autonomisée sous la forme du *millet*, un ensemble juridique et religieux compact dirigé par le haut clergé et s'administrant en matière religieuse et culturelle, mais aussi juridique et éducative (Braude 1982a ; Clogg 1982). Parallèlement, à partir de 1838, se mettait en place le courant des réformes unificatrices et égalisatrices des *tanzimat*, inscrivant dans le droit l'égalité de tous les sujets de l'empire et abolissant, de fait, le statut d'infériorité des *dhimmi* (Karpas 1982 : 166). On sait ce qu'il advint de l'empire ottoman à l'issue de la Première Guerre mondiale, alors que ces mesures ne réussirent pas à enrayer les mouvements centrifuges des nationalités, encouragés par les puissances "protectrices" européennes.

Ces quelques rappels historiques visent à montrer, si besoin est, que les sociétés et les régimes politiques musulmans n'ont pas une conception figée du traitement des minorités religieuses et que les prescriptions coraniques et les règlements juridiques de la période classique sont aussi susceptibles d'évolution, entendue au sens de changement qui n'admet pas le retour en arrière, les conditions du passé n'étant jamais celles du présent. De plus, on pourra discerner un processus cumulatif et sélectif par lequel ce qui sert de référence, dans la Jordanie contemporaine, pour le traitement juridique des chrétiens est aussi bien le devoir de protection ordonné par le Coran que les arrangements négociés entre l'empire ottoman et les *millet* ou la catégorie de minorité issue de l'expérience historique européenne.

Il semble que les Eglises, dans la Jordanie hachémite, s'accommodent bien du traitement que l'Etat leur réserve. Nous avons eu l'occasion de noter dans différents contextes les affinités qui lient ces deux types d'institutions, et l'on pourrait, par exemple, s'interroger plus longuement sur la participation des Eglises aux mécanismes de domination économique par l'aide étrangère, laquelle semble bien subordonner le régime autant qu'elle en entretient la stabilité. A peu de choses près, les Eglises ne trouvent rien à redire d'un pouvoir "musulman" qui vaut mieux qu'un Etat laïc où plus rien, si ce n'est l'adhésion individuelle ou le conformisme familial, ne leur garantirait l'emprise qu'elles ont sur un ensemble défini comme chrétien par simple filiation patrilinéaire. Inversement, la présence chrétienne est nécessaire au régime et à l'Etat, et aucun indice ne permet de penser que ce besoin va s'affaiblissant. En relation à la monarchie hachémite, nous ne croyons pas qu'il serait paradoxal de tenter, comme J.-F. Bayart y appelle, une "analyse de la contribution sémiotique du christianisme à la coercition politique contemporaine" (1989 : 22).

Le pouvoir monarchique hachémite, malgré sa dimension islamique, n'est pas théocratique. Ni l'Etat ni l'immense majorité des Jordaniens ne font du référent religieux le seul qui informe le champ social, nonobstant les statuts juridiques octroyés aux chrétiens en tant que communautés religieuses. Il serait peut-être temps, alors, de suivre la voie ouverte par J. Dakhliya, qui s'est employée à repérer, dans la culture politique sultanienne du Maghreb de l'époque médiévale au XIX^e siècle, "des formes idéologiques de *séparation* du religieux et du politique, des formulations a-théologiques du lien politique" (1998 : 24), qu'elle a lues à travers les "lieux communs" des images du pouvoir telles qu'elles apparaissent dans la littérature de cour ou les représentations populaires.

En Jordanie contemporaine, à défaut de l'équivalent des "Divans des rois", un riche terrain d'observation est offert par la mise en scène de la rencontre entre le monarque et ses sujets, par son utilisation du code politique du lignage et des valeurs morales qui y sont attachées (l'honneur, l'équité, la générosité, etc.), par la métaphore de la "famille jordanienne" et ce qu'elle implique pour l'image et le rôle du monarque en tant que père (qui châtie et qui pardonne), mais aussi comme contraintes entre les frères (la solidarité, l'échange de faveurs). M. Leconte (1999) s'est d'ailleurs attachée à une trop brève étude du protocole de la cour hachémite, lequel révèle bien les différents niveaux de mise en scène du pouvoir. On pourrait sans doute en tirer une analyse de la société jordanienne comme essentiellement patriarcale et du pouvoir comme néo-patrimonial, selon le modèle proposé par H. Sharabi (1996), sans pourtant aller jusqu'à la vision réductrice de l'auteur.

En outre, nous ne pouvons que faire écho à J. Dakhliya lorsqu'elle constate qu' "une approche exclusivement locale et morcelée des sociétés musulmanes peut occulter la globalité de l'islam, horizon constitutif de l'identité des acteurs" (1998 : 14). De ce point de vue, tout un travail reste à faire pour la Transjordanie préottomane, qui, pour être aux marges de l'empire, n'en était pas pour autant un isolat. Notre propre perspective sur l'époque nous a amenée à mettre en relief ce qui reliait les tribus chrétiennes aux tribus musulmanes, questionnant à la fois la vision qu'avaient les voyageurs occidentaux d'un clivage confessionnel, mais aussi le présupposé des missionnaires quant à l'inexistence des institutions orthodoxes. Nous avons parlé d'un certain degré de syncrétisme religieux, qu'il faudrait plus amplement qualifier en l'observant du côté de l'islam populaire, tel qu'il apparaît chez les voyageurs ou dans l'ouvrage de Jaussen (1908). Il n'est pas impossible que

subsistent, à Istanbul ou au Caire, des relations de voyageurs musulmans sous forme de manuscrits, lesquels n'auraient pas manqué de faire part de leurs observations en matière de pratiques et conceptions religieuses et de transmettre aussi aux individus rencontrés l'idée des normes en vigueur dans les centres urbains.

Les expressions contemporaines des identités religieuses musulmanes en Jordanie sont multiples, centrées autour de dévotions populaires locales aussi bien que se réclamant d'un islam normatif, et ne peuvent bien se comprendre qu'en suivant leur développement historique. Nous pensons, également, que les différentes manières qu'a eues la dynastie hachémite de se référer à l'islam ont été des réponses circonstanciées aux conceptions religieuses des acteurs sociaux, mais qu'à leur tour les visions hachémites de l'islam ont influé sur les identités des musulmans jordaniens. Le processus s'est nourri, des deux côtés, des autres courants qui traversaient l'islam dans d'autres régions du monde musulman.

Reconsidérer la construction nationale

L'exemple de Madaba ne doit pas nous faire oublier que tous les chrétiens, en Jordanie, ne disposent pas du tribalisme comme identité "transversale". La majeure partie d'entre eux, d'origine palestinienne, pose celui-ci comme une marque de l'arriération sociale et politique des "bédouins" jordaniens. La variété des options politiques à leur disposition et l'énergie que les chrétiens de Madaba mettent à se différencier d'une identité palestinienne (et, par contrecoup, de la composante chrétienne de ce groupe) nous amènent à poser un certain nombre de questions au regard des concepts de minorité et d'identité nationale dans le contexte jordanien.

Parmi la multiplicité des définitions du terme "minorité", on retiendra celle proposée dans l'excellent ouvrage d'anthropologie juridique que N. Rouland *et alii* ont consacré au *Droit des minorités et des peuples autochtones*, lequel a le mérite de couvrir aussi des traditions non occidentales. Selon les auteurs, la minorité est envisagée par la société globale comme porteuse de caractères qui l'éloignent de la norme, qu'elle définit, depuis le XIX^e siècle, en s'incarnant le plus souvent dans l'Etat-nation. De plus, la notion de minorité désigne une réalité sociale qui est le produit d'un rapport de forces (1996 : 232).

En Jordanie, le pluralisme religieux a été inscrit dans le droit, déterminant une catégorie religieuse minoritaire, les chrétiens. L'Etat a garanti à cette dernière la participation politique et l'autonomie juridique de ses différentes communautés confessionnelles, dont découle de fait l'octroi de droits particuliers en matière sociale. Ayant établi que le système fonctionne, avec les mêmes aléas que ceux qui touchent le reste de la société, on peut alors noter ses similitudes avec le principe de "discrimination positive" tel que cherche actuellement à le mettre en place la Commission européenne à travers un droit des minorités qui s'harmonise avec la Convention européenne des droits de l'homme (*idem* : 245). Contrairement au principe français d'intégration, la discrimination positive se base sur la reconnaissance du pluralisme pour garantir aux minorités la possibilité d'accès à certaines ressources que leurs conditions spécifiques leur dénierait et pour permettre de concilier principe d'égalité, participation au fonctionnement des institutions étatiques et droit à la différence. La volonté de non assimilation des minoritaires est aussi prise en compte (*idem* : 246). Il ne s'agit en rien, ici, d'une exhumation du principe américain du *separate but equal* qui avait conditionné la place des Noirs dans la société américaine jusqu'aux années 1960 selon un principe strict de ségrégation (*idem* : 482).

On peut, bien sûr, toujours relever les aspects fallacieux de l'argument de l'égalité dans la différence, tel que le condamne P.-A. Taguieff :

"Il n'est pas de différence qui, dans les cadres culturels d'une société humaine quelconque, ne s'interprète comme différence de valeur, donc comme hiérarchie, explicite (sociétés traditionnelles) ou implicite (sociétés modernes, vivant sous un ciel de valeurs individualistes et égalitaires)" (1988 : 16-17).

On voudra bien s'accorder à considérer, cependant, que certains groupes s'emploient à préserver leurs différences au sein même des sociétés intégrationnistes ou assimilationnistes et que cet effort peut constituer un facteur de conflits ouverts (*cf.* les contributions à Martin 1994 ou Hannoyer 1999). Nous n'entendons pas entrer plus avant dans un débat qui est d'une actualité brûlante, mais simplement attirer l'attention sur le modèle juridique jordanien à un premier niveau d'analyse.

Car on peut en faire une autre lecture, en avançant que les garanties de représentation et de participation octroyées par le pouvoir politique aux différents groupes sociaux ont eu pour but de connecter leurs élites aux réseaux de redistribution de l'Etat bureaucratique. En effet, dès avant 1923, et sans attendre l'annexion de la Cisjordanie en 1950 et les vagues successives de réfugiés palestiniens qui s'installent sur la rive est à la suite des conflits de 1948 et 1967, la Transjordanie n'a pas une population homogène. Des modes de vie différents, des origines géographiques variées, des appartenances religieuses diverses, marquent potentiellement des grandes lignes de division entre les groupes sociaux présents à l'intérieur des frontières établies par les autorités mandataires. On peut alors faire l'hypothèse que le pouvoir hachémite, relayé par la puissance britannique, adepte de l'*indirect rule*, crée ou renforce des groupes de solidarité et d'identification en attribuant un espace de pouvoir à leurs élites, parfois assorti d'un statut politique ou juridique particulier (pour les bédouins, les Caucasiens et les chrétiens). Ainsi, la dynastie, pour se maintenir, tenterait jusqu'à aujourd'hui de s'assurer l'allégeance de ses sujets non pas individuellement, mais à travers une série de réseaux de clientélisme où différents types de notables lui serviraient de relais, la compétition politique entre tous ces groupes étant strictement contrôlée par le palais, l'Etat et ses institutions.

Un des résultats de ce mode de fonctionnement fragmentaire de la société serait qu'aucune de ses composantes ne peut imposer aux autres et à l'Etat, de manière définitive, une norme identitaire autre hachémite et panarabe, d'autant plus que les différentes frontières qui expriment les diversités identitaires ne coïncident pas. Ne peut-on, alors, émettre une seconde hypothèse ? Il n'existerait, en Jordanie, ni minorité(s) ni majorité définies selon les critères juridico-politiques présentés plus haut dans la mesure où il s'agit ici d'une forme moderne d'ordre dynastique et non pas national³⁴⁵. Les termes des contrats passés entre le régime et les groupes sociaux ne seraient pas tant la construction d'une identité nationale homogène que la redistribution et un accès pour chaque groupe à la représentation, le *fair share* des ressources économiques et politiques. On pourrait alors avancer que le fonctionnement fragmentaire de la société jordanienne est fonctionnel et que le cas jordanien est un exemple de construction étatique sans tentative de construction nationale.

