De l'art poétique pour politique

Le rituel funéraire des chrétiens du sud de la Syrie

Poetry as Politics. The Funerary Ritual of Christians in the South of Syria

Del arte poética como política. El ritual funerario de los cristianos del sur de Siria

Anna Poujeau

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/27084>

DOI : 10.4000/assr.27084

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2015

Pagination : 139-163

ISBN : 9-782713224706

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Anna Poujeau, « De l'art poétique pour politique », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 171 | 2015, mis en ligne le 01 septembre 2018, consulté le 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/27084> ; DOI : 10.4000/assr.27084

Anna Poujeau

De l'art poétique pour politique

Le rituel funéraire des chrétiens du sud de la Syrie

En 2011, les chrétiens représentaient environ 6 % de la population syrienne ¹. Aujourd'hui, plus de quatre ans après le début du conflit, donner des chiffres de la démographie syrienne se révèle être un exercice périlleux tant les morts, les disparitions et les mouvements de population sont importants. On compte plus de trois cent mille morts, environ trois millions de Syriens réfugiés dans la région et près de sept millions de déplacés internes. Si toutes les franges de la population sont touchées par les destructions, les déplacements, les disparitions et les massacres, leurs caractères parfois confessionnels ainsi que les menaces concrètes des groupes islamistes radicaux sur les membres des minorités religieuses ont sans doute joué sur l'augmentation de la proportion des exilés chrétiens ².

Multiconfessionnelle, la population syrienne est composée d'une majorité de musulmans sunnites arabes (environ 71 % de la population), quatre groupes musulmans issus de sectes hétérodoxes – alaouites (10 %), druzes (2 %), ismaéliens (1 %) et chiites duodécimains (0,4 %) – ainsi que trois groupes non arabes sunnites : kurdes (8 %), turkmènes (0,6 %) et tcherkesses (0,4 %). En nombre très limité on trouve aussi des kurdes yézidis (0,1 %) (Courbage, 2007 : 189) ³.

1. Annoncer la répartition confessionnelle de la population est une question délicate ; le dernier recensement fournissant ce type de données remonte aux années 1960. À cela s'ajoutent les difficultés d'analyse liées à l'extraordinaire dynamisme de la démographie syrienne. Doublant presque tous les vingt ans depuis le début du XX^e siècle, elle est passée de 2,9 millions en 1947 à 22,85 millions en 2011 (Courbage, 1994). En recoupant les travaux de démographes, il est seulement possible de donner des chiffres approximatifs. Le groupe chrétien est aujourd'hui proportionnellement moins important que dans les années 1950 tout en augmentant sensiblement en nombre. En 1953, les chrétiens représentaient environ 13 % de la population (Vaumas, 1955) soit un peu plus de 300 000 personnes alors que dans les années 2010, les estimations basses annonçaient 1 million et demi d'individus et les plus hautes un peu plus de deux millions (Fargues, 1998 et Courbage, 2007).

2. Ce phénomène s'est amplifié surtout depuis l'été 2014 et la confirmation du rôle majeur qu'a pris l'organisation radicale Daech (*dawla islamiyya fi l-Iraq wa š-Šām*) dans les affrontements en Syrie et dans le nord de l'Irak.

3. Au moment de leur parution, ces chiffres étaient très approximatifs et ils n'ont plus aujourd'hui qu'une valeur indicative.

Détenu depuis 1970 par des membres de la minorité alaouite, le pouvoir n'a cessé de s'appuyer sur les clivages sociaux, économiques, tribaux, religieux et ethniques de la société syrienne pour légitimer son autorité (Seurat, 1989). En vertu de logiques solidaires présumées entre membres issus de communautés religieuses minoritaires, les chrétiens de Syrie, qui présentent une grande diversité confessionnelle avec une dizaine d'Églises arabes et non arabes⁴, ont parfois pu être perçus comme des soutiens du pouvoir.

Les clercs et les prélats sont depuis plus de quarante ans les seuls interlocuteurs désignés par le pouvoir pour représenter leurs propres communautés, si bien que d'une certaine manière, l'autoritarisme du régime s'est accompagné d'une forme de cléricatisation de la communauté chrétienne. Toutefois, ce cléricalisme n'a pas toujours été si important. Par le biais d'une enquête de terrain menée jusqu'en 2010 parmi des chrétiens originaires du sud de la Syrie (Ḥawrān et Ḡabal al-ʿArab), j'ai mis en lumière le fait que dans un passé dont la mémoire est toujours conservée, l'organisation politique locale des chrétiens reposait sur les structures lignagères et claniques et non pas simplement cléricales⁵. Des cheikhs, chefs de lignages, hommes sages et respectés par tous, représentaient les intérêts politiques, économiques et sociaux de leur groupe entre eux et en direction des communautés voisines. Au moment de l'enquête ethnographique, les chrétiens déploraient souvent la disparition progressive de « leurs cheikhs » ; ceux-ci ayant été remplacés dans leurs rôles par les évêques. En effet, chaque village de la région avait son cheikh et à l'échelle de toute la région du Ḥawrān, il y avait un *ṣayḥ al-maṣā'ih* (le cheikh des cheikhs) choisi de génération en génération parmi les *al-Ḥarīrī* l'une des plus grandes familles sunnites de la ville de Dirʿa (Cantineau⁶, 1940).

Si elle continue bien d'exister, l'organisation lignagère et clanique du groupe est désormais 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 contrairement aux différentes communautés musulmanes dépourvues de hiérarchies structurées. Le régime a accordé aux évêques et aux patriarches des possibilités d'ajustement de leurs

4. L'Église grecque orthodoxe est majoritaire, on trouve ensuite par ordre d'importance : l'Église grecque catholique, arménienne apostolique, syriaque orthodoxe, maronite, arménienne catholique, syriaque catholique, diverses obédiences protestantes, latine et enfin chaldéenne.

