



Archives de sciences sociales des religions

138 | avril - juin 2007
Varia

Autour de l'église Saint-Georges d'Esfahan Culte des saints et pratiques dévotionnelles « mixtes » en Iran

Anne-Sophie Vivier-Muresan



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/4542>
DOI : 10.4000/assr.4542
ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2007
Pagination : 49-68
ISBN : 978-2-7132-2143-9
ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Anne-Sophie Vivier-Muresan, « Autour de l'église Saint-Georges d'Esfahan », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 138 | avril - juin 2007, mis en ligne le 05 septembre 2010, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/4542> ; DOI : 10.4000/assr.4542

Anne-Sophie Vivier-Muresan

Autour de l'église Saint-Georges d'Esfahan

Culte des saints et pratiques dévotionnelles « mixtes » en Iran¹

Le culte de saint Georges est connu pour attirer la ferveur des fidèles dans toute la chrétienté orientale. Saint guerrier par excellence, presque toujours représenté à cheval en train de pourfendre un dragon, saint Georges aurait été, selon la tradition, un soldat romain martyrisé pour sa foi à l'époque de Dioclétien. Devenu le symbole de la lutte contre le mal, il est considéré comme le patron des voyageurs et le protecteur du foyer, gardien du seuil de la maison. Comme les autres saints militaires, saints justiciers avant tout, il est célèbre pour ses miracles « punitifs » et son pouvoir sur les maladies nerveuses et psychiques, comprises en termes d'esprits impurs et de démons ; en Basse-Égypte, par exemple, le pèlerinage le plus connu qui lui soit dédié, à Mit Damsès, est réputé pour les séances d'exorcisme qui s'y déroulent, et où les musulmans viennent en nombre (Voile, 2004 : 145-146).

En effet, une des particularités de ce saint est d'attirer les fidèles musulmans. Le fait est fort ancien² et vaut pour l'ensemble du Proche-Orient arabe et turc : les témoignages en sont nombreux pour l'Égypte, la Syrie, le Liban, la Palestine, la Turquie et les Balkans autrefois ottomans³. Toutefois, il serait hasardeux d'y voir une dévotion musulmane explicitement vouée à un saint chrétien. Les musulmans viennent soit profiter des vertus miraculeuses d'une relique sans pour autant vénérer la figure qui lui est associée, soit attribuent au saint chrétien une identité proprement islamique. On peut prendre pour exemple du premier cas les musulmans venant s'enrouler dans la chaîne conservée dans le monastère de Saint-Georges au Vieux Caire, chaîne qui aurait un temps maintenu le saint

1. Je tiens à remercier Catherine Mayeur-Jaouen pour sa relecture attentive du texte et ses remarques judicieuses.

2. On en trouve des exemples pour l'Égypte dès le Moyen Âge (Voile, 2004 : 151 ; Hasluck, 1929 : 67).

3. Pour des exemples portant sur l'Égypte, voir Mayeur-Jaouen, 2000, et Voile, 2004 ; pour la Syrie et la Palestine, voir Geoffroy, 1995 ; Jungen, 1997 ; pour le Liban, Farra-Haddad, 2005 ; pour l'Empire ottoman et les Balkans, Hasluck, 1929.

prisonnier et dont le contact est censé remédier aux problèmes de fertilité⁴. En Syrie, au Liban et en Palestine, en revanche, saint Georges est presque systématiquement assimilé à Khadir, prophète coranique très populaire dont le culte est associé à la fertilité et au monde aquatique et végétal⁵. C'est, par exemple, en l'honneur de Khadir que les musulmans palestiniens fréquentent le pèlerinage chrétien de Lod consacré à saint Georges et se rendent dans l'église du même nom dans le village de Khadir près de Bethléem (Geoffroy, 1995 : 48-49).

Plus à l'Est, en Iran, saint Georges n'est pas absent. À Esfahan, comme à Téhéran, des églises au nom de Saint-Georges attirent des foules de fidèles et sont réputées pour constituer de hauts lieux de dévotion populaire. Ici encore, chrétiens et musulmans (chiïtes) se côtoient au sein de l'espace sacré, non seulement lors de la fête du saint mais au fil des jours et des semaines. À Saint-Georges d'Esfahan, l'aura du lieu est notoire et l'affluence importante, encouragée par la présence de reliques particulières, de grandes pierres « sacrées » placées dans la cour sur le flanc de l'église. Fait marquant toutefois : ces reliques n'ont aucun lien direct avec le saint qui se trouve, par ailleurs, quasiment absent de l'iconographie couvrant les murs du lieu de culte ; celle-ci est en effet consacrée à la sainte famille et, surtout, à la personne du Christ. Voici donc un cas, assez particulier à première vue, dont l'analyse devrait enrichir la connaissance du culte de saint Georges en Orient. Notre but est, d'une part, de mettre en lumière certains aspects propres à la dévotion arménienne, en particulier le rôle fondamental joué par la figure christique et, d'autre part, d'analyser en détail les pratiques musulmanes et les motivations auxquelles elles répondent, faits généralement peu abordés par ceux qui se sont intéressés à la « mixité » de ce culte. Il conviendra également de s'interroger sur la façon dont est perçue la présence musulmane, d'autant que celle-ci prend dans le contexte iranien une dimension particulière : depuis la Révolution islamique, en effet, la fréquentation d'un lieu de culte non musulman est officiellement interdite aux chiïtes. À travers l'étude détaillée des pratiques et des discours des fidèles des deux confessions – reposant principalement sur un travail de terrain de deux mois effectué au printemps 2005 – on cherchera à analyser la double relation qui se noue en ce lieu : celle qui s'instaure entre les fidèles, chrétiens et musulmans, et le saint d'une part et celle qui, d'autre part, se crée à cette occasion entre les deux communautés religieuses.

4. Observations personnelles effectuées lors d'un travail de terrain au Caire en 1999. On retrouve le même phénomène dans le pèlerinage au monastère de Mar Elias (consacré à Elie) en Palestine : les fidèles viennent pour profiter des vertus miraculeuses d'une chaîne-relique sans même que le nom du saint soit évoqué (Bowman, 1993 : 437).

5. Sur le personnage de Khadir, voir l'article de WENSINCK dans l'*Encyclopédie de l'Islam* (1978). Sur la façon dont il a souvent été assimilé à des saints chrétiens, voir également Hasluck, 1929 : 320-335.

Un lieu de culte dévotionnel « mixte »

L'église Saint-Georges d'Esfahan appartient à la communauté arménienne de la ville, qui compte aujourd'hui huit mille âmes et dont l'existence remonte à quatre siècles. Au début du XVII^e siècle, Shâh Abbâs I, en guerre contre l'Empire ottoman, mena une politique de terre brûlée en dévastant les terres frontalières de l'actuel Azerbaïdjan, dont la ville de Julfâ, riche cité marchande arménienne. Il déporta la population des régions ravagées en différents points de son empire, choisissant pour les riches habitants de Julfâ une place de choix : Esfahan, capitale du royaume, où ils parvinrent en 1604 et où leur fut octroyé un terrain aux abords de la ville, qui devait prendre le nom de Nouvelle Julfâ (ou plus simplement Julfâ). Séparé du nouveau centre urbain safavide (autour de l'actuelle place de l'Imam) par le Zand-e rud, le fleuve de la ville, il y est cependant relié par l'avenue du Chahârbagh et détient ainsi une place de choix dans la nouvelle configuration urbaine décidée par Shâh Abbâs.

