

Laboratoire d'Excellence HASTEC

Rapport d'activité final
Contrat Post-doctoral
Année universitaire 2013-2014
par
Anna Poujeau

« Art poétique et politique en Syrie »

Laboratoire de rattachement : CEIFR (Centre d'études interdisciplinaires des faits religieux - UMR 8216)

Correspondant scientifique : Emma Aubin-Boltanski

Programme Collaboratif 3 : « Techniques du (faire) croire »

Sommaire

Résumé du projet de recherche – p.2
Développement et résultats de la recherche – Page 6
Activités en rapport avec le projet de recherche et le LabEx HaStec – Page 16
Publications en rapport avec le projet de recherche – Page 37
Autres exposés, conférences et activité de recherche – Page 37
Autres publications – Page 38
Compte-rendu – Page 38
Prix pour la recherche – Page 38
Résultat de concours – Page 38
Bibliographie – Page 38

NB = Il est possible d'intégrer à ce rapport le texte d'un article sous presse, ou un « working paper »

Résumé du projet de recherche

Art poétique et politique en Syrie

Enjeux sociologiques, historiques et politiques de la parole poétique funéraire des chrétiens du Djebel al-Arab et Hawran

La poésie pour parole

La poésie orale, qu'elle soit improvisée ou non, est un art de la parole constitutif d'un savoir social, historique et politique. Lorsque cette parole poétique prend place dans un contexte où, comme en Syrie, le verbe est sous contrôle, ses enjeux sont cruciaux. Cette recherche s'intéresse à la poésie orale funéraire semi improvisée des chrétiens du sud de la Syrie qui, chantée par plusieurs centaines voire plusieurs milliers de personnes, est à la fois un mode de parole subtil qui permet d'ouvrir un horizon presque infini d'expression et une performance esthétique à caractère politique.

Étudier un tel objet implique non seulement d'interroger ses modalités pragmatiques d'élaboration, d'acquisition, de maîtrise et d'énonciation mais aussi de comprendre ce que signifie la réunion d'un tel collectif autour d'une pratique poétique. Autrement dit, il s'agit de s'attacher à révéler et à analyser les divers procédés et codes qui sous-tendent sa composition, les processus cognitifs, mnémoniques et historiques de son acquisition et ses aspects performatifs qui passent notamment par la voix, le chant et les gestes.

Lors de différents séjours de terrain réalisés ces dix dernières années, j'ai observé de multiples rituels funéraires et j'ai recueilli et enregistré un corpus important de lamentations féminines ainsi que de poèmes chantés par les hommes de la communauté chrétienne du sud du pays (Hawran et Djebel al Arab) habitant ces deux régions et la périphérie sud de Damas.

Dans ces espaces ruraux et urbains, les chrétiens minoritaires cohabitent avec des membres de la minorité druze, de la majorité sunnite et des bédouins. Dans ce contexte, chacun doit pouvoir s'exprimer, une entente communautaire doit se réaliser et ce, non pas nécessairement en dehors mais en tous les cas en deçà d'un jeu politique plus global. Les funérailles chrétiennes présentent la particularité de réunir les membres de toutes les communautés voisines, ce qui n'est pas exactement le cas à l'inverse. Elles offrent à l'ethnologue un espace privilégié d'observation et d'analyse non seulement de l'inscription sociale et politique d'une minorité dans la région mais aussi des relations interconfessionnelles qui passent alors par le partage de la parole poétique.

Économies politiques d'un art

La question qui me guide est celle de savoir comment, lors des funérailles chrétiennes, se constitue par la pratique poétique une communauté de parole en mesure de dépasser voire d'effacer des frontières religieuses si fondamentales au quotidien dans la constitution des divers groupes sociaux. Il s'agit donc de s'intéresser à la fois à cette communauté et à cette parole poétique qui n'est ni de l'arabe classique ni du dialecte mais une création sociolinguistique particulièrement inventive que sous-tendent des

techniques de déstructuration de la langue à mettre au jour par une ethnographie de la parole.

C'est précisément le contexte funéraire et plus particulièrement le deuil des femmes qui permet la création de cette communauté et de cette parole. Le rituel des lamentations funéraires féminines en constitue certainement la manifestation la plus spectaculaire. Une druze peut mener une heure durant les lamentations de plusieurs centaines de femmes dont la majorité est chrétienne en chantant de la poésie funéraire qu'elle ne pourrait en revanche jamais prononcer lors des funérailles de sa propre communauté, en raison notamment de son caractère profane. Les thématiques récurrentes que j'ai jusqu'à présent pu identifier sont celles de la douleur des mères endeuillées, des souvenirs de l'enfance, de l'écroulement de la maison, de la putréfaction des corps.

Le deuil, particulièrement celui des femmes, constitue un moment de tension sociale délicat dont Nicole Loraux (1990, 1999), dans son travail sur le chant tragique en Grèce Antique, note qu'il peut, dans ses excès, menacer l'équilibre politique de la Cité. Elle voit même dans les lamentations une expression antipolitique en ce que les cris, *le son*, prennent le pas sur le sens contrairement au discours politique où *le sens* prime sur *le son*. Les cris des femmes syriennes qui déchirent le silence pesant de l'assemblée au moment où les hommes viennent déposer le cercueil dans l'espace qui leur est réservé constituent en effet une perturbation de l'ordre public. Les affects qui s'expriment alors pendant le rituel des lamentations qui dure environ trois heures et qui rassemble une foule importante de femmes sont d'une rare intensité. Un examen de ces affects selon une perspective sociologique entend mettre en lumière les processus culturels présidant à leur construction et à leur expression (Rosaldo : 1980, Abu Lughod : 1986, Abu Lughod & Lutz : 1990). Mon hypothèse est que ceux-ci naissent du partage de la parole poétique entre toutes les femmes et des images suscitées à la fois par la poésie elle-même et par la constitution de ce collectif qui se crée au delà des frontières communautaires. N'assistons-nous pas là à un moment de relâchement du politique qui permet aux affects de s'exprimer et de faire naître de nouveaux rapports de pouvoir (Crapanzano: 1992) entre les membres d'une minorité et les autres ? Le rituel des lamentations doit en effet nécessairement se faire en présence d'étrangères à la communauté chrétienne comme si on souhaitait absolument rechercher par là un signe de reconnaissance.

Toutes les femmes se lamentent, pleurent, crient et s'attristent sur la peine de celles qui viennent de perdre un des leurs. Ce qui se passe alors du côté des femmes contraste grandement avec les activités des hommes qui après avoir présenté leurs condoléances à la parenté masculine du défunt de manière extrêmement codifiée sont invités à s'asseoir en silence face aux parents endeuillés eux-mêmes muets. Alors que les cris des femmes envahissent tout l'espace sonore du village ou du quartier, les hommes restent impassibles plusieurs heures durant. Les lamentations des unes et le silence des autres doivent être analysés en regard, c'est ainsi qu'ils prennent toute leur signification. Les femmes ne manifesteraient-elles pas alors la volonté de briser l'ordre social et donc quelque part, remettre en cause les appartenances confessionnelles qui en dessinent les contours alors que les autres, semblent tenter par leur aphasie momentanée de figer l'ordre politique dans le temps et dans l'espace et d'ainsi le maintenir en contrepoint ? Alors qu'au fil du rituel, il est peu à peu devenu impossible de distinguer du côté des femmes les appartenances communautaires, du côté des hommes, les identités confessionnelles sont marquées par la présence des shaykh(s) druzes, sunnites et bédouins ainsi que des prêtres chrétiens, tous clairement repérables à leurs attributs religieux. Ce sont d'ailleurs les hommes qui mettront un terme aux lamentations des femmes en venant arracher des mains de ces dernières le défunt que seuls les hommes

chrétiens iront mettre en terre dans le cimetière confessionnel, les femmes ne sont pas autorisées à les accompagner. On peut y voir là une manière de rétablir l'ordre politique et public.

La parole créatrice

Ces différences, contrastes et oppositions dessinent les contours d'une communauté en voie de déstructuration d'un point de vue politique. Si la construction de l'émotion partagée du côté des femmes constitue un processus majeur de tentative de création d'une communauté apolitique éphémère, c'est certainement le travail sur la parole à l'œuvre dans les lamentations qui agit en soubassement.

Pour comprendre comment un tel phénomène peut se réaliser, il convient de s'attacher à la description et à l'analyse de la constitution de la parole poétique. Toutes les paroles exprimées lors des funérailles se distinguent des paroles ordinaires par leurs traits formels - que ce soit prosodique, mélodique, métrique, etc. - mais aussi linguistiques. Lors du rituel, la parole poétique se substitue à la parole quotidienne grâce à des techniques de transformation et de déstructuration sociolinguistique à mettre au jour et à analyser.

Une communauté de parole se crée au delà des frontières religieuses et sociologiques marquées notamment par des variations linguistiques notables. En effet, on se trouve en Syrie, comme dans tout le Proche-Orient, dans un contexte de quasi multi dialectalisme : si tout le monde parle la même langue, chaque communauté confessionnelle s'exprime dans un accent typique qui passe par exemple par des prononciations différentes de certaines consonnes ou par le rajout d'autres consonnes en fin de mots, etc. Mais dans la poésie funéraire considérée, les accents se mélangent, certaines règles de grammaire ne s'appliquent plus. Par exemple, le genre féminin peut parfois ne plus être marquée. Ce n'est ni de l'arabe classique ni du dialecte, la poésie est créatrice d'une parole particulière qui transcende le politique. Il devient en effet impossible d'identifier les appartenances confessionnelles de ceux qui la prononcent. Cette recherche devra donc s'attacher à comprendre comment dans ce cas l'art poétique peut infléchir le politique.

Perspectives méthodologiques et théoriques

Pour se livrer au travail d'analyse de telles données ethnographiques et du corpus recueilli présentés ici de manière synthétique, les outils théoriques et méthodologiques forgés par l'anthropologie de la parole telle que Dell Hymes et John Gumperz ont les premiers contribué à la formuler au cours des années 1960 paraissent particulièrement prometteurs. L'un des défis méthodologiques de cette recherche consiste en l'élaboration d'une technique de traitement des données orales suffisamment précise pour rendre compte de ce travail sur la parole que cette poésie manifeste. Il faut pouvoir rendre lisible dans un texte non seulement ce qui est dit mais aussi les processus et les techniques de déstructuration des différents accents et marqueurs sociolinguistiques qui rendent possible *in fine* une telle verbalisation. En cela l'ethnopoétique hymésienne pourra être un soutien méthodologique précieux car libérée d'une conception grammairienne du langage, la parole y est envisagée avant tout comme un phénomène culturel, proche de la poétique et des arts vivants.

Ce travail de transcription ne s'arrête pas au texte lui-même mais s'intéresse aussi à la performance et à ce que Hymes a appelé la *compétence communicationnelle*, c'est à dire le savoir nécessaire à l'emploi du langage dans son contexte social et aux arts de la parole verbale. Dans ce cadre, la dimension historique de cette poésie funéraire est

essentielle car si elle a pris place dans un contexte syrien particulier pendant ces quarante dernières années, elle ne s'y limite pas et n'y épuise nullement tout son sens. Les références historiques que l'on y distingue appartiennent notamment à la période ottomane et au mandat français. La poésie funéraire dans cette région constitue un savoir ancestral transmis oralement de génération en génération dont il faudra révéler les processus cognitifs, mnémoniques et historiques d'acquisition.

Inscription scientifique dans le labEx haStec

Ma recherche s'inscrit de manière précise dans l'**axe 3 "Techniques du (faire) croire"**. De façon plus générale, elle se rattache à deux des problématiques définies par le labEx, l'une visant à **une mise en évidence de l'orientation des savoirs vers l'action, qu'ils soient portés par des techniques ou articulés à des croyances** et l'autre à **la contribution des savoirs, techniques et croyances à l'organisation du corps social et politique par des procédures définies de production et de circulation**. Je travaille ces problématiques à partir d'une approche pragmatique de la parole soucieuse du contexte d'énonciation et de ce que Hymes a appelé le *comportement discursif* c'est à dire la langue en acte, son utilisation, ses variations à l'intérieur des collectifs, la fonction phatique du langage, les interactions verbales et non verbales et enfin la dimension historique des processus créatifs.

Étudier en acte cet arabe poétique que personne ne parle véritablement au quotidien permet de saisir comment se crée d'un point de vue sociologique, politique et linguistique une communauté de parole au delà des frontières religieuses par ailleurs si présentes dans la constitution des communautés en Syrie et au Proche-Orient. Ainsi, j'étudierai comment d'un point de vue politique les processus créationnels de la parole poétique peuvent être garants de l'expression d'une minorité et un jalon de l'équilibre communautaire en Syrie.

Développement et résultats de la recherche

Travailler aujourd'hui sur la Syrie en conflit impose de faire un déplacement théorique et ne pas seulement s'intéresser aux acteurs eux-mêmes de la contestation, à la contestation elle-même et ses diverses mises en forme¹ mais bien à identifier les lieux où elle s'organise et se recompose de manière profonde. Il s'agit donc de décentrer notre regard par rapport à ce qui est en train de se dérouler en faisant appel aux outils théoriques et méthodologiques de la sociologie pragmatique pour chercher à mettre au jour les nouvelles épreuves qui sont en train de se former.

Le point de départ de mes recherches engagées dès 2011 consista en une mise en perspective renouvelée des matériaux de recherche collectés et analysés au cours de ces dix dernières années passées à travailler sur les chrétiens de Syrie. Les grandes questions qui traversent mes travaux précédents ont été reposées à la lumière de l'incertitude et de l'indétermination apportées par la révolution et du basculement de régime des épreuves.

Mon interrogation principale s'est alors transformée, il est devenu nécessaire de comprendre d'une part si la minorité chrétienne possède les capacités de réévaluer et de réajuster sa place dans la société syrienne dans ce moment de déplacement ou de basculement dans la contestation et d'autre part d'identifier les possibilités qu'elle a de le faire. Autrement dit, il faut saisir comment les membres de cette minorité peuvent continuer à être acteurs de leur monde sociologique en deçà des institutions et du pouvoir quels qu'ils soient et comment ceux-ci se définissent en dehors du jeu macropolitique des Églises auxquelles ils appartiennent et qui, pendant la période Assad, étaient les instruments de l'expression de leur attachement à la norme sociopolitique. Car si les évêques et les patriarches se désengagent de façon stratégique d'une scène politique syrienne en péril ne pouvant ainsi plus assurer les relations de la minorité au pouvoir, les ressorts de l'expression de cette minorité et, de manière plus générale, de l'équilibre communautaire dans la société syrienne existent par ailleurs. Sans doute, si les chrétiens ne peuvent plus compter sur leurs Églises pour prendre place dans le paysage social et politique syrien, ils doivent pouvoir s'appuyer sur d'autres moyens d'expression et de positionnement cohérents.

Épreuves : générations et famille

Dans un premier temps, les nouvelles conditions de terrain et les formes radicales qu'a pris le changement sur le lieu de l'enquête sociologique m'ont amenée à chercher à comprendre comment celui-ci était appréhendé de façon individuelle par des membres d'une même famille issus de générations différentes que je connaissais suffisamment pour pouvoir mettre leurs discours et leurs actions en perspective avec leurs passés et leur histoire familiale. D'une certaine manière je voulais mettre en lumière non pas leur engagement ou leur non-engagement dans la révolution mais la façon dont ils avaient éprouvé le régime et son basculement. Je souhaitais également comprendre comment la révolution pouvait les amener à réajuster leurs positionnements sociaux et politiques dans une société syrienne en pleine déstructuration. Je souhaitais suivre ainsi le déplacement des lieux de l'épreuve au fil de leur histoire et de l'histoire syrienne en remontant par le biais de mes interlocuteurs les plus âgés jusqu'à une époque antérieure à celle du régime actuelle. J'ai donc recomposé l'histoire d'une famille de chrétiens

¹ On peut par exemple s'intéresser à ce que font les acteurs de la révolution à travers le web : les réseaux sociaux, les vidéos accessibles à tous, les différentes productions artistiques, etc.

originaires du sud de la Syrie que je « suis » sur le terrain depuis 2002 à partir des multiples récits que m'en avaient fait certains de ses membres féminins et masculins issus de différentes générations – sans que ces derniers n'aient cependant jamais eu l'idée de me la livrer comme telle². À partir de là, j'ai voulu saisir les transformations et les ajustements de leurs positionnements politiques et de leurs rapports au pouvoir au fil des générations et des changements politiques et sociaux qu'a connu le pays depuis le début du XX^{ème} siècle³. Ce travail (paru un 2014, voir la rubrique publication en fin de document) m'a permis de mettre en lumière comment des individus, liés entre eux par des relations de parenté et une histoire familiale commune, peuvent mobiliser, au fil des événements politiques et des époques, les positionnements politiques qui ont été ceux de leurs aïeux ou de leurs descendants. Selon les générations, ils construisent une cohérence politique de leur biographie et s'aménagent au cœur même de l'histoire familiale des marges de renégociation de leurs propres positionnements politiques ou ceux de leurs parents qui peuvent se révéler plus ou moins opportuns dans certaines situations – notamment celles où s'opère un basculement ou bouleversement politique important – comme par exemple la fin du Mandat français ou la révolution aujourd'hui qui dessinent les cadres paradigmatiques de ces processus d'ajustement politico-biographiques.