5. On retrouve une telle organisation chez les tribus chrétiennes de Jordanie (Chatelard, 2004) mais contrairement au pouvoir syrien, le Royaume hachémite a, dès sa création, renforcé les structures et les solidarités tribales pour consolider le pouvoir du roi (Jungen, 2009 et Maggiolini, dans ce volume). La cléricatisation de la communauté chrétienne par le pouvoir se retrouve chez les coptes sous Nasser (Voile, 2004).

6. Il semblerait donc, mais il faudrait pouvoir le vérifier, qu'un cheikh sunnite était chargé de représenter toute la population de la région, sunnite et chrétienne.

positionnements sociopolitiques et, par là, un pouvoir sur leur communauté respective.

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 comme d'ailleurs les grandes familles sunnites d'ulémas⁷. Évêques et patriarches ne peuvent être nommés par les membres du synode en charge de l'élection sans l'aval des autorités syriennes au plus haut niveau. Dans ce cadre, on peut se demander jusqu'à quel point la structure cléricale n'est pas une sorte d'organe du pouvoir. En réalité, les Églises élaborent leur contestation du pouvoir et construisent une critique de celui-ci en jouant sur les clivages de leur propre communauté. Pour ce faire, les prélats s'appuient sur ses deux éléments structurants : les lignes de fractures historiques et religieuses existantes entre leurs propres institutions – les différentes Églises apparaissant alors comme autant de niveaux sur lesquelles les communautés peuvent jouer et s'appuyer pour élaborer leurs relations à l'autorité politique – et entre ordre séculier et ordre régulier (Poujeau, 2014a). Pour ce dernier point, la mise en scène de la libération en février 2014 des moniales du monastère grec orthodoxe de Sainte-Thècle retenues trois mois par des membres d'al-Qaïda en Syrie est un bon exemple. Après avoir été officiellement « remises » aux forces de sécurité libanaises à la frontière syro-libanaise par le groupe islamiste en échange de la libération d'une cinquantaine de femmes et d'enfants emprisonnés par le régime syrien, les moniales ont été ramenées en Syrie. Sous les caméras des télévisions syriennes et libanaises, devant un portrait de Bashar al-Assad et aux côtés de l'évêque grec orthodoxe du Patriarcat de Damas, celles-ci ont nié avoir été maltraitées par les hommes d'al-Qaïda et les ont même remerciés pour les avoir sorties de leur monastère à Ma'lūlā où elles s'étaient retrouvées piégées durant plusieurs semaines dans des conditions de vie difficiles entre les feux de l'armée syrienne et des membres du groupe islamiste. Leurs déclarations allaient clairement à l'encontre de ce qui était officiellement attendu, à savoir une dénonciation des « terroristes », selon la rhétorique du régime. Décontenancés par ces paroles, les journalistes ont alors tenté par diverses questions de leur faire dire ce que le régime souhaitait entendre. En vain. L'évêque à leurs côtés est resté silencieux et n'a manifesté aucune intention d'intervenir pour rétablir le discours officiel dont son Église est l'un des relais habituels. Manifestement, les moniales peuvent avoir une parole plus libre que l'évêque lui-même, contraint au silence ou à la parole convenue par son rôle de représentant politique de la communauté. J'ai pu l'observer par ailleurs sur le terrain lors de deux cérémonies d'intronisation d'évêques des Églises grecque catholique et syriaque catholique, respectivement à Damas (2010) et à Hama

7. Pierret (2011) montre qu'il y a des similitudes dans les rapports établis par le pouvoir avec les grandes familles sunnites d'ulémas dans le but de contrôler les franges bourgeoises et économiquement fortes et influentes de cette communauté.

(2003) et lors de plusieurs cérémonies d'intronisation de prêtres non mariés⁸ du Patriarcat grec catholique à Damas et dans deux villages du sud de la Syrie⁹.

Ce type de relation et d'accointance entre le régime et le clergé séculier est observable dès les cérémonies d'intronisation des prêtres et des prélats qui ne manquent pas dans leurs discours de faire l'éloge du régime, marquant par là leur assujettissement à celui-ci. Les réactions que ce genre de discours suscite chez les laïcs sont particulièrement révélatrices des tensions provoquées par ce mélange du politique et du religieux de la part des clercs et des prélats. Ces derniers sont accusés de se comporter en homme politique (*rağul al-siyāsā*) plutôt qu'en homme de religion (*rağul al-dīn*).

Si les hommes présents parmi le public, un petit millier d'invités, ont tendance à rester impassibles face à ces discours, il se trouve toujours des femmes dans l'assistance pour s'en moquer et faire des remarques acerbes sur le tournant politique pris par les clercs. Ces courts moments de moqueries occasionnent parmi les femmes des sourires et des hochements de tête, des moues et des roulements d'yeux qui manifestent clairement leur sympathie pour celle qui vient d'oser lancer un « nous entrons dans la politique ! » (*fatnā fī s-siyāsā !*) ou un « c'est pas bientôt terminé ! » (*halaşnā yā zalamā !*) agacé et même irrespectueux.

Ces brèves remarques ethnographiques montrent que s'il est évident que les relations des chrétiens au pouvoir sont ambivalentes, il reste que formuler une désapprobation et une critique de celui-ci est difficile tant les possibilités d'expression paraissent verrouillées de toute part. Pourtant, ce type de contestation de l'autorité qui passe par la critique de l'allégeance des clercs et des prélats au pouvoir prend une tournure plus formelle dans une pratique sociale locale et ritualisée ayant globalement échappé au contrôle et de laquelle émerge la formulation symbolique d'une critique politique.