Désirant encourager leurs activités économiques, Shâh Abbâs offrit à ces marchands des privilèges importants, fiscaux et politiques, et ceux-ci constituèrent longtemps une communauté puissante. Durant plusieurs décennies, Julfâ resta le quartier réservé de cette élite commerçante où ne pouvaient s'installer ni musulmans ni autres chrétiens, même arméniens. Ce n'est que progressivement, à la fin du XVII^e siècle, qu'il perdit ce privilège et absorba peu à peu les autres populations chrétiennes installées aux environs, s'enrichissant de nouveaux quartiers pour devenir ce qui représente aujourd'hui encore le quartier arménien d'Esfahan⁶.

La population actuelle descend en faible part seulement des riches marchands du Julfâ originel. En effet, un fort mouvement d'émigration draina les plus riches arméniens vers Téhéran dès les années 1970. En retour, un exode rural massif emporta vers Esfahan les habitants des régions rurales proches de Fereydân et du Chahâr Mahâl où de fortes colonies arméniennes avaient également été implantées au XVII^e siècle. Ceux-ci choisirent presque systématiquement de s'installer à Julfâ, et ce sont, désormais, eux et leurs enfants qui représentent le gros de la population arménienne de la ville, vivant principalement de petits commerces ou de petits ateliers industriels.

En ce qui concerne les débuts de Julfâ, la faveur de Shah Abbas se manifesta, entre autre, par la totale liberté de construction de lieux de culte accordée aux premiers habitants. En 1616, soit douze ans après l'arrivée des Arméniens, une dizaine d'églises était déjà bâtie. En tout, vingt églises furent construites à Julfâ au cours du XVII^e siècle, dont treize sont encore debout (Ghougassian, 1995 : 104). L'église qui porte aujourd'hui le nom de Saint-Georges fut ainsi construite

6. Pour ces aspects historiques, voir GHOUGASSIAN, 1995 : 40 sq ; ou encore BAGHDIAZT-McCABE, 2005.

en 1611 par un marchand du nom de Khwaja Nazar (Carswell, 1968). Cette église fut d'emblée le cadre d'un culte fervent, comme l'indique le témoignage de Jean-Baptiste Tavernier. Ce voyageur, passé à Esfahan aux alentours de 1630, note que la fête de Saint-Georges, très importante, fut célébrée dans la cour de l'église, la veille au soir, avec de la nourriture, du vin, et beaucoup de joie (Tavernier (tome II), 1981 : 186).

De plus, pour assurer de manière définitive l'installation des Arméniens, Shâh Abbâs conçut le projet ambitieux de transporter à Julfâ la cathédrale d'Etchmiadzine. Située dans l'actuelle République d'Arménie, cette église représente le centre spirituel du christianisme arménien et constitue le siège du catholicos d'Arménie, chef suprême de l'Église arménienne apostolique⁷. Elle aurait été bâtie (suite à une inspiration divine), par Grégoire l'Illuminateur, considéré comme le fondateur de l'Église arménienne⁸, qui en aurait entrepris la construction autour de ce qui aurait été l'autel sur lequel Noé avait effectué son premier sacrifice après le déluge. Shâh Abbâs voulait démonter cette cathédrale pierre par pierre pour la reconstruire à Esfahan : les Arméniens de la ville, affolés par l'entreprise sacrilège du roi, auraient insisté pour qu'il ne mette pas à exécution son projet⁹. Le shah renonça donc à déplacer la cathédrale mais fit venir d'Etchmiadzine, en 1615, quinze pierres parmi lesquelles certaines étaient considérées comme particulièrement sacrées : l'autel de Noé, son pilier, le bassin baptismal et la pierre sur laquelle le Christ serait apparu à Grégoire l'Illuminateur¹⁰. Très vite, ces pierres devinrent l'objet d'un culte : selon les témoignages de l'époque, on les honorait avec de l'encens et des cierges. D'abord installées dans un village musulman des environs, à Bathoun, elles auraient été, plus tard, transportées à Esfahan en réponse aux plaintes des villageois qui voyaient en elle la cause d'une série d'épidémies et de mauvaises récoltes (Carswell, 1968 : 38)¹¹. Apportées à Julfâ et installées dans la cour de l'église Saint-Georges, elles sont, encore aujourd'hui, l'objet de la dévotion populaire.

7. Il existe aujourd'hui deux catholicos arméniens : le catholicos d'Arménie, ayant pour siège Etchmiadzine, et le catholicos de Cilicie, situé à Beyrouth. Si l'église arménienne d'Iran est officiellement sous obédience du catholicos de Cilicie, Etchmiadzine représente toujours le centre spirituel de référence dans la foi populaire.

8. Grégoire (257-339) aurait converti le roi d'Arménie Tiridate II au christianisme et patronné la grande entreprise de conversion (forcée) du pays inaugurée par le souverain. Il devint également le premier patriarche de l'Église arménienne. Pour plus de détails, voir Nève, 1886.

9. D'autres raisons, plus politiques, se cachaient derrière un tel refus : les Arméniens auraient aussi voulu éviter un projet qui les aurait obligé à coopérer avec les catholiques (occidentaux), le shâh envisageant de donner cette grande cathédrale en partage aux deux confessions. Darhuhâniân, 1379/2000, p. 38.

10. Pour plus de détails sur cet épisode, voir Darhuhâniân, 1379/2000, p. 36-40.

11. Ce fait me fut confirmé par mes interlocuteurs. Toutefois, alors qu'on peut s'imaginer que les villageois musulmans se plaignaient d'avoir à abriter des objets de culte chrétien, certains arméniens affirmaient que les villageois s'étaient émus de voir ces pierres sacrées laissées à l'abandon sans protection contre les intempéries. C'est par respect pour ces dernières qu'ils auraient demandé leur transfert à Julfâ.

Les pierres sacrées

De nos jours, l'église Saint-Georges se trouve dans un lieu très passant, l'avenue Hakim Nezâmi, à la marge de Julfâ. C'est sans doute la seule église arménienne d'Esfahan dont la cour reste toujours ouverte – si l'on excepte la cathédrale et l'église de Bethléem, transformées en musée. Elle est aussi, de loin, la plus fréquentée. Les arméniens de Julfâ se rendent rarement dans une église ; les messes dominicales sont suivies par une population féminine restreinte et relativement âgée (le dimanche n'étant pas jour chômé en Iran, il est difficile, sinon impossible, pour les étudiants ou les travailleurs de se rendre à la messe. Toutefois, nombre de petits commerçants ou artisans indépendants pourraient fermer le dimanche, et la messe bi-mensuelle du vendredi instaurée l'année de ma venue n'attirait pas plus de fidèles que les offices dominicaux). Les Arméniens, éloignés de la vie liturgique, ne fréquentent les églises qu'à l'occasion des grandes fêtes annuelles, Pâques ou Noël, ou pour les cérémonies de baptême, mariage et enterrement. Par ailleurs, même si un vœu peut normalement être contracté dans un lieu de culte, à Julfâ, Saint-Georges détient la quasi-exclusivité des fréquentations d'ordre votif. Les seuls autres lieux évoqués dans ce contexte se trouvent à Fereydân, une région rurale à une centaine de kilomètres d'Esfahan.

On voit quotidiennement des fidèles pénétrer dans l'église pour allumer des bougies dans un petit présentoir placé à cette intention dans la cour, et glisser un peu d'argent dans la boîte à offrandes. C'est le samedi que le lieu se remplit vraiment et vibre de la dévotion des fidèles. En effet, c'est ce jour-là, entre 15 et 22 h, que les gens ont accès à l'église et, plus important encore, aux pierres sacrées entreposées au fond de la cour. Celles-ci se trouvent dans une sorte de pièce aménagée à côté de l'église et fermée depuis trois ans par une grille. Depuis lors, les pratiques votives, autrefois réparties le long de la semaine, se concentrent sur les quelques heures d'ouverture de la grille, chaque samedi, ce qui donne au phénomène une ampleur singulière.