Épreuves : le groupe, les communautés

À la suite de ce travail, d'autres questions ont émergé. La principale interrogation concerne les dynamiques politiques qui traversent la communauté chrétienne en dehors de ses institutions (patriarcats et évêchés). C'est justement contre ces dynamiques politiques intracommunautaires et intercommunautaires que le pouvoir a lutté de diverses manières depuis les années 1970 afin d'asseoir son autorité. En effet, il était essentiel pour sa survie d'identifier un nombre restreint d'acteurs politiques communautaires afin d'exercer sur eux une véritable domination, d'encourager les dissensions entre les groupes confessionnels par le biais de diverses manipulations – en direction des minorités chrétiennes et musulmanes hétérodoxes, la menace politico-religieuse islamiste était certainement la plus efficace –, d'effacer les solidarités intercommunautaires existantes au niveau des différentes régions pour mieux se poser en garant de la paix et de l'équilibre politique du pays, voire de la région.

L'enquête de terrain m'avait permis de mettre en lumière que dans un passé pas si lointain, localement, l'organisation politique des chrétiens reposait sur les structures claniques et non pas religieuses. Des *shyûkh* : hommes âgés, à la tête de leurs clans⁴, respectés par tous se réunissaient en assemblée (*majlis*) pour représenter les intérêts politiques, économiques et sociaux de leur groupe entre eux et en direction des communautés voisines. Or les chrétiens avec qui je travaille déploraient souvent la disparition progressive de « leurs *shyûkh* », ceux-ci ayant été remplacés dans leurs rôles par les évêques. Si elle continue d'exister, l'organisation clanique du groupe est dominée par l'organisation cléricale et ce faisant la communauté est politiquement réduite à son identité religieuse. Cette déstructuration politique du groupe au niveau local a été favorisée par la structure hiérarchique cléricale chrétienne elle-même, particulièrement identifiable pour tous, contrairement aux différentes communautés musulmanes

² Je n'en avais d'ailleurs moi-même pas d'idée précise avant de commencer ce travail.

³ Mon interlocuteur le plus âgé étant presque centenaire au moment de la récolte des données.

⁴ L'organisation sociale syrienne est de type clanique sauf dans les régions de l'est et du nord-est où elle est de type tribale.

dépourvues de hiérarchies cléricales structurées. Le pouvoir a accordé aux évêques et aux patriarches des possibilités d'ajustement de leurs positionnements sociopolitiques et, par là, un pouvoir sur leurs propres communautés. Entités politico-religieuses contrôlables dotées d'une certaine capacité politique pour leurs propres communautés, les évêques et les patriarches ont pu nouer des relations de type clientéliste avec les responsables des différents organes du pouvoir (renseignements, armée et parti Baath en priorité)⁵. Évêques et patriarches ne peuvent d'ailleurs pas être nommés par les membres du synode en charge de l'élection sans l'aval du président syrien. De la même manière, on peut observer la mise en place des relations de ce type entre le régime et les prélats dès les cérémonies d'intronisation de ces derniers qui ne manquent pas dans leurs discours de faire l'éloge du régime, marquant par là leur assujettissement à celui-ci⁶.

Toutefois, au niveau local, une pratique sociale extrêmement importante de laquelle émerge la formulation rituelle et symbolique d'une critique du régime a globalement échappé au contrôle du pouvoir⁷. Il s'agit des funérailles chrétiennes, rituel complexe qui marque un moment du jeu social où tous les clans et toutes les communautés interagissent. Les membres du clergé chrétien et musulman en sont presque totalement exclus alors que les clans de toutes les communautés profitent de cette espace temporel ouvert par la mort d'un de leurs membres pour se montrer dans toutes leurs forces, leur nombre étant l'élément le plus valorisé et exhibé. Cette interaction entre les clans et les communautés telle que l'on peut l'observer au moment de la mort d'un membre du groupe chrétien est si rare dans le contexte syrien qu'elle mérite largement d'être interrogée.

Ainsi, il s'agit de comprendre comment aujourd'hui, les chrétiens se positionnent dans le nouvel échiquier politique syrien en dehors des Églises, des patriarches et des évêques. J'ai commencé à travailler à partir de données sur les funérailles, restées en grande partie inexploitées, que j'ai observées dans une région particulière, le sud (djebel al-Arab et Hawran). Les funérailles chrétiennes marquent en effet un moment de sociabilité majeur entre les membres (masculins comme féminins) de toutes les communautés de la région (chrétienne, druze, sunnite et bédouine), celles-ci ne pouvant se dérouler sans leur présence à tous⁸.

III. LES FUNÉRAILLES, L'EXPRESSION DE LA PAROLE ET LE GENRE

Je m'appuie sur des données recueillies chez les chrétiens du sud de la Syrie (djebel al-Arab et Hawran) habitants les villages de ces deux régions ainsi que trois quartiers de la banlieue sud de Damas (Dweila, Tabbalé et Jeremana). Dans cet espace géographique rural et urbain, les chrétiens, minoritaires, cohabitent avec des membres de la minorité

⁵ On peut néanmoins voir des similitudes dans les rapports établis par le pouvoir avec les grandes familles sunnites de ulémas dans le but de contrôler les franges bourgeoises et souvent économiquement fortes et influentes de cette communauté (Pierret 2011).

⁶ J'ai pu moi-même l'observer lors de deux cérémonies d'intronisation d'évêques des Églises grecque catholique et syriaque catholique, respectivement à Damas (2010) et à Hama (2003).

⁷ En employant le terme de critique, je me réfère à la sociologie critique de L. Boltanski et notamment à son ouvrage paru en 2009.

⁸ On note aussi une certaine similitude dans les lieux de culte partagés, dans l'ouvrage dirigé par Albera et Couroucli (2010), on remarque que ce sont presque toujours dans les sanctuaires chrétiens que toutes les communautés se retrouvent, l'inverse est beaucoup plus rare.

druze (majoritaires cependant dans le djebel al-Arab et à Jeremana) ainsi que ceux de la majorité sunnite et des bédouins.

Historiographie chrétienne du sud de la Syrie

La version druze de l'histoire du sud de la Syrie est bien connue. Jusqu'au XVIII^{ème} siècle le sud de Damas est une région fortement dominée par l'islam sunnite. Il s'agit historiquement de la région du *Hawran* : région composée d'une plaine à l'ouest et d'une montagne à l'est. Durant tout le XVIII^{ème} et le début du XIX^{ème} siècle, la montagne est peuplée par des vagues successives de migration de la part de Druzes. Ils arrivent de régions plus au nord et à l'ouest dans cet espace transformé peu à peu en un réduit et un abri communautaire. Pour s'y installer, ils ont dû repousser les tribus bédouines qui nomadisaient dans cette montagne vers le sud et vers la plaine par le biais de plusieurs expéditions guerrières. Le djebel al Hawran devint le djebel al druze, certainement vers la fin du XIX^{ème}. La montagne des Druzes est de peuplement faiblement mixte, les sunnites et des chrétiens représentent moins de 20% de la population. Les chrétiens du djebel ont même été déplacés dans des villages particuliers par les Druzes et étaient sous leur domination jusqu'au milieu du XX^{ème} siècle. La très grande majorité des villages est druze de façon homogène, certains sont mixtes.

A seulement quelques kilomètres, dans la plaine, l'histoire diffère. Les chrétiens n'ont pas subi de déplacement forcé et ils sont restés liés à leurs coreligionnaires du djebel avec qui ils contractent jusqu'à aujourd'hui des alliances matrimoniales de manière préférentielle. Le découpage géographique du sud de la Syrie en deux régions distinctes est donc le fruit de contingences historiques tardives. Mais les chrétiens du djebel et du Hawran continuent de se penser comme une seule et même population. Ainsi, tous se revendiquent comme étant originaires du Hawran, même si ceux du djebel vont parfois préciser qu'ils sont de Sweida (chef lieu de la région). Cette identité régionale se perçoit également très fortement dans l'accent des chrétiens. Les gens du Hawran parlent avec un accent assez particulier qui présente sur bien des points des ressemblances avec l'accent bédouin tandis que ceux de Sweida vont parler avec l'accent des druzes identifié comme l'accent du djebel lorsqu'ils se retrouveront face à des Druzes⁹. Le reste du temps, ils parlent entre eux avec l'accent du Hawran ou bien avec un accent plus « standardisé » damascain s'ils vivent dans des quartiers de la capitale¹⁰.

Ces détails sur l'accent des chrétiens en fonction de leur lieu de naissance et d'existence ainsi qu'en fonction de leurs interlocuteurs sont des éléments importants qui permettent de saisir l'habileté dont témoignent les chrétiens quand il s'agit pour eux de se présenter face à des druzes, des sunnites du Hawran ou face à des bédouins. C'est également un indicateur des capacités des chrétiens à pouvoir jouer sur différents niveaux de leur appartenance : villageoise, régionale, rurale, urbaine en fonction de leurs interlocuteurs.

⁹Accent typique avec une prononciation du *qaf*, on dit de ceux qui parlent ainsi qu'ils « *qawqi* ». On dit d'ailleurs la même chose des Alaouites qui eux aussi prononcent le *qaf*, en revanche l'accent de ces derniers prend une intonation différente, très lourde qui les différencie nettement des Druzes.

¹⁰ Précisons que cet accent ne correspond pas exactement à l'accent des Damascains (*chwâm*) très particulier et reconnaissable entre tous, cet accent étant largement médiatisé dans les séries télévisées syriennes regardées dans tout le Proche-Orient et qui situent l'action à Damas à l'époque ottomane ou à celle du Mandat français.

Une parole profane

Si mon intérêt pour ce terrain peut être en quelque sorte considéré comme le fruit de contingences, fait par ailleurs relativement banal dans notre discipline, il n'est cependant pas insignifiant que les paroles des hommes et des femmes prononcées lors des funérailles me soient parues si particulières, et non pas seulement par contraste avec mon terrain dans les monastères où j'étais confrontée au silence, à la parole retenue, à la difficulté d'enquêter parfois. Aux funérailles, je me retrouvais face à une effusion de parole et enquêter était d'autant plus facile qu'on m'invitait et m'encourageait même à le faire.

Toutes ces paroles de femmes et d'hommes prononcées lors des funérailles se distinguent des paroles du quotidien par leurs traits formels - que ce soit prosodique, mélodique, métrique, etc. - et constituent le corpus d'une poésie orale profane qui a la particularité d'être communautaire tout en étant connue et dite par tous (druzes, bédouins et sunnites).

Leurs mots sont dits *mûzûna*, *fasiha*. Par *mûzûna*, on veut dire qu'ils respectent la métrique de la poésie arabe classique préislamique (au nombre de seize) et par *fasiha* on entend qu'ils viennent de l'arabe classique, du *fusha*.

Les paroles dites aux funérailles sont entièrement profanes. Aucune référence n'est faite à la religion sauf au moment de la messe à laquelle seuls les hommes assistent. La dimension profane de cette poésie orale n'est pas sans poser problème pour le clergé. Si à ma connaissance les prêtres n'affrontent pas les hommes sur ce point, ils ne manquent pas de le faire avec les femmes. Ils souhaiteraient clairement que ces dernières abandonnent cette pratique et parfois ils tentent de les empêcher de se lamenter. En vain toutefois, les femmes pleurant et ignorant totalement leur présence les incitent toujours à rapidement fuir. Si parfois à Damas des religieuses prennent place dans l'assemblée des femmes pour leur faire réciter et chanter en chœur des prières, cela ne dure jamais plus de quelques minutes, leurs voix ne pouvant rivaliser avec celles de centaines de femmes. Si ces moments de tension sont bien réels, l'hostilité du clergé face à cette pratique ne trouve aucun écho chez les habitants du sud qui n'y prêtent aucune espèce d'attention. Le rituel funéraire chrétien et la poésie orale funéraire des chrétiens du sud en paraissent toutefois d'autant plus pertinents à considérer tant ils les définissent en tant que communauté, structurent les relations qu'ils entretiennent avec les autres communautés et valorisent une appartenance régionale commune.

Exposition d'un rituel funéraire protéiforme et des trois corpus

À partir d'enregistrements réalisés lors de mes différents terrains entre 2004 et 2010, j'ai constitué un corpus encore inédit de lamentations funéraires féminines (de trois types : *nadb*, *tanâwîh* et *sakâba*) ainsi que de poèmes chantés par les hommes (de deux types : *arâda* et *jôfyâ*) lors des funérailles de jeunes qui me paraît d'autant plus important à exploiter aujourd'hui qu'en raison du conflit il n'est plus possible d'y avoir accès. J'ai également réalisé de multiples observations de funérailles dans une dizaine de village dans la région de Der'a (Hawran) et de Sweida (djebel al-Arab) ainsi que dans

trois banlieues damascènes (Dweila, Tabbalé et Jeremana) où des chrétiens originaires du sud du pays vivent nombreux.

Je présenterai ci-après les données ethnographiques de manière synthétique qui m'ont permis d'organiser les pistes principales de ma réflexion. Je m'attacherai d'abord à exposer certains des traits sociologiques, rituels et stylistiques de cette poésie et je poserai les questions de ses aspects communautaires et régionaux. En posant les questions que l'étude du rituel funéraire chrétien et de la parole poétique funéraire suscitent sur les possibilités d'expression politique et de critique qu'ils offrent à tous et sur les manières qu'ils ont d'infléchir ou d'être garant de l'équilibre communautaire régional, je dégagerai enfin des pistes de réflexion sur le jeu social que ce rituel et cette parole engagent et au partage de l'émotion entre tous qu'ils construisent. La réflexion engagée est donc large, mon intérêt porte sur la manière dont à un niveau régional et à l'encontre de l'ordre social tel qu'on le connaît par ailleurs, la communauté chrétienne et les communautés voisines établissent entre elles des relations très étroites au moment des rituels funéraires, notamment par le biais du partage de cette parole poétique. Les funérailles se déroulent en plusieurs phases rituelles : la veillée du défunt jusqu'au lendemain matin de la mort, la sortie du corps accompagnée des chants de poésie des hommes (*carâda* ou *jôfyâ* selon que l'on est à Damas ou au village) si le défunt est jeune (homme ou femme), les lamentations funéraires des femmes pendant lesquelles les hommes réunis par clans présentent leurs condoléances aux hommes du clan endeuillé, la messe et la mise en terre du corps (*dafn*). Les trois jours suivants est organisée la cérémonie du *azâ* soit de consolation du malheur.

La poésie des femmes

Habillées entièrement de noir, non maquillées, les cheveux décoiffés, les femmes se rendent aux funérailles seulement munies de mouchoirs en papier blanc en prévision des larmes qu'elles ne manquent pas de faire couler. Cent à trois cent femmes font des lamentations pendant environ trois heures dans la pièce qui leur est réservée (chaque village du sud et chaque église à Damas en possède une). Ces lamentations sont de trois types : *nadb*, *tanâwîh* et *sakâba*, chacune ayant son propre style (texte, mélodie, métrique, etc.). Les *nadb* et les *tanâwîh* sont issus du corpus poétique arabe préislamique tandis que les *sakâba* trouvent probablement leur source dans la poésie arabo andalouse (*mûwashshah*). Elles peuvent être parfois semi improvisées, surtout les *sakâba*. Si *nadb* et *tanâwîh* sont faites pour toutes les funérailles, les *sakâba* sont réservées pour des circonstances particulières : à l'occasion de la mort d'un jeune homme ou d'une jeune femme ou bien lors de la mort d'une mère ou d'un père ayant perdu un enfant. Comme pour les *nadb*, une ou deux femmes mélodisent un vers après quoi toutes les femmes de l'assemblée reprennent ensemble trois fois de suite toujours le même vers qui dit *sakâba ya dmû^c al cîn sakâba* (Coulez à flots, ô larmes des yeux coulez à flots !).

La poésie des hommes

Les hommes chantent de la poésie funéraire uniquement à l'occasion des funérailles d'un ou d'une jeune. Ils disent alors "faire" des noces pour le défunt ou la défunte appelé marié *caris* ou mariée *carous*, cette dernière sera même vêtue d'une robe

de noces. Selon que les funérailles ont lieu à Damas ou au village les hommes n'auront pas la même action rituelle.

À Damas, les jeunes hommes portent le cercueil ouvert du défunt dans une procession le long des rues principales de son quartier arrêtant la circulation s'il le faut. Un homme perché sur les épaules d'un compagnon chante une première strophe de *‘arâda* que tous les jeunes hommes reprennent en chœur et ainsi de suite. Les hommes plus âgés et enfin le groupe des femmes suivent la *‘arâda* jusque dans l'enceinte de la paroisse du quartier, ce sera ensuite aux femmes de se lamenter. Dans les *‘arâda*, les *shabâb* chantent de la poésie dite nouvelle ou moderne et ne respectent donc pas la métrique de la poésie arabe préislamique. Ils prêtent seulement attention au rythme et à la mélodie et une large part est faite à l'improvisation.