Il s'agit des funérailles chrétiennes, rituel complexe qui marque un moment du jeu social où l'ensemble des lignages et des communautés interagissent. Les membres du clergé chrétien et musulman ont un rôle presque exclusivement représentatif alors que les laïcs de toutes les communautés profitent de cet espace temporel ouvert par la mort d'un des leurs pour se montrer dans toutes leurs forces. Le nombre important des participants aux funérailles – jusqu'à plusieurs milliers – est certainement l'un des éléments les plus valorisés et exhibés. L'interaction entre les lignages 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

8. Les cérémonies d'intronisation des prêtres non mariés sont des moments importants pour les prêtres, leur famille et les invités (en général tous les membres du village d'origine et des villages voisins) car ces derniers, en leur qualité de célibataires, ces prêtres se destinent à des fonctions au sein du Patriarcat et à évoluer dans la hiérarchie ecclésiastique. Les prêtres mariés ne pourront quant à eux jamais entrer dans la carrière ecclésiastique.

9. Pour des soucis de sécurité pour mes informateurs, je tairai les noms de ces deux villages.

syrien qu'elle mérite largement d'être interrogée. Alors même que le régime joue la carte du fractionnement confessionnel, les funérailles sont une occasion de partage intercommunautaire intense, de coexistence en même temps que l'expression d'une compétition pour le « sacré ¹⁰ ».

Dans cet article, nous verrons comment le rituel funéraire des chrétiens du sud de la Syrie majoritairement grecs catholiques ¹¹ – moment d'établissement de relations interconfessionnelles particulières avec leurs voisins druzes, sunnites et bédouins ¹² – témoigne à plusieurs niveaux de leurs capacités d'agir face au pouvoir et leur permet de négocier une place dans un environnement où ils sont minoritaires. Il s'agira donc de faire l'examen de la complexité des rapports de la communauté chrétienne au pouvoir en s'intéressant particulièrement à la critique qu'en font les chrétiens au moment du rituel funéraire jusqu'à aujourd'hui, alors que la guerre a multiplié les funérailles tout en les politisant de plus en plus ¹³.

Les funérailles : expression d'une parole profane et rituel protéiforme

Les chrétiens du sud de la Syrie habitant les villages de ces deux régions ainsi que trois quartiers de la banlieue sud de Damas (Dwayl'ā, Ṭabālā et Ġaramānā) cohabitent avec des membres de la minorité druze (majoritaires cependant dans le Ġabal al-ʿArab et à Ġaramānā) ainsi qu'avec ceux de la majorité sunnite et des bédouins.

L'histoire de l'implantation de la communauté druze dans le sud de la Syrie est bien connue depuis les travaux de Firro (1992) et l'histoire du sud de la Syrie depuis notamment les travaux de Cantineau (1940). Fortement dominée par l'islam sunnite, cette région est composée d'une plaine à l'ouest et d'une montagne plus à l'est. À partir de la fin du XVII^e siècle et pendant tout le XVIII^e siècle, à la suite de vagues successives de migration druze en provenance du Liban sud, du Hermo puis du Chouf, la région a été divisée en deux régions distinctes. Les

10. On peut repérer le même type de dynamique dans les lieux de pèlerinage partagés (Albera et Couroucli éd., 2010).

11. Les chrétiens du sud de la Syrie sont majoritairement grecs catholiques depuis la fin du XVIII^e siècle à la suite du passage à l'uniatisme de l'évêque de la région. En moins grand nombre, il y a aussi des grecs orthodoxes, essentiellement dans quelques villages au sud-ouest du Ġabal al-ʿArab et dans le Ḥawrān.

12. Les bédouins sont sunnites mais je les différencie des sunnites non bédouins conformément à ce qui se fait localement de la part des sunnites et des non sunnites.

13. Si les données de terrain mobilisées dans cet article ont été pour l'essentiel recueillies entre 2004 et 2010 dans les quartiers damascains de Dwayl'ā, et Ṭabālā et dans plusieurs villages du Ġabal al-ʿArab et du Ḥawrān essentiellement à Ḥabab, Baṣīr, Hit, Sawara al-Kbīra, Sawara al-Zgīra, Ṣagra, Salḡad, Suwaydā', Ezra'a, Dir'a je cite également quelques données (notamment un poème chanté) qui m'ont été transmises par internet par des jeunes hommes qui connaissent mon intérêt pour ce sujet depuis plusieurs années.

familles druzes qui se sont alors installées dans le sud de la Syrie fuyaient des luttes lignagères internes à leur communauté, la conscription obligatoire instaurée par la Sublime Porte à partir de 1831 et les arrestations de la part des soldats ottomans à la suite des massacres interconfessionnels dans la région du Chouf en 1860. Ils fondèrent leurs villages dans la partie montagneuse du Ḥawrān après avoir expulsé les paysans sunnites de leurs villages et repoussé les tribus bédouines pauvres, les *Šakkara*, qui y nomadisaient vers le sud et vers la plaine, par le biais de plusieurs expéditions guerrières dont certaines avaient été réalisées avec l'appui des grandes tribus bédouines, *ʿAnāza* des confédérations *Weld* et *ʿAlī* ainsi que *Šammar*, arrivées au XVIII^e siècle d'Arabie et d'Irak (Cantineau, 1940 : 31 et Behnstedt, 2000 : 404). Transformée peu à peu en un réduit et un abri communautaire, la montagne du Ḥawrān, localité la plus fertile de toute la région, devint « la montagne des druzes », certainement vers la fin du XIX^e siècle. Les autorités mandataires françaises ont amplement contribué à renforcer leur construction politique en la nommant officiellement ainsi et en leur accordant une certaine autonomie politique. Aujourd'hui les sunnites et les chrétiens y représentent moins de 20 % de la population majoritairement druze. Les chrétiens du Ġabal déplacés dans des localités particulières par les druzes à l'intérieur du Ġabal et dans le Lega (vaste étendue entre la plaine et la montagne constituée d'une croûte basaltique épaisse) étaient sous la domination de ces derniers jusqu'au milieu du XX^e siècle et le départ des Français. La plupart des villages de cette région sont exclusivement druzes. Si certains sont mixtes, ils restent majoritairement druzes.