Des centaines de personnes y affluent chaque semaine : beaucoup ne manqueraient ce rendez-vous pour rien au monde, d'autres profitent d'une course dans les environs pour s'y arrêter quelques instants. La cour se remplit à partir de 17 ou 18 heures mais l'« heure de pointe » se situe entre 19 et 20 heures, à la sortie des activités religieuses qui ont parallèlement lieu dans l'église et sont dirigées par l'évêque en personne. Ce dernier arrive à 17 h 30, d'abord pour y accomplir une cérémonie religieuse en l'honneur de saint Georges, puis pour y diriger un cours de chants religieux, suivi d'une catéchèse destinée aux adultes. La présence du prélat montre bien toute l'importance que l'évêché accorde à ce culte. Loin de le condamner comme « superstition », la structure ecclésiale encourage la dévotion des fidèles, espérant renforcer ainsi une pratique religieuse par ailleurs fort lâche. Le signe en est l'origine récente des cérémonies qui se déroulent dans l'église Saint-Georges le samedi soir : datant d'il y a trois ans, elles ont été instaurées parallèlement à la mise en place de la grille qui permet de canaliser la

fréquentation du lieu les samedi après-midi. Que l'évêché ait choisi de faire les cours de catéchèse et de chants liturgiques à ce moment répond au désir de toucher le plus de monde possible mais permet aussi, en retour, d'accroître la popularité et la légitimité de la démarche votive.

La fréquentation est surtout féminine – phénomène courant pour les pratiques votives dans la chrétienté comme dans l'islam – mais les hommes ne sont pas absents. Le grand nombre de jeunes couples venus accomplir ensemble le rituel est frappant – alors qu'il est difficile, à tout autre moment, de rencontrer un jeune dans une église – ce qui laisse penser que ces pratiques sont d'abord liées à des questions matrimoniales ou à des problèmes de fertilité. La guérison de maladies est une autre demande très courante, mais le lieu est ouvert à toute requête : réussite universitaire ou réussite professionnelle sont également des vœux fréquents.

Le principal point d'attraction des fidèles est moins l'église elle-même que la pièce couverte abritant les pierres sacrées au fond de laquelle se trouvent des supports pour bougies, faisant face aux murs couverts de représentations du Christ, de la Vierge et de la sainte Famille, au milieu desquelles trône un grand Christ en croix. Le fidèle entre d'abord dans cette pièce en murmurant une prière accompagnée du signe de croix, puis se rend au fond allumer quelques bougies, se recueillir, et faire sa demande devant les images du Christ ou de la Vierge (certains n'hésitent pas à embrasser l'une de ces images ou le grand Christ en croix). Puis il se dirige vers les pierres dont il entreprend de faire le tour trois fois : c'est, dit-on, le meilleur moyen de s'assurer que le vœu formulé à cette occasion sera exaucé. À la fin, il s'arrête devant la pierre centrale (l'« autel de Noé »). Il trempe sa main dans un creux rempli d'eau, la passe sur une petite pierre posée non loin représentant une croix extrêmement travaillée¹², avant de la porter à son visage ou à sa poitrine en esquissant le signe de croix : cette eau doit, selon les dires, purifier le cœur et l'esprit, « empêcher le mensonge, le vol, etc. ». Il glisse ensuite quelques billets dans une petite boîte en métal posée sur le bord de la pierre puis s'en va, non sans avoir parfois prononcé une dernière prière. Le fidèle aime aussi entrer dans l'église et s'y asseoir un moment après y avoir accompli le geste rituel d'usage, un baiser à la croix et à l'évangile posés sur un présentoir devant l'autel. Enfin, il n'est pas rare qu'il dépose, sur un banc devant la grille, quelques pâtisseries ou confiseries : dattes, chocolats, bonbons le plus souvent : don votif dans lequel tous peuvent – et doivent – se servir en passant.

À côté de ces pratiques communes, il en existe d'autres, plus spécifiques. On prétend ainsi que deux pierres rondes posées à chaque bout de la grande pierre

12. Portant le nom de *khachkar*, ces pierres gravées d'une croix tiennent une place considérable dans l'art sacré et la religiosité arménienne. Pour plus de détails, voir l'article de Petrosyan, 2001.

centrale ont un pouvoir particulier lié au sexe des enfants à naître. Suivant que l'on désire un garçon ou une fille, on doit allumer une bougie sur l'une ou l'autre de ces pierres. Le « marquage sexué » des pierres semble directement lié à leur morphologie. La pierre censée favoriser la naissance d'un garçon possède une excroissance tandis que l'autre est au contraire creusée en son centre : détails naturels qui suggèrent – quoique schématiquement – les organes sexuels masculin et féminin.

Par ailleurs, qui possède un enfant dont la langue est « nouée », qui ne sait toujours pas parler à un âge avancé, peut demander à l'employé chargé de vendre les bougies et de surveiller les lieux une petite langue en cuivre qu'il emporte chez lui. Une fois l'enfant guéri, il doit la rapporter en y ajoutant une petite somme d'argent. Tout fidèle peut demander à emporter une petite croix, qu'il doit rapporter une fois son vœu exaucé¹³. Enfin, on peut demander à pénétrer « sous l'autel » : une cavité est creusée dans la roche sous l'autel de l'église, on y entre en soulevant la nappe de l'autel et en descendant quelques marches. À l'intérieur se trouvent deux niches creusées dans la pierre et dans lesquelles on brûle des bougies. Un petit creux dans le sol reçoit les billets que les fidèles ne manquent pas de laisser en partant. Cette pratique est surtout réputée guérir les personnes « frappées de peur », c'est-à-dire les phénomènes d'angoisses subites, parfois incompréhensibles, qui touchent particulièrement les enfants. Il est enfin une dernière pratique, annuelle, qui a lieu chaque automne à l'occasion de la fête de saint Georges. Les fidèles qui le désirent s'installent autour des pierres sacrées pour y passer en prière les trois nuits précédant la fête. Si leur cœur est suffisamment pur, un rêve doit leur révéler si leur vœu sera exaucé. Le jour de la fête se déroule dans la cour de l'église une grande distribution de nourriture votive. Les fidèles dont un vœu a été exaucé dans l'année, ou ceux qui ont obtenu gain de cause lors des trois jours précédant la fête, s'engagent souvent à offrir de la nourriture à cette occasion, le geste votif le plus valorisé étant le sacrifice d'un mouton.

Arméniens et musulmans

Ces pratiques ne sont toutefois pas l'apanage des Arméniens. Selon eux, la renommée de cette église s'est largement diffusée parmi les autres confessions religieuses à Esfahan : assyro-chaldéens, zoroastriens, bahâ'i et, bien sûr, musulmans chiïtes. Durant mes heures d'observation, malgré la difficulté de reconnaître la confession des gens à leur seul aspect vestimentaire, j'ai pu repérer au

13. Cette pratique est le souvenir d'une pratique qui a été fort répandue en Arménie (et l'est peut-être encore), où elle était liée à la stérilité : les femmes stériles allaient voler un objet dans l'église, qu'elle rapportaient ensuite une fois enceinte en y ajoutant des cadeaux ou en rendant en double l'objet volé. Les musulmanes n'hésitaient apparemment pas à agir de même. (Macler, 1910 : 68 et 76.)

moins une zoroastrienne et de nombreux musulmans. Les musulmans, ou plutôt les musulmanes, sont plus visibles dans la mesure où certaines portent un long *châdor* noir et beaucoup portent un manteau plus long, ou un foulard plus strictement serré que la majorité des arméniennes.