La politisation des identités confessionnelles ne s'est pas opérée, car, comme le note S. Joseph, les groupes qui ont un accès régulier aux ressources de l'Etat ont moins tendance à créer des organisations confessionnelles à buts politiques (1978 : 22). D'autant que, pour les chrétiens, l'Etat a partiellement laissé fonctionner le modèle de "l'intégration par l'extérieur", qui consiste à renforcer les attaches extranationales d'une minorité pour mieux négocier sa place à l'intérieur (Kastoryano 1992). Les Eglises ont ainsi librement accès aux ressources fournies par leurs réseaux transnationaux, par les organismes chrétiens régionaux et internationaux, tandis que les chrétiens ont

³⁴⁵ Il est intéressant de noter que, ces dernières années, les chiffres des recensements indiquant la confession religieuse des individus ne sont plus rendus publics. Cela n'est qu'un corollaire de la non-divulgaration de la proportion de Jordaniens d'origine palestinienne, qui a été évaluée pour la première fois par recensement en 1995. Il y a plusieurs interprétations, l'une d'entre elles étant que la monarchie entretient une incertitude quant à la proportion de Palestiniens en espérant resserrer autour d'elle les rangs des Jordaniens "de souche". Une autre avance que le gouvernement peut aussi continuer à augmenter les sièges des minorités (vus comme un rempart contre les islamistes) en dépit de leur proportion, qui ne cesse de baisser. Quelles que soient les causes, la justification officielle est que "regardless of religious or ethnic background of various members of the population, there are no minorities in Jordan, we are all Jordanian", comme l'a déclaré un officiel à la presse (*Jordan Times*, 04.02.1995).

largement mené leurs stratégies d'éducation supérieure à l'étranger (pays du bloc communiste, Etats-Unis...).

Mais cette possibilité offerte à l'activation du lien transnational en dit long aussi sur la nature de l'Etat et son incapacité à concentrer assez de ressources pour faire bénéficier tous de ce *fair share* implicite dans le contrat social. Pour reprendre S. Joseph : "Sects will be able to control resources for broad areas of activity when the state is weak (...) since the state would not likely subsidize competitive agencies if it can overtake them" (1978 : 21). Elle ajoute :

"Kinship and sects are in a similar position because kin groups, like sects, are competitive with the state for control over their members. (...) In weak states, kinship remains an important means for organizing political, economic and social activities. The strength of kin groups, like the strength of sects, is a mark of the weakness of the state" (*idem* : 30).

Cependant, en Jordanie, groupes lignagers et communautés confessionnelles n'échappent pas au contrôle de l'Etat, qui s'appuie sur eux pour mobiliser le soutien au trône, organiser la vie sociale, distribuer des ressources vitales, et assurer le contrôle social. De plus, leur fonctionnement est un moindre mal au regard du développement d'une conscience de classe ou d'idéologies transversales (le nationalisme arabe dans sa version socialisante, l'islamisme, etc.). Car tant les conflits de classes que certains acteurs politiques pourraient avoir pour objectifs non seulement le contrôle des ressources mais aussi une remise en cause du régime.

Si participation et redistribution font partie du *package deal* négocié entre l'Etat et les élites, quelle place est faite à l'identification aux symboles de l'Etat hachémite, dont dépend aussi la stabilisation de la participation politique des groupes sociaux ? M. Wiewiorka (1993), qui propose de redéfinir les conceptions de la nation et de l'Etat-nation sans prétention à l'universalisme et sans sombrer dans l'éclatement identitaire, insiste sur la capacité de l'Etat à définir son idéal national en fonction des représentations culturelles, sociales et particularistes de ses citoyens. Il s'agit donc de fournir des supports où s'accroche l'imaginaire collectif et particulier.

Or, selon L. Layne :

"A number of themes are discernible in official nationalist rhetoric: the role of Jordan's leaders in the Great Arab Revolt, the Hashemites' genealogical links to the Prophet Mohammad and their traditional role as protectors of Islam's holy places, and Jordan's tribal character" (1989 : 24).

Par ailleurs, les Hachémites se disent issus des Quraishites, "la plus noble des tribus" (Layne 1987 : 189-190). Il nous semble alors qu'on ne peut parler là de "rhétorique nationaliste" ni au sens étroitement jordanien, ni au sens régional, si tant est que les individus ou les groupes ne peuvent opérer leur identification à la Révolte arabe ou au caractère tribal de la Jordanie qu'à travers la médiation de la monarchie. Plutôt que de poser question quant aux composantes d'une identité nationale, il faudrait déterminer si un groupe peut se reconnaître dans tous les symboles de l'Etat hachémite et si chaque groupe peut s'approprier au moins un de ces symboles.

Toutes les tribus musulmanes auraient-elles participé à la Grande Révolte sous la direction hachémite ? L'histoire nous dit que non et certaines tribus continuent à le rappeler (*cf.* Shryock 1998). Quant à plusieurs de celles qui y ont joué un rôle de premier plan, elles entrent pourtant dans la catégorie des "minorités" pour la représentation parlementaire (*cf.* Bocco 1996). Ce que nous entendons dire par ces exemples, c'est qu'aucun groupe ne peut former une majorité et que chacun, comme les chrétiens de Madaba et d'autres régions, s'efforce au mieux de reconstruire son histoire afin de la faire coïncider avec au moins l'un des symboles proposés en réponse au projet identitaire venu d'en haut, qui n'est pas pour autant un projet national, comme l'absence de symboles auxquels pourraient s'identifier les Jordaniens d'origine palestinienne l'atteste amplement. Si la monarchie entend conserver l'assise qu'elle s'est construite en fragmentant la société, elle doit aussi opposer les

groupes, qui, sans cela, se dilueraient. C'est pourquoi nous ne pouvons faire nôtres les conclusions d'A. Shryock, qui avance que les expressions de l'identité tribale en Jordanie sont une forme de remise en cause de la légitimité monarchique (1998 : 326). Nous pensons, en effet, que les analyses de cet auteur, tout comme celles de L. Layne, nonobstant d'autres qualités, manquent leur objet par incapacité à sortir du cadre conceptuel de l'Etat-nation en posant une volonté du régime à encourager la construction d'une identité nationale. De ce fait, elles échouent dans leur tentative de rendre compte de la nature des identités collectives en Jordanie et des modes de relation entre groupes et entre ces derniers et l'Etat.

L'absence de sentiment d'un passé ou d'un destin communs entre Palestiniens et Jordaniens, indéniable, ne cherche pas à être remplacée par le pouvoir par un imaginaire collectif qui pourrait servir de "facteur d'unification de la décision politique, au moins face aux crises" (Picard 1996 : 5). Chez les chrétiens de nationalité jordanienne, par exemple, coexistent deux cultures (urbaine-paysanne pour les Palestiniens et paysanne-tribale pour les Transjordaniens), deux types de relations au groupe lignager, deux types de relations à l'Occident (catholiques et orthodoxes), deux expériences historiques, deux aspirations nationales contradictoires, etc. Comment, en l'absence d'une communauté de mémoire, les chrétiens pourraient-ils former une communauté d'action ? Les clivages qui opposent musulmans d'origine palestinienne et transjordanienne ne sont pas moins profonds.

Pourtant nous acquiesçons au propos de R. Bocco, selon lequel "si les identités sociales en Jordanie sont multiples, rien ne permet d'affirmer qu'elles soient 'par nature' exclusives et en conflit entre elles" (1996 : 6). A Madaba, on voudrait voir, à travers l'entreprise d'écriture de l'histoire de la ville effectuée par les chrétiens, qui, malgré son mode lignager, inclut de plus en plus de voix musulmanes, l'amorce d'un travail sur la mémoire par laquelle cette dernière ne fonde plus uniquement la communauté, mais aussi la cité en rendant des traditions compatibles, en faisant preuve que certaines violences fondatrices sont susceptibles d'être oubliées sans pour autant que tout conflit, tout antagonisme soit éludé. Qui sait si, dans un contexte plus favorable à la réconciliation, la mémoire des luttes nationalistes qui ont rassemblé Palestiniens et Jordaniens ne pourra pas aussi être un jour ravivée, tandis que seront passés sous silence les antagonismes du présent ?

Bibliographie

I- ARCHIVES

1- Archives des paroisses de Madaba

A- PAROISSE LATINE (APLM) :

Ecoles 1888-1997
Dispenses matrimoniales 1880-1997
Excommunications et réconciliations 1880-1964
Homélie 1921-1997
Action catholique 1950-1997
Courriers administratifs 1921-1997
Rapports annuels de la paroisse au patriarcat 1888-1997
Registres de mariages 1880-1997
Registres de baptêmes 1880-1997

En 1955-1957, les archives de la paroisse latine ont été soumises à un premier classement systématique sous le vicariat du P. Michel Sabbah. Le classement a été revu par le vicaire `Imad Twal en 1995. Les documents sont conservés dans des classeurs thématiques et rangés de façon chronologique. Les dossiers "Dispenses matrimoniales" et "Excommunications et réconciliations" comportent une majorité de documents en latin d'église. Les "Homélie", "Courriers administratifs" avec les autorités civiles jordaniennes et les Registres matrimoniaux et de baptêmes sont rédigés en arabe. Les autres dossiers comportent des documents en trois langues : arabe, italien ou français.

B- PAROISSE GRECQUE ORTHODOXE (APOM) :

Ecoles 1890-1918
Registres de mariages 1923-1997
Registres de baptêmes 1923-1997

Les archives paroissiales orthodoxes auraient brûlé en 1923. Seul un registre d'inscriptions scolaires en arabe a échappé à la destruction ; il mentionne aussi la liste des enseignements dispensés à l'école primaire, qui fonctionna entre 1890 et 1918. Après 1923, les registres de mariages et de baptêmes sont tenus régulièrement en arabe. Par contre, les autres documents antérieurs à la nomination, en 1993, d'un *rayyis* hellène n'ont pas été classés et sont conservés en vrac.

C- PAROISSE GRECQUE CATHOLIQUE OU MELKITE (APMM) :

Registres de mariages 1932-1997

2- Archives de la municipalité de Madaba (AMM)

Majlis idari 1894-1914
Majlis idari 1921-1946
Majlis al-baladiyah 1947-1997

Les archives en turc osmanli du *majlis idari* ottoman de Madaba sont déposées au département des archives et des manuscrits à l'université de Jordanie (Amman). Nous ne les avons pas utilisées du fait de notre méconnaissance du turc. Des *fac-similé* ou des copies de documents en arabe sont conservés dans un dossier spécial par la municipalité actuelle de Madaba : il s'agit, pour l'essentiel, des listes des membres du *majlis* et de certaines décisions administratives importantes. Pour la période mandataire, puis l'indépendance, nous avons essentiellement consulté la listes des membres des conseils municipaux successifs. La Bibliothèque nationale (Amman), Département des archives et manuscrits, conserve d'autres documents en arabe dans un dossier "Madaba" (surtout des contrats de location) qui ne nous ont pas été très utiles.

3- Archives de la sacrée congrégation pour la Propagation de la foi, Rome (ASCPF)

Série "*Scrittura riferite nei Congressi*" (sc)

Terra Santa

Vol. 15 ; 27 ; 56 ; 116 ; 247 ; 517.

Le patriarcat latin est restauré à Jérusalem en 1847 sous l'autorité de la Propagande. Après 1921, il dépend de la sacrée congrégation pour les Eglises orientales et la prescription de soixante-dix ans s'applique encore largement aux archives de cette dernière. La série SC comprend des documents adressés par le patriarcat latin à la Propagande, en particulier à son préfet. Il peut s'agir aussi bien de rapports annuels que de sollicitations de fonds. On y trouve, parfois, des demandes d'intervention auprès des autorités diplomatiques françaises et des missives des missionnaires de paroisse décrivant la situation locale. Nous avons dépouillé tous les volumes pour les années 1845 à 1921. Nous n'indiquons que ceux auxquels nous faisons référence dans notre travail.

4- Archives du patriarcat latin de Jérusalem (APLJ)

Kérak 1876-1880

Madaba 1880-1991

Malgré nos tentatives répétées, nous n'avons pu accéder aux archives du patriarcat latin de Jérusalem. L'absence d'un archiviste en titre, depuis la mise en retraite du P. Médebielle en 1992 et le classement incomplet sont des arguments qui nous ont été avancés. Eugene Rogan, dans son travail sur l'avancée du pouvoir ottoman en Transjordanie (1991), avait eu accès au dossier de la paroisse de Salt avec l'aide du P. Médebielle. A notre connaissance, aucun autre chercheur n'a travaillé directement sur les archives du patriarcat latin. Nos conversations avec Mgr Rafiq Khoury, chancelier du patriarcat, tendent à nous faire penser que les autorités ecclésiastiques latines ne souhaitent pas raviver la querelle sur la latinisation des orthodoxes. Par conséquent, nous nous sommes contentés de reprendre les citations faites par le P. Médebielle dans ses monographies des paroisses de Kérak, Salt et Madaba. Celles-ci consistent essentiellement en extraits des missives des missionnaires au patriarche et *vice versa*.