Pour les funérailles d'un jeune, les hommes font au village un rituel différent :

À la sortie du corps de la maison de ses parents ou, si ce dernier est mort en dehors du village, à l'arrivée du corps, les hommes se tiennent en première position pour faire des *jôfyâ*. Épaules contre épaules, se tenant en ligne ou en demi cercle, un grand espace dégagé devant eux, ils chantent sur un rythme et une mélodie typique de la poésie qui comme celle des femmes respecte une métrique de la poésie arabe préislamique. Chaque vers est répété une ou plusieurs dizaines de fois. Ce rituel, impressionnant par le monde qu'il réunit et le niveau sonore des chants des hommes, peut durer au moins une heure. Il est interrompu par des salves de révolvers et de mitraillettes. Pendant que les hommes tirent, les femmes font des youyous¹¹. Ensuite vient le moment où les hommes se retrouvent entre eux et par clan pour présenter leurs condoléances aux parents masculins du défunt. Les hommes sont ensuite invités à s'asseoir sur des chaises alignées autour d'un espace vide, face au clan endeuillé. Alors que les femmes expriment leurs paroles poétiques, les hommes gardent le silence et doivent rester impassibles pendant plusieurs heures.

Ethnographie de la parole

En Syrie le jeu de la parole politique a été infléchi pendant plus de 40 ans par un régime qui, par la menace et le contrôle permanent, a tenté d'imposer à tous son idéologie. Mais si le régime a tenté de museler les Syriens, il est évident qu'il n'y a jamais réussi parfaitement et pour le démontrer, nul besoin de prendre en exemple les grandes figures de l'opposition politique ou l'immense popularité de différentes œuvres artistiques au caractère clairement subversif. Outre que l'on imagine mal comment dans une société arabe pour laquelle la maîtrise de la parole et de ses codes est si importante qu'elle détermine une part non négligeable du jeu social (Abu Lughod : 1986, Gilsenan : 1996, Jamous : 2004), les gens aient pu la réprimer si longtemps, le partage du quotidien avec ses informateurs que l'ethnologue réalise au fil des ans par sa pratique de terrain met en évidence une réalité bien plus complexe et un jeu sur la parole autrement plus

¹¹ Les youyous des femmes sont une manifestation typique de la joie, on assiste là à un phénomène d'inversion rituel bien connu des anthropologues.

subtil. En Syrie, il faut "savoir parler", autrement dit maîtriser les codes de la parole imposés par la dialectique du régime pour pouvoir les dépasser et s'exprimer sans se mettre en danger. Ce faisant, on ne peut pas être dans l'opposition frontale avec le régime mais sans donner l'image de celui qui l'affronte on peut s'exprimer.

Dans ce contexte, un mode de parole subtil capable de "brouiller" le sens du message comme la poésie ouvre pour celui qui la maîtrise, à la fois celui qui la dit et celui qui l'écoute, un horizon infini d'expression. Maîtriser et écouter des paroles codifiées par des traits formels et esthétiquement marquées signifient s'attacher non pas seulement au sens des mots mais aussi à leur sens poétique, à leur rythme, à ce qu'ils peuvent évoquer.

La poésie orale, qu'elle soit improvisée ou non, est un art de la parole constitutif d'un savoir social, historique et politique. Lorsque cette parole poétique prend place dans un contexte où, comme en Syrie, le verbe est sous contrôle, ses enjeux sociologiques, historiques et politiques sont cruciaux. La poésie orale funéraire semi improvisée des chrétiens du sud de la Syrie est chantée par plusieurs centaines voire plusieurs milliers de personnes et est à la fois un mode de parole subtil et une performance esthétique à caractère politique.

En étudiant la poésie funéraire, il s'agit non seulement de comprendre ce que signifie la réunion d'un tel collectif autour d'une pratique poétique car la poésie permet pour qui la maîtrise d'avoir une parole et de participer au jeu social qu'elle déploie dans tous les registres d'expression mais aussi d'interroger ses modalités pragmatiques d'élaboration et d'énonciation.

Lors du rituel, la parole poétique se substitue à la parole quotidienne grâce à des processus de transformation sociolinguistique. Une communauté de parole se crée au delà des frontières religieuses et sociologiques marquées notamment par des variations linguistiques notables. On se trouve en Syrie, comme dans tout le Proche-Orient, dans un contexte de quasi multi dialectalisme : si tout le monde parle la même langue, chaque communauté confessionnelle s'exprime dans un accent typique qui passe par exemple par des prononciations différentes de certaines consonnes ou par le rajout d'autres consonnes en fin de mots, etc. Mais dans la poésie funéraire considérée, les accents se mélangent, certaines règles de grammaire ne s'appliquent plus. Par exemple, le genre féminin peut parfois ne plus être marquée. Ce n'est ni de l'arabe classique ni du dialecte, la poésie est créatrice d'une parole particulière qui transcende le politique. Il devient en effet impossible d'identifier les appartenances confessionnelles de ceux qui la prononcent. En quelque sorte, l'art poétique infléchit le politique.

Ainsi, en étudiant les processus qui président à la composition poétique mais aussi celle de ses aspects performatifs il s'agit bien de comprendre comment se forge et se transmet un savoir à partir de techniques particulières que sous-tendent des représentations sociales et politiques au sein d'un collectif.

De la domination à la critique

Si dans mes recherches précédentes j'avais vu comment la parole au monastère pouvait constituer un défi à l'autorité, j'étudie maintenant comment la parole poétique peut constituer l'expression d'une critique à l'ordre social établi, une possibilité de s'extirper des processus de domination du politique ainsi qu'un jalon des relations intercommunautaires dans le sud de la Syrie.

Mon hypothèse principale est que la "fabrique" de cette poésie ne peut être seulement autotélique, elle abrite un projet politique singulier, l'expression d'une critique et qu'à

moyen terme je souhaite découvrir. Car en effet, dans toute sa complexité, le rituel funéraire chrétien tel qu'il est réalisé par les Syriens du sud et la poésie funéraire qui y est clamée permettent d'aménager pour tous un espace critique.

Ainsi, en considérant le rituel et cet art poétique selon diverses perspectives : sociologique, politique, symbolique, linguistique et stylistique, il est possible dans une approche micropolitique de mettre en lumière non seulement les modalités des relations entre les communautés qui s'y nouent et finalement aussi l'équilibre communautaire qu'ils construisent au niveau régional, mais aussi la parole commune des membres de cette région et leur capacité politique.

Les funérailles ouvrent un espace singulier d'expression particulièrement articulé sur les frontières du genre. Si les femmes ne manquent pas de profiter de ce moment pour condamner la douleur infligée par un régime qui n'épargne personne, elles le font néanmoins subtilement. Ainsi, lors des funérailles en 2010 d'un jeune homme mort sous la torture en prison et rendu à sa famille les poings encore liés, les femmes que j'accompagnais, loin de taire ce fait, n'ont cessé d'en parler. Non pas en dénonçant directement les méthodes du régime mais en parlant de la peine et de la difficulté pour une mère de savoir que son fils est mort les mains liées et de la cruauté de la douleur infligée à toutes les mères qui perdent ainsi leurs enfants. À toutes les funérailles suivantes où la mère de ce jeune était présente, les femmes se remettaient à en parler et à se lamenter sur toutes les larmes versées par celles qui ont en commun cette peine.

De la même façon, la poésie chantée par des centaines d'hommes à la sortie du cercueil de la maison du défunt, les phrases répétées sur le même ton plusieurs dizaines de fois, les salves tirées à la mitrailleuse pour lui offrir des funérailles "comme un mariage" en raison de son jeune âge ont une signification forte. Le défunt est une victime du régime que l'on ne cache pas, pour qui toute sa communauté et les communautés voisines¹² se mobilisent et même si personne ne prononcera une seule parole en public pour dénoncer ceux qui l'ont tué, la tension produite par le rituel permet à ceux qui l'exécute d'honorer le défunt et sa famille et les paroles poétiques prononcées pendant des heures pour parler du défunt et de la peine que l'on ressent face à sa mort permettent non seulement de s'exprimer malgré tout au sujet de ce dont on ne peut pas parler directement mais aussi, pour les membres du clan et de sa communauté, il s'agit de montrer que l'on est potentiellement capables d'affronter ceux qui l'ont tué et que l'on garde la face.

Tout en cherchant à comprendre ce que ces paroles poétiques expriment des représentations sociales et symboliques des chrétiens du sud et nous apprennent du jeu de la parole dans cette communauté, j'interroge les processus interactionnels à l'œuvre entre les différentes communautés de la région qui se rencontrent aux funérailles des chrétiens et le projet critique qui se construit dans ce moment de basculement de l'ordre social connu par ailleurs.

En effet, de telles relations interconfessionnelles sont rares et pour les autres cérémonies – baptêmes, fiançailles, mariages – les membres des autres communautés ne sont pas attendus en dehors toutefois de relations amicales ponctuelles. Ainsi, au sein de l'assemblée des femmes en pleurs en train de chanter de la poésie profane, les frontières confessionnelles semblent s'effacer pour laisser place à une communauté de parole dont il faudra dans cette recherche définir les contours. En outre, alors que pour les hommes

¹² Dans ce cas en particulier où le jeune était originaire d'un village du mixte chrétien et druze dans le djebel al-Arab, les druzes étaient particulièrement présents aux côtés des chrétiens.

se déplacer par clan aux funérailles de druzes, bédouins et sunnites pour présenter leurs condoléances exactement comme ces derniers le font pour eux est une obligation sociale à laquelle ils ne peuvent se soustraire, les femmes ne sont pas tenues par les mêmes obligations. Si pour les funérailles des druzes on peut en comprendre les raisons qui tiennent certainement au secret qui entoure la religion druze et les textes qui y sont alors chantés, pour les funérailles de bédouins et sunnites les raisons ne sont pas vraiment explicites. Les chrétiennes ne vont en effet jamais assister aux funérailles des membres des autres communautés. Elles attendent quelques jours pour aller présenter leurs condoléances directement à la maison de la famille endeuillée.

Il y a là une différence à considérer tant il est peu commun par ailleurs de ne pas, dans les obligations sociales, observer une symétrie parfaite pour ne pas se mettre en défaut¹³. Les funérailles n'échappent pas à cette règle implicite, elles ne permettent pas une mise entre parenthèse de l'ordre mondain, y participer est une obligation sociale (*wâjb*), mais il s'y joue quelque chose du jeu social et politique relevant de logiques différentes.

Ainsi le rituel funéraire chrétien et la poésie funéraire féminine et masculine permettent à la minorité chrétienne de poser l'espace rituel de ses funérailles et l'espace d'expression que celles-ci ouvrent comme lieu de reconnaissance sociale : avec d'une part ce qui se passe du côté des hommes car on donne à leur venue une signification particulière, il s'agit clairement de marquer une sorte de reconnaissance et d'autre part, au moment des lamentations funéraires féminines où l'on partage l'émotion suscitée par la perte.

¹³ Afin de maintenir une symétrie parfaite dans les obligations sociales (visites que l'on doit rendre, dons aux mariages, naissances, maladies, etc.) les familles vont même jusqu'à tenir des carnets où elles consignent tous les détails, notamment des sommes d'argent reçues et données.

Activités en rapport avec le projet de recherche et avec le LabEx HaStec : article à paraître au premier trimestre 2015 dans *Ateliers d'anthropologie* :

Le corps des shabâb.

Jeunesse et ritualité dans une communauté chrétienne de Syrie

Introduction

En Syrie, des termes spécifiques font référence aux différentes étapes de la vie d'un homme. Ainsi, le terme *shab* pl. *shabâb* désigne des jeunes hommes âgés d'environ 15 à 45 ans. Avant, on est un *wald* (enfant), après, un *kbîr* (homme d'âge mûr) puis vers l'âge de 75 ans, on est un *khtiâr* (vieillard), parfois un *shaikh* lorsque l'on est jugé d'une sagesse exceptionnelle par la communauté. Alors que les catégories de *wald*, *kbîr* et *khtiâr* correspondent à des tranches d'âges étroites au regard du cycle d'existence d'un individu, la catégorie des *shabâb* (jeunes) est, quant à elle, singulièrement étendue et floue. Pourtant, les événements qui ponctuent d'ordinaire la vie d'un homme entre 15 et 45 ans --fiançailles, mariage, paternité-- offrent des critères de différenciation entre les individus appartenant à cette catégorie de *shabâb* : on dit d'un homme s'apprêtant à entrer dans la vie conjugale ou tout juste marié qu'il est un *ʿaris* (époux), et dès que ce dernier devient père d'un garçon, on ne l'appelle plus qu'*Abou x* (Père de *x*). Toutefois, sur un plan plus générique, on dira de lui qu'il est un *shab* – un jeune – au même titre qu'un individu célibataire âgé d'une quinzaine d'années.

Est donc qualifié de la même façon celui qui, soumis à l'autorité de son père, vit encore dans son foyer et un individu marié, père d'une famille souvent nombreuse sur laquelle il exerce sa propre autorité. Un jeune homme n'est considéré comme un homme accompli (*kbîr*) qu'après la mort de son propre père. Il est alors chargé de représenter son groupe de parenté devant le reste de la communauté¹⁴. C'est donc finalement assez tard qu'un jeune homme est véritablement considéré comme un *kbîr*. Ce changement se mesure à son comportement : il devra strictement contrôler ses paroles en public et, en privé, il ne pourra plus se permettre de fanfaronner ou parler à tort et à travers. L'ensemble de la communauté ne tolérerait pas une telle attitude de la part d'un homme d'âge mûr qui serait dès lors considéré comme fou (*majnûn*) et ferait honte à sa famille.

Ces quelques éléments permettent d'ores et déjà de dire que ni l'âge calendaire (indiqué par la date de naissance), ni les rôles endossés au fil de l'existence par l'individu dans son groupe de parenté (époux, père, etc.) ne suffisent à qualifier le statut ou la position de *shab*. Mais alors en quoi consiste cette catégorie sociale, de nature temporelle, et quelle place occupent les *shabâb* dans le groupe qui par ailleurs les définit largement, soit en Syrie leur groupe d'appartenance religieuse ? Autrement dit quels sont les éléments qui permettent de faire entrer sous le même vocable des jeunes gens célibataires tout juste âgés de 20 ans et des hommes de 40 ans, mariés et pères de plusieurs enfants ?

Pour répondre à ces questions, nous nous intéresserons aux *shabâb* d'une communauté chrétienne grecque orthodoxe et catholique du quartier chrétien de Bâb Tûmâ de Damas et du village de Ma^{cl}lûlâ dans la région du Qalamoun à une soixantaine de kilomètres de la capitale syrienne¹⁵. Notre réflexion aura pour point d'appui l'analyse

¹⁴ Mais s'il est encore très jeune au moment de la mort de son père, c'est son oncle paternel le plus âgé qui assume la représentation de la famille face au reste de la communauté.

¹⁵ J'ai enquêté sur la fête de la croix en 2004, 2006 et 2007. J'ai mené des enquêtes sur les funérailles entre 2004 et 2010.

comparée de deux rituels majeurs qui placent précisément les *shabâb* au cœur de l'événement, en célébrant et en insistant sur deux traits qui les caractérisent : la jeunesse et la masculinité. Ce point de vue permettra d'appréhender en termes anthropologiques ce qui « fait » la catégorie des *shabâb* dans une communauté chrétienne de Syrie. Indiquons d'emblée que ces deux événements rituels s'opposent radicalement du point de vue des émotions attendues et mises en scène : si le premier rituel – la fête de la croix – se fait dans la joie, le second, exécuté au moment de la mort de l'un d'entre ces *shabâb*, atteint son paroxysme dans la douleur et dans la peine qu'expriment toute la communauté et en particulier les femmes.

Les shabâb dans la fête

A Ma^llûlâ, petit village chrétien du jabal al-Qalamoun, la fête de la croix (*al-^caîd salîb*) se déroule chaque année, de la journée du 13 septembre à la soirée du 14 septembre. Cette fête, également célébrée dans toutes les paroisses du pays, prend ici une ampleur considérable grâce au rôle joué par les jeunes hommes (*shabâb*) de la communauté grecque catholique et grecque orthodoxe du village, et aux milliers de dévots venus de tout le pays les admirer¹⁶. Le temps de la fête, tous se tournent vers les *shabâb* qui --on va le voir-- mettent en scène au fil des séquences rituelles une contradiction constitutive de leur groupe et intrinsèque à leur statut.

La phase majeure du rituel se déroule durant la nuit du 13 au 14 septembre. Les « jeunes hommes » (célibataires, hommes mariés et pères de famille) se regroupent autour de feux et d'immenses croix lumineuses érigées sur deux des monts qui bordent le village à l'ouest et à l'est. Selon les villageois, les feux allumés rappellent la façon dont, à l'époque de l'Empire romain d'Orient, la nouvelle de la découverte de la croix du Christ sur le Mont Golgotha par Hélène se répandit depuis Jérusalem jusqu'à Byzance, de loin en loin et de montagne en montagne, par un signal de croix enflammées¹⁷. Chaque année, pour commémorer cet événement, une des phases du rituel de la fête de la croix consiste à enflammer les deux sommets surplombant le village. Si par cette exégèse de la fête, les villageois glorifient leurs aïeux et leur attribuent un rôle important dans l'histoire du christianisme, elle n'explique en rien une autre séquence rituelle surprenante qui se déroule cette même nuit. Dangereusement perchés sur des falaises surplombant de plus d'une centaine de mètres le village, deux groupes de *shabâb* enflamment des centaines de billots de bois et de pneus avant de les lancer et leur faire dévaler la pente en direction des habitations situées en contrebas, au creux de la vallée. Durant toute la nuit, le petit village bâti en amphithéâtre est donc soumis aux affres des attaques au feu des jeunes hommes.