Cette fréquentation musulmane est tolérée par les chrétiens qui n'hésitent pas à répondre avec bienveillance aux questions posées parfois par un nouveau venu ignorant les rituels en vigueur. Souvent, le fidèle musulman est introduit par un ami chrétien qui lui indique la procédure à suivre. On accorde même l'accès aux pratiques plus spécifiques : j'ai vu des musulmanes pénétrer « sous l'autel », et si l'employé, dans un premier temps, se dit réticent à leur céder des petites langues ou croix de cuivre, il avoue pour finir qu'il lui arrive d'en donner, directement ou par l'intermédiaire d'un ami chrétien.

Cependant, on se méfie des célibataires masculins, (fort rares au demeurant) : on craint, en effet, qu'ils ne viennent avec de mauvaises intentions, « regarder les filles » ou troubler la dévotion des fidèles. Un tableau posé à l'entrée de la cour indique : « Ce lieu est interdit aux célibataires (non arméniens) », et l'employé chargé de vendre les bougies a aussi pour rôle de surveiller les entrées. Cette mesure reflète également une certaine peur vis-à-vis du gouvernement. La République islamique a, en effet, formellement interdit aux musulmans de fréquenter les lieux de culte d'autres confessions (Sanasarian, 200 : 75), et ce n'est pas sans gêne que les Arméniens commentent la forte fréquentation musulmane. Ce panneau, visible de la rue, a aussi pour but d'afficher le respect des interdits gouvernementaux. Pour la même raison, on préfère interdire aux musulmans de participer aux rites d'incubation liés à la fête du saint : « Nous, nous dormons hommes et femmes dans le même lieu. On ne peut pas permettre aux musulmans de faire de même »¹⁴. Par ailleurs, un panneau affiché sur la grille précise que photos et films sont interdits : comme me le précise l'employé, cette mesure s'adresse aux seuls musulmans qui pourraient utiliser ces images à mauvais escient pour tourner le lieu et les pratiques en ridicule, ou leur manquer de respect.

Toutes ces mesures restrictives ont été prises par l'évêché d'Esfahan qui domine la vie communautaire arménienne de Julfâ. Il représente, localement, l'interlocuteur privilégié du pouvoir étatique et est particulièrement sensible à la menace gouvernementale pesant sur les lieux chrétiens fréquentés par les musulmans. Sa méfiance est vive envers les fidèles musulmans depuis qu'un incendie faillit ravager la pièce où sont les pierres sacrées : la cause de l'incendie ne fut

14. À l'église Saint-Georges de Téhéran, où ont lieu les mêmes pratiques annuelles, on me disait toutefois accepter les femmes musulmanes à condition qu'elles soient accompagnées d'une famille chrétienne. Il m'a été plus compliqué de comprendre si les musulmans participaient au grand partage de nourriture ayant lieu le jour de la fête, certains me répondant par l'affirmative et d'autres par la négative. La présence de musulmans en cet instant semble toutefois plausible et elle est de fait attestée par J. Carswell en 1968 (p. 38).

jamais éclaircie mais on le supposa d'origine criminelle. En réaction, l'évêché organisa un contrôle plus étroit des pratiques : il fit construire la grille qui « protège » aujourd'hui les pierres et appointa l'employé chargé de surveiller les fidèles lors des quelques heures d'ouverture hebdomadaire.

Au-delà des discours bienveillants, une forte suspicion demeure entre les communautés, et les arméniens sont partagés entre fierté et réticence en ce qui concerne la fréquentation musulmane : fierté de voir leur religion et leurs personnages et lieux saints reconnus et recherchés, mais réticence à voir envahi leur espace sacré au risque d'en perdre quelque peu le contrôle. Ce dernier sentiment est d'autant plus vif que les églises constituent d'habitude les lieux communautaires par excellence, des lieux où l'on peut se sentir « entre soi », loin du regard des musulmans et de la pression imposée par l'État islamique à tout l'espace public. Le même double sentiment caractérise l'attitude des arméniens vis-à-vis des demandes de conversion. Ils aiment à insister sur la fréquence de ces demandes, tout en précisant qu'ils n'accepteraient en aucun cas : ce serait, d'une part, risquer la vindicte du gouvernement islamique qui interdit cette pratique – en conformité à la loi musulmane qui condamne l'apostasie –, d'autre part, les Arméniens eux-mêmes considèrent que la conversion est *de facto* impossible car « un musulman reste un musulman, même converti ». L'identité religieuse est en effet totalement assimilée à l'identité culturelle et sociale. « Un musulman, ça n'a pas la même conception de la famille, des rapports entre l'homme et la femme. On n'acceptera jamais de lui donner nos filles, même s'il se convertit. » Là encore, mais sur un plan plus social, règne la peur de voir l'« intégrité communautaire » rompue et peu à peu « envahie » par l'Autre par excellence qu'est le musulman.

La présence musulmane dans l'église Saint-Georges est donc tolérée et appréciée à condition que ne soient pas franchies les barrières communautaires, à condition qu'un musulman ne s'arroge pas les gestes propres aux chrétiens. On aime à y voir une preuve de la reconnaissance qu'accordent les musulmans aux figures saintes chrétiennes, mais en restant dans le cadre de leur foi. À quelques exceptions près, c'est dans le cadre de leur propre religion que les musulmans fréquentent cette église où ils n'hésitent pas à affirmer leur appartenance religieuse, soit par le port bien marqué du *châdor* pour les femmes soit, plus encore, par la récitation à voix basse de prières spécifiquement musulmanes : j'y ai même vu une jeune fille rester un long moment à lire le Coran.

De même, si les pratiques musulmanes en ce lieu se conforment globalement à celles décrites plus haut, elles s'abstiennent de gestes trop « marqués » religieusement. Ainsi, les musulmans n'esquissent aucun signe de croix, se contentant à leur entrée de murmurer quelques mots, ou de se passer les mains sur le visage après les avoir levées vers le ciel. S'ils peuvent prier de longs moments devant les images du Christ ou de la Vierge, jamais on ne les verra les embrasser. Enfin, en ce qui concerne les pratiques liées à la pierre sacrée, la seule différence est

qu'un musulman hésitera, peut-être, à passer sa main sur la petite pierre gravée d'une croix, se contentant de la porter directement à son visage après l'avoir trempée dans l'eau. S'il n'hésite pas à pénétrer dans l'église, le musulman n'y accomplit aucun geste d'adoration : il se contente de s'y asseoir quelques instants, ou d'y distribuer quelques confiseries. Il n'évite cependant pas les moments où se déroulent les cérémonies religieuses et les enseignements de l'évêque ; tout au contraire, y assister est un moyen de s'assurer un peu plus de la réalisation de son vœu.

D'autres gestes seraient au contraire plus proprement musulmans. Beaucoup d'Arméniens affirment que les confiseries votives déposées à l'entrée sont surtout le fait des musulmans, ce qui n'est guère étonnant quand on sait l'importance de ces offrandes dans les pratiques votives chiites. Par ailleurs, les musulmans semblent plus enclins à appuyer leur demande ou à exprimer leur gratitude par des gestes de générosité envers le vieux couple gardant les lieux : ce dernier affirme recevoir plus de dons en argent et nourriture de la part des musulmans que des chrétiens. Cela peut s'expliquer de deux façons : d'une part, le don de nourriture votive et la générosité envers les plus pauvres sont plus ancrés dans les pratiques religieuses musulmanes ; d'autre part, les musulmans ne peuvent, comme les chrétiens, exprimer leur gratitude en offrant à l'église un objet rituel de valeur ou une somme importante, ce qui serait franchir les « frontières » communautaires. Tourner leur générosité vers ce vieux couple est un moyen, pas trop marqué religieusement, de s'acquitter de leur vœu.