5- Archives du ministère de la Guerre, Vincennes (AMV)

Marine française dans le Levant, services secrets (ss)

Q79 ; Q86

Le Père dominicain Antonin Jaussen fut, entre 1916 et 1919, le numéro deux des services secrets de la Marine française dans le Levant, basés à Port-Said. Compte tenu des relations que Jaussen avait nouées à Madaba bien avant le conflit, il n'est pas étonnant que ce soient ses dépêches (signées ou que l'on peut lui attribuer) qui mentionnent à plusieurs reprises les activités des chrétiens de Madaba durant la Première Guerre mondiale. Nous remercions infiniment M. le professeur Henry Laurens de nous avoir communiqué le contenu retranscrit par ses soins des deux cartons qui couvrent la période d'activité du dominicain.

II- THÈSES, MÉMOIRES ET ESSAIS

Allison, N.E. (1977) *A Case of Honor: Arab Christians in a Jordanian Town*, Ph.D. dissertation, University of Georgia.

Amawi, A. (1992) *State and Class in Transjordan, a Study of State Autonomy*, Ph.D. dissertation, Georgetown University.

Anderson, B.S. (1997) *The History of the Jordanian National Movement: Its Leaders, Ideologies, Successes and Failures*, Ph.D. dissertation, UCLA.

- Bateh, G. (1963) *Les chrétiens de Palestine sous la domination ottomane*, thèse de droit canon, université pontificale du Latran.
- Bocco, R. (1996) *Etat et tribus bédouines en Jordanie, 1920-1990*, thèse de doctorat, Institut d'études politiques de Paris.
- Brand, L. (1997) "In Search of Budget Security: A Reexamination of Jordanian Foreign Policy", texte d'une intervention présentée au colloque international *Politique et Etat en Jordanie, 1946-1996*, CERMOC, IMA, Paris, 24-25 juin.
- Farah, R.R. (1999) *Popular Memory and Reconstruction of Palestinian Identity. Al-Baq`a Refugee Camp, Jordan*, Ph. D. dissertation, University of Toronto.
- Gerges, F. (1997) "In the Shadow of Nasser? Jordan in the Arab Cold War, 1954-1967", texte d'une intervention présentée au colloque international *Politique et Etat en Jordanie, 1946-1996*, CERMOC, IMA, Paris, 24-25 juin.
- al-Husbani, A. (1997) *Le système de différenciation et les relations implicites du pouvoir comme producteurs de la tribu : une étude de cas de la ville d'Irbid en Jordanie*, thèse de doctorat, université Victor Ségalen, Bordeaux II.
- el-Khawaga, D. (1993) *Le renouveau copte. La communauté comme acteur politique*, thèse de doctorat, Institut d'études politiques de Paris.
- Kingston, P. (1997) "Britain and the Politics of Modernisation in Jordan, 1945-1958", texte d'une intervention présentée au colloque international *Politique et Etat en Jordanie, 1946-1996*, CERMOC, IMA, Paris, 24-25 juin.
- Lalor, P. (1997) "Black Septembre/White Septembre: Contrasting Views of Jordan's Relations with the PLO, 1964-1971", texte d'une intervention présentée au colloque international *Politique et Etat en Jordanie, 1946-1996*, CERMOC, IMA, Paris, 24-25 juin.
- Lecomte, M. (1998) *Le protocole de la monarchie hashémite de Jordanie. Etat et fondation du pouvoir*, mémoire de DEA, université de Provence, centre d'Aix.
- Maffi, I. (1998) *Archéologie et musées en Jordanie : la construction de l'identité nationale et la légitimation de la monarchie hashémite*, mémoire de DEA, université Lumière, Lyon II.
- Mufti, M. (1997) "Jordanian Foreign Policy: State Interests and Dynastic Ambitions", texte d'une intervention présentée au colloque international *Politique et Etat en Jordanie, 1946-1996*, CERMOC, IMA, Paris, 24-25 juin.
- Reilly, J.A. (1995) "InterConfessional Relations in 19th-Century Syria: Damascus, Homs and Hama Compared", paper presented at the workshop on *Christian perceptions of Islam; Muslim perceptions of Christianity: The Historical Record*, Royal Institute for Interfaith Studies, Amman, August 21-24.
- Rogan, E. (1991) *Incorporating the Periphery: The Ottoman Extension of Direct Rule over Southeastern Syria (Transjordan) 1867-1914*, Ph.D. dissertation, Harvard University.
- Shami, S. (1982) *Ethnicity and Leadership: The Circassians in Jordan*, Ph.D. dissertation, University of California at Berkeley.

Shweihat, J. (1992) *La constitution des tribunaux ecclésiastiques selon la législation jordanienne*, thèse de droit canon, université pontificale du Latran.

Tal, L. (1997) "From Abdallah to Hussein: The Consolidation of Hashemite Power in Jordan, 1954-1967", texte d'une intervention présentée au colloque international *Politique et Etat en Jordanie, 1946-1996*, CERMOC, IMA, Paris, 24-25 juin.

III- SOURCES PUBLIÉES

1- En arabe

`Abdallah, bin al-Husayn (1989) *Mudhakkarati*, Amman : al-ahyah lin-nasher wa at-tawzi`.

Abu Khusa, I. (1989) A. *Al-`asha'ir al-urduniyah wal-filastiniyah wa washa'ij al-qurba bayn-ha*, Amman : sharakat ash-sharq al-awsat lit-tiba`ah.

al-`Azayzi, R. (bin Za'id) (1984) *Ma'lamah lil-turath al-'urduni*, Amman : Da'irat ath-thaqafah wal-funun.

Farah, R. (1996) *Tarikh al-kanisah al-usqufiyah fi mutraniyat al-quds, 1841-1991*, 2 vol., Beyrouth : s. e.

Haddadin, Kh., Haddadin, M. et Haddadin, `O. (1991) *`Asha'ir al-Haddadin hatta `am 1991*, Amman : s. e.

al-Hadiqi, H. (1957) *Tarikh al-qadiyah al-`arabiyah al-urthudukiyyah*, Amman : sharikat at-tiba`ah al-hadithah.

al-Hmud, N. (1995) *`Amman wa jawar-ha khilal al-fatrah 1864-1921*, Amman : manshurat bank al-`amal.

Jmay`an, M.Kh. et Jmay`an, A. (1997) *Madaba wa `ashirat al-Karadshah, tarikhah wa hadran wa hadara*, Madaba : maktabat al-hayah lil-khadamat al-jama`iyah.

Kaldani, H. (1993) *al-masihiyah al-mu`asirah fil-urdun wa filastin*, Amman, (s. e.).

Khuri, Sh. et Khuri, N. (1992) *Khulasah, tarikh kanisat urshalim al-urthudukiyyah*, réédition de l'original de 1925 avec une mise à jour (1925-1992) par R. Abujaber, Jérusalem : bayt al-maqdis.

Madi, M. et Musa, S. (1959) *Tarikh al-'urdun fil-qarn al-`ashrin*, Amman : maktabat al-muhtasib.

Mahafza, A. (1973) *Tarikh al-'urdun al-mu`asir, `ahd al-imarah 1921-1946*, Amman : Markaz al-kutub al-'urduni.

an-Nahhas, S. (1978) *Tarikh madaba al-hadith, al-judhur at-tarikhiyah li-ba`th al-madinah wa aham al-ahdath hatta `am 1930*, Amman : ad-dar al-`arabiyah lit-tawzi` wan-nashr.

Saba, J. et al-`Azayzi, R. (Bin Za'id) (1961) *Safhat min at-tarikh al-'urduni wa min hayat al-badiyah - madaba wa dawahiha*, Jérusalem : Franciscan Printing Press.

Salman, B. (1929) *Khamsah a`wam fi sharq al-'urdun*, Harissa, Liban : Imprimerie Saint-Paul.

Sakakini, K. (1955) *Kadha ana ya dunya : yawmiyat Khalil as-Sakakini*, Jérusalem : al-matba`ah at-tijariyah.

Sawi, A. (1989) *Al-'aqalliyat at-tarikhiyah fil-watan al-`arabi*, Le Caire : markaz al-hadarah al-`arabiyah.

Shafi, A. (1909) *Lamhah tarikhiyah fi akhawiyah al-qabr al-maqdis al-yunaniyah*, Beyrouth, (s. e.).

Shwayhat al-`Azayzat, Y. (1966) *Al-`azayzat fi madaba*, Amman : matba`at al-jaysh al-`arabi.

Swaydan, Sh. (1912) *Tarikh al-jama`iyah al-imbraturiyah al-urthuduksiyah al-filastiniyah*, Damas : matba`at surya al-jadidah.

at-Twal al-`Azayzat, `I. (1996) *L'Exode, al-khuruuj, nuzuh al-`azayzat min al-karak ila madaba*, Madaba : dayr al-latin.

`Uwaydi al-`Abbadi, A. (1986) *Al-`asha'ir al-'urdiniyah : al-'ard, at-tarikh, al-'insan*, Amman : ad-dar al-`arabiyah lit-tawzi` wan-nashr.

2- En langues occidentales

Abel, F.-M. (1928) "Chronique. Le circuit de Transjordanie, de Djérash à Amman et à Madaba", *Revue biblique*, pp. 590-604.

Abélès, M. (1990) *Anthropologie de l'Etat*, Paris : Armand Colin.

Abu-Khalil, A.K. et Othman, I. (1977) "Jordan", in Van Nieuwenhuijze, C. (ed.) *Commoners, Climbers and Notables: A Sampler of Studies on Social Ranking in the Middle East*, Leiden: Brill, pp. 140-151.

Abujaber, R. (1989) *Pioneers over Jordan. The Frontier of Settlement in Transjordan, 1850-1914*, London: I. B. Tauris.

Akarli, E.D. (1986a) "'Abdülhamîd II's Attempt to Integrate Arabs into the Ottoman System", in Kushner, D. (ed.) *Palestine in the Late Ottoman Period*, Jerusalem : Yad Izhak Ben-Zvi et Leiden : Brill, pp. 74-89.

----- (1986b) "Establishment of the Ma'an-Karak Mutasarrifiya, 1891-1894", *Dirasat*, vol. XIII, n°1, p. 27-42.

Alonso, A.-M. (1988) "The Effects of Truth: Re-Presentation of the Past and the Imagining of Community", *The Journal of Historical Sociology*, n° 1, pp. 33-57.

Amselle, J.-L. (1990) *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris : Payot.

Amselle, J.-L. et M'Bokolo, E. (1985) *Au coeur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et Etat en Afrique*, Paris : La Découverte.

Anderson, B. (1991) *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London and New York: Verso.

Antonius, R. (1993) "Entre la mosaïque et la vague : l'ethnicité instrumentalisée dans le Machrek arabe", *Cahiers de recherche sociologique*, n° 20, pp. 129-155.

Antoun, R.T. (1979) *Low-Key Politics: Local-Level Leadership and Change in the Middle East*, Albany: State University of New York Press.

----- (1987) "Key Variables Affecting Muslim Local-Level Religious Leadership in Iran and Jordan", in Starwasser, B.F. (ed.) *The Islamic Impulse*, Washington: Georgetown University, pp. 175-183.

Aruri, N.H. (1972) *Jordan: A Study in Political Development (1921-1965)*, La Haye: Martin Nijhoff.