La fête de la croix comprend plusieurs phases rituelles qui sont presque toutes prises en charge par les jeunes hommes ainsi mis à l'honneur¹⁸. La fête ne saurait être célébrée sans eux. Ils se consacrent à ses préparatifs plusieurs mois auparavant. Quotidiennement, ils s'occupent de collecter des pneus, de constituer le stock de bois nécessaire aux bûchers qu'ils allumeront la nuit de la fête et de les transporter aux sommets des deux montagnes. Le 13 septembre, les *shabâb* continuent de s'affairer aux ultimes préparatifs en installant, notamment, les dernières guirlandes lumineuses sur

¹⁶ Certains membres d'une petite minorité musulmane sunnite du village assistent à la fête sans vraiment y participer, sauf au titre de spectateur.

¹⁷ Selon cette légende, Ma^llûlâ a été un point de relais de la nouvelle.

¹⁸ Pour plus de clarté, dans la suite du texte, nous les désignerons plus souvent par le terme de *shabâb*.

les innombrables croix qui ornent les coupoles des églises, les toits et les balcons des maisons du village qui brilleront de mille feux tout au long de la nuit.

Dès le milieu de la journée du 13 septembre, la foule venue assister à la fête afflue à Ma^{cl}lûlâ. Une partie des visiteurs est originaire du village. En provenance de Damas, de Beyrouth et parfois de l'étranger, des familles dispersées le reste de l'année se retrouvent dans la maison de leurs aïeux autour de grandes tables débordant de victuailles¹⁹. Un peu plus tard, les familles et les visiteurs commencent à s'installer sur les toits plats des maisons, aux balcons et aux fenêtres donnant sur les ruelles de Ma^{cl}lûlâ ainsi que sur les terrasses du célèbre couvent grec orthodoxe de Sainte-Thècle. Une grande partie de la fête se déroule à l'extérieur, dans l'espace public. Tous viennent admirer et encourager les jeunes hommes qui vont défiler en cortège dans les ruelles du village et lancer la première phase du rituel. Les *shabâb* forment deux cortèges : grec orthodoxe et grec catholique bien qu'ils ne soient pas exclusivement composés des membres de ladite confession²⁰. On dit d'eux qu'ils « vont ou qu'ils descendent en cortège » (*biruhû* [ou] *bynzêlû bî ʿarada*). Plus généralement, le terme *ʿarada* désigne aussi les chants des *shabâb* en même temps que les cortèges qu'ils ont l'habitude de former lors des fêtes et des funérailles. Le cortège des grecs catholiques (tout comme celui des grecs orthodoxes) est mené par celui que l'on nomme « chef des jeunes hommes » (*shaikh al-shabâb*). Son rôle est d'entraîner le chœur des *shabâb* qui répète après lui sur une mélodie typique des chants dont les paroles sont stéréotypées pour certaines et improvisées pour d'autres. Vêtu d'un *sarwal* noir et d'une veste de gros coton de couleur foncée, un foulard noir pour turban, il est armé d'un gourdin de bois. Les autres *shabâb* de la troupe sont, quant à eux, vêtus de treillis et de gilets militaires. Le visage entièrement ou en partie peint en noir, le front ceint d'un bandeau noir ou encore la tête couverte d'un *keffieh*, ils chantent tous des *ʿarada* au rythme d'un petit tambour (*darabukka*). Adoptant une allure martiale, la plupart des jeunes hommes brandissent des armes au-dessus de leur tête : des gourdins, des cannes, des haches ou de longs couteaux. D'autres agitent des bouteilles remplies d'un mélange de bière et d'arak (un alcool anisé local) dont ils font une grande consommation. Ils frappent aussi des mains pour accompagner les chants et la musique et dansent de temps à autre en farandole quelques pas de la danse traditionnelle de la région (*dabka*). Très agités, fort bruyants et rapidement saouls, les *shabâb* font un premier passage dans le village. Leur cortège s'arrête devant chacune des églises grecques catholiques de Ma^{cl}lûlâ. Ils se rendront ensuite dans la plus récente église du village de cette confession où, à ce moment, une messe est célébrée par des évêques venus de Damas ainsi que de nombreux autres religieux grecs catholiques.

Les *shabâb* s'arrêtent une dizaine de minutes devant chaque église dont ils font carillonner les cloches afin de prévenir les villageois de leur passage. Ensuite, à un rythme cadencé, ils entonnent des *ʿarada* en arabe et en araméen particulièrement

¹⁹ C'est souvent le seul moment de l'année où les familles de Ma^{cl}lûlâ se retrouvent toutes réunies.

²⁰ Jusqu'au XVII^e siècle, la population chrétienne de Ma^{cl}lûlâ était uniquement grecque orthodoxe. Après le passage à l'uniatisme de l'évêque de la région, les trois quarts de la population se convertirent au rite grec catholique. À partir de ce moment-là, chacun des groupes confessionnels décida d'organiser son propre cortège. Jusqu'au début du XX^e siècle, grecs orthodoxes et grecs catholiques se côtoyaient peu dans la vie quotidienne, et la fête de la croix prenait l'allure d'un véritable affrontement ritualisé entre les jeunes des deux communautés, au point même parfois de dégénérer. Fin XIX^e, les autorités ecclésiastiques grecques catholiques tentèrent, en vain, de faire interdire la fête, et le patriarche grec orthodoxe interdit formellement la fête pour un temps.

appréciés par l'ensemble des villageois²¹. Prévenus par le carillon des cloches, certains villageois viennent grossir le cortège des *shabâb*, poursuivant avec eux la tournée des églises, davantage comme spectateurs qu'acteurs du rituel. La foule, de plus en plus dense, est absorbée par le spectacle donné par les cortèges des jeunes. Les visiteurs et les villageois, visiblement très amusés, les regardent boire, chanter, grimper sur les épaules des uns et des autres et danser la *dabka*. Ils encouragent les *shabâb*, les interpellent par leurs prénoms, sifflent, les applaudissent, etc.

À cette étape du rituel, personne n'entre encore dans les églises dont les portes sont gardées closes. Puis vers 16 heures, les *shabâb* s'arrêtent un moment sur la place centrale de la partie basse du village. Alors que les villageois et les visiteurs qui les suivaient se dispersent, les jeunes hommes y attendent la fin de la messe célébrée dans l'église de Saint-Georges, la plus grande du village. Ils iront y recueillir des mains de l'évêque la flamme qui leur permettra d'allumer les bûchers sur les montagnes. Du côté des grecs orthodoxes, la fête se déroule à peu près de la même façon. Leurs *shabâb* sont rassemblés dans la cour centrale du monastère de Sainte-Thècle devant l'église²². À l'intérieur de celle-ci, l'assistance essentiellement composée de femmes, d'enfants et d'hommes d'âge mûr est nombreuse pour participer à la messe célébrée par deux évêques grecs orthodoxes venus de Damas, deux papes et les moniales du couvent. Sans craindre de troubler le déroulement de la célébration, les *shabâb* attendent en chantant et en dansant que les deux évêques grecs orthodoxes sortent de l'église.

Les groupes des *shabâb* grecs orthodoxes et grecs catholiques ne se sont pas encore rencontrés. À ce moment-là de la fête, ils sont tous deux à des extrémités opposées du village : les premiers dans le monastère de Sainte-Thècle et les seconds sur la place principale du village. Ces derniers, assis à même le sol et profitant de l'ombre procuré par les murs d'une petite épicerie attendent que la messe se termine et que les évêques de leur communauté sortent de l'église. De loin, quelques jeunes enfants vraisemblablement très réjouis par le spectacle des *shabâb* les observent en les imitant. Pendant ce temps, beaucoup de villageois s'affairent encore chez eux à la préparation du café amer et des innombrables mets disposés sur des grandes tables, que la famille et ses visiteurs consommeront toute la nuit.

Alors qu'au loin quelques salves se font entendre, les jeunes continuent de chanter des *arada* au rythme de la *darabukka*. La majorité des chants est, à ce moment, scandée en araméen²³. Souvent répété au cours de la fête, un des chants dit en araméen, retranscrit phonétiquement : « hé frère! » (*hé hilo* ou *hino* selon les prononciations!), « hé ottoman! » (*Hé smalo!*), « hé la croix! » (*hé slibo!*), « hé il fait rouler le billot de bois! » (*Hé oua dahkal manaqourma !*)²⁴. Ces cris de ralliement prononcés en araméen

²¹ Les habitants de Ma^olûlâ parlent un dialecte araméen occidental. Ils sont particulièrement fiers de cette langue qu'ils présentent comme celle du Christ. Ils ne l'écrivent pas ni ne la lisent, mais elle est transmise dans les familles y compris souvent parmi celle qui ne vivent pas à Ma^olûlâ.

²² Il s'agit du monastère grec orthodoxe du village, situé à flanc d'une des falaises surplombant le village. Il abrite le tombeau de la célèbre sainte martyre Thècle et une quinzaine de nonnes (cf. Poujeau, 2009a, 2009b, 2009c).

²³ Ne maîtrisant pas moi-même ce dialecte, celles-ci m'ont été directement traduites de l'araméen vers l'arabe par deux jeunes hommes du village.

²⁴ Les éléments rapportés par S. Reich (1937 : 151), malgré une transcription et une traduction approximatives, attestent l'ancienneté de ces formules. Il précise en effet, qu'avant de lancer les bûches enflammées du haut de la montagne vers des jardins de tomates et de blé qui entouraient le village, à l'époque étudiée par Reich, les *shabâb* criaient *Ulé hino ho 'esmallo 'alek bil her to lo lo lo lo*. Selon lui, ces mots, imparfaitement connus, étaient parfois ainsi traduits « Oh, nous sommes des Turcs, sur toi le bien to lo lo lo ». S'agissant de ma propre enquête lors de la fête de la croix en septembre 2004, les chants en araméen que j'avais enregistrés m'ont

par les jeunes hommes servent à « battre le rappel » de tous les *shabâb* du village ainsi qu'à s'annoncer aux villageois et aux visiteurs venus participer à la fête. Ce sont ces mêmes formules qui sont clamées au sommet de la falaise avant que les jeunes ne lancent les billots de bois enflammés vers le village. D'autres *‘arada* sont également chantés alors que les jeunes attendent la fin de la messe. Chacun d'entre eux est entonné par l'un des meneurs des *shabâb* avant d'être repris en chœur par tous les jeunes hommes²⁵.

Peu après, tous les *shabâb* du cortège grec catholique se lèvent et dansent quelques minutes sur place avant de se mettre en route pour l'église Saint-Georges. Derrière le joueur de *darabukka* et le *shaikh al-shabâb* désormais juché sur les épaules d'un de ses camarades, les jeunes hommes parcourent les rues du village tout en brandissant leurs gourdins, cannes, haches, bouteilles d'arak et en chantant leurs *‘arada* en araméen et en arabe. De temps à autre, ils effectuent des pauses dans leur progression vers l'église : se prenant par les épaules, chantant et dansant, ils forment un cercle autour du joueur de *darabukka* ainsi que du meneur de troupe juché sur les épaules de l'un des ses acolytes. Admirant le spectacle, les femmes lancent des youyous (*zaghârîd*) tout en attendant avec impatience le passage du cortège des *shabâb* sur leur pas de porte ou postées à leurs fenêtres afin de leurs lancer du riz, des bonbons et des pétales de fleurs²⁶.

Une fois arrivés devant le perron de l'église, les *shabâb* attendent que les officiants et les dévots sortent. Ils hurlent alors en araméen leur fameux appel au rassemblement : « hé frère! », « hé Ottoman! », « hé la croix! », « hé il fait rouler le billot de bois! ».

Les shabâb face à l'autorité ecclésiastique

Devant l'église, les jeunes hommes continuent de danser, de chanter et de boire tandis qu'autour d'eux, les villageois et les visiteurs étrangers au village se massent nombreux. Tous attendent la sortie du moine, des prêtres et des prélats de l'église. Les jeunes cachent les bouteilles d'arak dans leurs vestes et ne brandissent plus que leurs gourdins et leurs autres armes de circonstance. Enfin les portes de l'église s'ouvrent. La foule des dévots sort de l'église précédée par trois garçons âgés d'une dizaine d'années vêtus d'habits militaires et le front ceint d'un drapeau aux couleurs du pays roulé en bandeau. Ils portent une grande croix en bois ainsi que deux grands drapeaux syriens et se tiennent sur le perron de l'église. Ils entourent les évêques et les autres religieux sortis en dernier. Ceux-ci, disposés en ligne face au groupe des jeunes hommes, les

été traduits en arabe par quelques *shabâb* du village sans aucune difficulté. Le terme « hino » rapporté par Reich est proche du terme « hilo » qui selon mes interlocuteurs signifie « frère ». Le terme « ‘esmallo » selon Reich doit correspondre au « ‘smallo » que j'ai retranscrit et que les *shabâb* traduisent par « ottoman ». Enfin, il est peu probable que des *shabâb* chrétiens se revendiquent en tant que musulmans étrangers, même si c'est de façon rituelle. De plus, on verra plus tard, lors de l'examen des exégèses du rituel, que pour les *shabâb*, jeter des bûches et des pneus enflammés vers le village est une sorte de simulacre de bataille contre les Ottomans, assaillants de Ma'lûlâ par le passé.

²⁵ En voici quelques exemples : « *Même si je deviens très maigre et si ma barbe devient blanche, je continuerai à lancer des billots de bois du haut de la montagne pendant la fête de la croix* », « *Si je meurs ne sois pas triste pour moi parce qu'au paradis il y a des billots de bois et un peuple qui chante et un peuple qui prie* », « *Tant que l'on est vivant brandis (ou élève) ta croix, brandis (élève) [la]* », « *Nous ne voulons pas changer nos habitudes pour la croix nous sommes prêts à sacrifier [notre] cœur* », « *Si [nous n'avions] pas des voisins hargneux nous ne lèverions pas [notre] drapeau [labarum] et [notre] tête* ». Le *labarum* est le nom donné à l'étendard romain adopté par l'empereur Constantin. Il figure une croix ainsi que le monogramme du Christ.

²⁶ Ces cris et ces gestes sont d'ordinaire un signe typique de la manifestation de joie. Les youyous sont faits pour un mariage, une naissance, un baptême ou encore célébrer un achat important comme celui d'une maison ou une voiture. Ainsi, une mère qui visite pour la première fois la maison que son fils vient d'acheter, passe le pas de la porte d'entrée en faisant des youyous ainsi que lorsqu'elle pénètre dans chacune des pièces. C'est une manière de « bénir » (*barakat*) la maison.

regardent s'agiter et chanter tout en les encourageant par des hochements de têtes et des commentaires bienveillants. Passées quelques minutes, par un geste de la main ils les font taire et entonnent un chant liturgique que les dévots s'empressent à leur tour de reprendre en chœur. Et le chant à peine fini, les jeunes hommes demeurés silencieux hurlent encore plus fort leurs fameux cris de ralliement. L'un des *shabâb* s'approche alors de l'évêque grec catholique de Damas afin qu'il enflamme une longue torche que lui présente un plus jeune garçon. Soudain, et de façon surprenante – mais il en va ainsi chaque année-- un *shab* âgé d'une quarantaine d'années entonne d'une voie tonitruante un nouveau *'arada*. L'évêque qui s'apprêtait à allumer la torche est alors obligé d'interrompre son geste. Les dévots et les religieux se tournent alors vers ce « jeune homme » qui, lentement, monte sur les épaules d'un de ses comparses, lui-même déjà juché sur les épaules d'un autre. Dominant alors toute la foule, ce jeune homme prononce ces paroles : « *Cette acclamation est une acclamation pour le président de notre pays Bashar al-Asad. Cette acclamation est une acclamation pour l'évêque Isîdûr Batîkha vicaire patriarcal général et cette acclamation est une acclamation pour notre évêque Joseph ^cbsî. Cette acclamation est une acclamation pour tout le corps ecclésiastique et pour le pays de Dieu²⁷* ».

Pendant encore quelques minutes, les *shabâb* chantent en chœur de nouveaux *'arada* : « *Ô Ma^clûlâ ne dort pas, [cette] nuit [on fait] briller les billots de bois. Ma^clûlâ est connu pour brandir la croix de père en fils. Nous avons marché derrière le drapeau de la fête de la croix, nous avons marché. [Si] nous n'avions pas allumé le feu, personne n'aurait pu transmettre la nouvelle* ». Chacune des phrases est saluée par des cris, des youyous et des applaudissements qui obligent les prélats et les clercs à patienter. Par des sourires et des gestes, les religieux font à nouveau des signes d'approbation aux jeunes hommes, mais les évêques qui sont progressivement dépossédés de la maîtrise du rituel manifestent aussi leur impatience. Prenant de plus en plus les traits d'un affrontement entre les prélats de l'Église grecque catholique, le face à face des prélats alignés sur le perron de l'église et les *shabâb* massés dans la cour se prolonge encore quelques minutes.

