
Sossie Andézian

Aline Tuzin, *Figures du féminin dans la Société maure (Mauritanie)*

Paris, Karthala, 2001, 212 p. (bibliogr.) (coll.

« Hommes et Sociétés »)

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

revues.org

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

Sossie Andézian, « Aline Tuzin, *Figures du féminin dans la Société maure (Mauritanie)* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 120 | octobre - décembre 2002, document 120.38, mis en ligne le 24 octobre 2005.

URL : <http://assr.revues.org/658>

DOI : en cours d'attribution

Éditeur : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales

<http://assr.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur : <http://assr.revues.org/658>

Ce document est le fac-similé de l'édition papier.

© Archives de sciences sociales des religions

spirituels à la « déité » en ses trois « personnes ». L'argument était soutenu par d'abondantes ressources puisées aux textes mystiques les plus divers dans le temps et l'espace, la spiritualité occidentale, si elle occupait une place prépondérante, côtoyant la quête mystique en Orient, proche ou extrême. Voici repris ces énoncés, multipliés, amplifiés, regroupés sous forme d'anthologie, précieux recueil thématique et historique de toutes les expressions de ce que l'auteur appelle « l'imaginal sacré », tentant de combler l'intervalle infini qui sépare irrédûctiblement un Dieu « ineffable » et ce que tout mystique est cependant requis d'en dire. L'image en toutes ses acceptions est ici mobilisée pour cet impossible travail d'énonciation : travail des mots, travail des sens, travail à même les choses ordinaires du monde. Sont ainsi présentées toutes les métaphores, symboles, figures de rhétoriques, comparaisons, similitudes, hyperboles, antithèses, paradoxes, qui forment cette véritable « épiphany symbolique » dont R.M. propose un classement rigoureux. Bien plus qu'un simple catalogue des formes prises par cette impérieuse nécessité de qualifier ce qui est par essence au-delà de toute qualité, et d'inscrire en une décision de complétude ce qui est incircrinscriptible et sans limite pensable, l'A. met à la disposition du lecteur une véritable somme raisonnée à partir d'une traversée scrupuleuse des textes mystiques. Sans doute aurait-on pu craindre que le dogme trinitaire spécifie trop étroitement le choix des symboles et visions. Il n'en est rien : ce n'est à l'évidence que l'une des voies d'accès au régime de l'image tel qu'il est mis en œuvre de façon massive et sans contrainte préalable, afin que le dieu des mystiques puisse entrer en résonance avec leur propre économie symbolique. Les grands énoncés de spiritualité sont sollicités, fondateurs de la théologie « négative » (Denys l'Aréopagite), de la pensée abstraite qui irriguera les grands courants de la mystique rhéno-flamande (Eckhart), de la mystique dite « affective », « nuptiale », « unitive » (Julienne de Norwich, Ruusbroec), etc, tous orientés vers la diction la plus parfaite de ce qu'une créature, fût-elle en illumination, peut aller jusqu'à proférer, dans la conscience de sa « docte ignorance ».

On remarque l'extrême importance des « visions imageantes » chez les femmes venues en mystique comme en leur « demeure » essentielle, et si le propos de l'A. n'est point d'en montrer la spécificité, mais surtout la fonction dans la mystique féminine, du moins invite-t-il, par le foisonnement des exemples qu'il offre au lecteur, à poursuivre une analyse fine de cet apport différencié. On pense ici surtout aux travaux pionniers de Mercedes Allendesalazar sur l'image thérésienne (notamment *Thérèse d'Avila,*