- Augé, J.-C. (1998) "L'opposition non islamiste : la somme des partis et des sans-parti forme-t-elle un tout ?", *Jordanies*, n° 5-6, numéro spécial : Les élections législatives de novembre 1997, pp. 297-335.
- Augé, J.-C., Bocco, R. et Duclos, L.-J. (1998) "Les élections du 4 novembre 1997 en Jordanie. Contexte et prétexte d'une normalisation politique", *Maghreb-Machrek*, n° 160, avril-juin, pp. 30-49.
- Augé, M. (1985) "Note sur les rapports entre espace social et systèmes symboliques", *Annales ESC*, n° 6, pp. 1251-1259.
- Axelrod, L.W. (1978) "Tribesmen in Uniform: The Demise of the Fida'iyyun in Jordan, 1970-71", *The Muslim World*, vol. 68, n° 1, Jan., pp. 25-45.
- Bailey, C. (1984) *Jordan's Palestinian Challenge, 1948-1983: A Political History*, Boulder: Westview.
- Bailey, F.G. (1971) *Les Règles du jeu politique*, Paris : PUF.
- Balandier, G. (1967) *Anthropologie politique*, Paris : PUF.
- Barth, F. (ed.) (1969) *Ethnic Groups and Boundaries*, Boston: Little, Brown et Co.
- Bat Ye'or (1991) *Les Chrétientés d'Orient entre Jihad et Dhimmitude : VII^e-XX^e siècle*, Paris : Le Cerf.
- Bax, M. (1990) "The Madonna of Medjugorje: Religious Rivalry and the Formation of a Devotional Movement in Yugoslavia", *Anthropological Quarterly*, vol. 63, n° 2, pp. 63-75.
- Bayart, J.-F. (1989) "Les Eglises chrétiennes et la politique du ventre : le partage du gâteau ecclésial", *Politique africaine*, n° 35, pp. 3-26.
- (1996) "L'historicité de l'Etat importé", *Cahiers du CERI*, n° 15.
- Beatty, K.M. et Walter, O. (1989) "A Group Theory of Religion and Politics: The Clergy as Group Leaders", *Western Political Quarterly*, vol. 12, n° 1, pp. 129-146.
- Bell, G. (1919) *Syria, the Desert and the Sown*, London: Heinemann.
- Berman, B. et Lonsdale, J. (1992) *Unhappy Valley: Conflict in Kenya and Africa*, London: James Currey.
- Bertram, A. et Luke, H. (1921) *Report of the Commission Appointed by the Government of Palestine to Inquire into the Affairs of the Orthodox Patriarchate of Jerusalem*, London: Oxford University Press.
- Bertram, A. et Young, J. (1926) *Report of the Commission Appointed by the Government of Palestine to Inquire and Report upon Certain Controversies between the Orthodox Patriarchate of Jerusalem and the Arab Orthodox Community*, London: Oxford University Press.
- Betts, R. (1975) *Christians in the Arab East: A Political Study*, Athens: Lycabettus Press.
- Bocco, R. (1989) "L'Etat producteur d'identités locales : lois électorales et tribus bédouines en Jordanie, 1929-1989", in Bisson, J. (ed.) *Le nomade, l'oasis et la ville*, Tours : URBAMA, pp. 271-288.
- (1995) "Asabiyât tribales et Etats au Moyen-Orient. Confrontations et connivences", *Maghreb-Machrek*, n° 147, janvier-mars, pp. 3-12.

Bocco, R. et Ohanessian-Charpin, A. (1988) "A propos du mythe de fondation de la tribu bédouine des Huwaytât", in *Mémoire de soie*, catalogue d'exposition, Paris : IMA, EDIFRA, pp. 72-81.

Bocock, R. (1986) *Hegemony*, Chichester: Ellis Horwood Ltd.

Bonhotal, J.-P. (1988) "Groupes et réseaux dans le catholicisme contemporain : le cas de l'Action catholique à l'aube du XX^e siècle", in Dujardin, P. (ed.) *Du groupe au réseau, réseaux religieux, politiques, professionnels*, Lyon : Editions du CNRS, pp. 59-86.

Bonte, P. (1994) "Manière de dire ou manière de faire : peut-on parler d'un mariage 'arabe' ?", in Bonte, P. (ed.) *Epouser au plus proche*, Paris : EHESS, pp. 371-398.

Bonte, P. et Conte, E. (1991) "La tribu arabe. Approches anthropologiques et orientalistes", in Bonte, P. et alii (ds.) *Al-Ansâb. La quête des origines*, Paris : Maison des sciences de l'homme, pp. 13-48.

Boon, J. (1983) *Other Tribes, Other Scribes*, Cambridge: Cambridge University Press.

Botiveau, B. (1996) "Il diritto dello stato-nazione e lo status dei non musulmani in Egitto e in Siria", in Pacini, A. (a cura di) *Comunità cristiane nell'islam arabo. La sfida del futuro*, Torino : Fondazione Giovanni Agnelli, pp. 121-138.

Bourdieu, P. (1972) *Esquisse d'une théorie de la pratique*, précédé de *Trois études d'ethnologie kabyle*, Paris-Genève : Droz.

----- (1982) "Les rites comme actes d'institution", *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 43, juin, pp. 58-63.

----- (1994) "Stratégies de reproduction et modes de domination", *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 105, décembre, pp. 3-12.

Bowman, G. (1993) "Nationalizing the Sacred: Shrines and Shifting Identities in the Israeli-Occupied Territories", *Man*, vol. 28, n° 3, pp. 431-460.

Brand, L. (1995a) "In the Beginning was the State: The Quest for Civil Society in Jordan", in Norton, A.R. (ed.) *Civil Society in the Middle East*, vol. I, Leiden: Brill, pp. 148-185.

----- (1995b) "Palestinians and Jordanians: A Crisis of Identity", *Journal of Palestine Studies*, vol. 24, n° 4, pp. 46-72.

Braude, B. (1982a) "Foundation Myths of the Millet System", in Braude, B. et Lewis, B. (eds.) *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society*, vol. II, "The Arabic-Speaking Lands", New York: Holmes and Meir, pp. 69-88.

----- (1982b) "Introduction", in Braude, B. et Lewis, B. (eds.) *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society*, vol. II, "The Arabic-Speaking Lands", New York: Holmes and Meir, pp. 1-5.

Braude, B. et Lewis, B. (eds.) (1982) *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society*, vol. II, "The Arabic-Speaking Lands", New York: Holmes and Meir.

- Brow, J. (1990) "Notes on Community, Hegemony, and the Uses of the Past", *Anthropological Quarterly*, vol. 63, n° 1, pp. 1-6.
- Bryan Hehir, J. (1987) "The Catholic Church and the Middle East, Policy and Diplomacy", in Ellis, K. (ed.) *The Vatican, Islam, and the Middle East*, Syracuse: Syracuse University Press, 1987, pp. 109-124.
- Buckingham, J.S. (1825) *Travels Among the Arab Tribes*, London: Longmann.
- Burckhardt, J.-L. (1822) *Travels in Syria and the Holy Land*, London: John Murray.
- Caignart de Saulcy, L. (1853) *Narrative of a Journey around the Dead Sea and in the Bible Lands in 1850 and 1851*, London: Richard Bentley.
- Caton, S. (1987) "Power, Persuasion, and Language: A Critique of the Segmentary Model in the Middle East", *International Journal of Middle East Studies*, n° 19, pp. 77-102.
- Chabry, L. et Chabry, A. (1987) *Politique et minorités au Proche-Orient*, Paris : Maisonneuve et Larose.
- Chatelard, G. (1997a) "Les chrétiens de Jordanie : entre appartenance communautaire et identité nationale", *Les Cahiers de l'Orient*, quatrième trimestre, n° 48, pp. 117-122.
- (1997b) "Le dialogue interreligieux : une mise en scène de la modération hachémite", *Jordanies*, n° 4, décembre, pp. 115-130.
- (1999) "Ethnographie occidentale, écriture de l'histoire et construction de l'identité politique dans la Jordanie contemporaine. L'exemple des travaux d'A. Jaussen à Madaba", in Chatelard, G. et Tarawneh, M. (eds.) *Antonin Jaussen : sciences sociales occidentales et patrimoine arabe*, Beyrouth : CERMOC, pp. 179-192.
- (2001) "Les variables de l'identité politique des chrétiens : Eglises, Etat et tribus à Madaba", in Bocco, R. (ed.) *Identités sociales, politiques de développement et construction étatique en Jordanie, 1946-1996*, Paris : Karthala, (à paraître).
- Chatelard, G. et Al-'Omari, `A. (1998) "Le fonctionnement des solidarités primaires et leurs limites. Deux études de cas : les sièges musulmans d'Irbid et le siège chrétien de Madaba", *Jordanies*, n° 5-6, numéro spécial : Les élections législatives de novembre 1997, pp. 273-296.
- Chatelard, G. et Tarawneh, M. (eds.) (1999) *Antonin Jaussen : sciences sociales occidentales et patrimoine arabe*, Beyrouth : CERMOC.
- Chatellier, L. (1993) *La Religion des pauvres. Les Sources du christianisme moderne, XVIe-XIXe siècles*, Paris : Aubier.
- Clifford, J. et Marcus, G.E. (eds.) (1986) *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley: University of California Press.
- Climo, J. (1990) "Transmitting Ethnic Identity through Oral Narratives" *ethnic Groups*, vol. 8, n° 3, pp. 163-179.
- Clogg, R. (1982) "The Greek Millet in the Ottoman Empire", in Braude, B. et Lewis, B. (eds.) *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society*, vol. II, "The Arabic-Speaking Lands", New York: Holmes and Meir, pp.185-207.

- Cohn, B.S. (1980) "History and Anthropology: The State of Play", *Comparative Studies in Society and History*, vol. 22, n° 2, April, pp. 198-221.
- Cohen, A. (1974a) *Two-Dimensional Man*, London: Routledge et Kegan Paul.
- Cohen, A. (1974b) *Urban Ethnicity: The Lesson of Ethnicity*, Londres: Tavistock.
- Cohen, A. (1982) "On the Realities of the *Millet* System: Jerusalem in the Sixteenth Century", in Braude, B. et Lewis, B. (eds.) *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society*, vol. II, "The Arabic-Speaking Lands", New York: Holmes and Meir, pp. 7-18.
- Cohen, R. (1978) "Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology", *Annual Reviews in Anthropology*, vol. 7, pp. 379-403.
- Colbi, S. (1988) *A History of the Christian Presence in the Holy Land*, Lanham, MD: University Press of America.
- Colonomos, A. (1995) *Sociologie des réseaux transnationaux*, Paris : L'Harmattan,.
- Conder, C.R. (1883) *Heath and Moab: Explorations in Syria in 1881 and 1882*, London: Bentley.
- (1889) *The Survey of Eastern Palestine, Memoirs of the Topography, Orography, Hydrography, Archaeologyetc.*, vol. I, "The 'Adwân Country", London: The Committee of the Palestine Exploration Fund.
- Conte, E. (1991) "Entrer dans le sang. Perceptions arabes des origines", in Bonte, P et alii (eds.) *Al-Ansâb. La Quête des origines*, Paris : Maison des sciences de l'homme, pp. 55-100.
- Coon, C. (1951) *Caravan: The Story of the Middle East*, New York: Holt.
- Corbon, J. (1997) *L'Eglise des Arabes*, Paris : Le Cerf.
- Corm, G. (1971) *Contribution à l'étude des sociétés multiconfessionnelles*, Paris : Librairie générale de droit et de jurisprudence.
- Cragg, K. (1991) *The Arab Christian: A History in the Middle-East*, Louisville, KY: Westminster, J.Knox Press.
- Cuinnet, V. (1896) *Syrie, Liban et Palestine : géographie administrative, statistique, descriptive et raisonnée*, Paris : Ernest Leroux.
- Cunningham, R. et Sarayrah, Y. (1993) *Wasta: The Hidden Force in Middle Eastern Society*, Westport, Ct.: Praeger.
- Curmi, B. (1994) "Jordanie. Les médecins militaires, précurseurs de la modernité scientifique", *Maghreb-Machrek*, n° 146, oct.-déc., pp. 48-58.
- (1996) "Les associations de bienfaisance à Amman : le Jebel Achrafiyyeh", in Hannover, J. et Shami, S. (eds.) *Amman, ville et société*, Beyrouth : CERMOC, pp. 359-371.
- Dakhlija, J. (1990) *L'Oubli de la cité, la mémoire collective à l'épreuve du lignage dans le Jérid tunisien*, Paris : La Découverte.