Ce jeu avec l'attente revêt des allures de défi lancé par les *shabâb* à l'autorité ecclésiastique – représentée ici par les évêques. On assiste à la mise en scène rituelle de la confrontation du pouvoir patriarcal, incarné par les prélats, et des *shabâb* représentant, quant à eux le village dans ce qu'il a de plus fort, de plus rebelle et de plus combatif mais aussi de plus précieux et sacré. Faisant se prolonger ainsi la confrontation, les *shabâb* imposent leur propre temporalité au déroulement du rituel. Les évêques sont contraints d'abandonner leur rôle d'officiants au profit des *shabâb*, désormais seuls véritables officiants qui mettent de la sorte la fête sous le patronage de l'autorité politique. A plusieurs reprises, l'évêque tente de les faire taire par des gestes de la main et en les interpellant. C'est à grande peine qu'il réussit à imposer le silence aux *shabâb*, à moins que ce ne soit ces derniers qui aient décidé de se taire. L'évêque entonne alors un chant religieux, mais les *shabâb* qui auraient dû répondre, prolongent le défi en restant silencieux. En chantant, l'évêque allume la torche des jeunes sous les cris et les applaudissements de la foule, les youyous des femmes et les crépitements des pétards. Munis de la torche enflammée, les *shabâb* quittent lentement la cour de l'église pour reprendre leur défilé vers la place centrale du village. En tête du cortège, avancent les plus jeunes garçons, âgés d'une dizaine d'années ainsi que les porteurs de la torche enflammée, de la croix et des deux drapeaux syriens ; puis suivent les *shabâb* aux rangs de plus en plus fournis, rejoints par d'autres jeunes hommes du village vêtus de *sarwal*

²⁷ On verra que ces mêmes phrases sont reprises devant chaque maison le lendemain matin en incluant cette fois le nom du chef de la maison concernée.

maintenus à la taille par un keffieh en guise de ceinture. Dans leur lente progression, les *shabâb* se sont remis à chanter, à danser, à agiter leurs armes au-dessus de leur tête, et ont ressorti les bouteilles d'arak. Et ce n'est qu'en deuxième position, derrière le cortège des *shabâb*, que se trouvent les religieux suivis des dévots, hommes et femmes.

Durant tout leur cheminement, les *shabâb* marquent de nombreuses pauses. Se tenant par les épaules, ils encerclent deux meneurs de leur troupe qui, juchés sur les épaules de leurs acolytes, chantent en faisant tourner à grande vitesse leurs bâtons levés au-dessus d'eux. Tous sautent sur place au rythme des *arada*, des frappements de main et de la *darabukka*. Le cortège qui les suit s'immobilise quelques minutes pour les regarder, avant de reprendre sa lente avancée dans les rues du village. Depuis leurs balcons, les habitants interpellent les *shabâb*, les exhortent à s'approcher de leurs maisons et à se mettre à la portée du riz, des fleurs et des bonbons qu'ils leur lancent à leur adresse en signe de bénédiction. Enfin, les *shabâb* finissent par arriver sur la place principale de Ma'âlûlâ où une grande partie de la foule les attend. Tout en continuant de chanter et de s'agiter, les *shabâb* du cortège grec catholique attendent ceux du cortège grec orthodoxe qui descendent quant à eux de l'église du monastère de Sainte-Thècle situé plus à l'ouest²⁸.

Sur la place principale du village, les deux cortèges se rencontrent enfin et se mêlant l'un à l'autre, ils clament des *arada* pendant une quinzaine de minutes. La foule compacte alors amassée autour d'eux compte certainement plus d'un millier de personnes. La phase suivante du rituel consiste en l'ascension des monts qui entourent le village, celui de l'ouest pour les grecs orthodoxes et celui de l'est pour les grecs catholiques. Tandis que les jeunes grecs orthodoxes rebroussement chemin et se dirigent vers le mont opposé, la majeure partie de la foule suit la *arada* des grecs catholiques qui reprend sa lente avancée vers le mont de l'est. Dans le même temps, les villageois tirent plusieurs dizaines de pétards et de feux d'artifice dont les sifflements ininterrompus se surajoutant à l'atmosphère déjà bruyante de la fête, tandis que des bus continuent de décharger leurs flots de visiteurs.

La croix et le feu

Dans le cortège des grecs catholiques, l'évêque et les prêtres qui suivent les *shabâb*, saluent la foule. Certains prêtres tapent des mains à l'unisson et se laissent photographier et embrasser par des hommes visiblement déjà ivres. L'évêque à qui l'on tend de temps à autre une bouteille d'arak ne la refuse jamais mais se contente d'y tremper les lèvres. Les *arada* continuent et cette fois toute la foule les reprend en chœur et tapent des mains selon un rythme accéléré. Le *shaikh al shabâb* n'entraîne donc plus simplement les autres jeunes hommes de la troupe, mais aussi toute la foule des hommes, des femmes et des enfants qui l'entoure.

L'ascension du mont dont les passages escarpés et étroits nombreux exigent que les marcheurs aient une bonne forme physique dure une trentaine de minutes. Des jeunes hommes et des hommes du village restés à l'arrière aident les femmes, les enfants, les personnes plus âgées ainsi que l'évêque et les prêtres à les franchir. Les jeunes hommes parvenus au sommet de la montagne s'installent sur l'extrémité de la falaise entre les tas de pneus à enflammer et les croix. Tous se placent dos au vide et face

²⁸ Au monastère, l'évêque grec orthodoxe a lui aussi allumé la torche des *shabâb* de sa communauté. Cependant, contrairement aux prélats grecs catholiques, l'évêque grec orthodoxe ne suit pas le cortège des *shabâb*. Après avoir allumé la torche des jeunes hommes, il préfère se rendre dans le salon de réception du monastère avec la supérieure où ils accueillent des visiteurs, attitude que les jeunes grecs orthodoxes déplorent d'ailleurs.

à la foule. Se tenant ainsi périlleusement au sommet de la falaise, ils recommencent à chanter. Au loin, en face, on aperçoit les *shabâb* grecs orthodoxes, eux aussi parvenus au sommet de « leur » mont surplombant l'ouest du village. Entre les deux falaises, le village paraît minuscule dans le creux de la vallée.

Entravé dans son ascension par sa robe et ses divers attributs épiscopaux, l'évêque se fait attendre laissant ainsi le temps à la foule de s'installer pour assister à l'allumage des feux. Parvenu au sommet, l'évêque se place, dos aux *shabâb*, de façon à faire face au reste de la foule : après avoir obtenu un silence relatif, il entraîne la foule à reprendre un chant liturgique et à réciter une prière. Puis, il allume à la torche des *shabâb* un torchon imbibé d'essence et le jette sur un tas de pneus, embrasant ainsi le premier feu de la soirée. Deux grandes croix mesurant environ trois mètres de haut illuminées au moyen d'un petit générateur, apporté au sommet de la montagne pour l'occasion, l'encadrent. Au même moment, sur la montagne des grecs orthodoxes, les flammes et la fumée noire s'élèvent dans les cieux.

Les jeunes reprennent alors immédiatement leurs cris guerriers : « hé frère! », « hé Ottoman! », « hé la croix ! », « hé il fait rouler le billot de bois! ». Des centaines de pétards et de feux d'artifice sont lancés depuis le village par ceux qui, pour assurer le spectacle, n'hésitent pas à y dépenser jusqu'à plusieurs dizaines de milliers de livres syriennes, soit l'équivalent de quelques mois d'un salaire moyen. Le village sera ainsi illuminé de mille feux : feux d'artifice, croix enluminées, tas de pneus sur la montagne, éclats sur les falaises des billots de bois et des pneus incandescents qui dévalent à grande allure vers le village.

Un peu avant la tombée de la nuit, la foule entame son retour vers le village d'où elle pourra mieux admirer le spectacle. Seuls les *shabâb* restent au sommet. Ils ont maintenant déposé leurs gourdins, haches et couteaux. Toute la nuit, jusqu'au petit matin, ils lanceront les pneus et les billots de bois enflammés vers le village. Munis de torches électriques et de gants épais pour se protéger du feu, ils alimentent en essence les multiples foyers de pneus et de bûches qui se succèdent sur plusieurs dizaines de mètres le long des falaises. Une fois enflammés, ils lancent les billots de bois vers le village. Les jeunes travaillent à la chaîne ; ils font passer les billots de bois, vérifient qu'ils sont suffisamment enflammés et les jettent vers le village. Pour les pneus enflammés, ils utilisent de longs bâtons afin de les faire rouler le long de la falaise en pente abrupte.

De temps à autre, plusieurs hommes s'emparent chacun d'un billot de bois enflammé et les lancent au même moment vers le village. Sur l'autre montagne, les grecs orthodoxes font de même. Chacun doit être suffisamment vigilant pour coordonner d'un mont à l'autre l'opération. Le spectacle en est alors encore plus impressionnant pour ceux qui l'observent depuis le village, les yeux rivés vers les sommets. Ces jets massifs de billots de bois sont précédés des cris à l'unisson en dialecte araméen local évoqués plus haut, ponctués de hurlements, toujours en araméen : « feu ravive toi ! » (*happa sanoria !*). Ces jets massifs de billots de bois enflammés sont salués par des tirs intensifs de pétards et de feux d'artifice en provenance du village.

Entre chacune de ces opérations, les *shabâb* se réunissent pour boire de l'arak et chanter en arabe et en araméen des *carada*²⁹.

²⁹ On en reproduit ici un extrait : « On a éteint la tige de la croix et chaque croix brûle l'une après l'autre, Et éclaire la région entière. Et tous les gens à qui l'on tient se sont rencontrés et tous les gens à qui l'on tient sont

Shabâb *et* baraka

Alors que nombre de villageois et visiteurs, depuis les balcons et les toits plats des maisons, les terrasses des monastères, les rues et les places du village sont absorbés par le spectacle des pneus et des bûches enflammés qui dévalent les falaises, d'autres se tournent vers des activités qui démultiplient les lieux de la célébration festive au village.

Sur la place du bas du village, autour des vendeurs de friandises, de pétards et de ballons venus au village pour l'occasion, d'énormes enceintes diffusent à plein volume de la musique qui entraîne une immense farandole d'hommes et de femmes dansant la *dabka*. À proximité a été dressé un écran géant sur lequel est projeté en boucle le film du parcours des *shabâb* grecs catholiques qui a eu lieu quelques heures auparavant, et qui a été réalisé par deux hommes du village. Tout le monde peut voir ou revoir les jeunes hommes faire le tour des églises, se présenter devant les clercs et les prélats venus de Damas dans la cour de l'église Saint-Georges, traverser le village face aux *shabâb* grecs orthodoxes sur la place centrale, entamer l'ascension de la montagne avant d'éclairer les croix et d'enflammer les montagnes.

Depuis les terrasses des maisons et des balcons, pour le plus grand plaisir de la foule, sont tirés pétards et feux d'artifices dans un grand vacarme. Dans chacune des maisons, les familles, réunissant parfois jusqu'à quatre générations, se régalent des plats préparés par les femmes et en offrent aux voisins et aux amis qui leur rendent visite jusqu'à une heure avancée de la nuit et dès l'aube du lendemain. Ces visites sont très importantes, et dans chaque maison il y a toujours des hôtes pour accueillir les visiteurs. Ainsi chaque famille doit-elle être suffisamment nombreuse pour pouvoir, à la fois, recevoir des visiteurs et rendre les visites chez les autres, participer au rassemblement sur la place centrale du village, aller visiter les églises et les monastères et y allumer des cierges, embrasser les icônes et faire des donations. Au sein du monastère grec orthodoxe et du monastère grec catholique des saints Serge-et-Bacchus, les églises et la grotte de Sainte-Thècle sont des espaces plus calmes tandis que partout ailleurs, loin de la retenue ecclésiale, le mot d'ordre est l'excès sous toutes ces formes : excès de cris, de pétards, de feux d'artifice, de rires, de danses et d'alcool.

Cette multitude d'espaces rituels, d'actions et d'acteurs fait de la fête de la croix un rituel complexe qui mobilise plusieurs « mondes » différents : celui des *shabâb*, celui de la communauté villageoise de Ma^çlûlâ, celui des prélats venus de Damas qui occuperont les deux monastères grec catholique et grec orthodoxe toute la nuit, celui des saints et celui des visiteurs étrangers au village. Tous ces « mondes » s'interpénètrent grâce aux activités rituelles des *shabâb* qui les mettent en relation.

revenus. Et j'espère que vous n'allez voir et vivre que du bonheur et la fortune. Et les pneus s'éteignent et s'allument », « Viens, nous montons sur le rocher et nous amenons avec nous de l'encens, nous portons la croix et nous l'enflammons (refrain). Viens, nous montons sur le rocher, garçon et fille aident le petit et le vieux du quartier à monter. Nous récitons une prière de la Bible et une chanson et nous glorifions le Christ crucifié », « Ma^çlûlâ le village de tous les Ma^çlûlî nous reproche de le laisser comme une couronne du soleil. Mais nous ne le laissons pas et ils disent elle est partie, mais elle n'a pas abandonné ceux qui sont assis à ses côtés », « Une messe et un prêtre et il n'y a personne à la prière, le frère n'est pas frère et la sœur n'est pas sœur. Comment pouvons-nous prier et comment voulons-nous festoyer si notre cœur est noir comme le tien Jarjoura [Georges] », « Viens, on va monter toi et moi main dans la main, quand il y a de l'amour, le diable ne vient pas. La tige de la croix s'est levée au-dessus de tes montagnes Ma^çlûlâ. La tige de la croix s'est levée. Une croix en appelle une autre. Pour ton nom, toi mon amour, la tige de la croix s'est levée. Gare à celui qui devient notre ennemi, nous faisons rouler sa tête comme un billot de bois. Pour ton nom, toi mon amour, nous voulons faire rouler un billot de bois et lever très haut la tige de croix et illuminer toute la ville ».

Le village étant en partie construit en amphithéâtre sur les versants des deux monts, des aménagements ont été prévus pour amortir la chute des projectiles enflammés et éviter qu'ils incendient le village. Des hommes se relaient pour éteindre ceux qui tombent à proximité des premières maisons du village. En dépit des éventuelles conséquences des attaques par le feu des *shabâb* sur leurs propres habitations, les villageois se réjouissent du spectacle procuré. Pourtant, les *shabâb* mettent véritablement le village et ses occupants en danger toute la nuit. Ces derniers sont aussi pleinement conscients du danger encouru toute la nuit par les *shabâb* qui se soulent au bord des précipices en manipulant de l'essence et les projectiles enflammés. Les mères et les épouses inquiètes commentent entre elles le nombre de bouteilles d'arak emportés sur les monts par leur fils ou leur époux. Mais, paradoxalement, tous admirent le spectacle et encouragent leurs *shabâb* à continuer. L'ambiguïté est grande : les villageois s'inquiètent de voir leurs *shabâb* s'exposer à la mort – après tout, ils peuvent faire une chute mortelle – tout en les incitant à continuer. Ce faisant, c'est aussi toute la communauté villageoise qui se met ainsi symboliquement en danger sur les montagnes puisqu'elle pourrait, en effet, perdre ses jeunes. Il s'agit donc de créer le danger en performant certaines actions rituelles précises, et de « provoquer » et de déjouer par la même occasion la mort éventuelle des *shabâb*. En jouant avec le feu (au sens propre et figuré), les *shabâb* bravent la mort : à la fois la leur, et celle de la communauté villageoise qu'elle entraînerait. Cela consiste en outre en une démonstration de force et de virilité et, en quelque sorte, du véritable pouvoir sur la vie que détiennent les *shabâb*. Le rituel est donc une mise en scène de ces éléments, non pas seulement sur les sommets des falaises, mais aussi au moment des *‘arada* qui précèdent l'ascension. Lorsque les *shabâb* défilent d'église en église, qu'ils font face aux clercs et aux prélats de leur Église, qu'ils traversent le village pour rencontrer la *‘arada* des *shabâb* de l'autre confession, ils sont devenus des guerriers à la fois méconnaissables, incontrôlables et menaçants. Ils s'exhibent, dansent, sautent sur place sans prendre garde à ceux qui les entourent³⁰. Eux seuls peuvent, le temps du rituel, adopter une telle attitude à la faveur de leur position de jeunes, de *shabâb*, qui les autorise à de tels excès, intolérables dans d'autres circonstances. Les hommes et les femmes qui les admirent s'en tiennent à distance. Personne ne s'en approche, il est même conseillé de s'en protéger. Personne, non plus, ne tente de calmer ou de modérer leur attitude violente et guerrière, tout au contraire on les échauffe comme pour les entraîner et les encourager au combat.