Enfin, seuls les musulmans accordent des vertus particulières à l'eau dispensée par le robinet de la cour de l'église. Alors que les Arméniens dénie vigoureusement toute valeur particulière à cette eau, certains musulmans prennent soin d'en boire et d'en frotter des parties malades de leur corps. Cette divergence peut s'expliquer par le fait que les Arméniens possèdent une eau bénite particulière qu'ils utilisent à ces fins curatives : l'eau consacrée le 6 janvier (fête de la naissance et du baptême du Christ), à laquelle est mêlée une huile sainte en provenance d'Arménie.

Côté arménien : une relation complexe entre saint, reliques et figure christique

Si, à l'exception de quelques gestes, les pratiques chrétiennes et musulmanes liées à ce lieu paraissent relativement similaires, il reste à s'interroger sur la signification religieuse qui leur est accordée. Si chrétiens et musulmans viennent dans cette église chercher la même chose, et selon des gestes assez semblables, ce n'est pas au nom des mêmes croyances : en fait, ces phénomènes de culte « mixte » au sein d'un même sanctuaire correspondent souvent à des croyances dissociées, chaque confession attribuant une identité différente au saint qu'elle

y vénère¹⁵. Le fait est courant en ce qui concerne saint Georges, rappelons-le, puisqu'il est souvent assimilé à Khadir, un prophète coranique (Geoffroy, 1995 : 48-49). La dévotion chiite iranienne accordant elle-même une grande place à ce prophète, connu sous le nom de Khezr en persan, on pourrait s'attendre à un phénomène similaire. Loin s'en faut. Non seulement le nom de Khezr n'est jamais cité par les musulmans mais le nom de saint Georges est rarement prononcé par les chrétiens.

En effet, saint Georges, quoique patron de l'église, n'est pas le réel destinataire de ces pratiques alors qu'il représente, avec saint Serge, l'un des saints les plus populaires de l'Église arménienne (Thierry, 1989 : 503). Quand je demandai aux Arméniens qui était saint Georges, personne ne fut jamais capable de me répondre. Tous s'accordent simplement pour dire que ce fut un homme de bien ; certains prétendent même qu'il fut le fondateur de l'église. Ils ne l'évoquent jamais comme un être agissant avec qui on peut instaurer une relation privilégiée, mais insistent sur l'importance attribuée à l'invocation de son nom¹⁶ : pour indiquer la forme de leur vœu, les Arméniens disent s'adresser au Christ ou à la Vierge mais « au nom de saint Georges », précisant « son nom est très puissant ». Le saint constitue donc une sorte de référent, de « témoin » du vœu institué, mais n'en est pas le destinataire direct.

D'ailleurs, les images de saint Georges se font bien discrètes : il en existe deux représentations à l'intérieur de l'église – l'une ancienne, l'autre beaucoup plus récente – mais qui ne sont l'objet d'aucune vénération. Au contraire, les murs de la pièce où sont entreposées les pierres sacrées, et où se déroule la majeure partie des pratiques votives, sont, comme on l'a vu, couvertes d'images de la Vierge et du Christ devant lesquelles les fidèles restent en prière de longs moments et qu'ils aiment embrasser : c'est bien vers la Vierge ou le Christ que se tourne la dévotion populaire. Seules ces deux figures semblent apparaître en rêve aux fidèles pour leur apporter réconfort ou leur annoncer un miracle. C'est surtout la figure du Christ qui domine la religiosité populaire : cela apparaît clairement dans les discours et les récits de rêve, et est reflété par le fait que les images du Christ sont deux fois plus nombreuses que celles de la Vierge.

Comment expliquer un tel effacement du saint par rapport à la figure christique ? Ce phénomène plonge ses racines dans l'histoire de la spiritualité arménienne. En effet, la foi arménienne a, très tôt, distingué les représentations des saints de celles du Christ considérées comme bien plus vénérables. Plus encore, le culte de la croix tient une place fondamentale dans la spiritualité arménienne :

15. Les exemples en sont innombrables. M. Hasluck en fait une bonne synthèse pour le monde turc dans son ouvrage : *Christianity and Islam under the Sultans* (1929).

16. Nous ne prétendons pas forcément qu'il s'agisse d'un trait propre aux pratiques dévotionnelles arméniennes. Au Proche-Orient, les saints chrétiens ne représentent parfois que de simples noms pour les fidèles, même s'ils sont par ailleurs vénérés sous la forme d'icônes ou de reliques.

il fut institué par Grégoire l'Illuminateur à la suite d'une vision lui révélant que la croix devait remplacer les idoles de bois. Les théologiens arméniens opposèrent souvent leur vénération de la croix au culte orthodoxe des icônes et, encore aujourd'hui, l'Église arménienne n'apprécie guère la prolifération des icônes au-dessus de l'autel, préférant y substituer une croix. De même, ce ne sont pas des icônes que les fidèles embrassent en entrant dans l'église, mais une croix en argent exposée devant l'autel¹⁷.

Si le culte des reliques est bien attesté dans l'église arménienne, il n'a pu se maintenir de façon vivante à Esfahan. En effet, les Arméniens déportés par Shâh Abbâs n'ont pu emporter aucune relique avec eux et Julfâ en resta longtemps privé¹⁸. Parmi les quinze reliques réparties aujourd'hui entre les différentes églises, la plus ancienne remonte à 1654, deux autres au XVIII^e siècle et les autres datent du XIX^e siècle, voire du XX^e siècle. Ces dernières reliques furent très souvent offertes par des Arméniens d'Esfahan émigrés en Inde, à Bombay ou Calcutta. Aucune n'est liée aux saints connus auxquels sont dédiées certaines églises de Julfâ et dont les reliques sont vénérées en Arménie : saint Georges, saint Jean-Baptiste, saint Grégoire l'Illuminateur, sainte Hripsimé, etc.¹⁹. Elles ne sont pas exposées en permanence : cachées, elles ne sont sorties qu'une fois l'an à l'occasion de la fête du saint. En définitive, elles ne jouent pas de rôle majeur dans la spiritualité populaire : les Arméniens n'en parlent jamais spontanément et se montrent bien incapables de préciser le nom de ceux à qui elles se rapportent. Or les images et les reliques sont des véhicules importants du culte des saints. Privilégier les images de la croix ou du Christ a logiquement entraîné une prédilection de la dévotion populaire pour le Christ au détriment du culte des saints que l'absence de reliques ne pouvait guère encourager²⁰.

Un dernier aspect important du culte des saints est le caractère sacré du lieu sur lequel le culte s'établit, généralement lié au passage du saint, à moins qu'il

17. Sur tous ces points, voir : Der Nersessian, 1946.

18. Précisons tout de même que les Arméniens de Julfâ obtinrent quelques années la garde de l'une des reliques les plus saintes de la chrétienté arménienne : la dextre de Grégoire l'Illuminateur, qui était – et se trouve encore aujourd'hui – conservée à Etchmiadzine et qui joue un rôle central dans le rituel de consécration du catholicos d'Arménie. Obtenant de Shâh Abbâs qu'elles soient apportées à Esfahan (la date exacte n'en est malheureusement pas connue) – sur l'argument qu'elles s'y trouvaient en plus grande sûreté en cette période de conflits entre Perses et Ottomans – ils durent cependant les restituer à la cathédrale arménienne, à contrecœur, en 1638. Voir Darhuhâniân, 1379/2000 : 43.

19. Pour la liste précise et la description des reliques de Julfâ, voir le livre (en arménien) de Ashejiân (1993 : 429). Je tiens à remercier chaleureusement Mme Varutiân, qui a eu la gentillesse de me traduire ce passage en persan.

