



HAL
open science

De la mort à la fabrique du saint dans l'Éthiopie médiévale et moderne

Claire Bosc-Tiessé, Marie-Laure Derat

► **To cite this version:**

Claire Bosc-Tiessé, Marie-Laure Derat. De la mort à la fabrique du saint dans l'Éthiopie médiévale et moderne. *Afriques. Débats, méthodes et terrains d'histoire*, 2011, 10.4000/afriques.1076 . halshs-02545864

HAL Id: halshs-02545864

<https://shs.hal.science/halshs-02545864>

Submitted on 17 Apr 2020

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.

Claire Bosc-Tiessé et Marie-Laure Derat

De la mort à la fabrique du saint dans l'Éthiopie médiévale et moderne

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

Claire Bosc-Tiessé et Marie-Laure Derat, « De la mort à la fabrique du saint dans l'Éthiopie médiévale et moderne », *Afriques* [En ligne], 03 | 2011, mis en ligne le 05 mars 2013, consulté le 06 septembre 2013. URL : <http://afriques.revues.org/1076> ; DOI : 10.4000/afriques.1076

Éditeur : CEMAf - UMR 8171

<http://afriques.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur :

<http://afriques.revues.org/1076>

Document généré automatiquement le 06 septembre 2013.

© Tous droits réservés

Claire Bosc-Tiessé et Marie-Laure Derat

De la mort à la fabrique du saint dans l'Éthiopie médiévale et moderne

- 1 En Éthiopie, aux époques médiévales et modernes, la mort d'un saint personnage se déroule en plusieurs épisodes qui marquent les étapes de la reconnaissance de sa sainteté et de sa tombe comme lieu premier du culte puis comme lieu de pèlerinage. Ces épisodes apparaissent dans la Vie du saint (*gadl* en guèze, qui signifie littéralement combat, lutte ascétique), rédigée le plus souvent par l'un de ses disciples, dans la communauté où il a vécu et enseigné, et qui met en scène les séquences nécessaires pour être reconnu saint et célébré comme tel. Ce texte est destiné à être lu à l'office au moment de la commémoration annuelle du saint, son *tazkār*, le jour anniversaire de sa mort. Il est donc essentiel puisqu'il témoigne de la sainteté de celui qui est célébré, de son pouvoir d'intercession et de la légitimité de la communauté qui l'a composé à se réclamer de son héritage. La réputation de sainteté rejaillit ensuite sur la communauté qui accueille de nombreux pèlerins et jouit ainsi des bénéfices matériels qu'entraîne la fréquentation assidue des lieux.
- 2 Dans les récits hagiographiques se distinguent ainsi trois séquences dépendant les unes des autres. La première intervient juste avant la mort du saint. C'est le pacte passé avec Dieu, ou *kidān*, qui assure au saint que toute prière faite en son nom sera exaucée et, plus encore, que son intercession permettra à ceux qui se confieront à lui de s'assurer la vie éternelle. Ce pacte représente donc la première étape vers la reconnaissance de la sainteté. La seconde séquence a lieu au moment de l'inhumation du corps ou, parfois, au cours de la translation de ce corps d'une tombe à une autre. C'est le moment où la dépouille du saint devient relique et assume alors un caractère sacré. La troisième séquence est le fruit des deux premières : la commémoration du saint est l'occasion d'un pèlerinage sur la tombe afin d'obtenir son intercession. Dans le pacte en effet, Jésus a promis au saint que celui qui ferait des offrandes le jour de sa commémoration serait exaucé. La communauté qui célèbre ainsi le *tazkār* du saint jouit d'une aisance matérielle d'autant plus importante que le pèlerinage est réputé. Si bien qu'au final c'est une économie de la mort qui se dessine au travers du gîte et du couvert donnés aux pèlerins comme par le biais des donations faites aux communautés par les pèlerins qui espèrent ainsi renforcer l'efficacité de leur prière. Le culte rendu à un saint exige donc de la communauté concernée qu'elle dispose de revenus pour l'organisation des fêtes, tout comme celui-ci est, aussi, un générateur de revenus.
- 3 Ces séquences de la mort du saint désignent les éléments incontournables pour la sanctification – comprise ici comme la reconnaissance de la sainteté par la communauté des croyants, si ce n'est par l'Église, et non pas comme la manière dont la personne gagne en sainteté (quelle que soit la définition de celle-ci) – d'un personnage et l'établissement de son culte dans des termes dont nous définirons les modalités. En donnant des points de repère généraux sur les séquences de la reconnaissance de la sainteté et de l'établissement du culte d'un personnage, cet article propose d'observer les enjeux de chaque étape de ce processus dans les textes hagiographiques des époques médiévale et moderne¹. Pour cela, il apparaît tout aussi important de comprendre le modèle construit par les textes que les écarts à ce même modèle, c'est-à-dire le moment où une étape est manquante et comment ce manque a été soit contourné soit comblé.

Le pacte du saint avec Dieu ou *kidān*

- 4 Le « motif hagiographique » du pacte entre Jésus-Christ et le saint n'est pas propre au christianisme éthiopien. Il est attesté chez les Coptes, notamment dans les Actes de saint Macaire ou de saint Jules d'Aqfahs, sans que le terme « pacte » soit toutefois employé, et il trouverait ses origines dans les récits de la passion des martyrs². Ainsi que l'a montré Stanislas Kur, il s'inspire directement de la Bible, « reflétant l'idée biblique de l'alliance entre Dieu et le peuple élu, conclue par l'intermédiaire de Noé, Abraham, Moïse³ ». Le saint homme se substitue ainsi aux prophètes, il est un nouvel intermédiaire entre Dieu et les hommes. Dans le

christianisme éthiopien, ce pacte est également la transposition d'une autre alliance, le « pacte de miséricorde » (*kidāna mehrat*) conclu entre Jésus et la Vierge et dont l'enjeu est le même : le salut des hommes grâce à l'intercession de la Vierge auprès de son fils⁴.

- 5 D'après les textes hagiographiques, le pacte passé entre Dieu et le saint intervient à différents moments de la vie de ce dernier. Couramment, il se situe quelques jours avant ou le jour même de la mort du saint. Mais il arrive parfois qu'il soit conclu alors que le saint est dans la force de l'âge, comme une reconnaissance avant terme de sa sainteté. Le pacte est le fruit d'un dialogue entre Jésus-Christ et le saint au cours duquel Jésus promet une vie éternelle non seulement au saint, mais aussi à ceux qui prieront en son nom, posant ainsi les bases d'un culte futur.
- 6 Avant de mourir, la sainte Krestos Šamrā reçoit ainsi la visite de Jésus, accompagné des archanges Michel, Gabriel, Raphaël et de Marie, ainsi que d'autres saints et prophètes. Un dialogue s'instaure entre la sainte et Jésus qui donne les termes du contrat :

Jésus lui dit : « Ô Krestos Šamrā ma chère, aujourd'hui nous sommes venus à toi pour te faire émigrer de ce monde éphémère, et de ses peines, vers le repos, et de la douleur vers la joie, et des misères vers la richesse. En vérité, en vérité, je te dis : Celui qui célébrera ta commémoration dans la joie et l'allégresse, je le ferai se réjouir dans mon royaume. Et celui qui, dans ses soucis, invoquera ton nom avec confiance, je le sauverai des épreuves de l'âme et du corps. Et celui qui fera écrire le livre de tes actes dans la foi et celui qui l'écrira, je ferai écrire son nom dans le livre de la vie. Celui qui édifiera un sanctuaire en ton nom, je ferai édifier pour lui une demeure dans le royaume des cieux. Celui qui donnera à manger à un malade, je le rassasierai de ma chair. Et celui qui donnera à boire un verre d'eau à un assoiffé, je lui donnerai à boire le sang de mes côtes. Quiconque présentera une offrande le jour de ta commémoration, soit de l'encens, ou de l'huile ou bien du beurre ou encore de la fleur de farine, j'accepterai son offrande comme l'offrande d'Abraham, Aron et Melchisédech. » Alors je me suis tournée vers mon Seigneur et je lui ai dit : « Si tu le permets à ta servante, permets que je parle ! Il répondit : Allons, parle ! » Et je lui dis : « Où as-tu décidé, Seigneur, que serait enterré mon corps ? » Il répondit : « Dans cette île appelée Guāngut. Ne t'afflige pas si je te dis que ton corps sera enterré dans la terre, parce que je le ressusciterai au neuvième jour. » Je lui dis : « Les choses étant ainsi, jusqu'à combien de générations pardonneras-tu pour moi à celui qui sera enterré près de ma demeure et à celui qui aura célébré ma commémoration et invoqué mon nom ? » Il me répondit : « Je leur pardonnerai pour toi jusqu'à la dixième génération. » Quand il m'eut dit cela, je me réjouis beaucoup⁵.

- 7 L'intercession de Krestos Šamrā s'étend non seulement sur ceux qui célèbrent sa commémoration, son *tazkār*, mais aussi ceux qui prient en son nom, qui font écrire sa Vie ou la font connaître, qui lui dédient une église, etc. Surtout, le pacte est extrêmement précis en ce qui concerne le pèlerinage sur la tombe de la sainte. L'hagiographe rappelle où elle est enterrée – à Guāngut – et il ajoute que toute personne qui se fera enterrer à proximité de la tombe sera pardonnée jusqu'à la dixième génération, de même que celui qui commémorera la sainte. Il expose même le type d'offrande qui peut être apportée à l'église (encens, huile, beurre, farine). Cet extrait illustre donc l'importance du pacte dans la reconnaissance de la sainteté, pour la commémoration dans un lieu spécifique et donc la création d'un culte et éventuellement le développement d'un pèlerinage. Il met aussi en valeur tout l'intérêt de se faire inhumer près de la sainte, en posant tous les termes du contrat, les droits et les devoirs de la sanctification et du culte.
- 8 Pourtant, il arrive que la Vie d'un saint ne présente pas ce motif hagiographique. C'est le cas notamment pour Giyorgis de Sāglā⁶, le saint roi Lālibalā⁷ ou encore Bašalota Mikā'el⁸. Les raisons de cette absence ne sont bien sûr pas évoquées par l'hagiographe, mais ce manque est symptomatique d'un conflit entourant le lieu de l'inhumation du saint ou de l'ignorance de ce lieu. Si bien que l'hagiographe peut difficilement évoquer les termes d'un contrat dans lequel le principal manquerait, c'est-à-dire les coordonnées topographiques. Cela démontre que le pacte est toujours écrit dans l'idée de créer un culte dans un lieu donné, qui est le lieu du tombeau, et implique donc la présence de la dépouille du saint.
- 9 Le cas de Giyorgis de Sāglā illustre parfaitement ce problème. L'hagiographe signale à la fin des actes qu'il y eut un conflit concernant le lieu d'inhumation du saint. Avant sa mort, celui-ci demande à être enterré dans l'église qu'il a fondée⁹, mais précise que son corps devra être transféré plus tard dans l'église qui sera construite sur le lieu « où a coulé le sang des flagellations de Bašalota Mikā'el », ce qui fut fait apparemment, malgré l'opposition de

certain membres de sa famille¹⁰. Au final, le lieu exact de la sépulture de Giyorgis n'est pas donné et nous ne connaissons pas le nom de l'église dans laquelle son corps est déposé. Si bien qu'il est possible que l'hagiographe ait préféré omettre le pacte avec Jésus-Christ, dans la mesure où il ne pouvait pas donner un lieu assuré où les fidèles pourraient obtenir l'intercession du saint. Aujourd'hui, c'est le monastère de Gāseccā qui prétend détenir son corps et qui possède une copie de la Vie du saint.

10 À l'inverse, un pacte peut figurer dans la Vie d'un saint, à l'image de celui donné par Jésus à Gabra Manfas Qeddus¹¹, alors que le lieu de la sépulture n'est pas en Éthiopie (son corps est enlevé au ciel par les anges et emporté à Jérusalem)¹². Le culte en l'honneur du saint pourrait être compromis mais l'exposé des miracles *post mortem* résout la question. Le pouvoir d'intercession du saint s'étend dans les églises qui disposent du livre de sa Vie (miracles 1, 5, 11), sur tous ceux qui célèbrent sa commémoration (miracles 2, 3, 4, 6, 7, 9, 10) ou encore se rendent à son couvent (miracle 8)¹³.

11 Enfin, dans le cas où la Vie du saint ne fait pas état d'un pacte, il semble que certains textes ont été rédigés *a posteriori* pour pallier ce manque. Nous pouvons ainsi citer le cas d'une homélie en l'honneur de Lālibalā, qui a pour thème central le pacte de ce saint avec le Christ, concernant son pouvoir d'intercession¹⁴. En rétablissant le modèle hagiographique, l'auteur de ce texte vient probablement compléter l'arsenal des arguments concernant la sainteté de Lālibalā et l'intérêt pour un fidèle de demander l'intercession du saint.

12 L'histoire de ce motif hagiographique qu'est le pacte reste cependant à faire. Stanislas Kur estime qu'il apparaît dans la littérature éthiopienne au xv^e siècle¹⁵, ce qui semble très vraisemblable dans la mesure où c'est justement la période à laquelle la littérature hagiographique connaît un véritable essor. Toutefois, il serait intéressant de situer plus précisément cette apparition. Est-elle inspirée de la littérature copte suite aux traductions d'ouvrages issus de l'Église égyptienne ? Les hagiographies byzantines et romaines emploient-elles ce motif comme premier élément de sanctification ?

Des reliques en Éthiopie ?

13 Le pacte annonce la mort du saint. Au moment du décès, une nouvelle séquence s'ouvre dans le récit hagiographique de sa vie. L'hagiographe doit préciser où se trouve la sépulture du saint et quelles circonstances ont entouré son inhumation. Cette étape est délicate dans la mesure où cette sépulture n'est pas toujours connue, où elle est parfois disputée et où le corps du saint peut être transféré d'un lieu à un autre. Mais l'objet de la rédaction est précisément de résoudre cette question afin de montrer que le corps du saint est détenu par la communauté qui est à l'origine de la composition de la Vie du saint et que ce corps a un pouvoir d'intercession. Nous touchons alors à une question fondamentale du christianisme qui n'est pas encore élucidée pour l'Éthiopie : l'Église éthiopienne vénérat-elle les reliques ?

De l'absence de terme spécifique à la définition de la relique. D'un problème terminologique à un jugement existentiel ?

14 En guèze, la langue ancienne utilisée par l'Église éthiopienne et qui est majoritairement utilisée dans les écrits jusqu'au xix^e siècle, il ne semble pas qu'il y ait un terme spécifique pour désigner les reliques, restes matériels d'un saint, qu'il s'agisse de son corps, d'une partie de celui-ci ou d'objets personnels. Dans son dictionnaire guèze-anglais, Wolf Leslau propose pourtant le mot *gemmād* pour relique, lié à « morceau », dérivé du verbe « couper, découper¹⁶ ». La seule acception connue de *gemmād* comme relique vient en fait de l'expression *gemmāda masqal* qui désigne un morceau de la croix du Christ, encore que, même s'il s'agit d'un état construit guèze, l'expression n'est utilisée que dans les textes en amharique¹⁷. Par conséquent, la traduction de *gemmād* par « relique » relève de l'interprétation et ne renvoie pas à un usage attesté. Notons que, dans le plus ancien texte éthiopien qui parle de la relique de la croix, daté du xv^e siècle¹⁸, c'est même une ellipse absconse qui est utilisée : « de cette croix (*em we'etu masqal*) », sous-entendu un « morceau de cette croix », celle du Christ dont il vient d'être question à propos de sa redécouverte par l'impératrice Héléne. Plus tard, l'expression utilisée sera simplement : le « bois de la croix [*'eda masqal*] » dans la série d'homélie écrites par un

certain Kirākos pour célébrer son arrivée en Éthiopie sous le règne de Dāwit¹⁹ ou le « bois de la croix glorieuse [*'eda masqal kebur*] » quand elle sert dans les fêtes de la Croix à Gondar, si ce n'est au XVII^e, du moins au XVIII^e siècle²⁰.