- Dakhliya, J. (1998) *Le Divan des Rois. Le politique et le religieux dans l'islam*, Paris : Aubier.
- Dann, U. (1989) *King Hussein and the Challenge of Arab Radicalism*, Oxford: Oxford University Press.
- Davis, U. (1995) "Jinsiyya versus Muwatana: The Question of Citizenship and the State in the Middle East : The Case of Israel, Jordan and Palestine", *Arab Studies Quarterly*, n° 1 et 2, pp. 19-50.
- Dazi-Heni, F. (1994) "La diwâniyya, espace exemplaire d'une pratique sociale : lieu de production du prestige", *Cahiers du CERMOC*, n° 8, pp. 49-70.
- Dosse, F. (1987) *L'Histoire en miettes*, Paris : La Découverte.
- Douayhi, C. et Yazbeck, C. (1999) "Lien social", in Huybrechts, E. et Douayhi, C. *Reconstruction et réconciliation au Liban. Négociations, lieux publics, renouement du lien social*, CERMOC : Beyrouth, pp. 29-33.
- Doughty, C.M. (1979) *Travels in Arabia Deserta*, 2 vol., New York: Dover (reprint).
- Durley, T. (1912) *Lethaby of Moab: A record of Missionary Adenture, Peril and Toil*, London: Marshall.
- Duvignau, P. (1972) *Une vie au service de l'Eglise : S. B. Mgr. Joseph Valerga, Patriarche latin de Jérusalem, 1813-1872*, Jérusalem : Patriarcat latin.
- (1975) *Mère Marie-Alphonsine et la Congrégation du Rosaire*, Jounieh : Imprimerie Saint-Paul.
- (1981) *Une vie pour Dieu et les âmes : S. B. Mgr. Vincent Bracco, Patriarche latin de Jérusalem, 1835-89*, Jérusalem : Patriarcat latin.
- Eickelman, D. (1981) *The Middle East: An Anthropological Approach*, Englewood Cliff, N. J.: Prentice-Hall.
- (1995) "Print, Writing, and the Politics of Religious Identity in the Middle East", *Anthropological Quarterly*, vol. 68, n° 3, pp. 133-138.
- Eisenstadt, S.N. (1977) "Patterns of Stratification in the Middle East in a Comparative Framework", in Van Nieuwenhuijze, C. (ed.) *Commoners, Climbers and Notables: A Sampler of Studies on Social Ranking in the Middle East*, Leiden: Brill, pp. 1-19.
- Esman, M. et Rabinovich, I. (eds.) (1988) *Ethnicity, Pluralism and the State in the Middle East*, Ithaca: Cornell University Press.
- Etteldorf, F. (1959) *The Catholic Church in the Middle East*, New York: Macmillan.
- Fabian, J. (1983) *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*, New York: Columbia University Press.
- Fabiotti, U. (1995) *L'identità etnica. Storia et critica di un concetto equivoco*, Roma : La Nuova Italia Scientifica.
- Fargues, P. et Courbage, Y. (1992) *Chrétiens et Juifs dans l'Islam arabe et turc*, Paris : Fayard.
- Farrag, A. (1977) "The wastah among Jordanian Villagers", in Gellner, E. et Waterbury, J. (eds.) *Patrons and Clients in Mediterranean Societies*, London: Duckworth, pp. 225-238.

- Fathi, S.H. (1994) *Jordan. An Invented Nation? Tribe-State Dynamics and the Formation of National Identity*, Hamburg: Deutsches Orient-Institut.
- Fattal, A. (1958) *Le Statut légal des non musulmans en pays d'Islam*, Beyrouth : Imprimerie catholique.
- Ferrari, S. (1991) "The Church in World Politics: The Struggle for Jerusalem", *The European Journal of International Affairs*, n° 1, pp. 22-39.
- Fischbach, M. (2001) "Land Policies and SocioEconomic Structures, 1927-1970", in R. (ed.) *Identités sociales, politiques de développement et construction étatique en Jordanie, 1946-1996*, Paris : Karthala (à paraître).
- Forder, A. (1902) *With the Arabs in the Tent and Town: An Account of Missionary Work, Life and Experiences in Moab and Edom*, London: Marshall.
- Foucault, M. (1984) "Le pouvoir, comment s'exerce-t-il ?", in Dreyfus, H. L. et Rabinow, P. *Michel Foucault, un parcours philosophique*, Paris : Gallimard, pp. 308-321.
- Freij, H.Y. et Robinson, L.C. (1996) "Liberalization, the Islamists, and the Stability of the Arab State: Jordan as a Case Study", *The Muslim World*, n° 1, January, pp. 1-32.
- Garra, P. (1932) *Sainte-Anne de Jérusalem, séminaire grec-melkite dirigé par les Pères blancs*, Harissa, Liban : Imprimerie Saint-Paul.
- Geertz, C. (1963) "The Integrative Revolution. Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States", in Geertz, C. (ed.) *Old Societies and New States*, New York : Free Press, pp. 105-157.
- (1976) "From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding", in Basso, K. et Selby, H. (eds.) *Meaning in Anthropology*, Albuquerque: University of New Mexico Press, pp. 221-237.
- Gellner, E. (1977) "Patrons and Clients", in Gellner, E. et Waterbury, J. (eds.) *Patrons and Clients in Mediterranean Societies*, London: Duckworth, pp. 1-6.
- (1981) "Problems facing the Ibn Khaldun Model of Traditional Muslim Society", in Khouri, F. (ed.) *Leadership and Development in Arab Society*, Beirut: American University of Beirut, pp. 14-29.
- (1991) "Tribalism and State in the Middle East", in Khoury, Ph. et Kostiner, J. (eds.) *Tribes and State Formation in the Middle East*, London: Tauris, pp. 109-126.
- Glasman, P.-W. (2001) "Les Frères musulmans, le régime et l'Etat en Jordanie, de 1946 à 1998", in Bocco, R. (ed.) *Identités sociales, politiques de développement et construction étatique en Jordanie, 1946-1996*, Paris : Karthala (à paraître).
- Glubb, J.B. (1967) *Syria, Lebanon, Jordan*, New York: Walker.
- Goichon, A.-M. (1967) *Jordanie réelle*, vol. I, Paris : Maisonneuve et Larose.
- (1972) *Jordanie réelle*, vol. II, Paris : Maisonneuve et Larose.
- Goodrich-Freer, A. (1924) *Arabs in Tent and Town*, London: Seeley, Service and Co.

- Gubser, P. (1973) *Politics and Change in Al-Karak, Jordan*, London: Oxford University Press.
- Haddad, M. (1992) "'Detribalizing' and 'Retribalizing': The Double Role of Churches among Christian Arabs in Jordan. A Study in the Anthropology of Religion", *The Muslim World*, vol. 81, n° 1-2, pp. 67-89.
- Hajjar, J. (1970) *L'Europe et les destinées du Proche-Orient (1815-1848)*, Bruxelles : Bloud et Gay.
- (1979) *Le Vatican, la France et le catholicisme oriental (1878-1914)*, Paris : Beauchesne.
- (1988) *L'Europe et les destinées du Proche-Orient (1848-1870)*, 3 tomes, Damas : Tlass.
- (1990) *L'Europe et les destinées du Proche-Orient (1871-1882)*, 2 tomes, Damas : Tlass.
- (1995) *Les chrétiens uniates du Proche-Orient*, Damas : Tlass.
- Hannoyer, J. (1989) "L'hospitalité, économie de la violence", *Maghreb-Machrek*, n° 123, janv.-mars, pp. 226-240.
- (1999) *Guerres civiles. Economies de la violence, dimensions de la civilité*, Paris : Karthala.
- Hannoyer, J. et Shami, S. (eds.) (1996) *Amman, ville et société*, Beyrouth : CERMOG.
- Henry, J.-R. (1987-1988) "La norme et l'imaginaire. Construction de l'altérité juridique en droit colonial algérien", *Procès*, Lyon, n° 18, pp. 13-27.
- Heyberger, B. (1994) *Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique (Syrie, Liban, Palestine. XVIIe-XVIIIe siècle)*, Rome : Ecole française de Rome.
- Hill, G. (1891) *With the Bedouins: A Narrative of Journey and Adventures in Unfrequented Parts of Syria*, London: Fisher Unwin.
- Hobsbawm, E. (1983) "Inventing Traditions", in Hobsbawm, E. et Ranger, T. (eds.) *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-14.
- Hoexter, M. (1973) "The Role of the Qays and Yaman Factions in Local Political Divisions. Jabal Nablus Compared with the Judean Hills in the First Half of the Nineteenth Century", *Asian and African Studies*, vol. 9, n° 3, pp. 249-311.
- Hopwood, D. (1969) *The Russian Presence in Syria and Palestine, 1843-1914: Church and Politics in the Near East*, Oxford: Clarendon Press.
- Hourani, A. (1947) *Minorities in the Arab World*, London: Oxford University Press.
- (1983) *Arabic Thought in the Liberal Age*, Cambridge: Cambridge University Press
- Irani, G.E. (1987) "The Holy See and the Israeli-Palestinian Conflict", in Ellis, K. (ed.) *The Vatican, Islam, and the Middle East*, Syracuse: Syracuse University Press, pp. 125-142.
- Irby, C. et Mangles, J. (1823) *Travels in Egypt and Nubia, Syria and Asia Minor during the years 1817 and 1818*, London: White.
- Issa, A. O. (1976) *Les minorités chrétiennes de Palestine à travers les siècles*, Jérusalem : Franciscan Printing Press.

- Jaffrelot, C. (1994) "L'Etat face aux communautés", *Cultures et Conflits*, n° 15-16, automne-hiver, pp. 3-6.
- Jansen, W. (1993) "Creating Identities. Gender, Religion and Women's Property in Jordan", in Brugman, M. et alii (eds.) *Who's Afraid of Femininity? Questions of Identity*, Amsterdam-Atlanta, Ga.: Rodopi, pp. 157-167.
- Jaussen, A. (1908) *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, Paris : Gabalda.
- (1909) "Notes ethnographiques-Madaba", in Jaussen, A. et Savignac, R. *Mission archéologique en Arabie*, vol. I, Paris : Ernest Leroux, pp. 442-459.
- (1914) "La vie économique d'une famille demi nomade à Madaba : les Sualhah", *La Science sociale*, mars, pp. 3-28.
- Jaussen, A. et Savignac, R. (1909) *Mission archéologique en Arabie*, vol. I, Paris : Ernest Leroux.
- Joseph, S. (1978) "Muslim-Christian Conflicts: A Theoretical Perspective", in Joseph, S. et Pillsbury, B. (eds.) *Muslim Christian Conflict: Economic, Political and Social Origins*, Westview: Dawson, pp. 1-60.
- Karpat, K.H. (1977) "Some Historical and Methodological Considerations Concerning Social Stratification in the Middle East", in Van Nieuwenhuijze, C. (ed.) *Commoners, Climbers and Notables: A Sampler of Studies on Social Ranking in the Middle East*, Leiden: Brill, pp. 83-101.
- (1982) "Millet and Nationality: The Roots of the Incongruity of Nation and State in the Post-Ottoman Era", in Braude, B. et Lewis, B. (eds.) *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society*, vol. II, "The Arabic-Speaking Lands", New York: Holmes and Meir, pp. 141-169.
- (1988) "The Ottoman Ethnic and Confessional Legacy in the Middle East", in Esman, M. et Rabinovich, I. (eds.) *Ethnicity, Pluralism and the State in the Middle East*, Ithaca: Cornell University Press, pp. 35-53.
- Kastoryano, R. (1992) "L'intégration politique par l'extérieur. La communauté juive de Turquie", *Revue française de Sciences politiques*, n° 5, octobre, pp. 786-801.
- el-Khawaga, D. (1992) "Le développement communautaire copte : un mode de participation au politique ?", *Maghreb Machrek*, n° 135, janv.-mars, pp. 3-18.
- Khouri, F. (1990) *Imams and Emirs. State, Religion and Sects in Islam*, London: Saqi.
- Khouri, F.J. (1987) "The Jerusalem Question and the Vatican", Ellis, K. (ed.) *The Vatican, Islam, and the Middle East*, Syracuse: Syracuse University Press, 1987, pp. 143-162.
- Kilani, M. (1992) *La Construction de la mémoire*, Genève : Labor et Fides.
- (1994) *L'Invention de l'autre. Essai sur le discours anthropologique*, Lausanne : Payot.
- Kozah, R.P. (1921) "Une mission à l'est du Jourdain, lettre du R.P. Kozah, jésuite, missionnaire en Palestine", *Annales de la Propagation de la Foi*, t. 93, pp. 243-250.
- Kreutz, A. (1990) *Vatican Policy on the Palestinian-Israeli Conflict*, New York: Greenwood.

Lammens, H. (1897) "Mâdabâ la ville des mosaïques. Notes de voyage, 3-7 juin 1897" *etudes*, t. 73, pp. 721-736.

----- (1898) "Mâdabâ la ville des mosaïques. Notes de voyage, 3-7 juin 1897 (fin)" *etudes*, t. 74, pp. 44-61.

Lancaster, W. (1981) *The Rwala Bedouin Today*, Cambridge: Cambridge University Press.

Lancaster, W. et Lancaster, F. (1996) "Some Comments on Peasant and Tribal Pastoral Societies of the Arabian Peninsula (with Particular Reference to the Kerak Plateau of Jordan)", in Fabiotti, U. et Salzman P. (eds.) *The Anthropology of Tribal and Peasant Pastoral Societies*, Pavia: Ibis, pp. 389-401.

----- (1999) "On the Nature of Power in the Works of Orientalist Scholars and its Contribution to a History of Bedouin Society and Nomad-Sedentary Relations in the Bilâd ash-Sham", in Chatelard, G. et Tarawneh, M. (eds.) *Antonin Jaussen : sciences sociales occidentales et patrimoine arabe*, Beyrouth : CERMOC, pp. 143-175.