20. Le rôle essentiel de l'iconographie dans la détermination des figures saintes apparaissant en rêve se révèle clairement dans ce propos de Vansleb (cité par Voile, 2004 : 143) : « Ils [les fidèles coptes à qui le saint apparaît en rêve] jugent d'eux selon qu'ils les voyent dépeints dans les tableaux de leurs églises ; par exemple, s'ils voient l'ombre qui représente un cavalier, alors ils disent que c'est saint Georges ». Pour reconnaître un saint, il faut d'abord en avoir une image familière !

ne s'agisse de sa tombe même. Ce point paraît particulièrement pertinent dans le cadre du christianisme arménien selon Jean-Michel Thierry, qui note que les sanctuaires arméniens du Vaspurakan sont généralement associés à l'itinéraire – légendaire – du saint auquel ils sont liés (Thierry, 1989 : 82-84)²¹. Or le lieu prend d'autant plus d'importance que la foi ne peut se tourner vers des reliques ou des icônes, comme le souligne Catherine Mayeur-Jaouen à propos de l'islam : dans cette religion, seul le tombeau du saint permet à son culte de prendre consistance, le lieu devenant le principal vecteur de la relation personnelle au saint (Mayeur-Jaouen, 2005 : 113).

Ce fait éclaire le rôle majeur joué par les pierres sacrées. À Esfahan, terre que ne parcourut aucun saint chrétien connu, il était difficile de prétendre fonder un culte sur le charisme d'un lieu. Or c'est justement ce que permettaient ces pierres, issues du lieu le plus saint de toute l'Arménie : ce n'est point la nature de ces pierres mais bien leur origine qui compte aux yeux des Arméniens. Personne ne semble savoir que la grande pierre centrale aurait constitué le premier autel de Noé ni qu'une autre aurait été le lieu d'apparition du Christ à Grégoire l'illuminateur : les Arméniens se contentent d'affirmer qu'elles proviennent d'un lieu saint d'Arménie – sans toujours pouvoir citer Etchmiadzine – et qu'elles ont été miraculeusement transportées dans cette église. La légende orale rapporte que la pierre centrale (l'autel) aurait été apportée à dos de chameau depuis l'Arménie, et qu'une puissance mystérieuse aurait alors soudain empêché la caravane d'avancer à quelques lieues d'Esfahan. On eut beau faire, rien n'y fit, jusqu'à ce qu'un matin, on la découvre dans la cour de l'église. On décida alors de la changer de place pour la mettre dans un endroit plus convenable mais, le jour suivant, la pierre avait retrouvé son premier emplacement. La sanctification liée au lieu est donc double : sainteté du lieu d'origine – le berceau de la foi arménienne – et sainteté du lieu d'arrivée, divinement désigné par un double miracle. La primauté du lieu sur la personne du saint apparaît dans la réponse presque systématique donnée par les Arméniens à la question sur ce qu'ils savent de saint Georges : « C'est une église », disent-ils sans jamais penser à évoquer le saint. Certains précisent : « C'est une église où beaucoup de vœux se réalisent »²² comme si la réponse accordée au vœu dépendait plus du lieu que du saint lui-même.

Les pratiques votives attachées à l'église Saint-Georges ressortissent à l'union complexe de trois facteurs. Comme on vient de le montrer, la sainteté du lieu prime. Sainteté du lieu s'incarnant matériellement dans les pierres autour desquelles s'ordonne le rituel votif. Toutefois, on ne peut pas parler de culte idolâtre de ces pierres, c'est le Christ ou la Vierge que l'on vient prier en ce lieu et avec

21. Notons que le Vaspurakan, étudié par l'auteur, correspond précisément à la région d'où sont originaires les Arméniens d'Esfahan.

22. Ou plus exactement, mot-à-mot : « cette église permet la réalisation de nombreux vœux » (en persan : *in kelisâ kheyli morâd mide*).

qui on noue le lien votif. Enfin, la prière des fidèles n'acquiert toute sa force que parce qu'elle est faite « au nom de saint Georges », patron du lieu. Cette combinaison complexe apparaît plus encore dans les pratiques d'incubation annuelles. Le patronage du saint s'y révèle de façon marquée dans la mesure où c'est à l'occasion de sa fête que ces pratiques se déroulent. Précisons que les mêmes pratiques ont lieu à l'église Saint-Georges de Téhéran où ne se trouve aucune pierre sacrée similaire à celles d'Esfahan ; c'est donc bien le nom du saint qui détermine l'existence du rite. Cependant, à Esfahan, c'est n'est pas dans l'église mais autour des pierres sacrées, dans la cour, que les fidèles installent leur couche, s'exposant ainsi au froid vif du mois d'octobre. Enfin, si rêve il y a, c'est généralement le Christ qui apparaît pour donner la réponse. Encore une fois, les trois éléments nécessaires à la constitution du lien votif – lieu saint et pierres sacrées / saint Georges / le Christ – sont donc étroitement imbriqués.

Côté musulman : une dévotion christique avant tout

La question est un peu différente pour les musulmans : ils ignorent totalement la référence à saint Georges. À une exception près, aucune des personnes interrogées ne connaissait le nom de l'église. La référence à quelque saint spécifiquement musulman, tel Khezr, se trouve tout autant absente de leur discours. Ils ne connaissent pas mieux le sens et l'origine des pierres. Les connaîtraient-ils, la cathédrale d'Etchmiadzine et Grégoire l'Illuminateur sont des noms qui n'évoquent rien pour eux. S'ils en font trois fois le tour comme les chrétiens, c'est par simple respect pour le rite, sans qu'ils y voient le rappel d'un lieu saint. Cependant, cette pratique circumambulatoire n'est pas, pour eux, entièrement privée de sens. Elle ne peut manquer d'évoquer les pratiques similaires liées aux cénotaphes des *emâmzâde* autour desquels il convient pareillement de tourner trois fois (toutefois personne ne suppose qu'un tombeau de saint se cache sous ces pierres), et qui renvoient à la circumambulation autour de la Ka'aba durant le pèlerinage à La Mecque : contrairement aux Arméniens qui ne donnent pas d'importance au sens giratoire, les musulmans tournent systématiquement dans le sens inverse des aiguilles d'une montre, qui est le sens rituel propre à ces pratiques dans l'islam²³.

Les musulmans reconnaissent cependant le caractère particulièrement saint du lieu. Beaucoup utilisent la même expression que les Arméniens : *in jâ kheyli morâd mide*, « ce lieu permet la réalisation de nombreux vœux ». Mais cette affirmation naîtrait alors d'une simple reconnaissance devant l'évidence des faits, sans qu'on puisse en donner d'explication. Le lieu *per se* serait porteur d'une *baraka*²⁴ particulière. Une jeune fille affirme aimer venir ici car elle y sent une

23. Fait non propre au chiïsme mais général dans le culte des tombeaux de saints en islam.

24. J'emploie par commodité le terme arabe, bien connu, mais son équivalent persan est *tabarrook*.

paix surnaturelle propice à un profond recueillement ; d'autres prétendent venir en ce lieu seulement parce que les Arméniens ne les laissent pas allumer de bougies dans d'autres églises. Il est vrai que les deux autres sanctuaires qui leur sont ouverts sont transformés en musée où tout geste cultuel est exclu. Pour ces personnes, le lieu ne compte pas en tant que tel, seul importe son identité chrétienne. C'est bien, en définitive, le Christ qu'ils viennent prier.

En effet, tous, même ceux qui reconnaissent au lieu *per se* un caractère saint, s'accordent sur ce point : c'est au Christ qu'ils s'adressent et qu'ils doivent la réalisation de leurs vœux. La plupart d'entre eux y viennent pour des cas désespérés, après avoir eu recours à tous les Imams, après s'être rendus dans les principaux *emâmzâde* de la ville – tombeaux de saints, en général des descendants des Imams comme le nom même d'*emâmzâde* l'indique (mot à mot en persan : « fils d'Imam »), et lieux de prédilection des pratiques votives chiïtes où les fidèles viennent supplier le saint en embrassant le cénotaphe et en faisant quelques dons d'argent et/ou de nourriture. À Esfahan, le plus réputé est l'*emâmzâde* Jaffar, situé non loin du bazar²⁵.