15 Quand les textes mentionnent d'autres reliques, nous verrons que les termes utilisés sont indifféremment l'« os », au singulier ou au pluriel (*'aḍm* ou *'aṣm* / *'a'edmat*), sans que ce dernier point semble avoir d'implication, ou bien, mais plus rarement, *segā* : le « corps ».

16 Pour autant, l'absence d'un terme conceptuel pour dire la relique dans la langue guèze signifie-t-elle l'absence du concept lui-même et, partant, l'ignorance d'un culte des reliques dans le christianisme éthiopien ?

Les reliques étrangères et les fragments de corps

17 Tout dépend avant tout de la définition que l'on veut bien donner à « relique ». Si nous nous en tenons à celle que donne Peter Brown, un « fragment détaché d'un corps entier²¹ », particulièrement restrictive, alors le christianisme éthiopien offre peu d'exemples susceptibles d'illustrer un culte rendu à de telles reliques. Nous pouvons toutefois citer le cas d'une relique du saint éthiopien Ewostātēwos, apportée d'Arménie par un évêque arménien du nom de Yoḥannes, pendant la saison des pluies 1679²² : il s'agit d'un os de la main d'Ewostātēwos, mort en Arménie au XIV^e siècle, accompagné d'une lettre du patriarche d'Alexandrie, recommandant de faire bon accueil à ce Yoḥannes. Il subit toutefois l'interrogation sur sa foi mais, une fois avéré qu'il partage celle des Éthiopiens, les chefs de l'Église éthiopienne s'accordent pour dire qu'ils doivent accepter cet os et le recevoir avec hymnes et cantiques (il est toujours question de l'« os [*'aḍm*] » et non pas de *gemmād*). Le lendemain, ils font donc entrer cette relique avec cérémonie dans l'église de Madḥanē 'Alam de Gondar. Cela provoque toutefois des débats entre les moines d'Azazo et le roi Yoḥannes, dont nous ne connaissons pas le sujet exact : l'authenticité de la relique, la question même de la relique ou le choix de l'église où l'abriter ? Nous pourrions penser que l'agitation des moines vient de leur aversion pour les reliques isolées²³, c'est surtout que, comme ce n'est pas la coutume, cela pose la question de comment vénérer cette relique séparée de la tombe, du lieu qu'elle a sanctifié. Nous ne savons pas ensuite à quel endroit elle est gardée dans l'église, si elle est présentée à la vénération des fidèles et dans ce cas comment, dans quel cadre rituel.

18 Ce cas est exceptionnel et, si l'os est finalement accepté, c'est sans doute qu'il vient rejoindre les reliques de quelques grands saints de l'Église universelle dont l'Éthiopie se serait dotée au XV^e siècle et qui auraient été déposées dans l'église de Dieu-le-Père sur l'*ambā* Gešēn par Zar'a Yā'eqob (1434-1468)²⁴. Ces reliques particulièrement prestigieuses relèvent de la même définition : des « fragments de corps ».

19 L'histoire des textes relatifs à ces reliques en Éthiopie, y compris la relique de la croix, reste encore à écrire²⁵, mais nous pouvons d'ores et déjà avancer que, en l'état actuel de nos connaissances, le témoin éthiopien le plus ancien de l'arrivée des reliques en Éthiopie, et peut-être contemporain de l'événement, est un texte inédit conservé dans le manuscrit de la British Library Oriental 481²⁶ connu pour être une copie du XVII^e siècle du livre du *tefut* (*maṣḥafa tefut*) de l'*ambā* Gešēn. Le *maṣḥafa tefut*, qui passe pour un des manuscrits éthiopiens les plus importants pour les textes historiques et le cycle d'enluminure qu'il contient, reste très mal connu car les chercheurs n'ont pas encore eu à ce jour l'autorisation de le consulter et de le photographier dans son intégralité. Dans les années 1950 et 1960, André Caquot a publié la traduction d'un texte qui en serait extrait, et Diana Spencer a fait connaître ses enluminures²⁷, mettant tous deux en évidence l'intérêt de ce document.

20 Le texte publié par André Caquot s'apparente par sa forme à une chronique brève des rois, traçant une histoire du royaume éthiopien depuis l'Antiquité jusqu'à Lebna Dengel au moins²⁸ et comprenant une longue liste de donations foncières faites par Zar'a Yā'eqob en faveur des églises de Gešēn²⁹. Il insiste surtout sur l'arrivée de la relique de la croix en Éthiopie et sur son installation à Gešēn.

21 André Caquot travailla d'après une copie en guèze qu'on lui avait fournie, qu'il savait partielle et dont il ne publia que la traduction. En outre, nous ne pouvons être sûrs qu'il s'agissait bien d'une copie à proprement parler. Effectivement, il pourrait tout autant s'agir d'une compilation

de morceaux choisis et réagencés, voire réécrits de manière linéaire à son intention. Par ailleurs, plusieurs points prouvent que le texte a été si ce n'est rédigé, du moins repris et réamendé jusqu'à la fin du XIX^e siècle, comme le montre, par exemple, la mention de la ville de Khartoum qui n'apparaît sous ce nom qu'à ce moment-là.

22 Dans la copie du *maṣḥafa tefut* faite pour les rois de Gondar et aujourd'hui conservée à la British Library sous la cote Oriental 481, nous ne trouvons pas le texte publié par Caquot. Nous pouvons d'ailleurs souligner que si l'Oriental 481 est une copie du XVII^e siècle, des éléments qui parlent du XIX^e dans l'original ne peuvent alors pas y avoir été copiés. Le scribe de l'Oriental 481 n'a donc que partiellement recopié les textes du *maṣḥafa tefut* pour la bonne raison que certains n'ont sans doute été ajoutés qu'après dans ce dernier.

23 En revanche, ainsi que l'a signalé Manfred Kropp³⁰, on trouve dans cette copie un texte relatif aux reliques similaire en de nombreux points à celui publié par André Caquot³¹. En en-tête de ce texte sur les reliques, nous trouvons la mention : « archive du [livre du] *milād*³² », ce qui signifie qu'il a été copié dans le *maṣḥafa tefut* à partir d'un original écrit dans un autre manuscrit, en l'occurrence un livre du *milād* (*maṣḥafa milād*), sans doute de Gešēn³³.

24 Le texte conservé dans l'Oriental 481 est délicat à dater dans la mesure où l'exemplaire dont nous disposons est la copie d'une copie (l'archive du *maṣḥafa milād a priori* copiée dans le *maṣḥafa tefut* – ce point n'est pas vérifiable –, copiée ensuite dans l'Oriental 481). L'original date-t-il du règne de Zar'a Yā'eqob (1434-1468) ? Les copies ont-elles été faites de manière stricte ? Ont-elles fait subir des transformations à l'original ? Et si oui, dans quelle mesure ? Sans découverte d'autres témoins, il sera difficile de préciser ces points mais il semble en tout cas établi que ce document est antérieur à celui publié par Caquot, dont il est sans doute une des sources³⁴.

25 Sur les reliques des saints du christianisme universel, le texte de l'Oriental 481 nous dit les choses suivantes :

Et ensuite, nous [le roi Zar'a Yā'eqob] vous [la communauté d'Israël et les prêtres du tabernacle en service à l'église de Dieu-le-Père de Gešēn] avons envoyé, afin que vous les vénériez, que vous les honoriez et que vous fassiez leur commémoration (*tazkār*), les ossements qui se trouvent non dans le coffre d'or, mais à l'intérieur du coffre de bois orné d'or. Et celui-ci contient tous ceux qui sont [cités] ici : un os d'Anne, mère de Marie, un os de l'apôtre Barthélemy, un os de Georges de Lydda, un os de Claude, le martyr d'Antioche ; les os des patriarches Sévère et Dioscore, les os des enfants de Bethléem. Et tous ceux-ci au nombre de sept dans le coffre de bois orné d'or. Nous vous avons aussi envoyé le *tābot* [autel] de Marie, deux fois vierge, sur lequel célébrer et consacrer l'eucharistie que vous posez sur le *tābot* que nous vous avons envoyé, toujours et jusqu'à la fin du monde. Et sur ce *tābot* qui est important, il y a les dix commandements et tout *tābot* sur lequel il y a les dix commandements est important. Et par-dessus tout faites la commémoration [*tazkār*] de Anne, mère de Marie, et de tous les martyrs et les justes que nous vous avons envoyés, car c'est en eux que se trouve le pacte [*kidān*] de leur Dieu. Quant au coffre et quant au *tābot*, après qu'ils ont été posés devant Dieu-le-Père où il est en service de manière permanente : que vous ne les bougiez pas et que vous ne les retiriez pas, sinon l'affliction sera sur les prêtres et sur tout le peuple. Et ensuite nous vous avons envoyé afin que vous les vénériez ceux qui sont dans [le loquet de] la porte de la lumière, dans la porte de bois qui est au milieu du centre : l'os de Jacques frère de Notre Seigneur, l'os d'Étienne le premier martyr, l'os de Barnabé, l'os de la martyre Ripsime, qui sont au nombre de quatre et que nous avons donné à [l'église de] Dieu-le-Père. Quant à vous, confiez-vous en eux et faites leur commémoration [*tazkār*]. Que Dieu nous garde par leurs prières et par le pacte qu'il a conclu avec eux. Que Jésus-Christ vous garde par sa chair et par son sang pour les siècles des siècles, amen, ainsi soit-il par la chair et le sang du Christ, ainsi soit-il, ainsi soit-il³⁵.

26 Ce texte montre bien que le même terme est utilisé, celui d'os, qu'il s'agisse des reliques éthiopiennes ou étrangères. C'est aussi le seul qui nous donne des informations sur le culte rendu aux reliques. Elles sont placées dans un coffre dans l'église de Dieu-le-Père et le texte insiste sur le fait que les habitants de Gešēn doivent célébrer le *tazkār* de ces saints comme sur le fait que le culte des saints et de leurs reliques est lié au pacte conclu avec Dieu. L'Église éthiopienne reconnaissait donc le culte des reliques et avait intégré, au moins au début du XV^e siècle, leur circulation³⁶. Ceci ne concernait pas les reliques éthiopiennes qui, semble-t-il, n'ont jamais fait l'objet d'échanges entre communautés, ni de dispersions³⁷, ce qui explique pourquoi les communautés se disputent parfois la dépouille complète du saint.

De la dépouille comme relique, les reliques de contact comme substitut et les reliques christiques

- 27 Si l'on accepte une définition plus extensive du terme « relique », incluant non seulement la dépouille du saint mais aussi les reliques de contact et les images-reliques, alors le culte des reliques dans le christianisme éthiopien est bien attesté. Comme l'a montré Michel Kaplan pour Byzance, il n'existe pas de doctrine systématique qui régleme le passage de la dépouille à la relique, ni même un vocabulaire spécifique et stable pour désigner les restes « transmettant aux hommes la bénédiction du saint³⁸ ». Si bien que ceux qui sont chargés de témoigner de l'existence de reliques et de leur pouvoir, les hagiographes, disposent d'une grande liberté pour authentifier une dépouille comme une relique. La situation est similaire en Éthiopie. Tout comme la reconnaissance populaire, aidée du clergé se réclamant d'un saint, consacre la sainteté d'un homme, sans qu'il y ait ni règle ni procès de canonisation³⁹, cette reconnaissance populaire intervient également dans le passage d'une dépouille au statut de relique. Tout est question de foi et non pas de code.
- 28 L'un des exemples les plus célèbres de l'authentification d'une dépouille comme relique figure dans le récit de la translation du corps du saint Takla Hāymānot (m. 1314), fondateur du monastère de Dabra Libānos. D'après ce texte, les disciples du saint procédèrent à la translation de son corps cinquante-sept années après sa mort. Pourtant, lorsque sa dépouille est mise à jour, l'hagiographe écrit :
- Ils trouvèrent ses ossements [*a'eḏmtihu*] qui étaient collés avec le linceul [*magenazu*], et il était semblable au jour de sa préparation [*taganza*]. Maintenant, cinquante-sept années avaient passé depuis qu'il avait été enterré et une douce odeur s'échappait de la tombe [*maqāberihu*] [...]. Puis ils apportèrent des linges propres [*sandunāt neṣuhā*] et y enveloppèrent son corps et ils le déposèrent dans un petit cercueil [*sadan*] ; ils découpèrent le linceul [*magenazu*] en petits morceaux et ils firent de nombreux miracles et merveilles. Il advint que la presse parmi la foule devint si grande que certains piétinaient leurs voisins comme s'ils étaient de la poussière et criaient : « Laissez nous approcher de son linceul [*magenazu*]. » La foule piétina un homme sous ses pieds et brisa ses jambes, mais dès qu'il toucha le linceul [*magenazu*] du saint homme, il fut immédiatement guéri⁴⁰.
- 29 Ainsi, plusieurs éléments contribuent à authentifier la dépouille de Takla Hāymānot comme une relique : le corps du saint n'est pas corrompu, il dégage une bonne odeur et il accomplit des miracles. Cet extrait signale également que certains restes de la première sépulture, en l'occurrence le linceul, sont considérés comme des reliques de contact, puisqu'il est découpé et probablement distribué aux personnes présentes. L'auteur du texte témoigne d'ailleurs immédiatement de l'efficacité de ces reliques. Par conséquent, si le corps du saint reste entier, des objets qui lui sont attachés peuvent être détachés et assumer alors un rôle de relique.
- 30 Dans l'histoire de la translation du corps de Fileppos, successeur de Takla Hāymānot à la tête du monastère de Dabra Libānos, on trouve un récit similaire, authentifiant les reliques du saint :
- Quand ils creusèrent sa tombe, ils le [Fileppos] trouvèrent se dressant de la tête à la taille, comme s'il se réveillait d'un sommeil, faisant signe aux messagers comme s'il disait : « Levez-moi afin que je retourne dans mon pays » [...]. Ils trouvèrent un sac placé sur son cercueil. Et cela avait été fait sur l'ordre de Dieu afin que ce soit un signe pour le jour de la translation de notre père Filpos de crainte que ses enfants disent : « C'est notre père » ou « Ce n'est pas notre père ». [...] Quant au sac, à son arrivée à Dabra Libānos, les enfants de notre père Fileppos le divisèrent [*takāfelwā*] entre eux, le coupant en petits morceaux [*baṣāṣilomu*] afin que ce soit une bénédiction pour eux puisque c'était le couvercle du cercueil [*askārēn*] de leur père, tout comme les enfants de Pierre [d'Alexandrie] divisèrent entre eux le couvercle pour une bénédiction, le découpant en petits morceaux [*baṣāṣilomu*]. Nos yeux ont vu beaucoup de personnes malades qui furent guéries par ce sac⁴¹.
- 31 Dans ce récit, le sac a deux fonctions. Il est à la fois une preuve que les ossements retrouvés cent quarante ans après la première inhumation de Fileppos sont bien ceux du saint, puisque ce sac avait été déposé avec le corps du saint lors de son enterrement. Mais il est aussi une relique de contact accomplissant des miracles. Le morcellement de ce sac, permettant de diffuser au-delà de la tombe le pouvoir d'intercession du saint, assimile effectivement cet objet à une relique dont l'une des fonctions, comme cela a été observé dans le christianisme occidental,

était d'étendre la « présence sacrée du saint en plusieurs lieux⁴² ». Toutefois, il semble que ces reliques morcelées ne servent qu'à la dévotion privée, sans être jamais présentées dans un autre lieu de culte et, donc, sans permettre le développement d'un site concurrent au site du propriétaire de la dépouille.