Latte Abdallah, S. (1997) "Les crimes d'honneur en Jordanie", *Jordanies*, n° 4, déc., pp. 184-192.

Laqueur, W.Z. (1956a) *Communism and Nationalism in the Middle East*, London: Routledge and Kegan Paul.

----- (1956b) "Communism in Jordan", *The World Today*, vol. 12, n° 3, pp. 109-119.

Laurens, H. (1999) "Jaussen et les services de renseignement français (1915-1919)", in Chatelard, G. et Tarawneh, M. (ds.) *Antonin Jaussen : sciences sociales occidentales et patrimoine arabe*, Beyrouth : CERMOC, pp. 23-36.

Layne, L. (1986) "Tribu et citoyenneté : 'relations primordiales' et démocratie dans la Jordanie rurale", *Maghreb-Machrek*, n° 114, pp. 5-29.

----- (1989) "The Dialogics of Tribal Self-Representation in Jordan", *American Ethnologist*, 16 (1), pp. 24-39.

----- (1994) *Home and Homeland. The Dialogics of Tribal and National Identities in Jordan*, Princeton: Princeton University Press.

Le Bras, G. (1976) *L'Eglise et le village*, Paris : Flammarion.

Legrain, J.-F. (1999) *Les Palestines du quotidien. Les élections de l'autonomie, janvier 1996*, CERMOC : Beyrouth.

Lerner, D. (1958) *The Passing of Traditional Society. Modernizing the Middle East*, New York: The Free Press.

Lewis, N. (1987) *Nomads and Settlers in Syria and Jordan. 1800-1980*, Cambridge: Cambridge University Press.

Libbey, W. et Hoskins, F. (1905) *The Jordan Valley and Petra*, vol. I, New York: Putman.

Lindstrom, L. (1984) "Doctor, Lawyer, Wise Man, Priest: Big-Men and Knowledge in Melanesia", *Man*, vol. 19, n° 2, pp. 291-309.

- Longuenesse, E. (2001) "Les syndicats professionnels, enjeux de société et lutte nationale", in Bocco, R. (éd.) *Identités sociales, politiques de développement et construction étatique en Jordanie, 1946-1996*, Paris : Karthala (à paraître).
- Luciani, G. (1990) "Allocation vs. Production States", in Luciani, G. (ed.) *The Arab State*, Berkeley: University of California Press, pp. 65-84.
- Luke, H. (1934) *The Handbook of Palestine and Transjordan*, London: Macmillan.
- Lynch, W. (1849) *Narrative of the United States' Expedition to the River Jordan and the Dead Sea*, Philadelphia: Lea and Blanchard.
- Ma'oz, M. (1982) "Communal Conflicts in Ottoman Syria during the Reform Era: The Role of Political and Economic Factors", in Braude, B. and Lewis, B. (eds.) *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society*, vol. II, "The Arabic-Speaking Lands", New York: Holmes and Meir, pp. 91-105.
- Mantran, R. (éd.) (1989) *Histoire de l'Empire ottoman*, Paris : Fayard.
- Martin, D.-C. (1994) *Cartes d'identité. Comment dit-on "nous" en politique ?*, Paris : Presses de la FNSP.
- Mauss et Sauvaire (Mm.) (1874) "Voyage de Jérusalem à Karak et Chaubak", in Luynes (M. le duc de) *Voyage d'exploration à la Mer Morte, à Pétra et sur la rive gauche du Jourdain*, Paris : Arthus Bertrand, t. II, pp. 83-222.
- Maynor Bikai, P. et Dailey, T.A. (eds.) (1996) *Madaba, Cultural Heritage*, Amman: American Center of Oriental Research.
- Mbembe, A. (1989) "L'argument matériel dans les Eglises catholiques d'Afrique : le cas du Zimbabwe (1975-1987)", *Politique africaine*, n° 35, oct., pp 50-64.
- M'Bokolo, E. (1995) "Les ethnies existent-elles ?", *Sciences humaines*, n° 48, pp. 22-25.
- McLaurin, R. (ed.) (1979) *The Political Role of Minority Groups in The Middle East*, New York: Praeger.
- McSweeney, B. (1974) "The Priesthood in Sociological Theory", *Social Compass*, vol. XXI, n° 1, pp. 5-23.
- Médebielle, P. (1956) *Salt, histoire d'une mission*, Jérusalem : Patriarcat latin.
- (1961) *Kérak, histoire de la mission*, Jérusalem : Patriarcat latin.
- (1963) *The Diocese of the Latin Patriarchate of Jerusalem*, Jerusalem : Latin Patriarchate.
- (1987) *Madaba et son histoire chrétienne*, Jérusalem : Patriarcat latin.
- Medick, H. (1987) " 'Missionaries in the Row Boat'? Ethnological Ways of Knowing as a Challenge to Social History", *Comparative Studies of Society and History*, vol. 29, n° 1, Jan., pp. 76-98.
- Messara, A. (1993) "La régulation étatique de la religion dans le monde arabe : le cas de la Jordanie", *Social Compass*, vol. 40, n° 4, pp. 581-588.

- Métral, F. (1999) "Ethnographie, archéologie et études bibliques : Jaussen, un ethnographe chez les bédouins", in Chatelard, G. et Tarawneh, M. (eds.) *Antonin Jaussen : sciences sociales occidentales et patrimoine arabe*, Beyrouth : CERMOC, pp. 73-96.
- Mishal, S. (1978) *West Bank, East Bank. The Palestinians in Jordan, 1949-1967*, New Haven: Yale University Press.
- Moussa, S. (1994) "Une peur vaincue : l'émergence du mythe bédouin chez les voyageurs français du XVIII^e siècle", in Berchtold, J. et Porret, M. (éds.) *La peur au XVIII^e siècle, discours, représentations, pratiques*, Genève : Droz.
- Musil, A. (1908) *Arabia Petraea*, Band III, Wien: Alfred Hölder.
- Muslih, M.Y. (1988) *The Origins of Palestinian Nationalism*, New York: Columbia University Press.
- Nissan, M. (1991) *Minorities in the Middle East: A History of Struggle and Self-Expression*, Jefferson, North Carolina: Mc Farland.
- Oppenheim, M. (von) (1942) *Die Beduinen*, Bande II, Leipzig: Otto Harrassowitz.
- Pacini, A. (1996) "Dinamiche comunitarie e sociopolitiche dei cristiani arabi in Giordania, in Israele e nei territori palestinesi autonomi", in Pacini, A. (a cura di) *Comunità cristiane nell'islam arabo. La sfida del futuro*, Torino : Fondazione Giovanni Agnelli, pp. 281-310.
- Pappé, I. (1994) "Jordan between Hashemite and Palestinian Identity", in Nevo, J. et Pappé, I. (eds.) *Jordan in the Middle East. The Making of a Pivotal State, 1948-1988*, Londres : Frank Cass, pp. 61-91.
- Patai, R. (1958) *The Kingdom of Jordan*, Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Peake, F. (1958) *History and Tribes of Jordan*, Coral Gables, Florida: University of Miami Press.
- Picard, E. (1991) "Critique de l'usage du concept d'ethnicité dans l'analyse des processus politiques dans le monde arabe", in Vatin, J.-Cet alii (eds.) *Etudes politiques du monde arabe. Approches globales et approches spécifiques*, Le Caire : CEDEJ, pp. 71-84.
- (1996) "Les dynamiques politiques des chrétiens au Liban. Changement de statut et crise du leadership", *Maghreb-Machrek*, n° 153, pp. 3-21.
- Plascov, A. (1981) *The Palestinian Refugees in Jordan, 1948-1957*, London: Frank Cass.
- Pouillon, F. (1996) "Bédouins des Lumières, Bédouins romantiques : mouvement littéraire et enquête sociologique dans le voyage en Orient (XVIII^e-XIX^e siècle)", in Fabietti, U. et Salzman C. (eds.) *The Anthropology of Tribal and Peasant Pastoral Societies*, Pavia: Ibis, pp. 27-49.
- Pouillon, F. et Mauger, T. (1995) "Un Etat contre les Bédouins, l'Arabie Saoudite : jalons pour une thèse", *Maghreb-Machrek*, n° 147, janv.-mars, 132-148.
- Poulat, E. (1986) *L'Eglise, c'est un monde*, Paris : Le Cerf.
- Pouzol, V. (1998) "'Il n'y a plus de femme au Parlement jordanien' : analyse et mise en perspective du score féminin dans les élections parlementaires de novembre 1997", *Jordanies*, n° 5-6, numéro spécial : Les élections législatives de novembre 1997, pp. 261-272.

- Prost, A. (1996) *Douze leçons sur l'histoire*, Paris : Seuil.
- Radi, L. (1997) "La famille comme mode de gestion et de contrôle du social chez les élites traditionnelles palestiniennes", in Bocco, R., Destremau, B. et Hannyoy, J. (éds.) *Palestine, Palestiniens, territoire national, espaces communautaires*, Beyrouth : CERMOC, pp. 351-366.
- Al-Rasheed, M. (1996) "Religious Revival and Tribal Cohesion: The Fragmentation of the Shammar under Wahhabism", in Fabietti, U. et Salzman P. (eds.) *The Anthropology of Tribal and Peasant Pastoral Societies*, Pavia: Ibis, pp. 437-445.
- Raymond, A. (1989) "Espaces publics et espaces privés dans les villes arabes traditionnelles", *Maghreb-Machreq*, n° 123, janv.-fév.-mars, pp. 194-201.
- Richter, J. (1970) *A History of Protestant Missions in the Near East*, New York: A. M. S. Press, (reprint of 1910 edition).
- Roded, R. (1986) "Social Patterns Among the Urban Elite of Syria During the Late Ottoman Period, 1876-1918", in Kushner, D. (ed.) *Palestine in the Late Ottoman Period*, Jerusalem : Yad Izhak Ben-Zvi et Leiden : Brill, pp. 146-171.
- Rogan, E. (1986) "Physical Islamization in Amman", *The Muslim World*, vol. 76, n° 1, pp. 24-42.
- (1999) "Missionary Rivalries in Ottoman Transjordan", in Chatelard, G. et Tarawneh, M. (eds.) *Antonin Jaussen : sciences sociales occidentales et patrimoine arabe*, Beyrouth : CERMOC, pp. 37-50.
- Rogan, E. et Tell, T. (eds.) (1994) *Village, Steppe and State: The Social Origins of Modern Jordan*, London: British Academic Press.
- Rondot, P. (1936) "Les tribus montagnardes de l'Asie antérieure. Quelques aspects sociaux des populations kurdes et assyriennes", *Bulletin d'études Orientales*, VI, pp. 1-50.
- Rosen, L. (1984) *Bargaining for Reality: The Construction of Social Relations in a Muslim Community*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Rouland, N., Pierré-Caps, S. et Poumarède, J. (1996) *Droit des minorités et des peuples autochtones*, Paris : PUF.
- Roy, O. (1996) "Groupes de solidarité au Moyen-Orient et en Asie centrale", *Cahiers du CERI*, n° 16.
- Ryan, J.L. (1987) "The Holy See and Jordan", in Ellis, K. (ed.) *The Vatican, Islam, and the Middle East*, Syracuse: Syracuse University Press, pp. 163-188.
- Sabella, B. (1990) *Introductory Study of the Social, Political, Economical and Religious Situation in the Diocese of the Latin Patriarchate of Jerusalem*, Jerusalem: Latin Patriarchate.
- Salamé, G. (1990) "'Strong' and 'Weak' States: A Qualified Return to the *Muqaddimah* ", in Luciani, G. (ed.) *The Arab State*, Berkeley: University of California Press, pp. 29-64.
- Salibi, K. (1993) *The Modern History of Jordan*, London: I.B. Tauris.
- Sargenton-Galichon, A. (1904) *Sinai, Ma'ân, Pétra. Sur les traces d'Israël et chez les Nabatéens*, Paris : Victor Lecoffre.