l'image au féminin, Paris, Seuil, 2002, et sa préface aux *Méditations après la communion*, Grenoble, J. Millon, 2002). Il était sans doute difficile à R.M. de faire œuvre exhaustive, et tel n'était pas son projet. On peut cependant regretter certaines lacunes : nulle référence à la première œuvre autobiographique en langue anglaise par Margerie Kempe au temps des Lollards, où la prégnance des images a une fonction indifféremment « politique » et « sacrée » ; aucune référence à Marguerite Porète, qui, il est vrai, fut brûlée vive pour « hérésie »... Nulle perspective ouverte sur Benoît de Canfield, dont l'œuvre décida de la spiritualité française au XVII^e siècle. Rien non plus sur le « divin » poète, poète du divin, Claude Hopil, dont *Les divins élancements d'amour* (1629) ne sont qu'une longue passion d'images négatives de Dieu (réédition par Jacqueline Plantié, Paris, Champion, 1999, et François Bouchet, Grenoble, J. Millon, 2001). Par contre, plus d'un auteur sont convoqués, qui ne témoignent pourtant pas d'expérience spirituelle assez singulière pour mériter une attention spéciale. Une rectification s'impose également. L'A. persiste à attribuer au père Jean-Pierre Caussade, jésuite, un ouvrage du XVIII^e siècle, où la mystique atteint sans doute son horizon de parole le plus intensément désiré. Les recherches les plus récentes ont définitivement attribué, preuve manuscrite à l'appui, *L'abandon à la providence divine* à une laïque lorraine, dont il fut un temps le confesseur (texte réédité par Jacques Gagey, qui en restitue le vrai titre – *Traité où l'on découvre la vraie science de la perfection du salut*, Grenoble, J. Millon, 2001). Ce ne sont là que réserves d'usage, concernant un recueil dense et précis de la symbolique sacrée, qui, occupée du seul dieu des mystiques, a pu décider, pour de longs siècles, des aventures de la symbolique « profane ». Une telle « richesse luxuriante – conceptuelle et spirituelle – de l'univers symbolique », ainsi que le rappelle l'A., exigeait qu'une mise au net fût réalisée. L'ouvrage de R.M. répond pleinement à cette nécessité.

Daniel Vidal.

120.28

MALLISON (Françoise), éd.

Constructions hagiographiques dans le monde indien. Entre mythe et histoire. Paris, Librairie Honoré Champion, 2001, XXVIII + 475 p. (bibliogr., illustr., index) (« Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Historiques et Philologiques », tome 338).

Les articles ici rassemblés sont le résultat d'un travail de recherche mené de 1993 à 1996 par l'équipe « *Inde médiévale et moderne : textes et contextes* » de la 4^e Section de l'École Pratique des Hautes Études et dont le thème était : « Études de textes hagiographiques et représentation de la figure du saint dans le monde indien ». Ces textes sont tous dans des langues vernaculaires, celles de l'Inde moderne et contemporaine – et non en sanskrit. C'est donc sur la religion vivante de l'Inde comme sur sa réalité sociale que ce volume apporte d'intéressantes lumières.

L'hagiographie aussi bien que la sainteté ne laissent pas de faire problème quand il s'agit de l'Inde et surtout quand celle-ci est vue d'Occident. C'est ce dont traite utilement l'introduction de F.M. En effet, la figure du saint telle qu'elle a pu être décrite dans le monde hindou peut paraître déroutante au lecteur habitué au modèle 'occidental' (c'est-à-dire de tradition gréco-biblique, abrahamique) de sainteté. L'être qui fait l'objet d'une hagiographie – ou de ce que nous considérons comme une hagiographie – en Inde apparaît en effet souvent davantage comme un être supra-humain, un ascète aux pouvoirs surnaturels, ou une incarnation divine, que comme ce que nous nommerions un saint. Ainsi que le note A. Couture, dans le premier article – traitant de la geste krisnaïte –, la sainteté indienne consiste essentiellement à faire l'expérience du divin et cela jusqu'à s'identifier à la divinité, laquelle est d'ailleurs proche, omniprésente, dans un monde religieux qui n'est pas 'désenchanté'. Elle prend en outre parfois des aspects extrêmes, violents : on y a parfois affaire à ce que l'indianiste Hildebeitel nommait des 'demon devotees' (cf. *Arch.* 76.394). L'Inde connaît aussi depuis l'Antiquité de ces sages redoutables dont la force due à l'ascèse menace même les dieux. Le mythe, d'autre part, riche en figures semi-divines, y reste très présent dans l'expérience quotidienne vécue. C'est ainsi à la fois la figure du saint 'à l'indienne' qui est particulière et ce que la société indienne en attend. Car le récit hagiographique n'existe que pour le public à qui il s'adresse et dans le contexte socioreligieux qui en rend la production possible. Comme le note F.M. dans l'introduction, le saint n'existe que par la perception que l'on peut en avoir : par le regard des autres.