32 Ces reliques de contact peuvent également remplir un autre office, qui confirme en même temps le point précédent. En l'absence du corps du saint, ses objets les plus familiers constituent des témoignages de son passage dans une communauté et de son pouvoir d'intercession en ces lieux. Ils sont donc vénérés comme le corps du saint lui-même. Telle est la fonction du bâton et de la croix du saint Za-Mikā'el Aragāwi dont le corps, tout comme celui du Christ, disparut après sa mort de la grotte où il séjournait. Alors, l'hagiographe nous dit que ses disciples « saisirent la croix et la crosse, les baisèrent et s'imaginèrent l'avoir trouvé lui-même⁴³ ».

33 La croix et l'ensemble des objets liés au supplice du Christ n'ont pas d'autre rôle : ils sont les derniers objets à être entrés en contact avec Jésus et incarnent par conséquent toute la puissance surnaturelle que son corps, disparu, ne peut pas transmettre⁴⁴. L'Église d'Éthiopie s'est dotée de ces reliques christiques au xv^e siècle, déposées dans l'église de Dieu-le-Père sur l'*ambā* Gešen, comme nous l'avons déjà vu. Nous citons ici le texte tardif publié par André Caquot, passage qui ne figure pas dans le document cité plus haut, tiré de l'Orient 481 :

J'ai [le roi Zar'a Yā'eqob (1434-1468)] ordonné aussi qu'on dépose la Croix dans un coffre d'or, celui-ci dans un coffre d'argent, puis dans un coffre de bronze, puis dans un coffre de plomb et le tout dans un coffre de fer [...]. J'ai fait déposer l'éponge, la tunique, les ossements des apôtres, des martyrs et des patriarches dans un coffre de bois recouvert d'or [...]. J'ai fait déposer [ces reliques] devant un autel en forme de croix de pierre. J'ai ordonné que personne ne se fasse enterrer dans l'église, mais seulement à l'extérieur, afin qu'il n'y ait pas de tremblement de terre [...]. C'est pourquoi il convient que croyants, métropolitains, prêtres, rois, dignitaires, hommes et femmes se rendent chaque année en ce lieu saint pour vénérer la croix sur laquelle a été crucifié Notre Seigneur et pour que leur péché leur soit remis par la vertu de la croix. [...] ⁴⁵

34 Bien que ce texte soit probablement tardif et le fruit d'une compilation, il établit des règles pour la gestion des reliques christiques, règles qui ont eu cours sur l'*ambā* Gešen à une période que l'on ne peut pas déterminer en l'état actuel de la recherche. L'église de Dieu-le-Père sur l'*ambā* Gešen est donc une église reliquaire puisqu'elle est fondée pour accueillir les reliques christiques, un morceau de la croix, la tunique que portait le Christ le jour de sa crucifixion et l'éponge avec laquelle il avait été abreuvé. Il semble que le roi Zar'a Yā'eqob – ou quelqu'un après lui se réclamant de son autorité – prévient tout encombrement du site en interdisant l'inhumation dans l'église elle-même, sachant l'attractivité exercée par ces restes matériels sur les fidèles. Il instaure en tout cas une fête au jour anniversaire de l'introduction de ces reliques dans l'église, le 21 *maskaram*, que doivent célébrer les habitants du lieu, les prêtres et la communauté d'Israël, c'est-à-dire les descendants de la famille royale gardés prisonniers sur l'*ambā* Gešen⁴⁶, puis un pèlerinage auquel tous sont appelés : « croyants, métropolitains, prêtres, rois, dignitaires, hommes et femmes⁴⁷ ».

35 Un culte particulier est donc rendu aux reliques christiques. Le texte ne précise pas si les fidèles viennent toucher les reliques, si celles-ci sont exposées le jour du pèlerinage ou si elles demeurent dans leurs reliquaires, les coffres en or ou en bois auxquels Zar'a Yā'eqob fait allusion. Un indice permet toutefois de penser que ces reliques n'étaient pas visibles pour le commun des mortels puisqu'elles sont déposées à côté de l'autel, donc dans le sanctuaire accessible seulement aux ecclésiastiques. Le texte est d'ailleurs assorti d'une malédiction envers quiconque se risquerait à les bouger, et la version plus tardive ajoute : « Jusqu'alors, personne n'a pu voir la croix ni la toucher⁴⁸. » Il est donc probable qu'elle ne prenait pas part aux processions, à la différence des autels, ou *tābot*. En revanche, les souverains de Gondar passent outre l'avertissement car, sous le règne de Iyāsu II, la relique de la croix est alors à Gondar. Effectivement, elle est sortie en procession lors de la fête de la Croix, le 17 *maskaram*, de la tour où elle est habituellement gardée jusqu'au *se'el bēt* ou oratoire royal. Elle accompagne aussi le roi lors des campagnes militaires, faisant alors partie des *palladia* de

l'armée royale⁴⁹. Dans un cas comme dans l'autre, elle n'est pas pour autant vue, sans doute cachée aux regards par des tissus, comme le sont les autels⁵⁰.

Les images de la Vierge peintes par saint Luc comme reliques du sang du Christ

36 Une dernière forme de relique est l'objet de vénération. Il s'agit des icônes de la Vierge⁵¹ attribuées, en Éthiopie, à la main de saint Luc à partir du XVI^e siècle et dites aujourd'hui « images de salut » (*se'ela adheno*)⁵². Plus que des images, ces portraits représentent des « vestiges » de la vie des évangélistes, mais aussi de Marie ou du Christ, réalisés par des personnes qui les ont connus, Luc ou Jean. Si cette tradition concernant les peintures de saint Luc ou saint Jean n'est pas propre à l'Église éthiopienne⁵³, cette dernière constitue cependant sa propre synthèse.

37 L'Éthiopie, en prétendant posséder certaines de ces peintures dès le règne de Dāwit (1379/80-1412)⁵⁴, s'inscrit une fois de plus dans le commerce universel des reliques. La manière même dont les textes éthiopiens font état de la possession de ces peintures, les ajoutant à la suite d'une liste sans cesse plus longue de reliques, participe du principe de l'accumulation propre à ces objets capitalisant un pouvoir symbolique que l'on rencontre aussi dans l'Occident médiéval⁵⁵. Les peintures considérées comme telles et identifiées ne datent toutefois que du début du XVI^e siècle⁵⁶, et les textes les plus anciens sur l'arrivée des reliques dans le pays n'en font effectivement pas mention⁵⁷. Il y a donc fort à penser que la légende de l'arrivée de ces peintures dès le règne de Dāwit s'est élaborée ultérieurement, à partir du XVI^e siècle, au plus tard au cours du XVIII^e ou du XIX^e siècle.

38 Cependant, et c'est ce qui nous importe ici, une tradition en amharique, non datée mais tardive⁵⁸, sur l'histoire du monastère de Dabra Warq qui conserve l'une de ces peintures, donne un indice – certes ténu – pour comprendre pourquoi le portrait de la Vierge, attirant des pèlerins et capable d'accomplir des miracles, est bien une image-relique :

L'empereur Dawit, étant allé à Jérusalem, ramena le morceau de croix [*gemmāda masqal*], la Pourpre [*Waynut*, peinture attribuée à saint Luc], Celle qui dit oui [*Oho bahalit*, peinture attribuée à saint Luc], l'Ornée [*Sergut*, peinture attribuée à saint Luc]. Il introduisit la Pourpre à Dabra Warq ; c'est une image faite du sang du Christ ; il lui a fait don de son vêtement, de sa couronne, de son trône ; grâce à cette image des aveugles recouvrèrent la vue, des infirmes furent guéris. Les souverains : empereur Yeshaq (1414-1430), empereur Nebla Dengel (Lebna Dengel, 1508-1540), empereur Galawdewos (1540-1559), empereur Ba'eda Maryam (1468-1478), empereur Yohannes (1667-1682), tous venant à la Vierge miraculeuse donnaient leurs vêtements royaux et leurs couronnes [...]. Un roi venant pour la piller crut voir une étendue d'eau et s'en retourna. L'empereur Yohannes venant pour la piller, des abeilles sortirent de sa maçonnerie et, piquant son armée, la firent retourner. À cette vue, les Abyssins furent étonnés. Le roi Takla Haymanot lui faisait tort, venu ici, à Dabra Warq, elle le tua. Ainsi est-il fait à Dabra-Warq à qui s'écarte du droit chemin⁵⁹.

39 Les images n'ont pas d'emblée, et pas toutes, vocation à assumer le rôle de reliques. Par ailleurs, reliques ou icônes pourraient théoriquement s'exclure selon que la société préfère mettre l'accent sur tel moyen de rendre présent le sacré et plus encore le divin⁶⁰. L'image reste « au contraire une œuvre humaine, même si, pour peu qu'une dignité particulière lui soit reconnue, elle tend à nier son origine réelle et sa nature d'objet fabriqué pour s'affirmer comme *achéiropoiète*, « non faite de main d'homme » et quasi consubstantielle à son prototype⁶¹ ». En Éthiopie, la croyance populaire selon laquelle ces images de la Vierge seraient peintes avec le sang du Christ explique pourquoi le statut de relique leur est conféré en en faisant des reliques du sang du Christ.

40 L'*apparatus* de présentation de ces icônes les assimile aussi à des reliques, qui sont cachés au tout-venant la plupart du temps, conservées dans les sanctuaires ou dans les trésors des églises et présentées aux fidèles une ou plusieurs fois par an pour certaines fêtes⁶², réglant leur accès au public sur celui qui vaut pour les reliques, accentuant l'idée de leur pouvoir à rendre présents la Vierge et son Fils plus qu'à les figurer.

- 41 Ces cas particuliers montrent de manière paradigmatique comment la notion de relique se construit dans l'Église éthiopienne jusqu'à nos jours. Certes, rares sont les reliques *stricto sensu*, c'est-à-dire des parties détachées du corps du saint, à l'exception remarquable des reliques non éthiopiennes (reliques christiques, des saints et apôtres, ou images-reliques) ou venant de l'étranger, à l'image de l'os de la main d'Ewostātēwos. Mais il est patent que les dépouilles de certains saints acquièrent le statut de relique, de même que des objets leur ayant appartenu, sans pour autant qu'il existe de règles objectives permettant d'authentifier une dépouille mortelle comme une relique. Toutefois, l'incorruptibilité du corps et la bonne odeur se dégageant de la sépulture sont vraisemblablement des signes indispensables. Les miracles leur font faire leurs preuves et viennent parachever le processus.
- 42 L'affirmation de Steven Kaplan selon laquelle il n'y eut pas de commerce des reliques en Éthiopie peut être affinée⁶³. Il semble en effet que dans la mesure où, en Éthiopie, les corps des saints conservaient leur intégrité après leur mort, le commerce des reliques ne pouvait se faire, faute de « marchandise ». En revanche, l'Église éthiopienne a intégré les courants d'échange des reliques de l'Église universelle, se dotant de vestiges parmi les plus précieux pour les chrétiens, comme un morceau de la croix, adoptant pour ceux-ci une définition « classique » de la relique, alors que, pour les saints éthiopiens, l'indissolubilité du corps est et reste la norme, avec les implications que cela a pour le culte.

Le culte du saint : commémoration (*tazkār*), miracles et pèlerinage

- 43 Sur la base du pacte, s'enchaînent ensuite commémoration, miracles et pèlerinage de manière quasiment indissociable. L'anniversaire de la mort du saint est le moment privilégié où les fidèles se réunissent pour prier en son nom et demander son intercession. Cette réunion attire d'autant plus de monde que des miracles se produisent à cette occasion. La tombe du saint devient alors un lieu de pèlerinage. C'est moins la Vie du saint proprement dite qui nous informe sur cette dernière séquence entourant la mort que les récits de miracles qui y sont associés. Ils donnent un bon témoignage de la vie du sanctuaire, de la manière dont les visiteurs s'adressent au saint, à ses reliques, pour voir leurs vœux exaucés ou pour guérir d'un mal incurable. En bref, ces miracles sont un aperçu du pèlerinage et des fêtes de commémoration du saint. C'est là que l'on voit comment toutes les séquences qui entourent la mort du saint sont liées et comment le processus de reconnaissance de la sainteté opère dans toutes ses dimensions.
- 44 Dans le premier manuscrit enluminé de la *Vie et miracles de Walatta Pēṭros*, la vie de la sainte n'est pas illustrée car la première nécessité était de mettre en images les miracles qui justifiaient un culte et un lieu de culte dédiés à la sainte. Les Miracles de la sainte Walatta Pēṭros et leur illustration au XVIII^e siècle pour le centre monastique de Q^warāṭā⁶⁴ sont en cela exemplaires puisqu'ils parlent exclusivement de la reconnaissance de Walatta Pēṭros comme sainte à travers l'établissement du pacte et de la preuve de sa sainteté à travers les miracles, comme de la nécessité de célébrer son *tazkār*.
- 45 À la fin du texte relatant sa vie et avant le début du texte des miracles est placée la première image (figure 1) : Walatta Pēṭros sur son lit de mort est entourée de la Vierge et du Christ qui se penche sur elle pour lui accorder le rang d'archidiaconesse. Apparaissent aussi une moniale du nom de Falāsita Krestos, qui reste à ses côtés pour lui lire les Psaumes et l'Évangile, et le moine Śe'ela Krestos, qui, dans le texte, est l'intermédiaire à qui le Christ annonce qu'il confère à Walatta Pēṭros ce titre d'archidiaconesse⁶⁵. L'attribution de ce titre vient se surajouter au traditionnel pacte que la sainte avait déjà reçu⁶⁶ et qui entraîne la dévotion à un saint car qui écrit ou écoute la Vie, célèbre le *tazkār*, reçoit la promesse de la vie éternelle. Le titre de chef des diaconesses, qui semble ici être une citation d'un texte comme la Didascalie par exemple, plutôt que la preuve de l'existence historique de cette fonction dans l'Église d'Éthiopie, lui confère en toute théorie une place hiérarchique inégalée pour une femme dans l'Église. Cette image conclut le récit de la vie de la sainte, c'est la seule image qui se rapporte à la Vie et elle est fondamentale car cet adoubement par le Christ lui-même fournit le socle à ce qui va suivre, à savoir les miracles que Walatta Pēṭros accomplit *post mortem*.