Le jeu des dialectes

À seulement quelques kilomètres de là, dans la plaine, les chrétiens n'ont pas subi de déplacement forcé. Ils sont restés liés à leurs coreligionnaires du Ġabal avec lesquels 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 Ġabal et du Ḥawrān continuent de se penser comme un groupe uni par la même identité régionale. Ainsi, tous se revendiquent comme étant originaires du Ḥawrān, même si ceux du Ġabal précisent parfois qu'ils sont de Suwaydā' (en réalité ils veulent parler de la région de la ville de Suwaydā' qui est le chef-lieu du gouvernorat, *muḥāfaẓa*). Il est important de noter que par ce discours sur leur appartenance régionale commune, les chrétiens continuent d'entretenir la mémoire de leur histoire violente avec les druzes tout en niant qu'elle ait pu transformer profondément la structure de leur groupe. L'entretien de cette mémoire et la construction de leur identité régionale passent au quotidien par le dialecte parlé par les chrétiens habitant tous les villages du Ḥawrān et du Ġabal, à l'exception près dans cette dernière région des villages de Šaqa, Šabha, Sawara al-Zġīra et du chef-lieu Suwaydā'. Dans ces lieux, les chrétiens parlent

exactement le même dialecte que les druzes. Originaire du sud du Liban, l'un de ses traits distinctifs tient à la prononciation du *qāf*, on dit même de ceux qui parlent ainsi qu'ils « *iqawqū* »¹⁴. La raison de l'adoption du dialecte des druzes par les chrétiens dans ces quelques villages relève uniquement de leur faible démographie. En effet, seules quelques familles chrétiennes vivent dans ces villages et elles y sont extrêmement minoritaires. Aucune cohérence géographique de l'usage du dialecte druze, ou dialecte Z comme le nomme Behnstedt, ne peut être révélée malgré ce que ce dernier avance dans son étude linguistique qui tente de géographier les dialectes (2009, 402-409). En effet, Behnstedt ne prend pas en compte le fait que les chrétiens parlent ce dialecte ou le hawarnais (qu'il désigne par la lettre Y) selon les villages où ils vivent et selon leurs interlocuteurs. Un des meilleurs exemples pour illustrer ce dernier point est celui des villages voisins de Sawara al-Kbīra et Sawara al-Zġīra. Situés sur une ligne nord-sud et séparés de cinq kilomètres seulement, les chrétiens du premier village parlent hawarnais entre eux et entre hawarnais, et le dialecte druze avec leurs voisins druzes et leurs voisins chrétiens de Sawara al-Zġīra, ces derniers parlant uniquement le dialecte druze. Dans tous les villages où les chrétiens sont plus nombreux, ils ont conservé leur dialecte hawarnais qu'ils parlent entre hawarnais, sunnites ou chrétiens. Lorsqu'ils échangent avec des druzes au sein du village ou ailleurs, ils utilisent le même dialecte que ces derniers sous prétexte qu'ils ne seraient pas capables de les comprendre¹⁵. En ce sens, on pourrait dire que les chrétiens du Ġabal ont pour la plupart d'entre eux des compétences linguistiques particulières, tenant à leur maîtrise parfaite de deux dialectes qui présentent des différences très importantes. En plus de cela, ils comprennent parfaitement les bédouins qui parlent un dialecte de type nord arabe et ils sont même capables de parler ce dialecte, de façon imparfaite toutefois. En effet, les dialectes parlés dans le Ḥawrān se divisent en deux groupes : le dialecte des populations sédentaires sunnite et chrétienne et le dialecte des bédouins *Šakkara* sédentarisés à la fin du XIX^e siècle par les autorités ottomanes et qui nomadisent dans la région au moment des récoltes, pour être employés comme cueilleurs saisonniers par les villageois et pour mener les troupeaux aux pâturages¹⁶. De façon très

14. On peut traduire par « ils parlent avec le *qāf* ». On dit d'ailleurs la même chose des alaouites qui eux aussi prononcent le *qāf*. En revanche les dialectes de ces derniers présentent une intonation différente qui les différencie nettement des druzes.

15. Cette dernière affirmation, difficile à vérifier, paraît cependant peu probable. Bien que le dialecte hawarnais présente bien des particularités, à force d'un peu d'habitude, il est compréhensible même s'il reste peu évident à parler pour un étranger. Cette variation dans les dialectes selon leurs interlocuteurs tient plutôt à une volonté de dissimulation de leur identité religieuse. De la même façon, beaucoup de femmes des villages majoritairement druzes ont adopté la tenue vestimentaire des druzes alors que dans d'autres villages voisins, elles ont gardé leur tenue vestimentaire traditionnellement hawarnaise.