Le rituel donne donc lieu à une véritable transformation des relations entre les *shabâb* et le reste de la communauté : alors que, en temps ordinaire, les *shabâb* doivent s'effacer devant les anciens et protéger les femmes, ils adoptent le temps du rituel une attitude arrogante et menaçante. Les *shabâb* eux-mêmes formulent une exégèse sur cette fête en termes de combat guerrier, de démonstration de force décelable dans un *‘arada* entonné à plusieurs reprises : « *Gare à celui qui devient notre ennemi, nous faisons rouler sa tête comme un billot de bois* ». Les *shabâb* parlent d'affronter un éventuel ennemi et défient quiconque de vouloir les attaquer sous peine de le tuer. Et leur cri de

³⁰ A. Molinié décrit l'attitude guerrière qu'ont les jeunes hommes andalous lors de la fête de la Vierge. Ces jeunes hommes qui ont entre 16 et 18 ans commencent par se saisir de la statue de la Vierge située dans l'église alors que la messe est en train d'être célébrée. Ils se jettent sur les grilles qui entourent la statue de la Vierge et font passer celle-ci par-dessus. Ensuite, les jeunes hommes cherchent à se mettre « sous la Vierge » qu'ils portent haut et ils la font avancer en tourbillon au dessus d'eux. Par leur violence, ces jeunes hommes ont aussi un pouvoir immense puisqu'ils peuvent décider de ne pas s'arrêter devant telle ou telle autre confrérie. Dans le cas décrit par A. Molinié, on retrouve une dimension combattante et une attitude survoltée de la part de ces jeunes hommes. Communication donnée au colloque « La catégorie des 'jeunes' dans le monde méditerranéen » (12 octobre 2007, Nanterre), intitulée *Des Jeunes sous la Vierge. Rituels andalous*.

ralliement évoque clairement, à travers la référence aux Ottomans du passé, d'éventuels ennemis. Le jour de la fête de la croix, sur le mont, un combat est donc en quelque sorte en train de se jouer – même si ce n'est qu'un dangereux simulacre – et le courage ainsi que la résistance des *shabâb* de Ma^{cl}lûlâ luttant véritablement avec le feu toute la nuit durant sont mis à l'épreuve. Il s'agit pour eux de célébrer en quelque sorte la force de leurs aïeux grâce auxquels ils sont restés chrétiens et peuvent aujourd'hui fêter la croix. En effet, l'un des enjeux principaux de la fête est, pour les *shabâb* mais aussi tout le reste de la communauté villageoise ainsi que les étrangers venus en pèlerinage, de célébrer le christianisme et la chrétienté de Ma^{cl}lûlâ : et donc, en partie, celle de la Syrie. Les *shabâb* ne cessent de répéter qu'ils sont chrétiens, que Ma^{cl}lûlâ « village de tous les Ma^{cl}lûlâ » est chrétien. C'est aussi ce que soulignent les dizaines de croix gigantesques dispersées dans tout le village et qui, avec les croix des toits des églises, restent illuminées toute la nuit. D'année en année, depuis des siècles, la chrétienté du village et de ses habitants se perpétue comme le dit d'ailleurs métaphoriquement certaines *arada*. Ainsi, cette nouvelle génération qui s'exhibe dans toute sa force et qui est en quelque sorte fêtée constitue le symbole de la capacité du groupe chrétien de Syrie à traverser les siècles, à se reproduire, à se perpétuer et, par là même, à se construire *ad infinitum*.

C'est aussi cela que viennent célébrer les prélats des Églises grecques orthodoxe et catholique venus de Damas. Chacun des discours que les évêques prononcent lors de la célébration de l'après-midi du 13 septembre, insistent sur ce point. Mais les prélats des deux Églises ne s'expriment véritablement que lors de leurs prêches dans les églises dans l'après-midi du 13 septembre. Le reste du temps, ce sont les *shabâb* menaçants qui s'expriment, quitte à faire taire les prélats ordinairement si respectés.

En effet, la force, la virilité et l'arrogance des *shabâb* devenus, le temps du rituel, excessives et incontrôlables, ne menacent pas seulement la communauté villageoise mais défient aussi l'autorité ecclésiastique représentée pour la fête de la croix par les prélats et, notamment, les évêques de Damas. Les premiers ont pour eux la force de leur groupe, de leurs armes, de leur virilité, de leur jeunesse et ainsi vêtus de treillis et de vestes militaires ils font penser aux membres d'une armée, en l'occurrence une armée du Christ, tandis que les seconds, munis de leurs attributs ecclésiastiques et épiscopaux, vêtus de leurs soutanes paraissent plus démunis. Certes, ils représentent l'autorité ecclésiastique sur tout le groupe et ils détiennent, en ce sens, le pouvoir politique mais ils n'en restent pas moins exposés, à ce moment-là, comme le reste de la communauté, à la menace des *shabâb*. Leur pouvoir politique ne peut concurrencer le pouvoir guerrier et génésique des *shabâb*. Ne pouvant les affronter plus longtemps, forcés à capituler, ils s'inclinent et ils donnent le feu aux *shabâb*. Ils ont été les officiants de la fête de la croix uniquement dans l'église, pour le temps de la messe. À présent, les *shabâb* sont les officiants du rituel et les prélats se placent désormais derrière eux. Dans le cortège, ils occupent la deuxième position et sont contraints de se plier au rythme des *shabâb* qui ne cessent de faire des pauses dans leur avancée pour danser, chanter et boire. Les évêques subissent la loi des *shabâb*, à la fois acteurs, officiants et instruments du rituel.

Cette passation, opérée sous la contrainte, du rôle d'officiant du rite des prélats aux *shabâb* marque la transition d'un mode de religiosité du rituel à un autre mode de religiosité: les prélats, représentants de l'autorité et du pouvoir politique, définissent intrinsèquement une religiosité mondaine tandis que les *shabâb*, véritables guerriers, insoumis, se situent du côté d'une autre religiosité, qui échappe en partie au contrôle et au pouvoir des prélats et des Églises. Ils ne sont pas non plus du côté de l'extramondanité des moines et des moniales dans les monastères. Ils n'appartiennent ni à l'un ni à l'autre monde mais font plutôt le lien entre l'un et l'autre monde.

Ce passage d'une religiosité à une autre par le truchement des *shabâb* est mis en scène le lendemain de façon un peu différente. À l'aube, tandis que les villageois assommés de fatigue après cette nuit de fête boivent le café du matin sur les terrasses et les balcons des maisons, les *shabâb* redescendent bruyamment des montagnes. Armés de leurs bâtons et de leurs haches, le visage noir de suie, les *shabâb* fanfaronnent et chantent des *‘arada* d'un genre nouveau adressés cette fois à leurs mères et à leurs épouses attendries : ils leur demandent de faire chauffer l'eau pour leur bain. Les villageois les regardent et les écoutent et s'interpellent de balcons en terrasses pour informer les uns et les autres du retour de leur *shabâb*.

Ainsi ces derniers continuent-ils d'imposer leur ordre au reste de la communauté, cette fois-ci en réveillant le village. Mais les « jeunes hommes » ne sont plus exactement les mêmes : ayant bravé la mort toute la nuit, ils possèdent à présent un nouveau pouvoir. Alors que les *shabâb* rejoignent leur maison respective afin de se baigner et de consommer la part réservée des plats préparés la veille par les femmes, la majeure partie des villageois se rend à la messe, au monastère de Sainte-Thècle pour les grecs orthodoxes et à l'église Saint-Georges pour les grecs catholiques. Les messes sont célébrées non pas par les évêques, déjà rentrés à Damas, mais par les popes et les nonnes chez les grecs orthodoxes, et le moine du monastère des Saints-Serge-et-Bacchus chez les grecs catholiques.

Après la messe, une collecte d'argent a lieu dans tout le village. Celle-ci, là encore organisée par confession, est prise en charge par les *shabâb* qui forment les mêmes *‘arada* que la veille. Mais dans cette dernière étape du rituel de la fête de la croix, les *‘arada* des *shabâb* ne se font plus menaçantes, bien au contraire, en procédant à la collecte, signe de l'abondance, elles pacifient et sacralisent l'espace du village et ses occupants. Les *shabâb* sont donc, à ce moment crucial du rituel, porteurs de *baraka* et permettent d'établir un lien spécifique entre la communauté villageoise, les monastères, leurs saints patrons ainsi que les moines et les moniales à l'existence consacrée. Munis de nouvelles bouteilles d'arak ainsi que du drapeau syrien et de l'étendard de leur Église confessionnelle respective, les deux cortèges de *shabâb* attendent devant l'église du couvent de Sainte-Thècle et devant l'église de Saint-Georges. Chacun des deux cortèges, suivis du moine grec catholique pour l'un et des deux popes grecs orthodoxes du village pour l'autre, va, comme la veille, traverser le village en chantant des *‘arada*. Le cortège des grecs orthodoxes se rend dans toutes les maisons de cette confession tandis que les grecs catholiques font de même avec les maisons de leur confession. En réalité, il est difficile d'identifier clairement les foyers grecs orthodoxes et grecs catholiques tant les mariages mixtes sont fréquents au sein d'une même maison depuis au moins deux générations. Ainsi, les cortèges suivent un trajet confessionnel « historique », mais qui, dans la réalité, ne correspond pas à une division nette de la communauté villageoise entre grecs orthodoxes et grecs catholiques comme elle existait dans le passé.

Les *shabâb* marquent l'arrêt devant chaque maison. Tous ses membres se tiennent sur le pas de la porte ou aux fenêtres. Au premier rang, se tient le chef de maison, représentant et responsable de la famille. Ce dernier donne de l'argent et, fréquemment, ajoute une ou plusieurs bouteilles d'arak. Très souvent, parmi les *shabâb* se trouvent l'un de ses fils, neveux ou gendres. Les *shabâb* brandissent en hurlant le don offert par la maison et entonnent en chœur une *‘arada* de bénédiction pour les membres de la maison en question. Ce sont les mêmes louanges que celles prononcées la veille devant l'église de leur confession respective, au moment où les *shabâb* faisaient face aux évêques et autres religieux installés en rang sur le perron de l'église. Mais, cette fois-ci, le nom du chef de famille est mentionné à la place de celui de l'évêque : « Cette

acclamation est une acclamation pour le président de notre pays Bashar al-Asad. Et cette acclamation pour le Père de X (le nom du chef de famille). »

Chacune des phrases est acclamée et saluée par les youyous des femmes, les applaudissements, des jets de bonbons, de pétales de fleurs et d'eau de rose. La tournée de collecte et de bénédiction des grecs orthodoxes est plus courte en raison de leur nombre inférieur. De ce fait, une fois leur tournée terminée, beaucoup de *shabâb* grecs orthodoxes se joignent à la procession des grecs catholiques³¹. Celle-ci remonte jusqu'au monastère des Saints-Serge-et-Bacchus où, comme la veille, quelques centaines de personnes se retrouvent pour danser, boire de l'arak et partager les plats apportés au monastère par quelques femmes du village. Ensuite, dans l'après-midi, le tour reprend dans les foyers du village pour collecter de l'argent en échange des bénédictions faites aux membres du village. Tout cet argent est destiné aux deux monastères. Les *shabâb*, quant à eux, gardent les bouteilles d'arak pour les boire lors des deux prochaines fêtes des monastères. L'argent recueilli sert notamment aux dépenses des monastères pour l'organisation de ces fêtes. Selon leur propre avis, les *carada* de *shabâb* récoltent une somme très importante. En effet, chacune des maisons est pleine de tous ses membres revenus au village pour l'occasion et chacun donne au moins dix dollars, souvent beaucoup plus. Il convient de rajouter les nombreux billets glissés dans les urnes des églises et des monastères pendant toute la nuit et toute la journée du lendemain.

Au regard des différentes étapes rituelles de la fête, de ce qu'on observe aussi lors de toutes les fêtes de saints des monastères et du rôle central que tiennent les *shabâb* dans chacune d'entre elles, il est possible de dire que le 14 septembre, à Ma'clûlâ, la *baraka* qui est transmise de maison en maison et dont aucun villageois ne souhaite manquer, est bien amenée par les *shabâb*. Après avoir affronté le feu, la mort et après avoir menacé le village de destruction, ces derniers reviennent vers le village pleins d'un nouveau pouvoir : celui de bénir le village et de transmettre la *baraka* à toute la communauté de Ma'clûlâ.

Shabâb et sainteté

L'importance rituelle des *shabâb* n'est pas le propre de la seule la fête de la croix. Ici et ailleurs en Syrie, dans toutes les fêtes de saints auxquels sont dédiés les monastères, les jeunes hommes jouent un rôle central. Ils se forment en *carada* et mènent en cortège plusieurs centaines de personnes dans les rues du village le plus proche du monastère dont le saint patron est célébré. Ils transportent l'icône du saint en la présentant à la foule. Très souvent, les religieux ne les accompagnent pas, ils attendent dans le monastère que la *carada* des *shabâb* reviennent enfin dans le lieu de culte. La *carada* peut durer la journée entière, les *shabâb* passent dans toutes les rues du village en s'arrêtant régulièrement pour danser la *dabka*, chanter et boire de l'arak. À ce moment-là, les religieux n'ont plus aucun pouvoir sur eux. Ainsi, alors que le Liban subissait en juillet 2006 les bombardements de l'armée israélienne, l'évêque grec orthodoxe de Damas avait demandé aux *shabâb* de Saydnâyâ (un village proche de la capitale) de ne pas faire de *carada* pour la fête du monastère grec orthodoxe de Saint-Élie (le 21 juillet) par solidarité avec les Libanais contraints de ne pouvoir fêter le saint. Loin d'être compréhensifs et de se soumettre à l'autorité ecclésiastique, les *shabâb* se révoltèrent violemment contre la décision de l'évêque et lui firent savoir qu'ils feraient malgré tout la *carada* dans le village. Et, c'est ce qui se passa. À la fin de la messe célébrée

³¹ On a également vu plus haut que la veille des grecs catholiques se mêlent à la *carada* des Grecs orthodoxes. Les unes et les autres ne sont finalement pas strictement confessionnelles.

par l'évêque, les *shabâb*, nombreux, attendaient sur le seuil de l'église que leur soit remise l'icône du saint. Face à la pression de la foule et des *shabâb* qui ne cessaient de chanter et ne libéraient pas la sortie de l'église, l'évêque n'eut finalement d'autre choix que de céder : il leur remit l'icône et les bénit avant que ces derniers ne partent comme chaque année défilent dans le village. Dans cet épisode, les *shabâb* se sont montrés dans toute leur violence potentielle : insoumis et n'hésitant pas à défier leur Église et la soumettre à leur propre volonté. L'évêque – pourtant représentant de l'autorité patriarcale ordinairement si respectée – n'a à ce moment là aucun pouvoir sur eux. Les *shabâb* de Saydnâyâ trouvèrent même l'intervention de l'évêque tout à fait illégitime car selon eux, ce dernier ne pouvait s'arroger le droit d'interdire la *‘arada* qu'ils présentent comme étant exclusivement de leur ressort. Il s'agit de leur charge rituelle et eux seuls en sont responsables. À ce titre, les *shabâb* ont affronté le pouvoir ecclésiastique représenté par l'évêque et ont revendiqué leur rôle d'officiant consistant à porter en *‘arada* l'icône du saint à célébrer. De plus, pour les *shabâb*, mais aussi les hommes d'âge mûr et les femmes, la fête du saint ne saurait simplement consister en une messe célébrée par l'évêque dans l'église du monastère. L'icône du saint doit sortir du monastère et être portée par les *shabâb* formés en *‘arada*, elle doit traverser le village alors que les villageois et les étrangers venus pour l'occasion les suivent et les applaudissent. Dans les *‘arada*, le saint et les jeunes paraissent étroitement associés. Ces derniers, en transportant les icônes et en les manipulant rituellement, établissent un rapport étroit avec le premier et lorsque les villageois lancent des bonbons, du riz et de l'eau de rose sur l'icône du saint, c'est aussi aux *shabâb* qu'ils les destinent. Lorsque les *‘arada* rejoignent enfin le cœur du monastère dont le saint patron est fêté afin d'y remettre l'icône, les religieux font de même avec de l'eau bénite.

Une fois de plus, on voit donc que lors des fêtes de saints, des rapports étroits s'établissent entre ces derniers et les jeunes. Les *shabâb* prennent en charge le saint et « l'enlèvent » en quelque sorte au monastère. La *baraka* du saint accompagne pour un temps les *shabâb*. Ces derniers et le saint ne forment plus qu'un corps et il s'agit alors pour tous de célébrer ce corps sans qu'il n'y ait plus de distinction entre ses deux corporalités. L'association du saint, des jeunes en *‘arada*, chantant des *‘arada* ainsi que la procession dans le village produit l'effet rituel qui permet à la communauté de bénéficier de la *baraka* du saint en son jour de fête.

Ainsi, au moment du rituel, les *shabâb* sont loués et admirés et en portant l'icône du saint parmi la communauté, ne forment alors plus qu'un seul corps avec ce dernier, ils transmettent sa *baraka*. Par le rituel, les *shabâb* incarnent le corps du saint et il s'opère un dédoublement symbolique de la figure des *shabâb*.