- 46 Le premier miracle (image 2 du cycle, figure 2) est réalisé par la sainte lors de la célébration de son premier *tazkār*, ce qui permet tout de suite de donner le ton. La série des miracles est lancée en même temps que la nécessité de la vénérer. Tous, ou presque, se situent autour et sur le lac Tānā où la sainte a vécu. Beaucoup se rapportent à cette commémoration, aux avantages à en retirer comme à la nécessité d'y souscrire complètement. Ainsi, dans le quatrième miracle (images 6 et 7, figures 3-4), une femme de l'île de Daq qui ne célébrait pas les fêtes de la sainte obtient la guérison de son fils en s'en remettant à elle, ce qui met une fois de plus en avant la nécessité de vénérer Walatta Pēṭros. L'image suivante correspond à la deuxième partie du récit où une servante vient l'avertir que la cruche de bière qu'elle a gardée pour les pauvres, pour le jour du *tazkār* de Walatta Pēṭros, s'est multipliée par deux, lui permettant de ne pas faillir à sa promesse à la sainte et en même temps d'offrir à boire à l'abbé du monastère de Dāgā, auquel les terres de Daq sont rattachées. Dans le neuvième miracle (images 16 et 17, figures 5-6), les moniales se rendent à Rēmā sur la tombe de Walatta Pēṭros pour le *tazkār*. Les deux images qui illustrent ce texte classé comme un seul miracle correspondent aux deux épisodes distincts de ce récit : une sœur qui casse une jarre dont la bière ne se répand pas ; une femme qui veut emmener son fils sur la tombe de Walatta Pēṭros pour obtenir sa guérison mais qui ne trouve pas d'embarcation, et la bière du *tazkār* qui le guérit alors à distance de la tombe. Les mêmes thèmes se retrouvent dans le onzième miracle, illustré en trois images (images 19, 20 et 21, figures 7-8), ce qui correspond à la structure de ce récit : un pour chacun des trois miracles que voit s'accomplir une dévote de Walatta Pēṭros : à l'invocation du nom de la sainte, le soleil arrête sa course pour permettre à cette femme de rentrer chez elle tant qu'il fait jour ; la sainte arrête un violent orage pour des gens qui promettent de célébrer son *tazkār* ; une sœur de la communauté de Walatta Pēṭros vient rendre visite à cette femme, elle l'accueille, lui donne à manger mais comme elle lui refuse une jarre de bière parce qu'elle n'en a qu'une, celle-ci s'évapore.
- 47 Le deuxième miracle (images 3 et 4, figures 9-10) établit une hiérarchie dans la puissance des saints et par conséquent des sanctuaires : Walatta Pēṭros guérit un moine qui passe près de sa tombe sur l'île de Rēmā, alors qu'il allait se confier à Qirqos (Cyriaque) au monastère voisin et célèbre de Tānā Qirqos. C'est ce que montre aussi dans une moindre mesure le sixième miracle (image 9, figure 11), où l'on voit un moine sauvé par Walatta Pēṭros d'une tempête sur le lac, qui se détourne de son chemin pour raconter l'événement à la communauté de Walatta Pēṭros.
- 48 Le troisième miracle (image 5, figure 12) dans lequel Walatta Pēṭros débarrasse un champ des insectes qui l'infectent, à partir du moment où ce champ lui est consacré, met en avant l'intérêt de doter de terres la communauté de la sainte. D'autres miracles traitent à la fois de l'ordre donné par la communauté de respecter ses propriétés, tout en soulignant la place des livres dans cette société. Dans le cinquième (image 8, figure 13), une femme qui vient fêter le *tazkār* de la sainte s'endort, se fait voler sa bougie par une chèvre qui la lui rapporte sur l'ordre de Walatta Pēṭros. Dans le septième miracle (images 10, 11 et 12, figures 14-15), une moniale fait tomber par inadvertance dans le lac le texte du *malk'* de Walatta Pēṭros, portrait poétique célébrant la sainte. Un pêcheur le trouve et veut le vendre mais Walatta Pēṭros, par trois fois (comme sur les images), lui demande de le rapporter aux moines avant qu'il n'obtempère. Dans le huitième miracle (images 13, 14 et 15, figures 16-17-18), une femme vole le texte du *malk'* de Walatta Pēṭros à une moniale ; elle essaye de le vendre à deux reprises mais personne ne veut acheter un livre qui appartient à la communauté. Elle retourne alors le rendre en disant que Walatta Pēṭros l'a empêchée de le vendre. Comme elle a menti, elle est mordue par une hyène.
- 49 Le récit du dixième miracle (image 18, figure 19) concerne les circonstances de la rédaction des Actes de la sainte. Un moine du nom de Mazgaba Hāymānot est très malade, il a une vision où il lui est révélé le temps qu'il lui reste à vivre. Il fait alors appeler celui qui deviendra le rédacteur des Actes. Ce travail est ensuite relancé sur la demande d'une sœur, Qeddesta Krestos, qui obtient l'accord des supérieures de la communauté.
- 50 Le cycle se termine par une double page (images 22 et 23, figure 20) où l'on voit la sainte en majesté, à laquelle se confie en dessous une religieuse qui a sans doute une part importante dans la communauté. Plusieurs hypothèses s'imposent : il peut s'agir de Qeddesta Krestos qui a fait rédiger les Actes, ou d'une des supérieures de la communauté, ou de celle qui s'occupa

de les faire mettre en images, se confiant à l'intercession de la sainte. En face, un homme – un noble portant épée –, dont le nom a été effacé, se prosterne aussi devant la sainte. Nous pouvons supposer qu'il est le mécène laïc qui a financé la réalisation de ce codex. Quoi qu'il en soit, cette double peinture met en images le pacte concernant la récompense de ceux qui célèbrent les fêtes de la sainte.

- 51 L'ensemble du cycle dit et redit que la célébration des fêtes d'un saint appuie un culte, fondé sur le pacte et l'écriture de la Vie qui permettait déjà de fonder une communauté autour d'un saint patron. Miracles et célébrations du *tazkār* s'entraînent, s'entretiennent les uns les autres, la nourriture du *tazkār* acquérant les mêmes effets thaumaturgiques que le tombeau.

La commémoration annuelle (*tazkār*) et l'économie du culte

- 52 Ces miracles mettent en avant l'importance de la célébration du *tazkār* et la préoccupation constante des détails pratiques. La commémoration du saint est effectivement l'occasion du rassemblement d'une foule importante, qu'il faut nourrir. C'est le clergé vivant à proximité de la tombe du saint qui prend cela en charge. Cet aspect de la fête apparaît comme un élément central du pèlerinage, tant les récits au sujet de la nourriture miraculeusement multipliée⁶⁷ ou restituée après un malheureux accident⁶⁸, des dons apportés par les fidèles en dépit de leur pauvreté⁶⁹ ou des peines subies par ceux qui n'ont pas su partager leurs biens au moment de la fête du saint⁷⁰ sont nombreux et récurrents. Il en va de la réputation du lieu saint, ainsi que l'illustre ce récit tiré de la Vie de Walatta Pētros :

De nombreuses personnes se réunirent, de l'Orient et de l'Occident, des monastères, églises et des ermites et de chaque pays. Leur nombre était infini : il y avait des abbés des communautés, prêtres, diacres, moines avec des encensoirs et des croix ; il y avait des pauvres et malheureux, des aveugles et des estropiés, parce que sa réputation [de la sainte] s'était diffusée jusqu'aux confins du monde. Et on leur donna beaucoup de nourriture et de boisson, selon leur grade et l'autorité de chacun, jusqu'à ce qu'ils fussent satisfaits et ne puissent plus avancer⁷¹.

- 53 Le coût économique de ces offrandes n'était pas supporté par la communauté monastique seule. Chaque pèlerin donnait aux moines, en fonction de ses ressources, une chandelle, de la farine ou de la bière. Les récits de miracles montrent bien qu'il s'agit d'une obligation morale, à laquelle personne ne devait échapper.
- 54 Par exemple, quarante jours après la mort de l'abbé Marḥa Krestos, considéré comme saint, ses disciples se réunirent pour célébrer sa commémoration. L'hagiographe précise qu'ils durent contribuer (*astawāde'o*). Par ce terme, on voit bien qu'il s'agit d'une pratique quasiment codifiée au sein de la communauté des croyants. Cette contribution consistait en farine pour le pain et en bière. Il s'agit donc de la préparation d'un repas frugal, partagé en commun. Le récit se poursuit ensuite pour évoquer comment les disciples de Marḥa Krestos décidèrent de conserver une partie de la bière en vue de la prochaine commémoration qui aurait lieu soixante-dix jours après la mort du saint. Mais au jour où ils voulurent employer cette bière, elle était devenue imbuvable. Et l'hagiographe de conclure : « Voyez ce miracle ! [...] Lorsque, ayant fait un vœu on ne donne pas, le fléau vient sur soi et sur les choses⁷². » Le don doit donc être complet.
- 55 Le simple fait que les hagiographes insistent sur la nécessaire contribution des fidèles à la fête de commémoration du saint souligne les difficultés voire les réticences de ceux-ci. Derrière ces récits pointent les germes de discorde au sein de la communauté des fidèles au sujet des contributions de chacun. À tel point que, dans les Miracles de Za-Yohannes de Kebrān, l'auteur déclare :

Maintenant, ô mes frères, ne parlons ni beaucoup ni peu. Mais, que le *tazkār* d'abuna Za-Yohannes soit célébré d'un cœur constant. Ne nous divisons pas. Ne disons pas : « Celui-ci est riche, celui-là est pauvre », mais soyons tous égaux⁷³.

- 56 Ce *tazkār* est donc aussi le moment où l'on offre de la nourriture aux pauvres, au nom du saint. Cette nourriture est d'abord donnée aux ecclésiastiques qui desservent la tombe du saint et qui la redistribuent ensuite. Elle est parfois aussi tirée des revenus d'une terre dont les fruits sont spécifiquement alloués à la commémoration d'une personne. Au final, c'est donc une véritable économie de la mort qui se dessine, qui anime la communauté des fidèles et ancre

le culte dans un lieu particulier. Cette économie nous apparaît seulement au travers des textes hagiographiques ici. L'analyse des donations de terre, spécifiant que les revenus sur la terre doivent être affectés à la commémoration de tel ou tel personnage, serait aussi d'un grand intérêt en ce domaine. Cet aspect n'est qu'effleuré ici et appelle d'autres recherches.

Les pratiques de dévotion et l'ancrage du culte dans un lieu

- 57 Les textes qui évoquent la célébration du *tazkār* abordent une préoccupation majeure, celle d'assurer la nourriture à la communauté religieuse et à tous les fidèles présents le jour dit, mais ne font en revanche jamais mention de la liturgie et des éléments qui la composent. De ce qu'il se passe à l'intérieur de l'église, nous ne savons rien par ce biais. Ainsi est mise en exergue la différence entre les croyances des fidèles, dont il est question dans les textes hagiographiques qui concernent les préoccupations du commun des mortels, et la liturgie qui est la chose exclusive des clercs.
- 58 De même, s'il est difficile de savoir comment la vénération des reliques est organisée et ritualisée par l'Église, il est en revanche possible d'avoir un aperçu des gestes de dévotion à l'occasion de la célébration du *tazkār*⁷⁴. La documentation donne une vision limitée et déformée des événements puisque l'accent est mis sur les miracles les plus frappants accomplis sur la tombe du saint.
- 59 Nous pouvons toutefois glaner quelques informations qui, par leur répétition, laissent à penser qu'elles témoignent d'une réalité concrète. En effet, dans les récits de miracles accomplis sur la tombe d'un saint ou lors de sa commémoration, les croyants font presque toujours les mêmes gestes. Avant tout, le but du pèlerinage est de toucher la tombe du saint⁷⁵ ou son cercueil⁷⁶, voire de s'installer à proximité dans l'attente du miracle. Souvent aussi les pèlerins prennent de la poussière du sépulcre, dont ils s'enduisent⁷⁷ ou qu'ils mélangent à de l'eau et boivent⁷⁸. L'avantage de cette pratique est qu'elle permet l'accomplissement de miracles à distance. Il peut arriver que le saint se soit particulièrement distingué au cours de sa vie par certaines actions : enfermement dans une cellule, jaillissement d'une source d'eau... Les lieux ou les choses liés à ces actions deviennent alors vecteurs de miracles : on s'enferme dans la cellule du saint⁷⁹, on boit l'eau qu'il a fait jaillir ou l'on s'y baigne⁸⁰. Il ne semble pas qu'il y ait une spécialité particulière attribuée à l'un ou l'autre pèlerinage pour la guérison. On retrouve à peu près les mêmes types de guérisons pour tous les saints : les aveugles retrouvent la vue, les paralytiques peuvent marcher et les femmes stériles enfanter. Ce sont les trois motifs de pèlerinage qui reviennent régulièrement dans les récits de miracles.
- 60 La présence des reliques semble sous-tendre le culte, comme une image du saint Takla Hāymānot qui se crée au XVIII^e siècle permet de le supposer. C'est le cas de la représentation du roi Eg^wāla Şeyon (1801-1818) qui, sur une peinture murale de l'église de Dabra Berhān Şellāssē à Gondar⁸¹, se prosterne aux pieds de Takla Hāymānot et se saisit de la jambe qui s'est détachée de son corps (figure 21). Cette image illustre une tradition mise par écrit dans la deuxième version des Actes de ce saint rédigée à Dabra Libānos en 1515, selon laquelle cette jambe se serait détachée du corps du saint alors qu'il priait depuis sept ans dans une cellule et que ses disciples l'auraient enveloppée dans du tissu et enterrée sous l'autel⁸². Ici, le roi se confie à l'intercession du saint par l'intermédiaire de la jambe constituée en relique.
- 61 En revanche, les ossements comme reliques ont en eux-mêmes très peu de place dans ces pratiques, leur invisibilité semblant avoir été établie en norme. Il semble que, lors des fêtes annuelles commémorant la mort du saint, l'arrivée d'une relique ou encore la fête du dédicataire, les pèlerins affluent afin de s'approcher de la relique, objet de leur dévotion. Celle-ci est en effet sortie à de rares occasions, et sa dissimulation participe sans doute de son aura. Nous ne savons pas avec certitude si les pèlerins ont le droit d'approcher la relique, de la toucher, directement ou à travers un tissu ou autre contenant. Diana Spencer évoque un épisode qui s'est produit à Tadbāba Māryām en 1970, après qu'il lui a été proposé de voir les reliques des Saints Innocents. Nombreux furent les membres du clergé qui refusèrent tout simplement de sortir les ossements du reliquaire, probablement par crainte de la puissance représentée par ceux-ci. Mais, une fois les reliques réintégrées dans le sanctuaire, des fidèles se pressèrent pour embrasser la place où le reliquaire avait été posé⁸³.

- 62 La dissimulation des reliques est-elle propre aux reliques universelles du christianisme, ou cela vaut-il aussi pour les reliques des saints éthiopiens ? Dans ce dernier cas, force est de constater que tous les textes mettent en avant l'importance du tombeau et de la terre sanctifiée par la présence de la dépouille, celle-ci devenue relique ayant été enterrée⁸⁴ et reposant définitivement en paix, sans que la monstration, impossible de toutes manières, ait d'importance.
- 63 Il faut par ailleurs insister sur le fait que le culte se développe dans un lieu particulier, celui désigné dans le pacte ou dans les miracles. Le « lieu du tombeau » est même à entendre comme quelque chose de très matériel : le tombeau même est opérateur de miracles, et la terre miraculeuse du tombeau, plus encore qu'une relique de contact, ancre le culte du saint, fondé sur sa dépouille, au sol qui la contient⁸⁵. L'invisibilité du corps mort du saint induit ensuite le pèlerinage, c'est-à-dire la mobilité des fidèles *versus* la mobilité de la relique. En Éthiopie, le pèlerinage découle d'abord du fait que le culte ne peut être rendu que dans un seul lieu⁸⁶.