Les deux premières sections de l'ouvrage (« Lectures de modèles hagiographiques » et « Sous le regard des traditions sectaires ») montrent des cas particuliers où tous ces problèmes apparaissent. A. Couture, déjà cité, décrit ainsi un cas, où la divinité (le dieu Krishna), est l'objet de la part de ses fidèles

d'une dévotion intense ou il est ressenti comme toujours présent dans le monde et prêt à y apparaître, certains de ces dévots, saints reconnus de cette tradition, étant eux-mêmes parfois considérés comme divins : ce ne sont plus des dévots, mais des incarnations de Krishna. De façon analogue, les saints tamouls, dont traite F. Gros, sont des êtres sacralisés assurant la présence ici-bas de la divinité. Si les récits hagiographiques jains qu'examine P. Granoff montrent des sages que les dévots jains peuvent prendre pour modèles, les personnages étudiés par V. Bouillier, D. White et F. Bhattacharya sont bien différents. Rattan Nath, dans le premier cas, figure à la fois hindoue et musulmane de l'Inde du nord, relevant de la tradition tantrique des Naths, apparaît davantage comme détenteur de pouvoirs surnaturels (et de puissance politique) que comme saint. La biographie de Mastnath qui vécut au XVIII^e siècle (D. White), quant à elle, est de caractère entièrement mythique, très caractéristique de la conception indienne de l'être d'exception qui est surhumain plutôt que « saint ». Il y a enfin le cas de Caitanya, personnalité emblématique de la sainteté au Bengale, que ses hagiographes regardent comme une incarnation de Krishna – ce qui ne laisse pas de leur poser problème quand ils doivent aborder des aspects proprement humains de sa vie. F. Bhattacharya, d'ailleurs, parle dans cette étude d'« homme-dieu » et non de saint.

La troisième partie, « Hagiographie et intouchabilité » touche à un problème propre à l'Inde : comment être révérendé comme un saint quand on appartient à la catégorie sociale méprisée des intouchables ? Trois études (J. Racine, J.-L. Chambard, H.V. Skyhawk) montrent que s'il existe parfois une possibilité pour les plus basses castes d'adorer les 'grands dieux' de l'hindouisme sans recourir aux officiants brahmanes, dans d'autres cas un saint intouchable reconnu est conçu non comme tel, mais comme étant un brahmane prenant par ascèse la forme d'un cordonnier. On voit également les problèmes qui se sont posés à un cinéaste et aux censeurs à l'occasion d'un film sur le saint Eknath, brahmane déchu (donc devenu intouchable) quand il faut à la fois montrer la fonction égalitaire de la dévotion (pour qui tous sont égaux) et ne pas heurter les préjugés de caste tant des autorités que du public.

Dans la 4^e partie, « À la rencontre de l'islam » sont d'abord présentés (par D. Sila-Khan et Z. Moir) deux cas de saints révérendés l'un au Gujérat, l'autre au Rajasthan, dont la vie et les légendes se situent aux confins de l'hindouisme et de l'ismaélisme. C. Champion y traite de Hatim, prince yéménite venu en Inde, très populaire au

Bihar, dont la figure combine de façon intéressante l'islam et les traits hindous locaux. F. Matringe, enfin, suit, au Pakistan, le processus d'élaboration du culte et de l'hagiographie de Munawar Shah, saint homme musulman mort en 1988, en décrivant le rôle joué dans cette construction aussi bien par les détenteurs d'intérêts spirituels ou religieux que par les détenteurs des intérêts économiques (car le sanctuaire de ce *pir* attire les dévots et les dons).

L'ouvrage se termine par une bibliographie générale due à C. Clémentin-Ojha, où les entrées sont réparties par thème et par région, qui s'ajoute très utilement aux bibliographies des articles. Un bon index facilite la consultation de cette excellente contribution à l'étude du genre hagiographique aussi bien qu'à la connaissance de la riche et complexe réalité socioreligieuse de l'Inde.

André Padoux.

120.29

MIR-HOSSEINI (Ziba).