Souvent, ce n'est qu'après avoir fait le tour de ces *emâmzâde* réputés que les chiïtes finissaient par se hasarder dans l'église Saint-Georges en désespoir de cause. Une femme, qui se dit abandonnée sans argent par un mari opiomane, affirme : « Je suis allée dans tous les *emâmzâde*, ça n'a servi à rien. Alors je suis venue jusqu'ici car j'ai besoin d'une réponse immédiate, aujourd'hui même. Je crois beaucoup en la personne du Christ... ». Elle ajoute cependant : « J'aime aussi venir ici car je peux parler avec d'autres personnes, comme vous. Tous ces problèmes dont je vous parle, je ne peux les dire à personne d'autre... ». Ainsi apparaît une autre dimension de ces pratiques interconfessionnelles, qui n'est peut-être pas à négliger : le désir de garder l'anonymat. En effet, la communauté arménienne est aujourd'hui relativement isolée de la société musulmane et fortement repliée sur elle-même. Un chiïte peut s'épancher librement dans une église sans craindre que cela revienne aux oreilles de ses proches. C'est aussi une des raisons pour lesquelles un musulman peut préférer s'adresser à un prêtre plutôt qu'à un clerc de sa propre confession. Il n'en reste pas moins que cette femme ne vient pas seulement pour discuter : elle a vraiment foi en ce lieu, et me demande par ailleurs de prier pour elle à l'avenir à chaque fois que je mettrai les pieds dans une église, même à l'étranger. Cette demande d'intercession n'est pas isolée : nombreux sont les musulmans qui, sans se rendre eux-mêmes dans une église, demandent à des amis chrétiens de prier pour eux, et surtout à l'église Saint-Georges. Une infirmière travaillant à l'hôpital affirme que de nombreux patients lui demandent d'allumer une bougie ou de donner quelque argent en leur nom dans ce lieu.

25. Je n'ai malheureusement pas la place ici de développer les pratiques musulmanes liées aux *emâmzâde*. Voir pour cela les articles de Yann Richard pour une présentation générale (1995) et de Aladin Goushegir pour un exemple précis (1995).

Cette foi populaire musulmane en la personne du Christ, comme la fréquentation des églises, n'est pas nouvelle. Au XVII^e siècle déjà, l'ambassadeur Luis Pereira de Lacerda témoigne de la présence occasionnelle de quelques femmes musulmanes dans l'église portugaise d'Esfahan (Aubin, 1971 : 81). On peut toutefois se demander si le phénomène n'est pas en train de gagner de l'ampleur. C'est du moins ce qu'affirment les Arméniens, prétendant qu'il y a vingt ans la présence musulmane était beaucoup plus discrète : de fait, la plupart des personnes interrogées disent connaître le lieu depuis trois à quatre ans maximum.

Plusieurs explications peuvent être proposées : on peut y voir une valorisation croissante du Christ dans la foi populaire. Cela n'est pas impossible, et l'immense succès connu par la série télévisée portant sur la vie de Marie, diffusée durant des semaines il y a quatre ans, n'y serait pas pour rien, ou en serait le reflet. On peut aussi se demander si la population, écrasée par les conséquences de la guerre et de la crise économique, fatiguée des discours exaltant le martyr guerrier et lassée des images sanglantes ou martiales des Imams qui lui sont corollaires, ne serait pas plus sensible à la figure humble et tendre du Christ telle qu'elle apparaît représentée sur les murs des églises²⁶. Il faut ici souligner que le Christ vénéré par les musulmans n'est pas le Christ des Évangiles. Pour un musulman, Jésus n'est autre que l'un des cinq prophètes majeurs cités dans le Coran, un homme donc²⁷. L'islam nie également sa crucifixion – et donc *a fortiori* sa résurrection : il aurait été élevé directement au ciel tandis qu'un sosie mourait à sa place sur la croix.

On peut également comprendre l'engouement croissant pour ce lieu comme un « phénomène de mode » ou un effet boule de neige, fruit du bouche à oreille. La dévotion croissante pour le Christ serait alors plutôt la conséquence que la cause de ces pratiques : la renommée de l'église allant grandissant, celle du Christ va de même puisqu'il est le principal intercesseur reconnu en ce lieu.

Enfin, il ne faudrait pas négliger le facteur spatial : il y a seulement trente ans, la présence musulmane à Julfâ était encore très faible. Les Arméniens affirment même avec fierté qu'à l'époque, ils ne permettaient pas aux musulmans de pénétrer dans leur quartier à moins qu'ils n'y soient chargés d'une fonction particulière. « On les battait si on les voyait franchir le pont ». Dans ces conditions, la fréquentation musulmane des églises arméniennes restait très faible, à

26. De fait, les représentations christiques actuelles les plus en vogue sont, comme dans le reste du Moyen-Orient chrétien, des images d'inspiration occidentale représentant Jésus en doux et blond pasteur, loin des représentations hiératiques de l'art byzantin classique. Une telle hypothèse pourrait être appuyée par le grand succès que connaît partout en Iran une nouvelle représentation de Mahomet, fort différente des représentations traditionnelles : le digne et sévère prophète barbu et dans la force de l'âge y cède la place à un jeune homme frêle et imberbe, au sourire charmeur, qui représenterait Mahomet dans sa jeunesse (sur ce dernier point, voir l'article des Centlivres, 2005).

27. Ces cinq prophètes majeurs, les seuls à avoir été envoyés à l'humanité pour lui apporter un livre saint, sont : Abraham, Noé, David, Jésus et Mahomet.

l'exception d'occasions particulières comme la fête de Saint-Georges²⁸. Depuis les années 1970, les Arméniens quittent Julfâ en masse et les musulmans commencent à y affluer. Aujourd'hui, l'avenue sur laquelle se trouve l'église Saint-Georges est nettement musulmane : très passante, elle se trouve par ailleurs à deux pas d'un quartier commerçant renommé où le tout Esfahan va se fournir en vêtement « dernier cri ».

La mixité croissante du quartier a donc permis une fréquentation plus aisée de cette église, dont la cour est toujours ouverte. Parmi les musulmans, certains affirment avoir découvert le lieu par hasard, suivant avec curiosité le flot de gens qu'ils voyaient s'engouffrer dans la cour de l'église. Une comparaison avec l'église Saint-Georges de Téhéran permet de confirmer l'importance de la mixité d'habitation dans la mise en place d'une dévotion musulmane. Depuis sa fondation au XVIII^e siècle, cette église fait l'objet d'un culte de la part des musulmans. Elle ne se trouve pas dans un quartier fermé propre aux Arméniens – qui n'a jamais existé à Téhéran – mais en plein cœur de la ville, à deux pas du bazar. Par ailleurs, cette hypothèse est appuyée par le fait qu'à Esfahan la plupart des musulmans fréquentant l'église seraient des habitants du quartier, selon les Arméniens eux-mêmes. Toutefois, la renommée de cette église en a largement dépassé les limites, puisque nombre de musulmans interrogés affirment venir de la banlieue d'Esfahan, à une heure ou deux de transport. Une jeune fille, venue avec des camarades d'université, ajoute que ses parents connaissent le lieu de réputation mais ne s'y sont jamais rendus, « car c'est trop loin ».