Conclusion

- 64 En Éthiopie, les processus de sanctification ne sont pas fixés par des règles écrites, et encore moins par des procès officiels, ni aujourd'hui ni dans le passé. Nous pouvons toutefois remarquer, tel que nous l'observons dans la liturgie contemporaine, qu'un certain nombre d'éléments doivent être réunis pour la commémoration liturgique d'un personnage reconnu comme saint : les actes (*gadl*), le pacte (*kidān*), le portrait poétique ou *malk'* au nom du saint, le *nagś* ou hymne chanté en l'honneur du saint du jour, rédigé au nom du saint ou emprunté, et un autel (*tābot*) au nom du saint⁸⁷. En dehors du fait qu'on peut aussi supposer qu'ici comme ailleurs la situation a évolué au cours des siècles, que la reconnaissance de la sainteté varie selon la situation de l'Église et qu'un processus officiel est souvent dépendant d'une Église centralisée, ce qui n'est pas le cas de l'Église éthiopienne à toutes les époques, ce que nous pourrions appeler l'argument liturgique dans l'approbation officielle de la sainteté vaut pour la commémoration d'un saint à l'église, c'est-à-dire l'étape dernière de la sanctification. Pour les époques anciennes, les textes hagiographiques montrent que tous les éléments liturgiques cités plus haut n'étaient pas nécessaires pour la reconnaissance de la sainteté d'un personnage et, au moins, pour une certaine forme de culte. Certes, tout n'est pas écrit ni à notre disposition et il n'est pas dit que nous ayons toujours retrouvé les *malk'* ou *nagś*, ni que nous puissions déterminer l'église, ou les églises, où l'on en trouvait. Mais il faut justement noter que les textes hagiographiques donnent à lire ce qui est l'objet d'enjeu et soulignent les éléments cruciaux pour la reconnaissance d'un saint en mettant en scène ce qui se joue au moment de la mort, juste avant ou juste après, ce qui se joue aussi dans l'écriture du texte puisque c'est lui qui restera comme témoin définitif des événements, quelle que soit leur réalité. C'est particulièrement vrai pour l'établissement du pacte. Cela se révèle aussi dans de nombreux miracles qui visent avant tout à asseoir le culte du saint.
- 65 Les textes à notre disposition ne permettent pas à eux seuls d'appréhender l'apparition des pratiques et de mettre en lumière leur évolution sur plusieurs siècles, et l'on garde l'impression, sans aucun doute fautive, de lire un tableau statique. En revanche, l'évolution se lit plus clairement à la période contemporaine : les éléments de la reconnaissance officielle de la sainteté se sont transformés en même temps que changeait la nature même du culte des saints, qui n'est plus exclusivement liée au lieu détenteur des reliques. Celles-ci, considérées jusque-là comme une question marginale dans le christianisme éthiopien, apparaissent maintenant au cœur du dispositif de la reconnaissance de la sainteté et de la pratique du culte.
- 66 Il semble que nous pouvons donc, malgré tout, retracer une évolution du culte du saint. Celui-ci est d'abord local, implanté là où est enterré son corps. Il s'étend ensuite quand d'autres églises que celle qui dispose de sa dépouille se dotent d'un autel dédié au saint et de textes à lire pour célébrer la ou les fêtes liées à la présence de l'autel. Celui-ci supplante en quelque sorte le corps du saint. Enfin, le culte devient « universel », en particulier à l'époque contemporaine, quand la centralisation de l'Église et l'imprimerie permettent d'uniformiser et de diffuser des pratiques identiques partout en Éthiopie. Il semble donc que la création et la multiplication des autels créent un clivage dans l'histoire, il est toutefois difficile d'aller beaucoup plus loin

dans l'analyse tant l'étude sur les autels est pour le moment particulièrement difficile à mener du fait des réticences des ecclésiastiques à laisser un profane approcher l'objet le plus sacré d'une église.

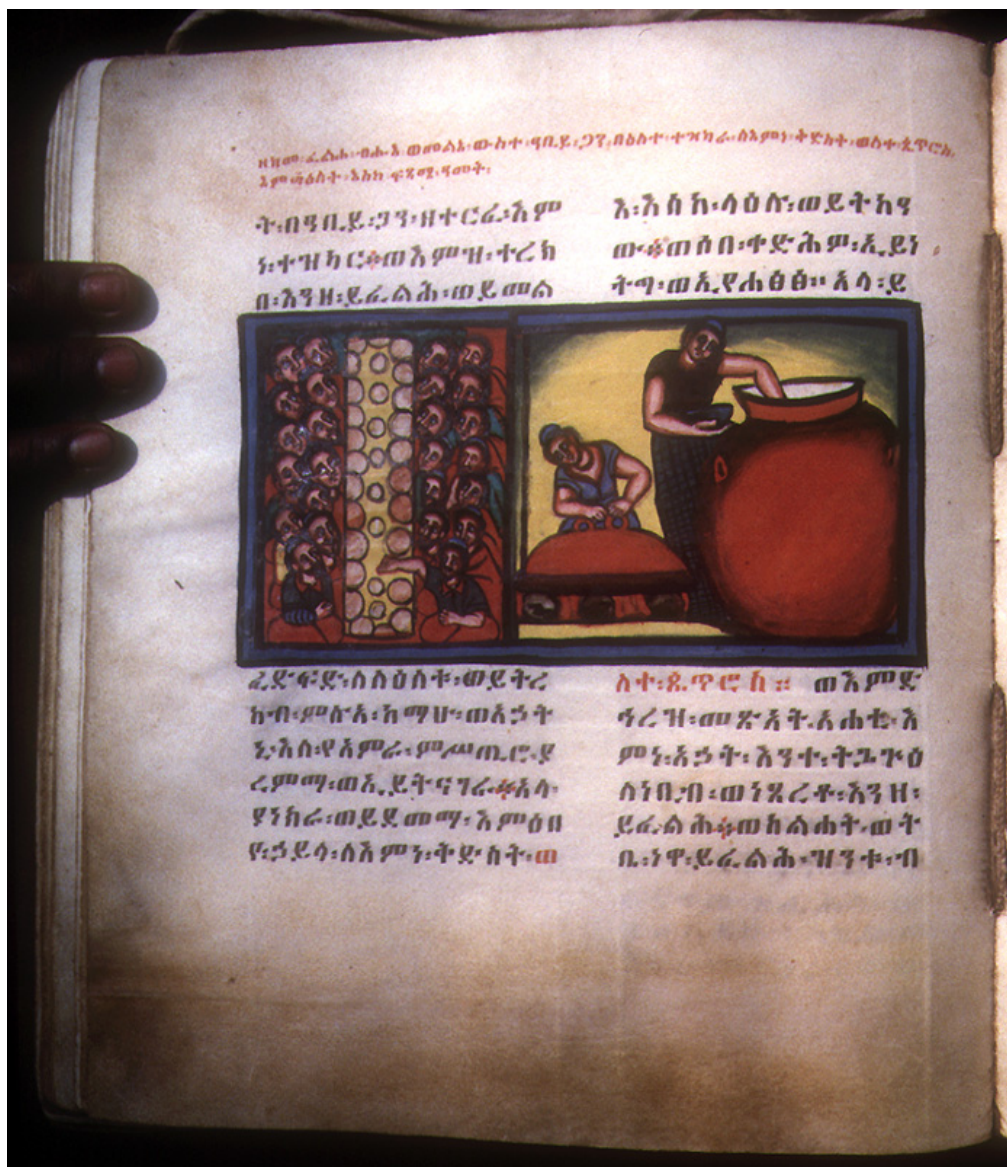
Illustrations

Figure 1 : Actes et miracles de Walatta Pēṭros



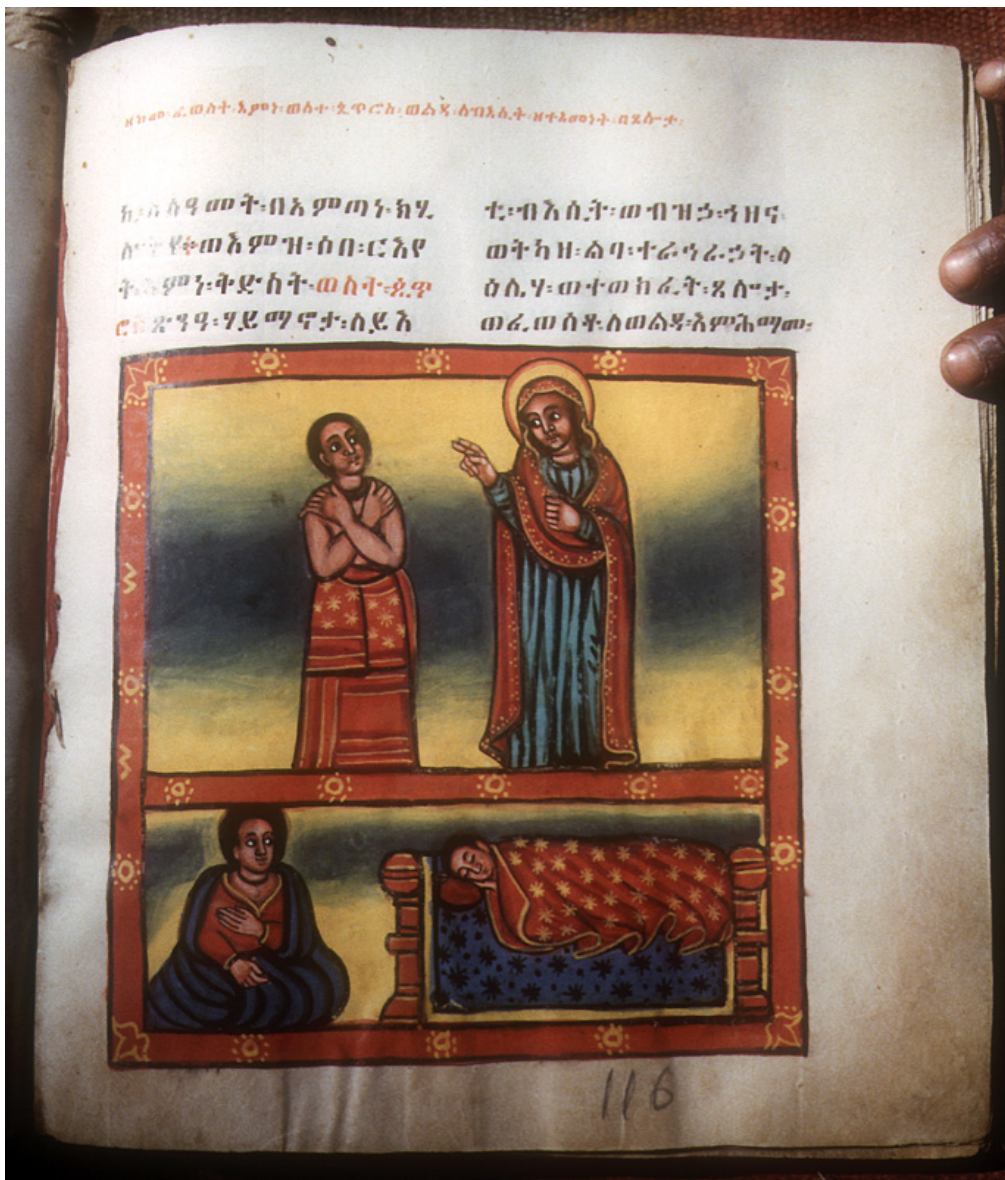
Fol. 109r, église de Q'arātā Walatta Pēṭros, 27 x 23,5 cm.
Photo Claire Bosc-Tiessé, 1997.

Figure 2 : Actes et miracles de Walatta Pêtros



Fol. 110v, église de Q'arātā Walatta Pêtros, 27 x 23,5 cm.
Photo Claire Bosc-Tiessé, 1997.

Figure 3 : Actes et miracles de Walatta Pēṭros



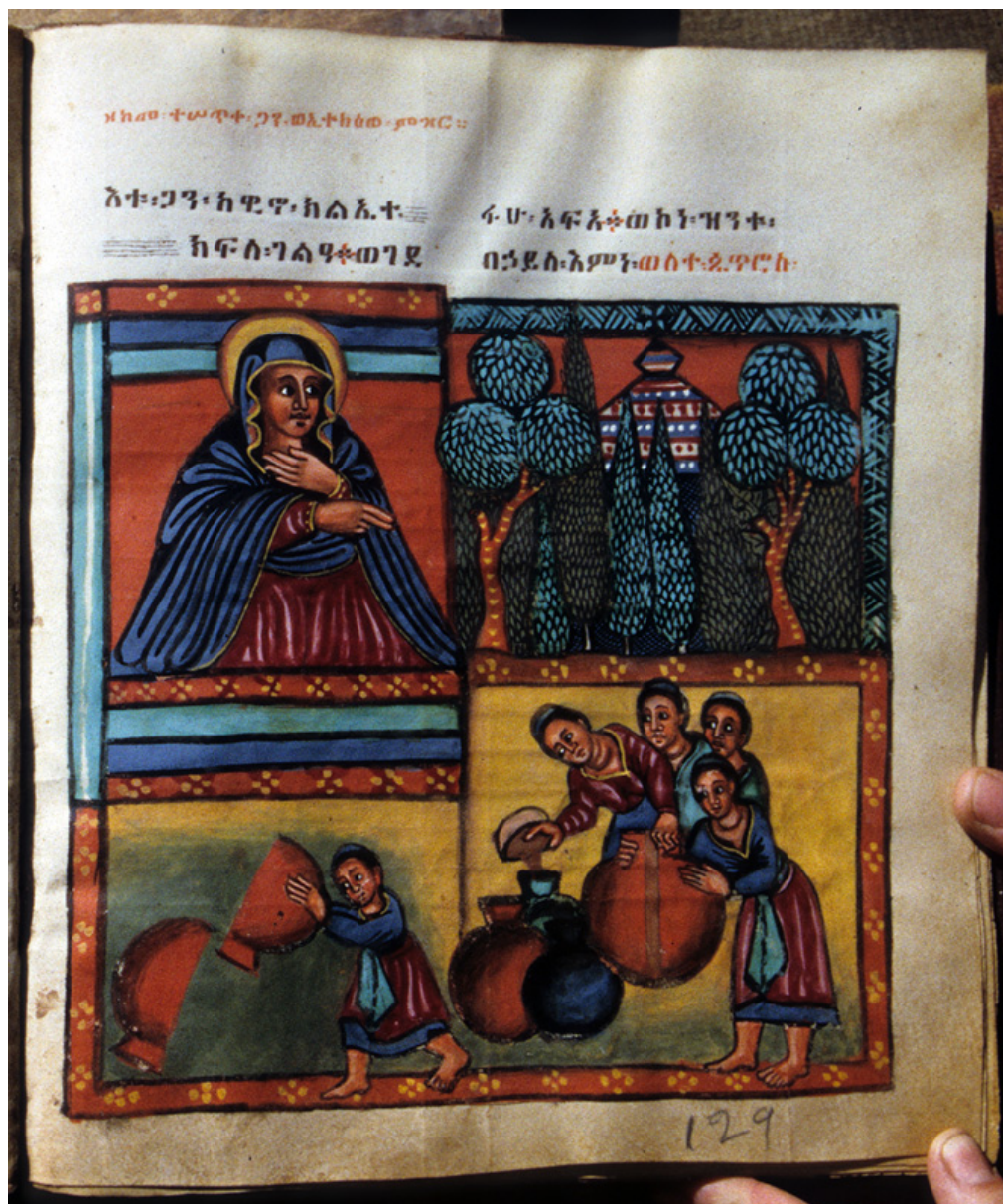
Fol. 116r, église de Q'arātā Walatta Pēṭros, 27 x 23,5 cm.
Photo Claire Bosc-Tiessé, 1997.