Shabâb et effigie

Le doublement de la figure à célébrer est en réalité fréquent dans les rituels où interviennent les *shabâb*. Lors de la fête de saint Georges à Saydnâyâ, les *shabâb* du village présentent la scène de la mise à mort du dragon par un saint Georges de pacotille joué par un jeune homme, en même temps qu'est présentée l'icône de saint Georges qui sera promenée à travers tout le village par une *‘arada* de *shabâb*. On verra aussi que lors des funérailles d'un jeune homme, à la fois le cercueil où repose le défunt et son portrait de grande taille orné de fleurs au-dessus de ce cercueil sont montrés à la foule. Ainsi, en sus du saint, du défunt ou des *shabâb*, leur « effigie » est montrée au moyen de l'icône, du portrait du défunt ou encore de l'image filmée des *shabâb* sur la toile de cinéma dans le cas de la fête de la croix. Cette effigie est donc un élément majeur dans toutes les fêtes. C'est elle que l'on exhibe et admire, que l'on va embrasser dans le cas des icônes ou du

portrait du mort. Par le doublement qu'elle opère, l'effigie représente et concentre symboliquement tout ce que le groupe tend à exprimer. Lors de chaque rituel, festif ou funèbre, où interviennent les *shabâb*, deux corps d'une même entité, pour reprendre les termes de Kantorowitz (1957), sont exhibés. L'un est le corps physique : le mort, le jeune jouant le saint, les *shabâb* tandis que l'autre est le corps symbolique : le portrait du mort, l'icône, l'image filmée des *shabâb*. Le premier existe naturellement alors que le deuxième n'existe qu'au prix d'une véritable construction symbolique et d'un effort rituel. Ceux-ci permettent de construire le corps symbolique et ce n'est qu'à ce « prix rituel » que le corps naturel fait sens pour toute la communauté. Le jeune mort, le saint et les *shabâb* doivent, en effet, avoir un sens pour tous. Au moment de la fête de la croix, les villageois et les visiteurs traitent les *shabâb* de telle sorte que leur personne et leur statut soient transcendés au bénéfice de tous. Grâce au rituel, ils ne sont plus de simples *shabâb* de village ; ils incarnent pour un temps les saints de la communauté dans toute leur puissance de bénédiction. Ils sont la *baraka* de la communauté et à ce titre, ils peuvent la distribuer aux autres membres de la communauté : enfants, femmes, hommes d'âges mûrs et vieillards. Les *shabâb*, par les liens qu'ils entretiennent avec les saints et la *baraka* dans les rituels, ont un statut à part dans la communauté, ils en sont la force, la réalité religieuse et politique. Cependant, lorsque les *shabâb* deviennent des hommes d'âge mûr – responsables de, et représentant leur groupe de parenté devant le reste de la communauté – leurs relations étroites avec les saints se délitent. Ils se défont de leurs rôles, ils ne portent plus les icônes ni n'affrontent l'autorité ecclésiastique ; ils ne peuvent plus prétendre à la *baraka* pour et par eux mêmes et pour leur communauté. En revanche, et de manière éloquente, si des jeunes hommes viennent à décéder brutalement, alors leurs relations avec les saints se font encore plus étroites. Le rituel des funérailles des *shabâb* et les lamentations funéraires des femmes visent précisément à lier définitivement ces derniers aux saints et à en faire des saints non plus pour le temps du rituel mais pour toujours. Les *shabâb* défunts, à travers le traitement dont ils font l'objet par la communauté chrétienne, permettent aussi à cette dernière d'établir des rapports étroits avec les saints non pas seulement le temps des fêtes mais à n'importe quel moment.

La mort des shabâb et les pleurs des femmes

Chez les chrétiens de Syrie, les funérailles des jeunes hommes sont très particulières. Durant toute une journée, les nombreuses séquences rituelles qui les composent sont successivement prises en charge par les *shabâb*, les femmes puis les hommes d'âge mûr (les *kbâr*) et enfin les ecclésiastes. Tous disent *célébrer pour le défunt une fête de mariage*, y compris lorsque celui-ci était déjà marié et avait des enfants. Les funérailles se déroulent globalement selon le schéma suivant. Dans un premier temps, les *shabâb* portent le corps et « le font danser ³²» travers les rues du village ou du quartier avant que celui-ci ne soit pris en charge par les femmes. Pendant plusieurs heures, elles pleurent et se lamentent en se frappant la poitrine, se griffant le visage et s'arrachant les cheveux. Ensuite, les hommes d'âge mûr reprennent le corps du jeune mort aux femmes et en leur nom, un ou plusieurs poètes sont alors chargés de chanter des louanges au mort. Pour finir, plusieurs prêtres – environ une dizaine – et souvent un

³² Selon l'expression locale.

évêque parfois le patriarche donnent une célébration dans l'église avant d'aller avec les plus proches parents masculins accompagner le défunt au cimetière. Les funérailles visent ainsi à inscrire le mort prématuré dans le souvenir de toute la communauté au sein de laquelle il occupera une place centrale.

Pour ce qui nous occupe ici, à savoir la transformation rituelle du jeune défunt en un saint, nous nous pencherons sur le détail de deux séquences rituelles des funérailles : la prise en charge du jeune mort par les *shabâb* et par les femmes³³. La mort d'un jeune constitue l'événement central autour duquel sont organisées les journées des membres de la famille élargie du défunt. La mort d'un jeune est aussi l'occasion pour la famille de se remémorer les jeunes morts du passé. À chaque fois, ils sont évoqués par le biais de leur lien de parenté avec une femme : leur sœur ou leur mère si elle est toujours vivante. En réalité, ce sont les femmes qui sont chargées de maintenir la mémoire des jeunes morts et l'évocation de ces derniers est toujours faite par une femme de la famille. Mais le jeune défunt doit aussi être célébré par tout son groupe : sa jeunesse, sa position de *shab* doit être louée une ultime fois par les autres jeunes hommes, les femmes et les anciens. Les femmes en particulier, tout comme elles le feraient si elles s'apprêtaient à se rendre à une fête, ne cessent de se répéter mutuellement que les funérailles seront d'une grande beauté. Cette attitude paradoxale est observable à d'autres moments dans la première séquence rituelle des funérailles. Elle semble *a priori* renvoyer à un phénomène d'inversion rituelle, bien connu des anthropologues, où l'événement, au lieu d'engendrer une manifestation explicite et attendue de tristesse, produit au contraire des manifestations d'ordinaire associées à la joie. Elle doit certainement être également mise en parallèle avec les fêtes de saints déjà évoquées. En effet, tout comme lors de ces dernières, à travers le rite à venir dans lequel le *shab* est célébré comme un saint, la communauté chrétienne tout entière établira et réaffirmera des rapports privilégiés avec ses saints, dont on sait qu'ils représentent des figures fondatrices.

Malgré ses années de mariage le cas échéant, le jeune défunt est toujours désigné comme un « jeune marié » (*carîs jdîd*) – « notre marié » (*carîs-nâ*) disent les femmes – et l'on parle de ses funérailles comme d'un deuxième mariage. Il est aussi d'usage d'évoquer les poètes engagés par les hommes pour louer le défunt. On commente le choix de ces derniers, on évalue leur éloquence, souligne s'ils savent « bien parler », etc. En règle générale, il s'agit pour les endeuillés de « bien faire les choses », de faire honneur au défunt. La joie est alors de mise car il est question d'offrir une belle fête au défunt et à la famille. Ainsi, malgré la nature dramatique et tragique de la mort d'un jeune que chacun s'efforce de mettre en exergue, les membres de la famille présentent ses funérailles comme un événement ultime à célébrer afin de faire honneur au mort et à ses proches parents et ainsi mieux s'en souvenir.

La première étape des funérailles d'un jeune consiste pour tous à se rassembler devant la maison des parents du défunt et à attendre la sortie de ce dernier porté par les *shabâb* du quartier. Lorsque les jeunes gens sortent de la maison, le « mariage » peut commencer. Les femmes poussent alors de grands cris stridents et lancent les « youyous ». Tout en pleurant, d'autres se jettent sur le cercueil que les *shabâb* hissent sur leurs épaules, elles le frappent violemment de leurs mains en appelant le défunt par son prénom. Les jeunes gens les écartent et soulevant le cercueil à bout de bras s'installent en tête du cortège. Les femmes suivent, mère et sœurs du défunt en tête. Viennent ensuite quelques prêtres, puis les hommes d'âge mûr et le père endeuillé. Tous

³³ Pour une analyse plus détaillée des funérailles des jeunes défunts chez les chrétiens de Syrie (cf. Poujeau 2014 : 221-252).

se rendent lentement jusqu'à l'église. Les *shabâb* traversent le quartier ou le village lentement pendant environ une heure. Ils portent le jeune défunt en *arada*.

Précédant le cortège, généralement, la fanfare des scouts joue une musique entraînante. Les jeunes hommes, très agités, sont groupés autour du cercueil porté au-dessus de la foule par plusieurs d'entre eux. Un jeune homme monte sur les épaules d'un autre et agite un grand portrait du mort encadré de fleurs blanches. Bras levés, il exhibe cette photographie à la foule qui suit le cercueil, mais aussi aux habitants postés aux fenêtres des maisons se trouvant sur le trajet du cortège. Les jeunes hommes avancent très lentement, marquant de nombreuses pauses, et « font danser le mort ». Ils balancent le cercueil de droite à gauche, d'avant en arrière, le font tourner sur lui-même. De temps à autre, les jeunes hommes ouvrent le cercueil. Il est essentiel de voir le mort pendant ses funérailles. Lorsqu'il s'agit d'un jeune défunt, cela est encore plus important, même si son visage a été mutilé par un accident et que sa vue est difficilement soutenable.

Pendant que les *shabâb* chantent les *arada*, d'autres sifflent et frappent des mains sur une cadence rapide. Les habitants du quartier et principalement les femmes installées à leurs fenêtres lancent des bonbons, des pétales de fleurs, du riz et de l'eau de rose sur le cercueil et sur le groupe des jeunes hommes. Tous les jeunes hommes sont groupés autour du cercueil, ils chantent à la gloire du mort. À travers leurs *arada*, ils l'évoquent comme un marié, tout en incitant les femmes à poursuivre leurs youyous et à pleurer.

Les *shabâb*, dans leurs chants, se réfèrent aux épisodes qui vont suivre. Ils évoquent les vêtements noirs que les femmes portent en signe de deuil³⁴, les jours sombres après la mort du jeune homme et la tristesse du quartier (ici *Bâb Tûmâ* : le plus ancien quartier chrétien de la vieille ville de Damas) ou du village qui l'a vu naître et grandir. En outre, l'un des premiers thèmes de ces *arada* est celui de la place que tenait ce jeune homme parmi le groupe des *shabâb* de son quartier. Ces derniers exhortent le jeune défunt à faire entendre sa voix tonitruante et rappellent son appartenance au groupe des chrétiens, évoquant sa puissance guerrière, ses armes, ses cartouches, ses couteaux et l'associant à ses aïeux, eux aussi des guerriers.

Ils soulignent ainsi devant tout le groupe des *shabâb* et du reste de la communauté les qualités d'un *shab* et notamment sa force physique. On retrouve l'idée d'armée que formeraient les *shabâb* au moment des fêtes de saints. Ils sont, en quelque sorte, l'armée des chrétiens et portant le corps d'un chrétien mort jeune tout comme le Christ ; le jeune défunt est alors à l'image de son messie. À ce moment précis de la procession, le *shab* est célébré une dernière fois comme un jeune dans son groupe à la fois par les membres de la communauté aux fenêtres qui lui lancent bonbons, fleurs et grains de riz et par le groupe de jeunes lui-même qui l'acclame, le chante, le montre, en ouvrant et refermant le cercueil et le « fait danser ». Mais ce *shab* n'est plus seulement censé participer à une démonstration de la force virile de la jeunesse masculine chrétienne dans tout le quartier, mais c'est bien en son honneur, tout comme en celle du saint en d'autres occasions, que celle-ci est mobilisée.

Cortège funéraire et cortège des fêtes de saints des monastères s'organisent selon une logique rituelle commune et mettent en scène les mêmes éléments symboliques, à ceci près que dans le cas des cortèges funéraires, les femmes occupent la deuxième position, derrière les *shabâb* tandis que les clercs de l'Église sont en troisième position, eux-mêmes suivis par les hommes d'âge mûr. De plus, tout comme lors des fêtes de

³⁴ Une mère qui perd un enfant porte des vêtements noirs jusqu'à sa propre mort.

saints, il est dangereux de s'approcher de la *'arada* des *shabâb* pendant les funérailles. On est ici au coeur du domaine des jeunes hommes, dans lequel la virilité doit s'exprimer fortement aux yeux de tout le groupe social qui assiste au spectacle, soit aux fenêtres des maisons situées dans les rues du village ou du quartier que la procession traverse, soit en se postant à certains endroits de son passage ou encore en suivant le groupe des jeunes. Dans les deux cas, c'est au plus vigoureux qui montera sur les épaules des uns et des autres, pour brandir au-dessus de la foule une icône du saint ou un portrait du feu *shab* entouré de fleurs blanches, et qui clamera des refrains repris en chœur par tous les jeunes. Le comportement des autres acteurs de ces scènes rituelles présente également des aspects similaires, dans les deux cas, bonbons, pétales de fleurs et eau de rose sont jetés sur le groupe des jeunes portant l'image de la figure en l'occurrence célébrée.

Un autre élément important dans la séquence rituelle du cortège réside dans la double exhibition du défunt : son corps dans son cercueil et son portrait brandi par un jeune homme³⁵. En général, ce portrait montre le défunt particulièrement à son avantage revêtu d'un costume et cravaté par exemple, esquissant un sourire, il est porté au-dessus de la foule. L'exhibition du corps et du portrait vise à exposer le mort à la communauté, mais encore à souligner qu'à ce moment, ce sont les jeunes qui « possèdent » le défunt et qui, en quelque sorte, lui donnent vie. Ainsi, postés au plus près de la figure autour de laquelle est organisé le cortège, ils s'exhibent eux-mêmes en présentant le jeune défunt au public. Le jeune est célébré et, dans sa mort, par la présence simultanée de son corps et de son portrait que l'on brandit, il prend la première place dans le groupe des *shabâb* tout en étant assimilé à la figure d'un saint. Son portrait s'apparente alors véritablement à une icône, il revêt la même valeur. Le cadavre toujours présent est déjà sublimé par cette image qui assimile le jeune défunt à un saint, à une figure porteuse de *baraka* par excellence. En témoigne le comportement *a posteriori* des femmes qui vont l'embrasser et le toucher de la main avant de se signer.

À ce stade, la séparation stricte dans le cortège entre les jeunes hommes, les femmes et les anciens prend tout son sens. Tour à tour, ces trois groupes prennent en charge le défunt pour mettre en scène et actualiser chacun les liens qu'ils entretiennent avec le mort.

Après une heure environ, les *shabâb* cèdent aux femmes, en particulier à la mère si celle-ci est toujours vivante, la première place auprès du défunt. Les lamentations funèbres durent plusieurs heures au cours desquelles le groupe des femmes s'étoffe progressivement. Le rituel qu'elles effectuent est très éprouvant. Elles se lamentent tout en pleurant, se giflant et se tirant les cheveux pour certaines. Parfois, elles se saisissent du portrait de défunt et le balancent au dessus de leur tête faisant mine de danser avec lui ou encore de le bercer. Elles chantent trois types de lamentations : des *nadb*, des *tanâwîh* et des *sakâbâ*. Les *sakaba* nous intéressent plus particulièrement ici : elles se font à l'occasion des funérailles de jeunes gens et, selon des modalités très particulières, lors de funérailles de personnes plus âgées ayant elles-mêmes perdues un jeune (un enfant, un frère ou un époux) ou encore lors de toutes les cérémonies funéraires où sont présentes la sœur, l'épouse ou la mère d'un *shab* décédé parfois vingt ans plus tôt. Le terme *sakâbâ* peut se traduire par le terme « couler à flot » et le refrain que l'assemblée des femmes reprend dit « couler à flot ô larmes des yeux, couler à flot » (*sakâbâ yâ dama^c al-^cayn sakâbâ*). De la sorte, de funérailles en funérailles, les jeunes morts ne cessent jamais d'être évoqués au travers des *sakâbâ* faites en présence de leurs proches – et en particulier de leurs mères – au sein des assemblées de femmes en pleurs. On s'en

³⁵ Lors des lamentations féminines, on observe le même processus.

souvent plusieurs dizaines d'années après, et toute cérémonie funéraire peut être l'occasion d'en évoquer certains. Ces lamentations funéraires spécifiques indiquent que les funérailles de jeunes ne se terminent, pour ainsi dire, jamais. En cela, elles sont exceptionnelles et constituent un événement social majeur qui doit graver le souvenir de chacune des femmes présentes dans l'assemblée funéraire.