Islam and gender. The Religious Debate in Contemporary Iran. Princeton (NJ), Princeton University Press, 1999, 305 p. (bibliogr., index, essai bibliographique).

Ce livre est le résultat d'une double démarche. L'auteur, tout au long de cette enquête ethnographique au cœur du milieu clérical chiite, tente de poursuivre parallèlement deux objectifs : la réflexion d'une scientifique, anthropologue formée à l'approche des études de genre et la recherche d'une femme de croyance et de culture musulmane, qui essaye de concilier ces deux aspects identitaires, reflet de l'interrogation qui parcourt aujourd'hui l'ensemble de la société iranienne, dont plus de la moitié est née après la révolution islamiste.

Cette analyse du lien problématique et conflictuel entre islam et genre n'est pas le fruit du hasard. Dans le contexte iranien, il illustre le défi théologique, politique et social qu'entraîne la mise en place du *vali-ye-faqih*. Au cœur du pouvoir étatique, les clercs doivent désormais justifier socialement leurs choix juridiques et normatifs. La convergence du religieux et du politique ayant ouvert une porte difficile à fermer, la problématique féminine, traditionnellement marginalisée dans le savoir théologique, devient centrale, car le *fiqh*, monopole masculin, reste toutefois une discipline juridique « réactive » (p. 273) qui doit faire face aux changements et demandes sociales.

Z.M.-H. articule sa démarche autour de trois niveaux : maintien – déconstruction, modifica-

tion – et réinterprétation de la notion de genre et des relations sociales qu'elle entraîne. L'A. le fait à partir des Textes sacrés, du débat politique et idéologique au sein d'un contexte local/national, et enfin du vécu et de la mobilisation des acteurs (relations entre les genres, pouvoir des femmes et contrôle à leur égard).

L'étude n'est donc pas uniquement centrée sur les textes de la jurisprudence produits à Qom ou sur les interviews d'ayatollahs représentatifs des différentes mouvances actuelles au sein du chiisme contemporain. Elle s'accompagne de rencontres-débats à partir de leurs récentes publications, d'entretiens avec les éditeurs et responsables de deux revues divergentes, mais au centre du débat social et politique. Il s'agit de *Payam-e Zan*, journal dédié aux femmes, mais géré par des clercs de Qom et de *Zanan*, revue laïque, championne du droit à l'égalité des femmes et forum où s'expriment les opinions les plus disparates, y compris celle d'un clerc réformiste comme Sa 'idzadeh. La méthodologie adoptée est celle d'un choix de clarté et d'honnêteté intellectuelle où l'A. précise qu'à ses yeux, les relations de genre et le rôle des femmes ne sont pas des absolus mais des constructions sociales susceptibles d'être continuellement renégociées à travers le débat. Cette démarche l'accompagnera dans ses entretiens avec les clercs, dans la façon dont elle les provoque, l'interprétation qu'elle donne à leurs silences ou omissions. Cette dernière sera ainsi reprise à la lumière des contraintes organisationnelles que les théologiens lui révèlent et qu'elle ignorait. Confiance, respect mutuel, curiosité intellectuelle réciproque entre l'anthropologue et ses interlocuteurs sont ici exemplaires.

L'ouvrage est divisé en trois parties qui illustrent les trois perspectives analysées : celle des traditionalistes, fondée sur l'inégalité entre les genres, celle des néo-réformistes à la recherche d'un juste équilibre et enfin celle des modernistes basée sur l'égalité. Le résultat de la recherche est que les trois courants n'ont pas de réelles frontières étanches. Tous s'appuient sur l'interprétation des mêmes textes. Le potentiel de changement pour le sort des femmes réside toutefois dans la modification du *fiqh* et peu de clercs osent s'y attaquer, à l'exception d'un jeune clerc isolé, Sa 'idzadeh, (voir troisième partie) dont la réflexion, malgré les résistances, pénètre dans l'univers de Qom, alors qu'un intellectuel comme Soroush ne s'y risque pas, reste ambigu, mais ouvre la voie à une démarche critique de l'interprétation des Textes.

La deuxième partie représente l'élément inédit de ce travail, le lecteur pénétrant au sein du pouvoir d'immobilisation qu'engendre la