Figure 4 : Actes et miracles de Walatta Pētros



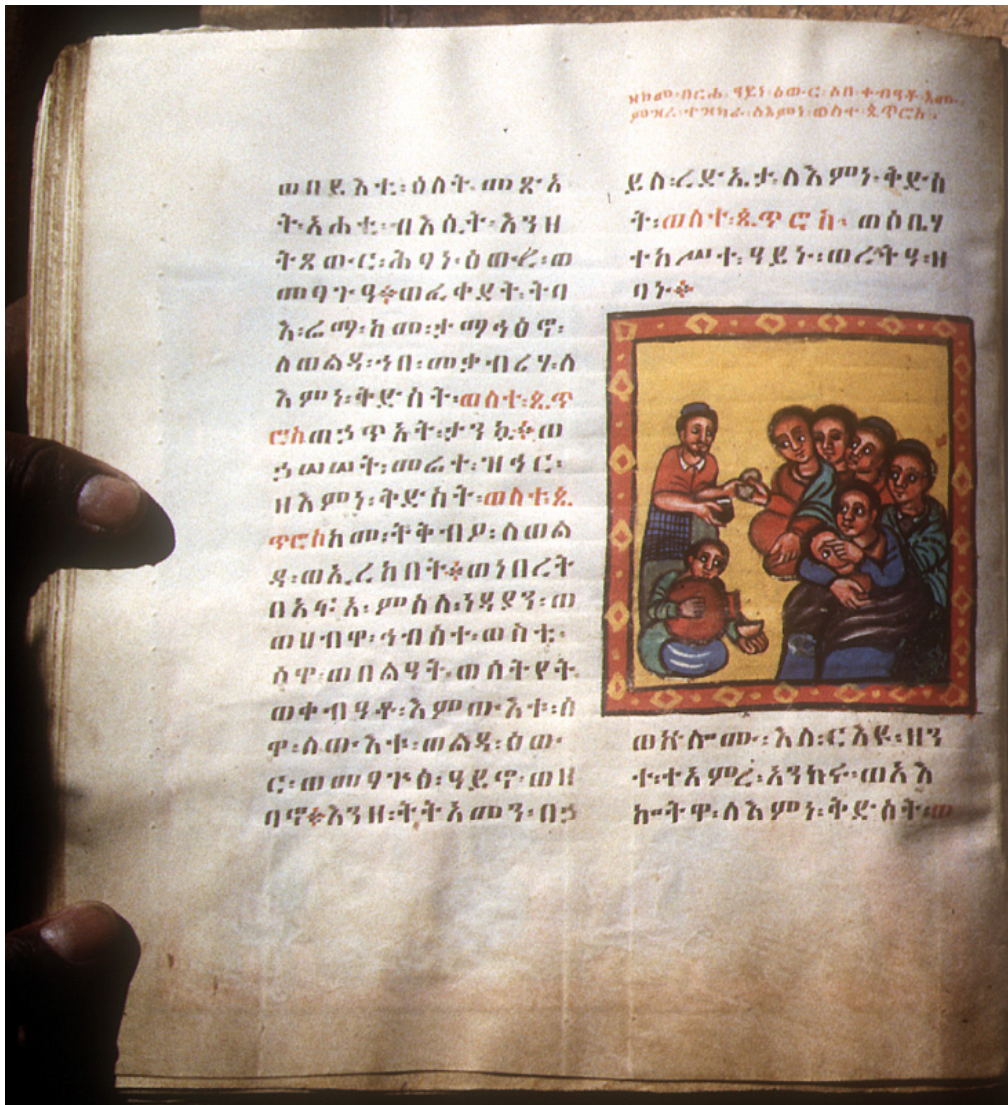
Fol. 117v, église de Q'arāṭā Walatta Pētros, 27 x 23,5 cm.
Photo Claire Bosc-Tiessé, 1997.

Figure 5 : Actes et miracles de Walatta Pētros



Fol. 129r, église de Q'arātā Walatta Pētros, 27 x 23,5 cm.
Photo Claire Bosc-Tiessé, 1997.

Figure 6 : Actes et miracles de Walatta Pêtros



Fol. 129v, église de Q'arātā Walatta Pêtros, 27 x 23,5 cm. Photo Claire Bosc-Tiessé, 1997.

Figure 7 : Actes et miracles de Walatta Pētros



Fol. 132r, église de Q'arātā Walatta Pētros, 27 x 23,5 cm.
Photo Claire Bosc-Tiessé, 1997.

Figure 8 : Actes et miracles de Walatta Pêtros



Fol. 132v-133r, église de Q^warātā Walatta Pêtros, 27 x 23,5 cm.
Photo Claire Bosc-Tiessé, 1997.

Figure 9 : Actes et miracles de Walatta Pêtros



Fol. 112r, église de Q^warātā Walatta Pêtros, 27 x 23,5 cm.
Photo Claire Bosc-Tiessé, 1997.

Figure 10 : Actes et miracles de Walatta Pētros



Fol. 113r, église de Q^oarātā Walatta Pētros, 27 x 23,5 cm. Photo Claire Bosc-Tiessé, 1997.

Figure 11 : Actes et miracles de Walatta Pētros



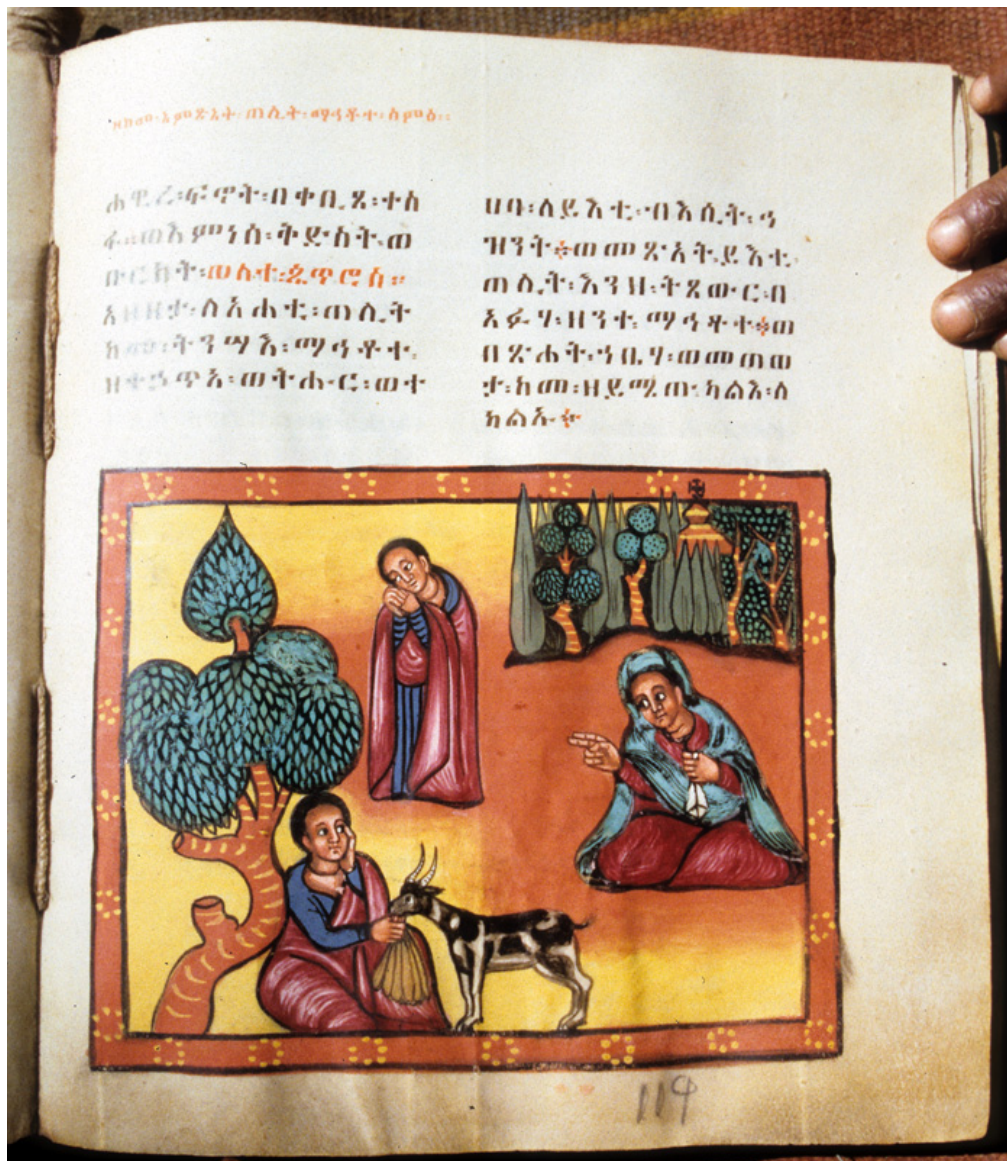
Fol. 120v-121r, église de Q^oarātā Walatta Pētros, 27 x 23,5 cm. Photo Claire Bosc-Tiessé, 1997.

Figure 12 : Actes et miracles de Walatta Pētros



Fol. 115r, église de Q'arātā Walatta Pētros, 27 x 23,5 cm.
Photo Claire Bosc-Tiessé, 1997.

Figure 13 : Actes et miracles de Walatta Pētros



Fol. 119r, église de Q'arātā Walatta Pētros, 27 x 23,5 cm.
Photo Claire Bosc-Tiessé, 1997.

Figure 14 : Actes et miracles de Walatta Pētros



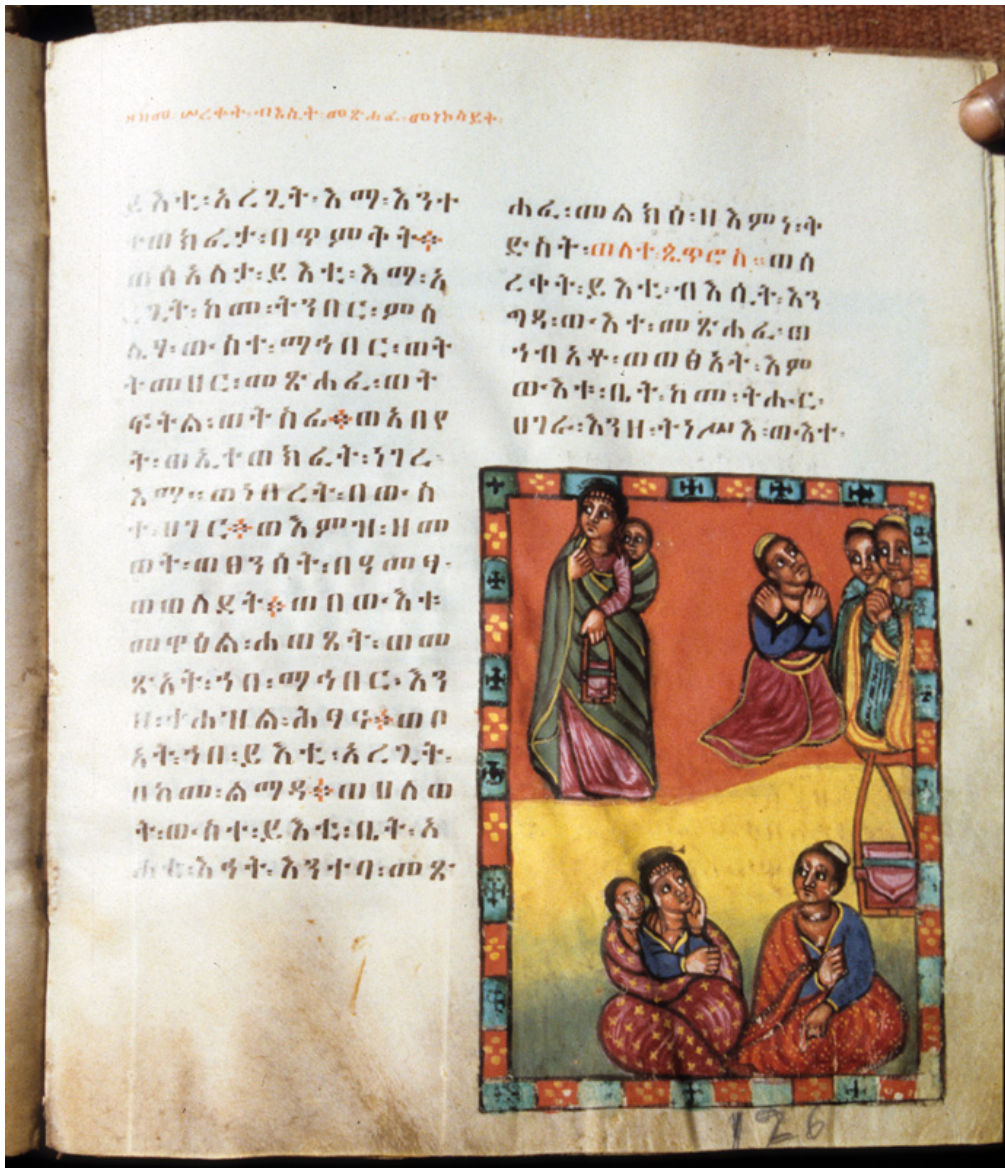
Fol. 122v-123r, église de Q^oarāṭā Walatta Pētros, 27 x 23,5 cm.
Photo Claire Bosc-Tiessé, 1997.

Figure 15 : Actes et miracles de Walatta Pētros



Fol. 124v, église de Q^oarāṭā Walatta Pētros, 27 x 23,5 cm.
Photo Claire Bosc-Tiessé, 1997.

Figure 16 : Actes et miracles de Walatta Pētros



Fol. 126r, église de Q^warātā Walatta Pētros, 27 x 23,5 cm.
Photo Claire Bosc-Tiessé, 1997.

Figure 17 : Actes et miracles de Walatta Pētros



Fol. 127r, église de Q'arātā Walatta Pētros, 27 x 23,5 cm. Photo Claire Bosc-Tiessé, 1997.

Figure 18 : Actes et miracles de Walatta Pētros



Fol. 128r, église de Q^oarātā Walatta Pētros, 27 x 23,5 cm.
Photo Claire Bosc-Tiessé, 1997.

Figure 19 : Actes et miracles de Walatta Pēṭros



Fol. 130v, église de Q'arātā Walatta Pēṭros, 27 x 23,5 cm.
Photo Claire Bosc-Tiessé, 1997.

Figure 20 : Actes et miracles de Walatta Pēṭros



Fol. 134v-135r, église de Q'arātā Walatta Pēṭros, 27 x 23,5 cm.
Photo Claire Bosc-Tiessé, 1997.

Figure 21 : Mur nord du *qenē māhelēt*, église de Dabra Berhān Šellässē, Gondar, début XIX^e siècle



Le roi Eg'āla Šeyon (1801-1818), qui a déposé sa couronne devant lui, est prosterné au pied du saint Takla Hāymanot et se saisit de la jambe que ce dernier a perdue. Inscription en haut à gauche : ##### (« Notre père Takla Hāymānot, professeur universel »). Inscription en bas à droite : ##### [...] ##### (« Comment le roi Eg'āla Šeyon s'est confié [...] »).

Photo Claire Bosc-Tiessé, 1996.

Bibliographie

BALICKA-WITAKOWSKA, E., 2011, « Relics of the true cross in Ethiopia », in S. UHLIG et A. BAUSI (dir.), *Encyclopaedia Aethiopica*, Wiesbaden, Harrassowitz, vol. 4, p. 357-358.

BAUSI, A., 2003, *La « Vita » e i « Miracoli » di Libanos*, Louvain [CSCO 595-596, Aeth. 105-106].

BELTING, H., 1988 (traduction française), *Image et culte. Une histoire de l'art avant l'époque de l'art*, Paris, Le Cerf.

BOSC-TIESSÉ, C., 2006, « Creating an iconographic cycle: the *Acts of Wälättä Petros* and the emergence of Q'āraṭa as a place of asylum », in S. UHLIG (dir.), *Proceedings of the XVth International Conference of Ethiopian Studies, Hamburg, 21-25 July 2003*, Wiesbaden, Harrassowitz, p. 409-416.