16. Les bédouins *Šakkara* constituent une population pauvre qui vit en relation étroite avec les populations sunnites et chrétiennes sédentaires pour lesquelles ils travaillent comme bergers en échange d'une partie de la production de beurre de conserve et de fromage de brebis et de chèvre.

générale, on peut dire que le dialecte des populations sédentaires a autant de consonnes que l'arabe classique, mais ce ne sont pas exactement les mêmes. De plus, il existe deux phonèmes nouveaux dans le hawarnais par rapport à l'arabe classique : le *g* et une occlusive prépalatale affriquée le *č*. C'est une altération du *k* ancien, mais celui-ci est devenu un phonème indépendant sans plus de rapport avec le *k* (Cantineau, 1940 : 80, 104). Les gens avec lesquels j'ai travaillé et que j'ai interrogés à ce sujet identifient un unique dialecte hawarnais des populations sédentaires parlé de façon similaire dans toute la région. Pourtant Cantineau qui fait son étude linguistique sur les dialectes du Ḥawrān en 1940 en identifie deux voire quatre si on intègre les dialectes des zones du Ḥawrān frontalières avec le Golan (au nord-ouest) et la région de Damas (au nord) qu'il nomme zones de transition¹⁷. Ainsi identifie-t-il en plus du hawarnais proprement dit, un parler de la montagne hawarnaise (aujourd'hui le Ġabal al-ʿArab) différent du dialecte druze. Il apparaît qu'aujourd'hui, selon mon enquête, ce dernier dialecte a disparu. Entre eux, les gens originaires du Ḥawrān parlent toujours leur dialecte ou bien un dialecte influencé par le damascain s'ils vivent dans des quartiers de la capitale depuis un certain temps, et encore pas toujours, certaines personnes ne réussissant jamais à totalement se défaire de leur dialecte hawarnais et parlant donc un mélange des dialectes hawarnais et damascain. Ce dernier ne correspond cependant pas au véritable dialecte des Damascains d'origine, les *Šwām*, reconnaissables entre tous par la façon d'allonger toutes les fins de mots.

Ces détails sur l'emploi de différents dialectes par la majorité des chrétiens du sud de la Syrie en fonction de leur lieu de naissance et d'existence, ainsi qu'en fonction de leurs interlocuteurs, permettent de saisir non seulement la profondeur de leur conscience identitaire régionale mais aussi l'habileté dont ils témoignent quand il s'agit pour eux de se présenter face à des druzes, des chrétiens vivant dans des villages à grande majorité druze et qui ont perdu avec le temps la maîtrise de leur dialecte hawarnais d'origine, des sunnites et des chrétiens du Ḥawrān, et encore des bédouins. C'est en outre un indicateur de leurs capacités à jouer sur différents niveaux de leur appartenance : villageoise, confessionnelle, régionale, rurale, urbaine en fonction de leurs interlocuteurs. Une analyse similaire peut être faite de la façon qu'ont les chrétiens de circuler depuis le déclenchement de la guerre entre les différentes zones syriennes qu'elles soient tenues par le régime ou les rebelles. Ainsi aux barrages de l'armée, ils prennent garde de tenir un chapelet à la main ou de rendre évidente une croix d'ordinaire cachée sous leurs vêtements, ce qu'ils ne faisaient jamais auparavant. De la même façon, il est important de relever qu'aujourd'hui le Ḥawrān étant sous contrôle

17. Cette dénomination de la part de Cantineau me paraît abusive puisque en réalité les régions dont il parle ne font pas partie du Ḥawrān : il ne faut donc pas s'étonner du fait qu'ils ne parlent pas le dialecte hawarnais. On pourrait même y voir là une volonté de sa part de compliquer son objet d'étude.

majoritaire des groupes rebelles, les chrétiens vivant dans des villages mixtes ou monoconfessionnels (comme Ḥabab ou Baṣīr) ne sont pas menacés par ces derniers. Leur identité régionale commune l'emporte sur les divisions confessionnelles qui, dans cette région, n'ont jamais été à l'origine d'affrontements entre chrétiens et sunnites. En revanche, les inimitiés entre les druzes et les autres habitants de la région (sunnites, chrétiens et bédouins *Šakkara*) sont grandes et tiennent à la façon dont les druzes les ont spoliés et chassés de leurs terres. Les druzes se sont même alliés à plusieurs reprises avec les grandes tribus bédouines *‘Azāra* et *Šammar* pour razzier les villages des paysans sunnites et chrétiens ainsi que les campements des bédouins *Šakkara* jusqu'à l'instauration du Mandat français et la pacification de la région¹⁸. Les druzes sont présentés de façon quasi systématique par les chrétiens et les sunnites de la région comme des « traîtres » dont il faut absolument se méfier même s'ils entretiennent malgré tout de bonnes relations de voisinage. C'est d'ailleurs ce que l'on observe pendant les funérailles¹⁹. Ainsi il est significatif de voir que les Hawarnais sunnites et chrétiens se désignent comme *‘āhl Der‘ā* (les gens de Dir‘ā) et les druzes comme *‘āhl Suwaydā’* (les gens de Suwaydā’); les chrétiens du Ḡabal al-‘Arab s'identifiant évidemment au premier groupe, le second se référant exclusivement aux druzes.

La mise en perspective de ces quelques éléments ethnographiques et langagiers²⁰ avec le déroulement du rituel funéraire est essentielle à la compréhension générale de ses enjeux politiques. En Syrie, le jeu de la parole politique a été orienté pendant plus de quarante ans par un régime qui a voulu imposer à tous son idéologie par la menace et le contrôle permanents. Mais si le pouvoir a tenté de museler les Syriens, il est évident qu'il n'y a jamais parfaitement réussi. Dans le monde arabe, la maîtrise de la parole et de ses codes détermine une part non négligeable du jeu social (Abu-Lughod : 1986, Gilsenan : 1996, Jamous : 2004). Plutôt que de réprimer leur parole, les gens ont développé une certaine façon de parler. L'observation du quotidien réalisé au fil des ans met en évidence un jeu subtil sur la parole. En Syrie, il faut « savoir parler », autrement dit maîtriser les codes de la parole imposés par les dirigeants pour pouvoir les dépasser et s'exprimer sans se mettre en danger. On ne peut pas être dans l'opposition frontale avec le régime : on peut s'exprimer, mais toujours par le biais de ce « savoir parler ».