Mort et baraka

De plus, en embrassant et en caressant le portrait du jeune défunt, les femmes attribuent à ce dernier une splendeur et un sens particuliers. En effet, le portrait n'est alors pas une simple représentation du défunt qui viendrait rappeler à tous ses traits physiques, mais il est le support d'actions rituelles singulières qui visent à transformer et à magnifier ce dernier. Déjà, lors du cortège des jeunes hommes portant le défunt à travers tout le quartier, le portrait a pris une place très importante.

La façon dont il est traité, non seulement par les jeunes hommes mais aussi par les personnes postées aux fenêtres, rappelle de façon frappante les processions des icônes lors des fêtes de saints auxquels sont dédiés les monastères. Ces processions sont de véritables célébrations de la jeunesse masculine qui, à cette occasion, vient montrer sa force de groupe, son courage, sa résistance physique, sa capacité à boire des litres d'arak, c'est-à-dire son aptitude à faire ce dont aucun autre groupe n'est capable. Cette partie de la fête constitue certes la phase rituelle principale de la journée, mais en réalité, c'est tout autant le rôle et le statut particulier des *shabâb* au sein de la communauté villageoise qui sont alors rappelés et confirmés. Par ailleurs, ils sont également transmis aux plus jeunes hommes qui participent pour la première fois aux *arada* et deviennent eux-mêmes, en quelque sorte, porteurs de la *baraka*.

La mort du *shab*, quant à elle, l'inscrit définitivement dans le rôle de celui qui peut prendre en charge la *baraka* et la transmettre à sa communauté, laquelle lors de ses funérailles affirme et reconnaît la position de ce dernier dans la communauté, aussi longtemps qu'il sera possible de s'en souvenir. La mort ne destitue donc pas un jeune de sa capacité à transmettre la *baraka*. Au contraire, pour la communauté, elle la grave en lui. La mort dans la fleur de l'âge permet en somme au défunt de se rapprocher des saints. C'est dans ce sens que l'on doit analyser la *arada* des jeunes hommes : « Ô saint Georges, que tes pouvoirs fassent d'untel ton encens »³⁶. Cette *arada*, qui est ici une prière, implore le saint de transformer par ses pouvoirs --sa *baraka*-- le jeune frappé par la mort en son encens, intermédiaire et véhicule de la bénédiction du saint. En quoi l'encens importe ici ? À la maison, certains, hommes ou femmes, font brûler occasionnellement ou quotidiennement de l'encens qu'ils ont rapporté d'un monastère de la région. Cet encens est associé au saint auquel le monastère en question est dédié. En promenant l'encensoir dans toutes les pièces et les recoins du foyer, ils prononcent des prières ou des formules rituelles implorant par exemple la clémence de saint Georges. La *baraka* du saint « diffusée » par les fumées de l'encens circule dans la maison et la bénit. L'encens fait l'objet d'usage spécifique. Il sert à protéger les personnes et les lieux, et il bénit aussi les icônes. Dans les monastères, dans les églises, à un moment de l'office, les religieux promènent l'encensoir non seulement dans toute l'église mais aussi de façon insistante devant les icônes. Les moines et les moniales font aussi brûler quotidiennement de l'encens dans leurs cellules et particulièrement devant les icônes qu'ils possèdent, comme si d'une certaine manière l'encens, lui aussi véhicule de la *baraka*, activait les pouvoirs des saints comme le font les prières des religieux et

³⁶ Rappelons que saint Georges et saint Élie sont les deux saints les plus vénérés en Syrie.

des fidèles. Dans les représentations des chrétiens de Syrie, la mort qui frappe un jeune l'associe indissolublement, par de multiples gestes et paroles rituelles, à la *baraka* dont les *shabâb* de leur vivant sont porteurs certes, mais uniquement de façon occasionnelle. Ce faisant, le *shab* défunt devient un médiateur entre les saints et toute la communauté.

Le traitement du portrait du jeune défunt pendant et après les funérailles oriente définitivement notre analyse en termes de sanctification du jeune défunt. On a déjà vu que lors des funérailles, son portrait, exhibé, est traité comme une icône. A l'inverse, il faut rappeler que le portrait d'un défunt d'âge mûr n'est jamais présenté lors de ses funérailles, mais seulement après son enterrement. S'il s'agit d'un père de famille, il est affiché, en bonne place, dans le salon de sa propre maison et de ses descendants directs. Après les funérailles, on procède de même dans le cas d'un jeune, mais alors que pour un défunt âgé le portrait affiché est un portrait classique, celui d'un jeune que s'est procuré la famille est tout à fait particulier. Le portrait que l'on conservera et que l'on exposera n'est effectivement pas le même que celui qui était exposé pendant les funérailles : il a été transformé par un photographe qui lui a ajouté une auréole. Ce portrait du *shab* auréolé n'est pas seulement affiché dans la maison du défunt, il l'est dans la plupart des maisons de son groupe de parenté. Qui plus est, si la maison est grande, il sera installé dans une pièce à part. Quoi qu'il en soit, il n'est pas placé juste à côté des portraits classiques des aïeux. Il peut, entre autres, être posé sur une table tandis que ceux de ses aïeux sont suspendus au mur, ou être lui-même affiché sur un autre mur.

La place accordée au portrait du jeune défunt dans les maisons de son groupe de parenté, le style du portrait lui-même indiquent clairement une fois de plus qu'au sein de son groupe de parenté, le *shab* n'est pas un mort parmi les morts. Il est auréolé de sainteté. L'auréole sur son portrait n'est pas simplement là pour le différencier des autres morts, elle le place sur un tout autre plan. Dernier artefact de la construction d'une identité individuelle *post mortem* du *shab*, l'auréole lui permet de rejoindre les éventuels autres défunts exceptionnels de la famille, les moniales mortes en martyres au monastère notamment (cf. Poujeau 2009b). La mort dans la fleur de l'âge établit une connexion étroite entre un jeune mort et un saint, mais plus encore, ces jeunes morts sont finalement considérés par leur communauté comme des saints. La mort d'un jeune rappelle la mort souvent prématurée des saints eux-mêmes et celle des martyrs en particulier. La mort d'un jeune fait donc entrer la sainteté au sein même de son groupe de parenté et ce faisant au cœur de la communauté chrétienne elle-même. Tant que le souvenir de ces morts particuliers est perpétué et transmis par les membres de la parenté grâce aux femmes et à leurs émouvantes lamentations (*sakaba*), le groupe de parenté et toute la communauté se dotent d'un prestige exceptionnel du fait qu'ils sont associés à ce qu'il y a de plus sacré, de plus prestigieux : les saints et leur *baraka*.

C'est ainsi qu'il faut comprendre la position sociale des *shabâb* dans cette communauté chrétienne de Syrie. C'est aussi cela qui réunit adolescents et pères de familles dans une même catégorie d'âge, ils sont du côté de la force, du pouvoir sur la vie et sur la mort, ils sont avec les saints du côté de la *baraka*. Celle-là même qui permet à la communauté d'exister et qu'ils sont les seuls à pouvoir non seulement distribuer mais à incarner pour un temps ou pour toujours, tant que les femmes les pleurent.

Lors de la fête de la croix ainsi que lors de toutes les autres fêtes de saints qui donnent lieu à des pèlerinages importants, les *shabâb* sont les médiateurs de trois relations : entre le monde des prélats et le reste de la communauté, entre le monde de l'extramondanité des monastères, de leurs religieux et le reste de la communauté et, en

dernière instance, entre le monde des prélats et celui des monastères et de leurs communautés ascétiques.

Et tout se passe comme s'il fallait qu'ils bravent d'abord la mort pour ensuite permettre à travers eux la manifestation de la *baraka*. On assiste ainsi à une sorte de transformation momentanée et rituelle du corps symbolique des *shabâb*. Transformation absolument essentielle à la communauté en ce qu'elle lui permet de se penser en relation étroite avec la sainteté : la descendance de la communauté, ses *shabâb*, est le temps du rituel assimilée aux saints fondateurs de la communauté puisqu'en effet, comme les saints, les *shabâb* non seulement transmettent la *baraka* mais sont aussi la *baraka* de la communauté.

Mots clefs

mort prématurée, jeunesse, sainteté, corps, fêtes, funérailles, Syrie, chrétiens.

Résumé

En Syrie, la catégorie des *shabâb* (jeunes), particulièrement étendue et floue, désigne des hommes âgés d'environ 15 à 45 ans. Si ni l'âge calendaire (indiqué par la date de naissance), ni les rôles endossés au fil de l'existence par l'individu dans son groupe de parenté (époux, père, etc.) ne suffisent à qualifier le statut ou la position de *shab* (jeune), doit-on alors se demander en quoi consiste cette catégorie sociale, de nature temporelle, et quelle place occupent les *shabâb* dans le groupe qui par ailleurs les définit largement, soit en Syrie leur groupe d'appartenance religieuse ? Pour répondre à ces questions, cet article s'intéresse aux *shabâb* d'une communauté chrétienne grecque orthodoxe et catholique du quartier de Bâb Tûmâ de Damas et du village de Ma'îlûlâ à partir de l'analyse comparée de deux rituels majeurs qui placent les *shabâb* au cœur de l'événement, en célébrant et en insistant sur deux traits qui les caractérisent : la jeunesse et la masculinité.

Bibliographie

Kantorowitz, Ernest

[1957] 2000 *Les deux corps du roi* (Gallimard, Paris) [Quarto]. traduit de l'anglais

Poujeau, Anna

2009a Des monastères aux funérailles. La construction d'une relation ethnographique avec des chrétiennes de Damas (Syrie), in F. Fogel et I. Rivoal (dir.) *La relation ethnographique - Terrains et textes, Ateliers du LESC*, vol 33 URL : <http://ateliers.revues.org/8196>.

2009b Filles de sainte Thècle et épouses du Christ, étude ethnologique d'une communauté monastique féminine de la montagne syrienne, in A. Herrou et G. Krauskopf (dir.) *Moines et moniales de par le monde. La vie monastique au miroir de la parenté* (Paris, L'Harmattan) [Études religieuses] : 293-303.

2014 *Des monastères en partage. Sainteté et pouvoir chez les chrétiens de Syrie* (Nanterre, Société d'ethnologie) [Maghreb et Machreq].

Reich, Sigismund Sussia

1937 *Etudes sur les villages araméens de l'Anti-Liban*, Damas, Documents de l'Institut Français & Beyrouth, Imprimerie catholique

Publications en rapport avec le projet de recherche:

2014 *Des monastères en partage. Sainteté et pouvoir chez les chrétiens de Syrie*, Nanterre, Société d'ethnologie « collection Maghreb et Mashreq »

2014 « *Drama chrétien ou comment parler politique en Syrie* » in *Ethnologie française*, Paris, Presses Universitaires de France, tome III vol 44, p. 449-460

Autres exposés, conférences et activité de recherche :

Exposés dans des séminaires de recherche et journées d'étude

2014 « Partage de la parole. La poésie orale funéraire des chrétiens du sud de la Syrie », Journée d'étude des jeunes chercheurs du LABEX HASTEC, Paris, 4 mai.

2014 « Des monastères en partage. Sacralisation chrétienne du territoire syrien » Séminaire Dynamiques de patrimonialisation des sites et des rituels religieux dirigé par Sossie Andezian, Christian Décobert et Anna Poujeau, EHESS, 5 mars.

2014 « La poésie prend corps. Lamentations funéraires chez les chrétiennes du sud de la Syrie » *Séminaire Religion et politique : corps d'apocalypse* dirigé par Emma Aubin-Boltanski, Claudine Gauthier, Cécile Boëx et Anna Poujeau, 27 janvier.

2014 « La poésie orale funéraire chez les chrétiens du sud de la Syrie (djebel al-Arab et Hawran) » *Séminaire Orient langue et littérature* dirigé par Marie-Thérèse Olivier-Saïdi et Gilles Ladkani, IISMM-EHESS, 9 janvier.

2013 « Politique et poésie funéraire : ethnographie de la parole des chrétiens du sud de la Syrie », *Séminaire Anthropologie historique des chrétiens en islam* dirigé par Bernard Heyberger, IISMM-EHESS, 11 décembre.

Exposés dans des colloques internationaux

2013 « Poésie et eschatologie : les lamentations funéraires féminines des chrétiens du sud de la Syrie (djebel al-Arab et Hawran) » *Colloque international « Penser la fin du monde »*, EHESS, Paris, 19 octobre.

Présentation grand public

2014 Présentation de mon livre *Des monastères en partage. Sainteté et pouvoir chez les chrétiens de Syrie*, Nanterre, Société d'ethnologie, 2014 à la librairie du Comptoir des Presses Universitaires, Paris 5^{ème}, 4 mars.

Direction de séminaires de recherche

2013-2014 Co-direction du séminaire bimensuel de recherche ***Religion et politique : corps d'apocalypse***, EHESS, PARIS. (24 heures)

2013-2014 Co-direction du séminaire mensuel de recherche ***Dynamiques de patrimonialisation des sites et des rituels religieux***, EHESS, PARIS. (24 heures)

Autres publications

2014 « A national Monasticism ? Monastic Politics of the Syriac Orthodox Church in Syria » in Isabelle Jonveaux, Enzo Pace, Stefania Palmisano (ed.), *Sociology and Monasticism Between Innovation and Tradition*, Leiden-Boston, Brill, p. 169-184

2014 co-écrit avec Adeline Herrou et Florence Galmiche « Le monachisme comme catégorie anthropologique », in R.Azria et D.Iogna-Prat (ed.) *Dictionnaire des faits religieux, supplément électronique*, Paris, Presses Universitaires de France.

Compte-rendu :

Eléonore Armanet, *Le ferment et la grâce, Une ethnographie du sacré chez les Druzes d'Israël*, Toulouse, Presses du Mirail, in *Annales* 4, 2014.

Isabelle Jonveaux *Le monastère au travail. Le Royaume de Dieu au défi de l'économie*, Montrouge, Bayard, 2011, 608 p. in *Ethnologie française*, XLV, 2015, 1, p.201-202.

Prix littéraire

2014 Prix littéraire de l'œuvre d'Orient pour un ouvrage scientifique sur les chrétiens d'Orient pour mon livre *Des monastères en partage. Sainteté et pouvoir chez les chrétiens de Syrie*, Nanterre, Société d'ethnologie, 2014, 19 mai à Notre-Dame de Paris.

Résultat de concours

Concours chercheurs CNRS 2013 : Admis en chargée de recherche de 1^{ère} classe en section 38. Entrée en fonction le 1^{er} octobre 2014.

Bibliographie

Abu-Lughod Lila

1986 *Veiled Sentiments; Honor and Poetry in a Bedouin Society*, Berkeley, University of California Press.

Abu-Lughod Lila & Lutz Catherine

1990 *Language and the politics of emotions*, Cambridge, Cambridge University Press.

Albera Dionigi et Maria Couroucli (éd.)

2010 *Religions traversées. Lieux saints partagés entre Chrétiens, Musulmans et Juifs en Méditerranée* (Arles, Actes sud/ Maison Méditerranéenne des sciences de l'homme « Études méditerranéennes »)

Crapanzano Vincent

1992 *Hermes' Dilemma and Hamlet's Desire*, Cambridge, Harvard University Press.

1994 « Réflexions sur une anthropologie des émotions », *Terrain*, 22.

Eade John et Michael J. Sallnow (éd.)

1991 *Contested the Sacred. The Anthropology of Christian Pilgrimage* (Londres-New York, Routledge)

Gilsenan Michael

1996 *Lords of the Lebanese marches. Violence and narrative in an Arab society* (Londres-New York, I.B Tauris).

Gumperz J.J & Hymes Dell (éd.)

- 1964 *The ethnography of communication*, Washington D.C : American Anthropological Association.
- Hymes Dell
- 1974 *Foundation in Sociolinguistics, an Ethnographic Approach*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press.
- 1984 (trad.) *Vers la compétence de communication*, Hatier, Paris.
- Jamous Raymond
- 2004 « Le théâtre des passions politiques », *Terrain*, 43.
- Kassatly Houda
- 1987 *Tendances modernistes et résurgences intégristes dans une communauté shi'ite du sud du Liban. Contribution à l'étude des représentations et des revendications nationalistes arabes*, thèse de doctorat (Université Paris Ouest Nanterre La Défense), non publié.
- Loraux Nicole
- 1990 *Les mères en deuil*, Seuil "La librairie du XXe siècle", Paris.
- 1999 *La voix endeillée. Essai sur la tragédie grecque*, Gallimard "Les Essais", Paris.
- Pandolfi Mariella et Vincent Crapanzano (éd.)
- 2008 « Les passions : au cœur du politique », *Anthropologie et Sociétés*, 32, n°3.
- Pierret Thomas
- 2011 *Baas et islam en Syrie. La dynastie Assad face aux oulémas* (Paris, Presses universitaires de France « Proche-Orient »).
- Poujeau Anna
- 2014 *Des monastères en partage. Sainteté et pouvoir chez les chrétiens de Syrie* (Nanterre, Société d'ethnologie « Maghreb et Machreq »).
- Rosaldo Michelle
- 1980 *Knowledge and Passion : Ilongot Notions of Self and Social Life*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Turner Victor
- 1969 (2008) *The Ritual Process Structure and Anti-Structure* (Chicago, Alding Publishing Co.)