BOSC-TIESSÉ, C., 2010, « Sainteté et intervention royale au monastère de Saint-Étienne de Ḥayq au tournant du XIII^e et du XIV^e siècle. L'image de Iyasus Mo'a dans son Évangile », *Oriens Christianus*, 94, p. 199-227

- BROWN, P., 1984, *Le culte des saints, son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris, Le Cerf.
- BROWN, P., 1985 (traduction française), *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, Paris, Seuil.
- BUDGE, E.A.W., 1906, *The Life of Takla Haymanot in the version of Dabra Libanos and the Miracles of Takla Haymanot in the Version of Dabra Libanos*, Londres, Griggs.
- CAQUOT, A., 1955, « Aperçu préliminaire sur le Mashafa Tefut de Geshen Amba », *Annales d'Éthiopie*, 1, p. 89-108.
- CERULLI, E., 1956, *Atti di Krestos Šamra*, Louvain [CSCO 163-164, Aeth. 33-34].
- COHEN, M., 1923, « Dabra Warq », in *Mélanges René Basset*, Paris, Leroux, vol. 1, p. 143-163.
- COLIN, G., 1987, *Vie de Georges de Sagla*, Louvain [CSCO 492-493, Aeth. 81-82].
- COLIN, G., 1990, *Vie de Samuel de Dabra Halleluya*, Louvain [CSCO 519-520, Aeth. 93-94].
- CONTI ROSSINI, C., 1894, « Il gadla Takla Haymanot secondo la redazione Waldebbana », *Memorie della Reale Accademia dei Lincei*, série 5, 2, p. 97-143.
- CONTI ROSSINI, C., 1905, *Gadla Basalota Mika'el seu acta sancti Basalota Mika'el*, Rome [CSCO, Aeth. 20].
- CONTI ROSSINI, C., 1914, *Notice sur les manuscrits éthiopiens de la collection d'Abbadie*, Paris, Imprimerie nationale.
- CONTI ROSSINI, C., 1936-1937, « L'agiografia etiopica e gli Atti del santo Yafqeranna Egzi' », *Atti del Real Istituto Veneto di Scienze e Lettere, Lettere ed Arti*, 96, p. 403-433.
- CONTI ROSSINI, C., 1948, « Tre piccoli testi etiopici », *Rivista degli Studi Orientali*, 23, p. 46-51.
- DELEHAYE, H., 1922, « Les martyrs d'Égypte », *Analecta Bollandiana*, 50, p. 5-154.
- DERAT, M.-L., 2012, « Enjeux autour des tombes des saints éthiopiens dans les récits hagiographiques du XIV^e au XVII^e siècle », in M.-L. DERAT et A.-M. JOUQUAND (dir.), *Gabriel, une église médiévale d'Éthiopie. Interprétations historiques et archéologiques de sites chrétiens autour de Meshāla Māryām (Manz, Éthiopie), XV^e-XVII^e siècle*, Paris, De Boccard [Annales d'Éthiopie hors-série n° 2], p. 205-221.
- DILLMANN, A., 1865, *Lexicon linguae Aethiopicæ, cum indice latino*, Leipzig, Weigel.
- DOMBROWSKI, F.-A., 1983, *Ṭānāsee 106: eine Chronik der Herrscher Äthiopiens*, Wiesbaden, Franz Steiner.
- FIACCADORI, G., 1989 [1993], « Aethiopica minima », *Quaderni Utinensi*, VII, 13/14, p. 145-164.
- FIACCADORI, G., 2009, « L'Étiopia, Venezia e l'Europa », in G. BARBIERI, M. DI SALVO et G. FIACCADORI (dir.), *Nigra sum sed formosa. Sacro e bellezza dell'Étiopia cristiana. Ca' Foscari esposizioni, 13 marzo-10 maggio 2009*, Vicenza, Terra Ferma, p. 27-48.
- FRITSCH E., 2001, *The Liturgical Year of the Ethiopian Church. The Temporal: Seasons and Sundays*, Addis Ababa.
- GASCON, A. et HIRSCH, B., 1992, « Les espaces sacrés comme lieux de confluence religieuse en Éthiopie », *Cahiers d'études africaines*, 32, 4, p. 689-704.
- GETATCHEW HAILE, 1990, « The translation of the relics of abuna Fileppos of Dabra Libanos of Shoa », *Rassegna di Studi Etiopici*, 34, p. 75-113.
- GUIDI, I., 1903-1905, *Annales regum Iohannis I, Iyasu I, Bakaffa*, Paris [CSCO 22-24, Aeth. 5-8].
- GUIDI, I., 1910/1912, *Annales regum Iyasu II et Iyo'as*, Paris-Louvain [CSCO 61 et 66, Aeth. 28-29].
- HELDMAN, M. E., 2005, « St. Luke as painter: Post-Byzantine icons in Early-Sixteenth-Century Ethiopia », *Gesta. International Center of Medieval Art*, vol. XLIV, 2, p. 125-148.
- KAPLAN, S., 1986, « The Ethiopian cult of the saints, a preliminary investigation », *Paideuma*, 32, p. 1-13.
- KAPLAN, M., 1999, « De la dépouille à la relique : formation du culte des saints à Byzance du V^e au XII^e siècle », in E. BOZOKY et A.-M. HELVETIUS (dir.), *Les reliques. Objets, cultes, symboles*, Turnhout, Brepols [Hagiologia 1], p. 19-38.
- KHATER, A. et BURMESTER, O. H. E., 1970, *History of the Patriarchs of the Egyptian Church. Cyril II - Cyril V (A.D. 1235-1894)*, Le Caire, Publications de la Société d'archéologie copte, III, 3.
- KROPP, M., 1989-1990, « "Dann senke das Haupt und gib ihr nicht im Zorn!" Eine testamentarische Verfügung des Königs 'Amdä-Şayon aus dem Archiv der Hs. London, BM Or. 481 », *Orientalia Suecana*, 38-39, p. 92-104.

- KROPP, M., 2004, « Four G^welt documents of Amda Seyon from the archive of the church of Däbrä Egziabher-Ab on Amba Geshe », *Afrique & Histoire*, 2, p. 213-234.
- KUR, S., 1965, *Actes de Iyasus Mo'a*, Louvain [CSCO 259-260, Aeth. 49-50].
- KUR, S., 1968, *Actes de Samu'el de Dabra Wagag*, Louvain [CSCO 287-288, Aeth. 57-58].
- KUR, S., 1972, *Actes de Marha Krestos*, Louvain [CSCO 330-331, Aeth. 62-63].
- KUR, S., 1984, « Le pacte du Christ avec le saint dans l'hagiographie éthiopienne », in S. RUBENSON (dir.), *Proceedings of the Seventh International Conference of Ethiopian Studies*, Uppsala, p. 125-129.
- LESLAU, W., 1991, *Comparative Dictionary of Ge'ez*, Wiesbaden, Harrassowitz.
- MARAVAL, P., 1981, « Fonction pédagogique de la littérature hagiographique d'un lieu de pèlerinage : l'exemple des Miracles de Cyr et Jean », *Hagiographie, cultures et sociétés IV^e-XII^e siècles*, Paris, Études augustiniennes.
- MARRASSINI, P., 2003, « Vita », « omelia », « miracoli » del santo Gabra Manfas Qeddus, Louvain [CSCO 597-598, Aeth. 107-108].
- NOLLET, G., 1949, « Le culte de Marie en Éthiopie », in H. DU MANOIR (dir.), *Maria, Études sur la sainte Vierge*, Paris, Beauchesne, vol. 1, p. 365-413.
- PERRUCHON, J., 1892, *Vie de Lalibala, roi d'Éthiopie*, Paris, Leroux.
- RAINERI, O., 1999, « I doni della Serenissima al re Davide I d'Etiopia (ms Raineri 43 della Vaticana) », *Orientalia Christiana Periodica*, 65, p. 363-448.
- RAINERI, O., 2007, « Abba Kirākos e omelie etiopiche sulla croce (Ms. Raineri 43, della Biblioteca Apostolica Vaticana) », in B. ULIANICH et U. PARENTE (dir.), *La Croce. Iconografia e interpretazione (secoli I – inizio XVI). Atti del convegno internazionale di studi, Napoli, 6 -11 Dicembre 1999*, Napoli, Elio di Rosa, vol. 2, p. 207-230.
- RICCI, L. 1970, *Vita di Walatta Pietros*, Louvain [CSCO 316, Aeth. 61].
- SCHMITT, J.-C., 1999, « Les reliques et les images », in E. BOZOKY et A.-M. HELVETIUS (dir.), *Les reliques. Objets, cultes, symboles*, Turnhout, Brepols [Hagiologia 1], p. 145-159.
- SCHNEIDER, M., 1972, *Actes de Za-Yohannes de Kebran*, Louvain [CSCO 332-333, Aeth. 64-65].
- SPENCER, D., 1967, « Trip to Wag and Northern Wallo », *Journal of Ethiopian Studies*, 5, p. 95-108.
- SPENCER, D., 1972, « In search of st. Luke ikons in Ethiopia », *Journal of Ethiopian Studies*, 10, 2, p. 67-95.
- SPENCER, D., 1974, « Travels in Gojjam: Saint Luke ikons and Brancaleon rediscovered », *Journal of Ethiopian Studies*, 12, 2, p. 201-219.
- TADDESSE TAMRAT, 1970, « The abbots of Dabra Hayq, 1248-1535 », *Journal of Ethiopian Studies*, 8, p. 87-117.
- VAN DEN OUDENRIJN, M.-A., 1939, *La vie de Saint Za Mika'el Aragawi*, Fribourg, Imprimerie Saint-Paul.

Notes

- 1 Ces textes sont pratiquement les seuls documents à notre disposition et c'est pour la période du XV^e au XVII^e siècle qu'ils donnent le plus de détails.
- 2 H. DELEHAYE, 1922, p. 146-148 ; S. KUR, 1984, p. 127.
- 3 S. KUR, 1984, p. 128.
- 4 C. CONTI ROSSINI, 1936-1937, p. 405 ; G. NOLLET, 1949, p. 371 ; S. KUR, 1984, p. 125.
- 5 E. CERULLI, 1956, p. 37-38.
- 6 G. COLIN, 1987.
- 7 J. PERRUCHON, 1892. Voir M.-L. Derat, 2011, « Les tombeaux des rois Zāgwē Yemreḥanna Krestos et Lālibalā (XII^e-XVI^e siècle), et leurs évolutions symboliques » dans ce même numéro.
- 8 C. CONTI ROSSINI, 1905.
- 9 G. COLIN, 1987, p. 32-33.
- 10 G. COLIN, 1987, p. 33-35.
- 11 P. MARRASSINI, 2003, p. 75-76.
- 12 P. MARRASSINI, 2003, p. 87. L'enlèvement au ciel du corps du saint quand on ne sait pas où est la sépulture est un classique. Voir par exemple M.-L. DERAT, 2012, p. 212-214.

13 P. MARRASSINI, 2003, p. 117-135.

14 L'homélie en l'honneur de Lālibalā figure dans trois manuscrits différents : EMMML 54 (fol. 13r-17r), EMMML 79 (fol. 17r-22r) et EMMML 321 (fol. 25v-29r). Au fol. 14v du microfilm EMMML 54 se trouve le dialogue suivant entre le Christ et Lālibalā : « Puis un jour Notre Seigneur lui rendit visite, alors qu'il régnait pour la septième année sur son royaume. Il lui dit : "Salut à toi mon bien-aimé Lālibalā, toi qui te fatigues pour moi en ce monde pour bâtir douze églises. Quant à moi, je prépare pour toi une demeure de lumière dans les cieux." Lālibalā lui dit : "Mon Seigneur, celui qui invoquera mon nom et qui fera mon *tazkār*, jusqu'à quelle génération auras-tu pitié de lui ?" Notre Seigneur lui dit : "Celui qui croit en ton nom et en ton pacte, celui qui vient ici de près ou d'une région lointaine en ce lieu, je lui pardonnerai pour toi jusqu'à la septième génération." »

15 S. KUR, 1984, p. 127.

16 W. LESLAU, 1991, p. 194. A. DILLMANN (1865, col. 1150), quant à lui, dans son dictionnaire guèze-latin, ne propose que la traduction de « segment, morceau » pour *gemnād*.

17 Les textes guèzes des XV^e et XVIII^e siècles que nous citons plus loin à propos des reliques de la croix n'utilisent pas cette expression. Nous pouvons en revanche noter, à titre d'anecdote, qu'elle est utilisée dans le résumé en amharique de l'article d'A. CAQUOT (1955, p. 108). Nous la trouvons sinon seulement dans deux textes en amharique : celui donné à Marcel COHEN à Dabra Warq (1923, p. 152) et dans celui du manuscrit de la Bibliothèque nationale française (ci-après BNF), Éthiopien d'Abbadie 256, traduit par Carlo CONTI ROSSINI (1948). Ce texte est un court récit sur le roi Dāwit, racontant comment il aurait construit l'église de Dieu-le-Père à Gešēn et y aurait fait déposer un certain nombre de reliques. Ce document n'est pas décrit par Conti Rossini dans cette publication. Dans son catalogue (1914), il note seulement qu'il s'agit d'un recueil de documents et de lettres entré dans la collection d'Abbadie à la BNF après qu'il a eu l'occasion de la consulter et de la décrire pendant l'hiver 1909-1910. Ce « manuscrit » est effectivement un recueil constitué en Europe, principalement de lettres en amharique reçues ou écrites par les frères d'Abbadie pendant leur séjour en Éthiopie ou, ensuite, sur papier ou parchemin. Ces lettres ont été collées sur des feuilles ou sur des talons et ensuite reliées ensemble par une personne inconnue. Le petit texte traduit par Conti Rossini se trouve à la fin du volume. Il est écrit au recto d'un morceau de papier de 16,5 cm x 10 cm. Antoine d'Abbadie a ajouté en en-tête les mots suivants : « (Fondation de Dabra Geshen par Dawit) ». Nous n'avons aucune indication de la provenance de cet écrit, le plus vraisemblable est que ce soit un des informateurs d'Antoine qui ait écrit pour lui ces quelques mots, sans que l'on connaisse ses sources. En l'état actuel des choses, nous pouvons seulement considérer ce document comme l'un des témoins des légendes historiques courant à ce sujet au XIX^e siècle.

18 Manuscrit British Library Oriental 481, fol. 208vb-209rb. Pour la présentation de ce document inédit, voir plus loin.

19 Le texte guèze a été publié et partiellement traduit par O. RAINERI (1999, voir aussi 2007). Ce texte est, si ce n'est contemporain des faits, daté au plus tard de la première moitié du XVI^e siècle selon G. FIACCADORI (2009, p. 37) qui annonce une publication où il développera cette proposition.

20 Voir I. GUIDI, 1910/1912, p. 34 : sans certitude quant à savoir s'il s'agit ou pas de la relique conservée auparavant à Gešēn, mais il n'y aurait rien d'étonnant à ce que les rois basés à Gondar l'aient emportée avec eux. Les textes sont très clairs à l'époque de Iyāsu II (1730-1755), moins à l'époque de Iyāsu I^{er} (1682-1706) qui inaugure une nouvelle manière de fêter la fête de la Croix (*Masqal*) à Gondar (F.-A. DOMBROWSKI, 1983, II, p. 261), peut-être déjà en présence de la relique ? Voir I. GUIDI, 1903-1905, p. 80, 237.

21 P. BROWN, 1984, p. 105.

22 I. GUIDI, 1903-1905, p. 39-40.

23 C'est l'hypothèse de G. FIACCADORI (1989, p. 148).

24 Le roi Dāwit (1379/80-1412) demanda des reliques à la République de Venise, ainsi que s'en fait l'écho l'*Histoire des patriarches d'Alexandrie*, et sa demande fut exaucée (A. KHATER et O. H. E. BURMESTER, 1970, III, 3, p. 249-252). Les textes ne s'accordent pas sur les autres reliques qui l'accompagnaient. Nous ne revenons pas ici sur la répartition des rôles entre Dāwit et Zar'a Yā'eqob.

25 Plusieurs articles ont tenté une histoire de cette relique en Éthiopie, essayant de mettre d'accord les textes entre eux en gardant les points de convergence, mais sans faire au préalable l'indispensable opération d'histoire des textes. Pour un récapitulatif de la littérature à ce sujet, voir l'entrée d'Ewa BALICKA-WITAKOWSKA (2011) sur les reliques de la croix dans l'*Encyclopaedia Aethiopia*.

26 Fol. 208vb-209rb.

27 A. CAQUOT, 1955 ; D. SPENCER, 1967.

28 La version du texte présenté par Caquot finit abruptement.

29 A. CAQUOT, 1955, p. 95: il mentionne 228 « fiefs » dans le document qu'il a entre les mains, mais il ne publie pas cette partie car il la juge trop incomplète.

30 M. KROPP, 1989-1990, p. 98, et 2004, p. 213 (note 1), 216.

31 Ce texte est plus long que les traductions partielles que nous publions ici.

32 *Ya-milād dabdābē*.