18. Pendant le Mandat français, la région a connu cependant quelques épisodes violents entre druzes et chrétiens dont la mémoire est aujourd'hui toujours conservée par les chrétiens, Poujeau (2014b).

19. Un conflit important a cependant opposé les druzes aux Hawarnais en 2005 et a nécessité l'intervention de l'armée pendant quelques semaines pour sécuriser les routes entre les deux régions et les voies d'accès à la capitale.

20. J'emploie ici volontairement le terme « langagier » (j'aurais également pu employer celui d'ethnolinguistique) plutôt que « linguistique » ou « dialectologique » dans le sens où cet article s'intéresse fondamentalement aux pratiques langagières en contexte dans la lignée des travaux de Hymes (1962) et Calame-Griaule (1965, 1977) même s'il s'appuie en partie sur les travaux de linguistes comme Cantineau (1940) et Behnstedt (2009).

Paroles funéraires

Dans ce contexte, un mode de parole subtil capable de « brouiller » le sens du message ouvre pour celui qui le maîtrise, à la fois celui qui le dit et celui qui l'écoute, un horizon infini d'expression. Maîtriser et écouter des paroles codifiées par des traits formels et esthétiquement marquées signifie s'attacher non pas seulement au sens des mots mais aussi à leur poésie, à leur rythme, à ce qu'ils peuvent évoquer²¹. Cet art de la parole constitutif d'un savoir social, historique et politique prend place dans un contexte où le verbe sous contrôle rend ses enjeux sociologiques, historiques et politiques absolument cruciaux. Les paroles funéraires des chrétiens du sud de la Syrie sont « mélodisées²² » par plusieurs centaines, voire plusieurs milliers de personnes, et sont à la fois un mode de parole subtil et une performance esthétique à caractère politique²³.

La réunion d'un tel collectif autour d'une pratique langagière est significative car elle permet pour celui qui la maîtrise d'avoir une parole et de participer au jeu social que cette pratique déploie dans tous les registres d'expression. Ainsi, lors du rituel, la parole collective se substitue à la parole quotidienne et transcende le politique. En quelque sorte, l'art poétique est politique.

En effet, les paroles des hommes et des femmes prononcées lors des funérailles se distinguent de celles du quotidien par leurs traits formels²⁴ – 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 sunnites²⁵). Si cette poésie mêle sacré et profane, elle n'est pas

21. Dans les premiers temps de la contestation, au moment des rassemblements d'opposition du vendredi, les manifestants lançaient des slogans comme de véritables performances poétiques. Notamment à Dir'a, dans le sud de la Syrie, lieu du début de la révolution, les hommes chantaient des slogans politiques sur le mode des *ḡawfiyya* (poésie orale guerrière typique de cette région) clamés traditionnellement dans cette région pour les funérailles de jeunes gens ou pour les mariages. De la même façon, les funérailles – souvent collectives – des opposants tués par le régime se transformaient en manifestations politiques filmées par les opposants de manière à montrer et à prouver au monde entier leur caractère pacifique et massif. Pour plus de détails sur l'usage des images filmées par les opposants, voir Boëx : 2012, 2013.

22. J'emprunte le terme « mélodiser » aux travaux d'Amy de la Bretèque chez les Yézidis d'Arménie (2013). Ce terme traduit bien les modalités d'énonciation de cette poésie, sur une mélodie, tout en permettant d'éviter l'emploi du mot « chanter » unilatéralement rejeté par les gens eux-mêmes sur le terrain. Il est en effet impensable pour eux de dire qu'ils chantent pendant les funérailles quand bien même ils utilisent leurs voix de façon mélodieuse pour dire les lamentations. Le terme de chant est réservé aux événements heureux. Nous verrons un peu plus loin cependant à quel point les frontières entre chanter et « mélodiser » des paroles peuvent être minces, les mêmes paroles, selon les contextes, pouvant être chantées ou mélodisées.

23. Dans la région et notamment au Liban, on trouve d'autres types de performances poétiques comme rhétorique partagée entre les différentes confessions, le *zaḡal* qui met en scène une joute oratoire entre deux poètes encouragés par l'assemblée en est un des plus fameux exemples.

24. Quoiqu'il faudrait nuancer ce point, j'ai montré qu'au quotidien, les femmes pouvaient régulièrement ponctuer leurs discours par des chants contant les épopées de leur lignage et de leur communauté (Poujeau, 2014 b).

25. Leurs mots sont dits *mawzūna*, *faṣīḥa*. Par *mawzūna*, on veut dire que la poésie respecte une métrique et par *faṣīḥa* on entend qu'elle est composée en arabe classique (*fuṣḥā*).

proprement religieuse et le rituel lui-même ne prendra une orientation religieuse qu'au moment de la messe, à laquelle d'ailleurs seuls les hommes assistent. Ces paroles profanes ne vont pas sans poser problème au clergé qui manifeste clairement son souhait que les femmes cessent de les prononcer. La tentative d'interdiction des lamentations funéraires féminines perçues comme archaïques n'est pas nouvelle et remonte au moins au XVII^e siècle (Heyberger, 2014 : 531-533).