- Satloff, R. (1994) *From Abdullah to Hussein: Jordan in Transition*, Oxford: Oxford University Press.
- Schilcher, L. (1991) "The Grain Economy of Late Ottoman Syria and the Issue of Large-Scale Commercialization", in Keyder, C. et Faruk, T. (eds.) *Landholding and Commercial Agriculture in the Middle East*, Albany: State University of New York Press, pp. 173-195.
- Seetzen, U. (1854) *Reisen*, Bande I, Berlin: Reimer.
- Séjourné, P.-M. (1892) "Médeba, coup d'oeil historique, topographique et archéologique", *Revue biblique*, pp. 617-636.
- (1893) "Chronique. Voyage au-delà du Jourdain", *Revue biblique*, pp. 119-145.
- Seurat, M. (1985) "Le quartier de Bâb Tebbâné à Tripoli (Liban) : étude d'une `asabiyya urbaine", in (coll.) *Mouvements communautaires et espaces urbains au Machreq*, CERMOC : Beyrouth, pp. 45-86.
- Sharabi, H. (1996) *Le néopatriarcat*, Paris : Mercure de France.
- Shryock, A. (1995) "Tribaliser la Nation, nationaliser la Tribu, politique de l'histoire chez les Bédouins de la Balqa', en Jordanie", *Maghreb-Machrek*, n° 147, pp. 120-131.
- (1997) *Nationalism and the Genealogical Imagination: Oral History and Textual Authority in Tribal Jordan*, Berkeley: University of California Press.
- Shwadran, B. (1959) *Jordan: A State of Tension*, New York: Council for Middle Eastern Affairs Press.
- Skalnik, P. (1988) "Tribe as Colonial Category", in Boonzaier, E. et Sharp, J. (eds.) *South African Keywords. The Uses and Abuses of Political Concepts*, Cape Town and Johannesburg : David Philip, pp. 68-78.
- Skovgaard-Petersen, J. (1996) "Religious Heads or Civil Servants? Druze and Sunni Religious Leadership in Post-war Lebanon", *Mediterranean Politics*, vol. 1, n° 3, Winter, pp. 337-352.
- Smith, A. (1992) "Chosen Peoples: Why Ethnic Groups Survive" *ethnic and Racial Studies*, vol. 15, n° 3, July, pp. 436-456.
- Starr Sered, S. (1989) "Rachel's Tomb: Societal Liminality and the Revitalization of a Shrine", *Religion*, vol. 19, pp. 27-40.
- Taguieff, P.-A. (1988) *La Force du préjugé, Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris : La Découverte,
- Taji-Farouki, S. (1996) *A Fundamental Quest: Hizb Al Tahrir and the Search for the Islamic Caliphate*, London: Grey Seal.
- Tal, L. (1995) "Dealing with Radical Islam: The Case of Jordan", *Survival*, n° 3, pp. 139-156.
- Tapper, R. (1984) "Holier than You: Islam in Three Tribal Societies", in Ahmad, A. et Hart, D. (eds.) *Islam in Tribal Societies: From the Atlas to the Indus*, London: Routledge and Kegan Paul, pp. 244-265.
- Tarawneh, M. (1995) *Stämme Landaufteilung und ländliche Siedlungsprozesse im 19./20. Jahrhundert im Karakgebiet (SüdJordanien)*, Erlangen: Fränkische geographische Gesellschaft.

- Tell, T. (1994) "Les origines sociales de la glasnost jordanienne", in Bocco, R. et Djalili, M.R. (eds.) *Moyen-Orient : migrations, démocratisation, médiations*, Paris : PUF.
- Thompson, P. (1988) *The Voice of the Past. Oral History*, Oxford: Oxford University Press.
- Tibawi, A. (1961) *British Interests in Palestine, 1800-1901: A Study of Religious and Educational Enterprise*, Oxford: Oxford University Press.
- Tristram, H. (1873) *The Land of Moab: Travels and Discoveries on the East Side of the Dead Sea and the Jordan*, London: John Murray.
- Tsimhoni, D. (1978) "The Greek Orthodox Patriarchate of Jerusalem during the Formative Years of the British Mandate in Palestine", *Asian and African Studies*, vol. 12, n° 1, pp. 77-121.
- (1982) "The Greek Orthodox Community in Jerusalem and the West Bank 1948-1978: A Profile of a Religious Minority in a National State", *Orient*, n° 2, pp. 281-298.
- (1986) "Continuity and Change in Communal Autonomy: The Christian Communal Organizations in Jerusalem, 1948-1980", *Middle Eastern Studies*, vol. 22, n° 3, pp. 398-417.
- (1993) *Christian Communities in Jerusalem and the West Bank since 1948*, London: Praeger.
- Udovitch, A. et Valensi, L. (1980) "Communautés juives en pays d'Islam : identité et communication à Djerba", in *Annales ESC*, n° 3-4, pp. 764-783.
- Uspenski, P. (1894-1902) *Kniga bytya moevo* [Le livre de ma vie], 8 vol., Saint-Petersbourg : Académie impériale des sciences, Société impériale orthodoxe pour la Palestine.
- Vaillancourt, J.-G. (1980) *Papal Power: A Study of Vatican Control over Lay Catholic Elites*, Berkeley: University of California Press.
- Valensi, L. (1977) "Histoire et anthropologie des pays d'Islam : fission et fusion", in *L'Anthropologie en France, situation actuelle et avenir*, colloques internationaux du CNRS, n° 573, Paris : CNRS, pp. 130-138.
- (1986) "La Tour de Babel : groupes et relations ethniques au Moyen-Orient et en Afrique du Nord", *Annales ESC*, vol. 41, n° 4, pp. 817-838.
- Vallier, I. (1969) "Comparative Studies of Roman Catholicism: Dioceses as Strategic Units", *Social Compass*, n° 1, pp. 147-184.
- (1981) "The Roman Catholic Church: A Transnational Actor", in Keohane, R. et Nye, J. (eds.) *Transnational Relations and World Politics*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, pp. 129-152.
- Valognes, J.-P. (1994) *Vie et mort des chrétiens d'Orient. Des origines à nos jours*, Paris : Fayard.
- Vatikiotis, P.J. (1994) "The Greek Orthodox Patriarchate of Jerusalem between Hellenism and Arabism", *Middle Eastern Studies*, vol. 30, n° 4, pp. 916-929.
- (1968) *Politics and the Military in Jordan: A Study of the Arab Legion*, London: Frank Cass.
- Veyne, P. (1971) *Comment on écrit l'histoire*, Paris: Seuil.

- Wahlin, L. (1993) *Tribal Society in Northern al-Balqâ', Jordan*, Stockholm : Stockholm University, Department of Human Geography.
- Wahlin, L. (1994) "Inheritance of Land in the Jordanian Hill Country", *British Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 21, n° 1, pp. 57-84.
- Wandelburg, H. (de) (1886) *La Palestine, la Syrie et l'Arabie visitées avec Mgr. Valerga*, 2 vol., Paris : Berche et Tralin.
- Ware, T. (1963) *The Orthodox Church*, Harmondsworth: Penguin.
- Weingrod, A. (1977a) "Patrons, Patronage, and Political Parties", in Schmidt *et alii* (eds.) *Friends, Followers and Factions*, Berkeley: University of California Press, pp. 323-337.
- (1977b) "Patronage and Power", in Gellner, E. and Waterbury, J. (eds.) *Patrons and Clients in Mediterranean Societies*, London: Duckworth, pp. 41-51.
- Wieviorka, M. (1993) "L'Etat et les sujets", *Projet*, n° 233, printemps, pp. 17-25.
- Wilson, M. (1987) *King Abdullah, Britain and the Making of Jordan*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Yorke, V. (1988) *Domestic Politics and Regional Security: Jordan, Syria and Israel. The End of an Era?*, Aldershot, GB : Gower.
- Zamir, M. (1981) "Population Statistics of the Ottoman Empire in 1914 and 1919", *Middle Eastern Studies*, vol. 7, n° 1, pp. 85-97.
- Zeine, Z.N. (1973) *The Emergence of Arab Nationalism*, New York: Caravan.
- Zureik, E. (1981) "Theoretical Considerations for a Sociological Study of the Arab State", *Arab Studies Quarterly*, n° 3, pp. 229-257.

Annexes

Mariages et excommunications - Paroisse latine de Madaba 1880-1921

1/ Nombre total de mariages :	302
1880-1900 :	124
1901-1921 :	178
2/ Nombre de mariages dont l'homme appartient à la tribu des `Azayzat :	
Total :	287 (95 %)
1880-1900 :	124 (100 %)
1901-1921 :	163 (91,57 %)
3/ Nombre de mariages entre conjoints appartenant tous les deux à la tribu des `Azayzat :	
Total :	270
1880-1900 :	120
1901-1921 :	150
a/ Ayant nécessité une dispense pour consanguinité :	
Total :	131
1880-1900 :	56 (48,27 %)
1901-1921 :	75 (52,44 %)
b/ Ayant nécessité une dispense pour disparité de rite entre latin et orthodoxe :	
Total :	27 (clans Farah et Sawalha)
1880-1900 :	12
1901-1921 :	15
4/ Nombre de mariages entre un latin de la tribu des `Azayzat et une catholique d'une autre famille :	
Total :	6
1880-1900 :	2
1901-1921 :	4
5/ Nombre de mariages entre un latin de la tribu des `Azayzat et une orthodoxe d'une autre famille ayant nécessité une dispense pour disparité de rite :	
Total :	11
1880-1900 :	2
1901-1921 :	9
6/ Nombre de revalidations par l'Eglise latine d'un mariage contracté à l'Eglise orthodoxe entre une latine de la tribu des `Azayzat et un orthodoxe :	
Total :	8 (clans Farah et Sawalha)
1880-1900 :	4
1901-1921 :	4
7/ Nombre de femmes de la tribu des `Azayzat ayant épousé à Madaba un homme latin d'une autre famille :	
Total :	3
1880-1900 :	0
1901-1921 :	3
8/ Nombre de mariages dont l'homme n'appartient pas à la tribu des `Azayzat :	
Total :	15
1880-1900 :	0
1901-1921 :	15
9/ Sentences d'excommunication pour mariage non catholique :	
Total :	38
1880-1900 :	21
1901-1921 :	9

SOURCES : APLM, Registres de mariages, 1880-1921; Excommunications et réconciliations, 1880-1921.

Nomenclature et taille des tribus du Balqa' vers 1900

al-Banî Sakher	700/800 tentes	`Arab al-balqa' (Balqawiyeh)
al-Hamaydeh	700 tentes	Abû I-Ghanam 90 tentes
al-'Adwân	340 tentes	al-Azaydeh 70 tentes
al-'Ajarmeh	300 tentes	ash-Shawâbkeh 150 tentes
Arab mâdabâ (nassârâ)	118 maisons	
I- `ashîrat al-'Azayzât	47 maisons	
Ia- Thulth `Alamât-Ghîshân		Ib- Thulth at-Twâl
hamulat al-'Alamât		hamulat at-Twâl
`âilat al-Ghîshân (incorporée à Kérak)		hamulat al-Qsâr
hamulat ash-Shwayhât		hamulat al-Khuzûz
`âilat al-Masârwah (incorporée à Kérak)		`âilat al-Masrî (incorporée à Kérak)
Ic- Thulth as-Sawâlhhah		qawm Tannûs (incorporé à Madaba)
hamulat as-Sawâlhhah		
`âilat az-Zawaydeh		
`âilat al-'Abdallah		
`âilat al-Marâr		
`âilat adh-Dhabâ`în		
`iyâl al-Qunsul		
`iyâl Ya`qûb		
`iyâl Farah (incorporés à Kérak)		
II- `ashîrat al-Karâdsheh-Hamâmeh	37 maisons	
II.1.a- hamulat Jâber ibn Salâmeh		II.1.b- hamulat Halâl ibn Salâmeh
`âilat aj-Jmay`ân		`âilat al-'Azârah
`âilat al-Farhûd		`âilat al-Mansûr
`âilat aj-Jiryisât		`âilat aj-Jâbar
`âilat al-Marzûq		`âilat as-Salûlîn (incorporée à Kérak)
`âilat al-Qusûs		`âilat an-Nassâr <i>idem</i>
II.2- hamulat al-Hamâmeh		`âilat al-Gharîb <i>idem</i>
(alliée par mariage depuis Kérak)		`âilat al-Khûrî <i>idem</i>
III- `ashîrat al-Ma`ây`ah-Sunna`	34 maisons	
III.1- hamulat al-Ma`ây`ah		III.2- hamulat as-Sunna`
`âilat as-Salâyah		(alliée par mariage depuis Kérak)
`âilat al-'Umîrîn		
`âilat as-Samâ`în		
`âilat al-'Ajaylât		
`âilat al-Madanî (incorporée à Kérak)		

SOURCES : Jaussen (1908 : 397-403) ; Jmay'an et Jmay'an (1997 : 288-303) ; Shwayhat al-'Azayzat (1966 : 109-213) ; Nahhas (1987 : 121-127).
Entretiens avec Roks bin Zaïd al-'Azayzi, Abu Mitrî Twal, Mikhaïl Jmay'an, Khalil Ma'ay'a, Fawwaz Abu I-Ghanam.