33 Comme l'explique Manfred Kropp, 1989-1990, p. 95 ; 2004, p. 213. La même indication se trouve dans la partie du texte publié par André Caquot (1955, p. 103) relative à l'installation des reliques par Zar'a Yā'eqob sur l'*ambā* Geṣēn, la construction de l'église de Dieu-le-Père avec de la terre provenant du Saint-Sépulcre et des lieux saints de Palestine, l'instauration de fêtes spécifiques, etc., en se concluant par la phrase suivante : « Cela se trouve dans le *me'ellād* [ici pour *maṣḥafa milād*, voir à ce propos Caquot, 1955, p. 101, note 3] et dans l'homélie sur le sabbat. » Par ailleurs, d'autres textes conservés dans le *maṣḥafa ʾēfut* sont des copies d'archives d'autres manuscrits, comme l'indiquent les mentions *ya-wangēl dabdābē*, *ba-māryām wangēl*, *ba-egzi'abeḥēr wangēl*.

34 Le texte de l'Oriental 481 mériterait une édition et une traduction complètes. En attendant, nous n'en présentons ici que quelques extraits. Le texte publié par Caquot est beaucoup plus long et a aussi puisé à d'autres sources.

35 Manuscrit British Library Oriental 481, fol. 209r, lignes 27 et suivantes : ወከዕብ፡ ፈኖን፡ ለክሙ፡ ከሙ፡ ትትእምሕዎሙ፡ ወታኩብርዎሙ፡ ወትግብሩ፡ ተዝካሮሙ፡ ዘሀለው፡ እዕዕምቲሆሙ፡ እምእፍላሁ፡ ለሣጹን፡ ወርቅ፡ ወብወሣጤሁ፡ ለሣፁን፡ ዘዕዕ፡ ዘርግው፡ በወርቅ፡ ወውላቱ፡ ይጸውሮሙ፡ ለኩሎሙ፡ ሆየ፡ እለ ሀለው፡ አጽሙ፡ ሐና፡ እሙ፡ ማርያም፡ ወለዲታ፡ እምላክ፡ ወእጽሙ፡ በርተሎሜዎስ፡ ሐዋርያ፡ ወእጽሙ፡ ጊዮርጊስ፡ ዘልዳ፡ ወዓጽሙ፡ ገለውዴዎስ፡ ሰማዕት፡ ዘእንጾኪያ፡ ወእዕዕምተ፡ ሰዊሮስ፡ ወዲዮስቆሮስ፡ ሊቃነ፡ ጳጳሳት፡ ወእጽሙ፡ ሕፃናት፡ ዘቤተ፡ ልሔያ፡ ዝንቱ፡ ኩሉ፡ እለ፡፪ቱ፡ ሀለው፡ ውስተ፡ ሳፁን፡ ዕፁ፡ ዘስርግው፡ በወርቅ፡ ወተብተ፡ ማርያምሂ፡ ድንግል፡ በ፪ኤ[ቱ]፡ ፈኖን፡ ለክሙ፡ በዘይሥራዕ፡ ወበዘይትቁደስ፡ ቡቱ፡ ቀርባን፡ አንቢረክሙ፡ ዘፈኖን፡ ዲብ፡ ታብት፡ ወትረ፡ እስከ፡ ለዓለም፡ ወይለቲስ፡ ታብት፡ ግብ፡ ይለቲ፡ ወብቲ፡ ፺ተ፡ ቃላተ፡ ወኩሉ፡ ታብት፡ ዘብ፡ ፺ተ፡ ቃላተ፡ ግቢይ፡ ውላቱ፡ ወፈድፋደስ፡ ግብሩ፡ ተዝካራ፡ ለሐና፡ እሙ፡ ማርያም፡ ወለኩሎሙ፡ ሰማዕት፡ ወዳድቃን፡ ግብሩ፡ ተዝካሮሙ፡ እለ፡ ቦሙ፡ ኪዳነ፡ እምነብ፡ እምላክሙ፡ እለ፡ ፈኖን፡ ለክሙ፡ ወሣፁንሂ፡ ወታብትሂ፡ እምድሃረ፡ እንበርዎሙ፡ በቅድመ፡ እግዚአብሔር፡ ኦብ፡ ንብ፡ ይሠራዕ፡ ወትረ፡ ኢያንቀልቅልዎሙ፡ ወኢያፍልስዎሙ፡ ከሙ፡ ኢይኩን፡ መንሱት፡ ላዕለ፡ ክህናት፡ ወላዕለ፡ ኩሉ፡ ሕዝብ፤ ወከዕብ፡ ፈኖን፡ ለክሙ፡ ከሙ፡ ትትእምሕዎሙ፡ ዘሀሎ፡ በወሣጤ፡ ማዕደ፡ ዘብርሃን፡ ሳንቃ፡ ዘሀሎ፡ በማዕከለ፡ ሳንብርቱ፡ ዓዕመ፡ ያዕቆብ፡ እኩሁ፡ ለእግዚእነ፡ ወዓጽሙ፡ እስጢፋኖስ፡ ቀዳሚ፡ ሰማዕት፡ ወዓጽሙ፡ ባርናባስ፡ ወዓጽሙ፡ አርሲማ፡ ሰማዕት፡ እሉ፡ ፪ቱ፡ ዘንተ፡ ኩሉ፡ ወሀብን፡ ለእግዚአብሔር፡ ኦብ፡ ወስንትሙሂ፡ ከሙ፡ ትትመሐጽነ፡ ቦሙ፡ ወትግብሩ፡ ተዝካሮሙ፡ ይዕቀብን፡ እግዚአብሔር፡ በጸሎቶሙ፡ ወበኪዳኖሙ፡ ወይዕቀብክሙ፡ ኢየሱስ፡ ክርስቶስ፡ በእንተ፡ ሥጋሁ፡ ወደሙ፡ ለዓለሙ፡ ዓለም፡ አሜን፡ ለይኩን፡ በእንተ፡ ሥጋሁ፡ ወደሙ፡ ለክርስቶስ፡ ለይኩን፡ ለይኩን፡ ። Cp. avec A. CAQUOT, 1955, p. 104-105.

36 Comme l'avait déjà remarqué Carlo CONTI ROSSINI (1948, p. 46-47).

37 S. KAPLAN, 1986, p. 5.

38 M. KAPLAN, 1999, p. 25.

39 Voir à ce propos C. BOSCH-TIESSÉ, 2010, p. 218-219.

40 D'après E.A.W. BUDGE, 1906, vol. II, p. 105 (guèze), p. 260 (traduction). La traduction d'Ernest Budge a ici été revue afin qu'elle soit plus satisfaisante et plus précise du point de vue du vocabulaire.

41 D'après GETATCHEW HAILE, 1990, p. 91-92 (texte), p. 108-109 (traduction).

42 P. BROWN, 1984, p. 118.

43 M.-A. VAN DEN OUDENRIJN, 1939, p. 62.

44 J.-C. SCHMITT, 1999, p. 147.

45 A. CAQUOT, 1955, p. 102-104.

46 Ms. British Library Oriental 481, fol. 209ra ; voir aussi A. CAQUOT, 1955, p. 104. La fête du 21 *maskaram* semble être la fête principale, d'autres sont créées en même temps.

47 Cette idée de pèlerinage que tout un chacun doit effectuer n'apparaît que dans le texte traduit par A. CAQUOT (1995, p. 102), c'est pourquoi nous pensons qu'elle est créée dans un second temps.

48 A. CAQUOT, 1955, p. 104.

49 Elle est même prise par l'ennemi sur le champ de bataille en 1744 mais est récupérée quelques mois plus tard (I. GUIDI, 1910-1912, p. 124-126).

50 Nous pouvons comparer avec le témoignage de Diana SPENCER (1972, p. 77-78), voir *infra*.

51 J.-C. SCHMITT (1999, p. 146) les inclut rapidement dans la catégorie des « images-reliques ».

52 Voir M. HELDMAN, 2005, p. 138. En revanche, l'histoire des traditions constituant un corpus d'icônes miraculeuses et les attribuant à saint Luc, est encore à écrire.

53 Pour un récapitulatif historique des icônes dites peintes par saint Luc et des traditions y afférentes dans le monde chrétien antique et médiéval, voir H. BELTING, 1988, p. 71-86.

54 A. CAQUOT, 1955, p. 100. Pour l'inventaire de ces peintures conservées dans les églises éthiopiennes, voir D. SPENCER (1972 et 1974).

55 J.-C. SCHMITT, 1999, p. 150-151.

56 M. HELDMAN, 2005.

- 57 Pour rappel : le texte du manuscrit British Library Oriental 481, fol. 208-209, l'*Histoire des patriarches d'Alexandrie* et les *Homélie*s sur le bois de la croix.
- 58 Comme Marcel COHEN (1923) l'explique, il s'agit d'un texte copié sur papier à son intention par l'un des clercs qu'il a pour interlocuteur alors qu'il passe la fête de Pâques 1911 à Dabra Warq. Il ne sait pas si le texte a été copié sur un manuscrit du monastère ou si c'est une tradition orale mise par écrit pour lui.
- 59 M. COHEN, 1923, p. 152-153.
- 60 Voir par exemple P. BROWN, 1985.
- 61 J.-C. SCHMITT (1999, p. 154). L'auteur ajoute qu'« aucune image insigne n'échappe d'une manière ou d'une autre à cette construction du mythe qui tend à faire d'elle une relique ». Nous voyons toutefois ici que les images ne sont pas toutes concernées au même degré.
- 62 Voir par exemple D. SPENCER, 1972, p. 72, 81-82 ; 1974, p. 201, 204.
- 63 S. KAPLAN, 1996, p. 5.
- 64 La *Vie et les miracles* de la sainte Walatta Pētros (1593-1643) ont été rédigés en 1672-1673 et mis en images pour la première fois sous le règne de Dāwit III (1716-1721) dans un manuscrit conservé à Qwarāṭā, microfilmé, en noir et blanc, une première fois par E. Hammerschmidt sous la cote mf. Tānāsee 179 et une deuxième fois par le projet EMMML sous la cote 8438. Nous avons photographié les enluminures en janvier 1998. Pour l'analyse de la création de ce cycle iconographique dans le cadre de l'émergence du centre monastique de Qwarāṭā, voir C. BOSC-TIESSÉ (2006). Notons que, dans cet article, nous avons donné par erreur la cote EMMML 8448.
- 65 L. RICCI, 1970, p. 106.
- 66 L. RICCI, 1970, p. 38.
- 67 L. RICCI, 1970, p. 114-116.
- 68 M. SCHNEIDER, 1972, p. 23-24.
- 69 L. RICCI, 1970, p. 116-117.
- 70 S. KUR, 1972, p. 124 ; A. BAUSI, 2003, p. 53.
- 71 L. RICCI, 1970, p. 110.
- 72 S. KUR, 1972, p. 124-125.
- 73 M. SCHNEIDER, 1972, p. 25.
- 74 Dans les textes, il est toujours question de *tazkār* et non pas de *zēkr*. Dans l'Église actuellement, le *tazkār* d'untel est la commémoration de la mémoire des défunts; le *zēkr* d'untel est la fête de commémoration des saints.
- 75 L. RICCI, 1970, p. 111-112 ; G. COLIN, 1990, p. 63-64.
- 76 E.A.W. BUDGE, 1906, vol. II, p. 319-320.
- 77 S. KUR, 1968, p. 62 ; G. COLIN, 1990, p. 70.
- 78 E.A.W. BUDGE, 1906, vol. II, p. 301-302 ; G. COLIN, 1990, p. 70, 71.
- 79 E.A.W. BUDGE, 1906, vol. II, p. 278-279, 324.
- 80 A. BAUSI, 2003, p. 53, 54, 61-62.
- 81 Église fondée par le roi Iyāsu I^{er} en 1694, lui-même très attaché au saint Takla Hāymānot (on le voit par exemple prêter serment sur les Actes du saint [I. GUIDI, 1903-1905, p. 91]).
- 82 Littéralement sous les pieds du *tābot* (E.A.W. BUDGE, 1906, vol. II, p. 223). Cette idée est reprise de façon un peu moins précise dans la version de Wāldebbā (C. CONTI ROSSINI, 1894, p. 141).
- 83 D. SPENCER (1972, p. 77-78). Cet aspect de la question mériterait des enquêtes de terrain approfondies.
- 84 Il faut noter que l'on trouve dans un grand nombre d'églises des cercueils monoxyles et placés dans le sanctuaire ou d'autres parties de l'église, et dont le cas devrait être étudié. Voir aussi le cas particulier des restes des rois éthiopiens au monastère de Dāgā Eṣṭifānos (C. BOSC-TIESSÉ, « L'invention des reliques royales et d'un fondateur monastique à Dāgā Eṣṭifānos », dans ce même dossier).
- 85 On peut même se demander, d'une part, si ce n'est pas la raison pour laquelle Zar'a Yā'eqob aurait importé de la terre du Golgotha pour donner des fondations à l'église de Geṣēn et y déposer la relique de la croix (A. CAQUOT, 1955, p. 102) ; et si, d'autre part, ce ne serait pas la raison du malaise du clergé de Gondar face à la relique du doigt d'Ewoṣṭātēwos transplanté d'Arménie et, en quelque sorte, privé de terre.
- 86 Les pèlerinages actuels en Éthiopie restent par ailleurs très peu étudiés, notamment pour ce qui concerne le versant chrétien (voir A. GASCON et B. HIRSCH, 1992, p. 693).
- 87 E. FRITSCH, 2001, p. 65-67 ; C. BOSC-TIESSÉ, 2010, p. 218-219.

Pour citer cet article

Référence électronique

Claire Bosc-Tiessé et Marie-Laure Derat, « De la mort à la fabrique du saint dans l'Éthiopie médiévale et moderne », *Afriques* [En ligne], 03 | 2011, mis en ligne le 05 mars 2013, consulté le 06 septembre 2013. URL : <http://afriques.revues.org/1076> ; DOI : 10.4000/afriques.1076

À propos des auteurs

Claire Bosc-Tiessé

Chargée de recherche CNRS, Centre d'études des mondes africains (CEMAf)

Marie-Laure Derat

Chargée de recherche CNRS, Centre d'études des mondes africains (CEMAf)

Droits d'auteur

© Tous droits réservés

Résumés

Cet article met en évidence les différents épisodes autour de la mort d'un saint qui marquent les étapes vers la reconnaissance de la sainteté et l'établissement d'un lieu de culte et de pèlerinage. Pour les périodes médiévale et moderne, les récits hagiographiques sont les premières sources qui parlent des enjeux propres à chacune des séquences décrites et qui établissent *de facto* un modèle de sanctification. Cette étude s'attache tout autant à identifier celui-ci qu'à comprendre les écarts à ce même modèle. Ce faisant, se dessine une évolution du culte du saint entre les périodes ancienne et contemporaine.

From death to the making of a saint in medieval and modern Ethiopia

The episodes surrounding the death of a saint are described that mark stages in recognizing sainthood and establishing a place of worship and pilgrimage. Hagiographic accounts are the main sources of information for the medieval and modern periods about the stakes in each of the episodes described; they also establish *de facto* a model for the making of a saint. In the effort to describe this model and understand deviations from it, we notice an evolution in saint worship between ancient times and the contemporary period.

Entrées d'index

Mots-clés : commémoration, reliques, pèlerinage, pacte, miracle, saint, hagiographie, mort, tombeau, vraie croix, icônes de saint Luc, maṣḥafa ṭefut

Keywords : commemoration, relics, pilgrimage, pact, miracle, saint, hagiography, death, tomb, the true Cross, icons of Saint Luke, maṣḥafa ṭefut, Ethiopia

Géographique : Éthiopie

Notes de l'auteur L'élaboration de cet article a débuté en 2002. Dix ans après, il a beaucoup évolué, certains passages, notamment sur les reliques, étant plus fouillés que d'autres. Il a surtout pour objectif de faire un point historique sur les questions entourant le pacte, la sépulture et la commémoration du saint à partir des textes hagiographiques. Il met en lumière les nombreuses pistes qui doivent faire l'objet de recherches plus poussées.