Le rituel funéraire chrétien et la poésie orale funéraire des chrétiens du sud sont des références importantes à trois niveaux : celui de la construction communautaire, celui de la structuration des relations avec les autres communautés et, enfin celui de la valorisation de l'appartenance régionale commune. On l'aura compris, bien des éléments des funérailles des chrétiens sont communs aux autres communautés (les lamentations, les salutations, etc.), c'est d'ailleurs ce qui leur permet de mettre en valeur leur forte identité régionale hawarnaise au-delà des appartenances communautaires. Ainsi, mon propos n'est pas de présenter les funérailles chrétiennes du sud de la Syrie comme singulières et propres à cette communauté, mais bien de démontrer que, dans cette région, les différentes séquences du rituel chrétien ont la particularité de construire peu à peu un espace politique partagé entre toutes les communautés de la région. Chaque séquence rituelle dessine donc un lieu d'interactions particulières à observer et analyser finement pour en comprendre la logique interne et le sens politique ultime.

Les funérailles se déroulent en plusieurs phases rituelles : la veillée du défunt jusqu'au lendemain de la mort ; la sortie du corps accompagnée des paroles des hommes qui prennent la forme de *'arāḍa*²⁶ (poésie semi-improvisés et mélodisée par un groupe de jeunes hommes) à Damas et de *ḡawfiyya*²⁷ (chants guerriers)

26. Il est difficile de préciser la racine étymologique du terme *'arāḍa*. Dozy (1927), dans son *Supplément aux dictionnaires arabes*, donne la définition suivante du terme *'uraḍat* : « tirer des coups de fusil aux jours de fête ». En arabe classique ce terme signifie aussi « cadeau » et est formé sur un radical signifiant « présenter », il se rattache aussi au verbe qui signifie « passer en revue une troupe, faire défiler une troupe ». Au début du XX^e siècle la *'arāḍa* constituait à Damas « l'un des usages les plus caractéristiques de la vie indépendante des "quartiers" entre lesquels cette ville conserve le sentiment d'être compartimentée » (Lecerf et Tresse 1937-1938 : 237-264).

27. Les *ḡawfiyya* sont des chants guerriers profanes que l'on trouve dans le sud de la Syrie mais aussi ailleurs comme en Jordanie par exemple. Ils sont communs à toutes les communautés : chrétienne, sunnite, bédouine et druze et pas simplement connus des druzes comme Hood l'affirme dans son étude sur musique et rituels chez les druzes (2007, p. 48). Ils ont vocation à exalter les valeurs de la virilité, du courage au combat, du *waṭan* (patrie, nation) et du *ḥamās* (esprit de corps). Ils sont énoncés sur une mélodie particulière par les hommes qui se tiennent épaule contre épaule, en arc de cercle ou en deux rangs face à face. En battant le rythme en frappant des mains les bras placés à la verticale, ils balancent d'avant en arrière le haut de leur corps tout en se déplaçant d'un pas sur le côté de façon à ce que l'arc de cercle fasse un tour sur lui-même ou à ce que les deux rangs se resserrent puis s'éloignent. Les *ḡawfiyya* sont pratiqués par toutes les communautés pour les mariages et pour les funérailles de jeunes qui sont alors présentées comme un mariage.

au village si le défunt est jeune (homme ou femme) ; les lamentations funéraires des femmes pendant lesquelles les hommes réunis par lignage présentent leurs condoléances aux hommes du lignage endeuillé ; la messe et enfin la mise en terre du corps (*dafn*). Les trois jours suivants est organisée la cérémonie du *‘azā*, soit de consolation du malheur ou de condoléances.

Une parole genrée

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 manqueront pas de faire couler. Une à plusieurs centaines de chrétiennes, druzes, sunnites et bédouines 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*, *tanāwīḥ* et *sakābā*, chacune ayant ses propres textes, mélodies, métriques, etc. Elles peuvent être parfois semi improvisées, surtout les *sakābā*. Si *nadb* et *tanāwīḥ* sont faites pour toutes les funérailles, les *sakābā* sont réservées à 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 chantent un vers, après quoi toutes les femmes de l’assemblée reprennent ensemble trois fois de suite toujours le même vers que voici : *sakābā yā dama^c al - ^c ayn sakābā* (Coulez à flots, ô larmes des yeux coulez à flots !).

Les hommes, de toutes confessions également, prononcent leurs paroles funéraires uniquement à l’occasion des funérailles d’un ou d’une jeune personne. Ils disent alors célébrer des noces pour le défunt ou la défunte appelé marié *‘arīs* ou mariée *‘arūs*, cette dernière sera même vêtue d’une robe de noces. Selon que les funérailles ont lieu à Damas ou au village, les hommes ne pratiquent pas la même action rituelle.

Les funérailles d’un jeune, homme ou femme, sont particulièrement impressionnantes lorsqu’elles se déroulent au village. À la sortie du corps de la maison de ses parents ou, si le décès est survenu en dehors du village, à l’arrivée du corps, les hommes se tiennent en première position pour pratiquer le rituel des *ḡawfiyya*. Ils énoncent alors, sur un rythme et une mélodie particuliers, des vers de poésie respectant la 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 son niveau sonore, 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 youyous²⁸. Ensuite vient le moment où les hommes se retrouvent entre eux et par lignage pour présenter leurs condoléances aux

28. Une suite de longs cris aigus et modulés que poussent les femmes en principe pour exprimer leur joie.

parents masculins du défunt. Ils sont ensuite invités à s'asseoir sur des chaises alignées autour d'un espace vide, face aux membres masculins du lignage endeuillé. Alors que les femmes se lamentent, les hommes gardent le silence et doivent rester impassibles pendant plusieurs heures.