NOTE : la tente bédouine (*bayt ash-sha`ar*) ou la maison en dur (*bayt al-hajar*) sont toutes deux couramment abrégées en *bayt*, qui désigne tout autant l'unité d'habitation que la famille patriarcale qu'elle abrite, et dont la taille varie.

Effectifs des élèves des écoles de Madaba par confession 1950-1997

Tableau 1

	1950	1952	1954	1955	1956	1957	1958	1959
1/ Ecole latine de garçons	449	425	467	439	429	398	426	428
<i>Latins</i>	212			258				247
<i>Melkites</i>	31			40				32
<i>Orthodoxes</i>	171			128				139
<i>Protestants</i>	3			0				0
<i>Musulmans</i>	32			13				10
2/ Ecole latine de filles	275	363	451	450	441	423	369	375
<i>Latines</i> 144			227				224	
<i>Melkites</i>	8			25				21
<i>Orthodoxes</i>	122			187				124
<i>Protestantes</i>	0			3				0
<i>Musulmanes</i>	1			8				6
3/ Ecole orthodoxe élémentaire de filles*	62	116	91	65	85	80	145	220
<i>Orthodoxes</i>	45							180
<i>Musulmanes</i>	12							40
<i>Catholiques</i>	5							0
4/ Alliance - école protestante élémentaire de garçons**	259	540	177	121	123	100		
<i>Orthodoxes</i>	50					22		
<i>Musulmans</i>	213					78		
<i>Catholiques</i>	4					0		
5/ Ecole gouvernementale de garçons***	124	200	111	204	720	823	998	937
<i>Catholiques</i>	0				13			37
<i>Orthodoxes</i>	92				159			180
6/ Ecole gouvernementale élémentaire de filles			131	279	272	396	365	
<i>Catholiques</i>			1				5	
<i>Orthodoxes</i>			0				12	
7/ Ecole primaire UNRWA de garçons****							475	
<i>Catholiques</i>							0	
<i>Orthodoxes</i>							5	
8/ Ecole primaire UNRWA de filles****							136	
<i>Catholiques</i>							0	
<i>Orthodoxes</i>							0	

* L'école orthodoxe ferme en 1960.

*** Une section secondaire ouvre en 1956.

** L'école de l'Alliance ouvre en 1950 et ferme en 1958.

**** Les écoles de l'UNRWA ouvrent en 1958.

Tableau 2

	1960	1963	1966	1968	1972	1977	1979	1983
1/ Ecole latine de garçons	435	446	467	439	429	398	426	428
<i>Latins</i>	247				285			247
<i>Melkites</i>	26				13			32
<i>Orthodoxes</i>	144				127		139	
<i>Musulmans</i>	18				4			10
2/ Ecole latine de filles*	375	412	451	450	441	701	751	773
<i>Latines</i>	220					365		422
<i>Melkites</i>	27					31		39
<i>Orthodoxes</i>	121					295		306
<i>Musulmanes</i>	7					10		6
3/ Ecole gouvernementale de garçons		1 878			2 454			
<i>Catholiques</i>		66			54			11
<i>Orthodoxes</i>		205			200			181
4/ Ecole gouvernementale de filles**		219			2408			
<i>Catholiques</i>		0			47			4
<i>Orthodoxes</i>		23			78			15
5/ Ecole primaire UNRWA de garçons***		435						
<i>Catholiques</i>		0						
<i>Orthodoxes</i>		0						
6/ Ecole primaire UNRWA de filles***		150						
<i>Catholiques</i>		0						
<i>Orthodoxes</i>		0						

* Une section secondaire ouvre en 1976.

** Une section secondaire ouvre en 1972.

*** Les écoles de l'UNRWA ferment en 1964.

Tableau 3

	1986	1992	1993	1994	1995	1996	1997
1/ Ecole latine de garçons*	686	728	779	686	705	748	584
<i>Latins</i>	314					351	312
<i>Melkites</i>	44					45	35
<i>Orthodoxes</i>	250					276	123
<i>Musulmans</i>	78					76	114
2/ Ecole latine de filles	775	793	799	801	805	810	657
<i>Latines</i>	432					459	455
<i>Melkites</i>	35					35	38
<i>Orthodoxes</i>	301					312	143
<i>Musulmanes</i>	7					4	21
3/ Maternelle mixte latine**	249			289			345
<i>Latins</i>	118						
<i>Melkites</i>	24						
<i>Orthodoxes</i>	82						
<i>Musulmans</i>	25						
4/ Ecole primaire orthodoxe							302
<i>Orthodoxes</i>							201
<i>Catholiques</i>							60
<i>Musulmans</i>							41
5/ Ecole gouvernementale de garçons							
<i>Catholiques</i>	1			0		1	
<i>Orthodoxes</i>	32			28		14	
6/ Ecole gouvernementale de filles							
<i>Latines</i>	3			0		0	
<i>Orthodoxes</i>	7			1		1	

* Une section secondaire ouvre en 1985.

** Il s'agit de l'école de Taym, nouveau quartier chrétien hors du centre ville

SOURCES : APLM, Ecoles, 1950-1997 ; APOM, Registres d'inscriptions de l'école primaire orthodoxe 1950-1960, Registres d'inscriptions de l'école paroissiale orthodoxe, année scolaire 1997-1998 ; Registres d'inscriptions de l'école de l'Eglise de l'Alliance 1950-1958, conservés par M. Samih Salayta à Amman.

Statistiques de la paroisse latine de Madaba, 1950-1997

Tableau 1

	1950	1952	1954	1955	1956	1957	1958	1959	1960	1961	1962	1963	1964	1965	Total
Latins	1.343	1.600	1.652		1.405	1.506	1.560	1.660	1.721	1.790	1.871	1.935		2.040	
Hors paroisse	294	30	43						20	12		9			
<i>Emigrés</i>	64	5	1						5	2	3	4		4	
<i>Mariages</i>	10	8	17	8	11	14	13	9	11	9	13	13	16	13	165
<i>Mixtes</i>	1	0	1	0	2	1	1	1	4	2	2	3	2	0	20 (12,1 %)
<i>Consanguins</i>	6	3	4	2	6	5	4	5	4	6	5	9	6	4	69 (41,8 %)
<i>Conversions</i>	7	0	1	2	2	10	2	4	2	1	0	3	6	4	44
<i>Excommunications</i>	1	0	0	3	0	1	2	0	0	5	1	0	0	0	13
Melkites	200	200	193		210	210	210	210	210	210	210	210	210	210	
Orthodoxes	2.600	2.600	2.612	2.700	2.810	2.900	2.300	1.800	1.800	1.850	1.900	1.900		2.000	
Protestants		5	12	12	30	40	40	19	19	15	19	19		19	
Maronites	6														
Arméniens					12	12	12	12	12	13	15	15		15	
Syriens					20	20	20	20	20	20	60	60		60	
Total chrétiens	4.149							3.721						4.344	
Musulmans	1.700		2.550		3.000			3.500			4.500			6.000	
Total habitants	5.849							7.221						10.344	
% chrétiens	71 %							51,5 %						42 %	

Tableau 2

	1966	1967	1968	1969	1970	1971	1972	1973	1974	1975	1976	1977	1978	1979	Total
Latins	2.090	2.192	2.232	2.279	2.279	2.400	2.480		2.101	2.190	2.260	2.280	2.375		
Hors paroisse	10	40	10		32	25	27		16	17			161		
<i>Emigrés</i>	6	20	6	0	10	5	7		10	2	3	4		4	
<i>Mariages</i>	9	12	11	11	11	8	14	9	11	8	8	18	23	20	173
<i>Mixtes</i>	4	2	0	1	1	0	0	3	3	0	0	0	1	0	15 (8.7%)
<i>Consanguins</i>	5	4	6	7	3	2	3	0	4	2	1	4	5	7	53 (30.6 %)
<i>Conversions</i>	1	1	3	4	4	2	5	0	0	0	0	0	0	0	20
Melkites	210	210	210	215		180	190			180	195	190	250	250	
Orthodoxes	2.500	2.600	2.750	2.400	2.475	2.500	2.600			2.500	3.000		3.500	4.000	
Protestants	19	22	21	25	24	24	30			35	35	35	45		
Arméniens	15	15	20	23	25					7			8		
Syriens	60	65	70	80	90	94	98			85			3		
Total chrétiens				5.022									6.181		
Musulmans	6.200			7.500	10.000		15.000			22.000			24.000	25.000	
Total habitants				12.522									30.181		
% chrétiens				40 %									20.5 %		

Tableau 3

	1980	1983	1984	1985	1986	1988	1989	1991	1992	1993	1994	1995	1996	1997	Total
Latins	2.465	3.100	3.150	2.850	3.000	3.200	3.400	3.421	3.512	3.618	3.800	3.900	3.915	4.003	
Hors paroisse	229	300	300	350	350			387	478		723			956	
<i>Emigrés</i>	0	18	13	0	0	0	0	3	0	0	12	0	0	7	
<i>Mariages</i>	22	26	17	22	22	34	19	19	23	18	32	30	31	35	350
<i>Mixtes</i>	0	0	1	0	3	4	0	2	3	0	2	5	0	2	22(6.3%)
<i>Consanguins</i>	4	8	8	4	6	8	3	0	3	4	6	6	7	5	72(20.5%)
<i>Conversions</i>	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	20
Melkites	300	300	250	250	250			300	300	350	350	350	350	406	
Orthodoxes	4.000	4.000	4.000	4.000	3.600		4.000	4.000	4.500	4.500	5.000	5.000	5.000	6.100	
Protestants				25					25	30	37	40	50	65	
Arméniens				2						1			8		
Total chrétiens				7.127										10.575	
Musulmans	25.000			35.000					40.000			55.000		70.000	
Total habitants				42.127										80.575	
% chrétiens				17 %										13 %	

SOURCES : APLM, 1950-1997, Rapport annuel de la paroisse latine au patriarcat latin de Jérusalem, Registres de conversions, Registres d'excommunications et réconciliations, Registres de mariages, Dispenses pour mariages consanguins, Dispenses pour disparité de rite.

**Elections législatives de novembre 1997 - Circonscription de Madaba
Répartition des électeurs chrétiens par tribus (5 221 inscrits)**

I- `ashîrat al-`Azayzât	2 000 voix
I.1.a- thulth `Alamât-Ghîshân	650 voix
ahl al-`Alamât	
`âilat al-Ghîshân	
ahl ash-Shwayhât	
`âilat al-Masârwah	
I.1.b- thulth at-Twâl	800 voix
ahl at-Twâl	
qawm Tannûs	
ahl al-Qsâr	
ahl al-Khuzûz	
`âilat al-Masrî	
I.1.c- thulth as-Sawâlhadh	450 voix
ahl as-Sawâlhadh	
`âilat az-Zawaydeh	
`âilat al-`Abdallah	
`âilat al-Marâr	
`âilat adh-Dhabâ`în	
`iyâl al-Qunsul	
`iyâl Ya`qûb	
`iyâl Farah	
I.2- al-aghrâb (les étrangers)	100 voix
`âilat al-Hijazîn	
al-Armân (les Arméniens)	
al-Mawâmah (les maronites)	
II- `ashîrat al-Karâdshah-Hamârneh	900 voix
II.1.a- hamulat Jâber ibn Salâmeh	375 voix
`âilat aj-Jmay`ân	
`âilat al-Farhûd	
`âilat aj-Jiryisât	
`âilat al-Marzûq	
`âilat al-Qusûs	
II.1.b- hamulat Halâl ibn Salâmeh	275 voix
`âilat al-`Azârah	
`âilat al-Mansûr	
`âilat aj-Jâbar	
`âilat as-Salûfîn	
`âilat an-Nassâr	
`âilat al-Gharîb	
`âilat al-Khûrî	

II.2- hamulat al-Hamâmeh	200 voix
II.3- al-aghrâb (les étrangers) `âilat al-Ladâdweh	50 voix
III- `ashîrat al-Ma`ây` ah-Sunna`	700 voix
III.1- hamulat al-Ma`ây` ah `âilat as-Salâyah `iyâl al-Umîrîn `âilat as-Samâ`în `âilat al-`Ajaylât `iyâl al-Madarî	
III.2- hamulat as-Sunna`	
IV- al-akh ar-râbî (le quatrième frère)	700 voix
`âilat al-Bajâli `âilat an-Nahhâs `âilat al-Haddâd `âilat aj-Ja`nîni al-Kaldân (les chaldéens) etc..	
V- `ashîrat al-Haddadîn	900 voix

SOURCE : permanences électorales des candidats chrétiens aux élections législatives de novembre 1997.