Charisme du lieu et du Christ

La dévotion populaire, dont l'église Saint-Georges d'Esfahan fournit le cadre, présente des traits bien particuliers. Même si le patronage du lieu par le saint joue un rôle dans les pratiques chrétiennes, il ne s'agit pas, à proprement parler, d'un culte à saint Georges mais plutôt d'un culte christique. Il en est de même, pour les musulmans qui n'y vénèrent pas un saint islamique mais s'adressent au Christ, un prophète qui, tout coranique qu'il soit, est explicitement reconnu par eux comme la figure sainte chrétienne par excellence. La foi populaire s'adresse à la même personne, même s'il est entendu que le Christ coranique diffère sensiblement du Christ des chrétiens. En cela, pour établir une comparaison avec le Proche-Orient arabe, on devrait plutôt rapprocher ce culte des pratiques liées au culte marial si répandu au Liban, par exemple : la personne vénérée par les deux communautés est identique, même si elle ne tient pas la même place dans leur foi. Enfin, autre particularité, cette dévotion, chrétienne comme musulmane, prend fortement appui sur la sainteté du lieu *per se*, sainteté non liée à la personne

28. J. Carswell note en effet en 1968 que la fête de Saint-Georges donne lieu à un pèlerinage incluant des non-chrétiens (1968 : 38).

même du Christ mais à la présence de pierres sacrées, reliques « autonomes », quel que soit le sens que les uns et les autres leur donnent. À l'église Saint-Georges d'Ésfahan, c'est donc un double charisme, charisme du lieu et charisme du Christ, qui réunit les fidèles des deux confessions au-delà des divergences de pratique et de foi.

Bibliographie

- ASHEJĀN Mesrop, *Pages de foi et de vie* (en arménien), New York, Presses de l'évêché arménien, 1993.
- AUBIN Jean, *L'ambassade de Gregorio Pereira Fidalgo à la cour du Shâh Sultân Hosseyn (1696-1697)*, Lisbonne, Comité national portugais pour la célébration du 2500^e anniversaire de la fondation de la monarchie en Iran, 1971.
- BAGHDIANZ-McCABE Ina, « Princely suburb, Armenian quarter or Christian ghetto? The urban setting of New Julfa in the Safavid Capital of Isfahan (1605-1722) », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 107-110, 2005, pp. 415-436.
- BOWMAN Glenn, « Nationalizing the sacred : shrines and shifting identities in the Israeli-occupied territories », *Man*, 28/3, 1993, pp. 431-460.
- CARSWELL John, *New Julfa : the Armenian Churches and other Buildings*, Oxford, Clarendon Press, 1968.
- CENTLIVRES Pierre, CENTLIVRES-DEMONT Micheline, « Une étrange rencontre. La photographie orientaliste de Lehnert et Landrock et l'image iranienne du prophète Mahomet », *Études photographiques*, 17, 2005, pp. 4-15.
- DARHUHANIAN Hârutiân, *Târikh-e Julfâ-ye Esfahân* (en persan), Esfahan, Zenderud, 1379/2000 (trad. de l'arménien par Leon Minâsyân, 1^{re} éd. 1905).
- DER NERSESSIAN Sirarpié, « Image worship in Armenia and its opponent », *Armenian Quarterly*, 1/1, 1946, pp. 67-81.
- FARRA-HADDAD Nour, « Pèlerinages votifs au Liban : chemins de rencontres des communautés religieuses », in S. Chiffolleau et A. Madoeuf, édés., *Les pèlerinages au Maghreb et au Moyen-Orient*, Beyrouth, IFPO, 2005, pp. 379-393.
- GEOFFROY Éric, « Le culte des saints au Proche-Orient », in H. Chambert-Loir et C. Guillot, (dirs.), *Le culte des saints dans le monde musulman*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 1995, p. 33-56.
- GHOUGASSIAN Vazken, *The emergence of the Armenian diocese of New Julfa in the seventeenth century*, Ann Arbor, Columbia University (thèse non publiée), 1995.
- GOUSHEGIR Aladin, « Le mausolée de 'Ali b. Mahziâr à Ahvâz » in H. Chambert-Loir et C. Guillot, (dirs.), *Le culte des saints dans le monde musulman*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 1995, pp. 159-165.
- GULBENKIAN Roberto, *L'ambassade en Perse de Luis Pereira de Lacerda*, Lisbonne, Comité national portugais pour la célébration du 2500^e anniversaire de la fondation de la monarchie en Iran, 1971.
- HASLUCK Frederick William, *Christianity and Islam under the Sultans*, Oxford, Clarendon Press, 1929.

- JUNGEN Christine, *Le culte de Saint Georges chez les chrétiens de Bethléem*, mémoire de maîtrise, Paris X-Nanterre, Département d'ethnologie, 1997.
- MACLER Frédéric, *Rapport sur une mission scientifique en Arménie russe et en Arménie turque (juillet-octobre 1909)*, Paris, Imprimerie Nationale, 1910.
- MAYEUR-JAOUEN Catherine, *Pèlerinages d'Égypte*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2005.
- NEVE Félix, « Saint Grégoire l'illuminateur, fondateur de l'Église d'Arménie et un de ses plus anciens écrivains » in F. Nève, *L'Arménie chrétienne et sa littérature*, Louvain, Peeters, 1886, pp. 248-255.
- PETROSYAN Hamlet, « The khachkar or cross-stone » in L. Abrahamian and N. Sweezy, eds., *Armenian Folk Arts, Culture and Identity*, Bloomington et Indianapolis, Indiana University Press, 2001, pp. 60-68.
- RICHARD Yann, « Iran » in H. Chambert-Loir et C. Guillot dirs., *Le culte des saints dans le monde musulman*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 1995, pp. 147-157.
- SANASARIAN Eliz, *Religious Minorities in Iran*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- TAVERNIER Jan-Baptiste, *Les six voyages en Turquie et en Perse*, Paris, François Maspero, 1981 (1^{re} éd. 1676).
- THIERRY Jean-Michel, *Monuments arméniens du Vaspurakan*, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1989.
- VOILE Brigitte, *Les coptes d'Égypte sous Nasser*, Paris, CNRS Éditions, 2004.
- WENSINCK Arent Jan, « Al-khadir », *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden, Brill, 1978, pp. 935-938.

Résumé

L'église arménienne Saint-Georges d'Esfahan attire une forte dévotion populaire non seulement chrétienne mais aussi musulmane. Le grand charisme de saint Georges auprès des fidèles des deux confessions est un trait commun aux sociétés du Moyen-Orient. Toutefois, ce cas précis obéit à une logique particulière. Le saint apparaît comme une figure très abstraite et semble plutôt témoin du lien votif, prononcé « en son nom » que son réel destinataire ; c'est plutôt au Christ que s'adressent les fidèles chrétiens et musulmans. Par ailleurs, le charisme du lieu découle aussi de la présence de pierres sacrées en provenance d'Etchmiadzine (le centre spirituel de l'Arménie), qui se trouvent placées au cœur des pratiques votives. À travers cette étude de cas se dégagent également quelques pistes de réflexion sur la nature et les modalités des pratiques dévotionnelles « mixtes » et sur les particularités que le culte des saints adopte parmi les Arméniens d'Esfahan.

Mots-clefs : Arméniens, culte des saints, chiisme, Iran, saint Georges.

Abstract

The Armenian church of Saint George in Esfahan attracts a great popular devotion among both Christians and Muslims. The great popularity of Saint George among believers of both religions is a common feature of Middle-East societies. However, this case looks quite particular. For Armenians, the saint looks like a very abstract figure and seems much more to be a witness of the votive relation, formulated “in his name”, than the direct partner of the believer ; in fact, it is to the Christ that Christian and Muslim devotees address themselves. Moreover, the charisma of the place is also linked to the presence of sacred stones from Etchmiadzine (Armenia’s spiritual centre), which play a great part in the devotional practices. Through this case study, we aim also to present some reflections on the nature and the modalities of “mixed” devotional practices and on the particularities of the cult of saints among Armenians in Esfahan.