À Damas, le rituel est différent. Les jeunes hommes portent le cercueil ouvert du défunt en 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 mélodise un ou deux vers de *ʿarāḍa* que tous les jeunes hommes reprennent en chœur en frappant des mains et ainsi de suite. Les hommes plus âgés et enfin le groupe des femmes suivent la *ʿarāḍa* jusque dans l'enceinte de la paroisse du quartier. Ce sera ensuite aux femmes de se lamenter. Dans les *ʿarāḍa*, les jeunes hommes (*šabāb*) déclament de la poésie dite nouvelle ou moderne en prêtant attention au rythme et à la mélodie. Une large part est faite à l'improvisation.

De jeunes hommes du quartier de Dwayl^{cā} à Damas m'ont rapporté que depuis 2012, lorsque les *šabāb* déposent le cercueil dans la pièce réservée aux femmes, ils restent un moment autour de celui-ci pour mélodiser des paroles poétiques. Ils disent faire « des lamentations entre eux pour un petit moment ». En réalité, en les interrogeant sur la nature exacte de ces « lamentations masculines », j'ai compris que, sur le même rythme mélodique que celui des *tanāwīḥ* féminines, ils mélodisent des paroles qui peuvent être, dans un autre contexte, chantées. Il s'agit d'une transformation récente et importante du rituel pourtant extrêmement codifié qui s'explique par le grand nombre de décès, en particulier de *šabāb* morts pendant la révolution. Selon eux, cela ne se fait qu'à Dwayl^{cā}, chez les chrétiens originaires du sud ²⁹.

De jeunes hommes avec lesquels j'avais l'habitude de travailler à Damas m'ont ainsi transmis par internet un « poème » selon leurs mots, qu'ils mélodisent à la façon des lamentations aux funérailles de leurs amis du même âge. La raison de la mort du jeune homme et le bord politique auquel il appartiendrait n'ont pas d'incidence sur les paroles. Ainsi, qu'il ait été tué lors de l'accomplissement du service militaire, par une roquette tombée au hasard dans la ville, ou lors de sa détention dans les geôles du régime, les paroles suivantes sont déclamées sur la mélodie propre aux *tanāwīḥ* féminines. Voici ce poème :

*yā umm aš-šahīd ṭlaʿī ʿa l-bāb lāqīlū
 ḡabāḥ mḥammal ʿalā al-ʾaktāf šaylīnūh
 qūmī frešt farašitū wa hātī maḥaddatū
 nām al-ʿarīs w ḡefī w tḡammadū ʿyūnū
 yā umm aš-šahīd lbaṣī mṭarraz mā bēn nāsek ³⁰
 walā ṭarhā sōdā thaṭṭīha ʿalā rāsek
 al-yōm ṭēr al-saʿd haddā ʿalā š-šebbāk*

29. Au vu de la célébrité des paroles en question, ce dernier point paraît peu probable.

30. Cette transcription cherche à rendre le plus fidèlement possible la prononciation dialectale.

raḫraf hawālēkī w bēn ʿyūnek bāsek
yā umm aš-šahīd snadī ḡahrek bi-diyyātek
w imšī rāsek marfūʿ mā bēn ḡayyātek
qālū l-baṭal in weqeʿ tidmaʿ ʿalēh l-ʿen
wa antī la-yōm al-faraḡ ḡabbētī damʿātek
yā umm aš- šahīd ḡmaʿī šaʿrū w ḡadlīlū
wa aḡlaʿ aṭar ʿalā r-rās yā yumma³¹ raššīlū
al-yōm ʿarsū ḡabīb ar-rūḡ l-ʿmdallal
ḡātī tiyāb al-ʿurs ḡātī manādīlū

Ô mère du martyr, sors le retrouver à la porte,
 Ils l'ont amené, porté sur les épaules, ils l'ont ramassé³²,
 Allez va lui faire son lit et prends avec toi son oreiller,
 Le jeune marié s'est endormi, profondément, et ses yeux se sont fermés
 Ô mère du martyr mets tes habits brodés parmi les tiens
 Ne mets pas de voile noir sur ta tête
 Aujourd'hui les oiseaux de bonheur se sont posés sur ta fenêtre
 Ils ont battu des ailes pour t'éventer et entre tes deux yeux t'ont embrassée
 Ô mère du martyr, maintiens ton dos de tes propres mains³³
 Marche la tête haute parmi tes sœurs³⁴
 Ils ont dit que si le héros tombe, l'œil versera des larmes
 Et toi jusqu'à ce jour des réjouissances tu as caché tes larmes
 Ô mère du martyr rassemble ses cheveux et tresse-les
 Et le plus cher parfum, sur sa tête, ô mère³⁵ verse-le
 Aujourd'hui c'est son mariage, le très aimé, le choyé
 Apporte les habits de noce, apporte ses linges³⁶.

Pour notre analyse, ce poème est particulièrement intéressant à la fois parce qu'il représente une véritable innovation dans le rituel, que ce soit par ses aspects performatifs ou par son contenu, et qu'il n'est pas réellement ce que les jeunes hommes disent qu'il est. Dans sa forme initiale, il s'agit probablement d'une chanson reprise par un groupe de musique alternatif syrien créé en 1994 à Damas (*Kulnā sawā*). Ce groupe a pour habitude de mettre en musique des textes de la culture populaire. L'origine de ce poème reste pour le moment difficile à

31. *yumma* qui veut dire mère est dialectal.

32. Le sens précis de *šāylinūh* est « ils l'ont ramassé et chargé sur leurs épaules ».

33. L'idée exprimée par cette expression est que la mère soit vaillante et forte malgré la douleur.

34. Par « sœurs », les *šabāb* veulent parler ici de toutes les femmes et non pas seulement celles de sa parenté.

35. Par mère (*yumma*), on veut signifier que la mère du martyr devient la mère de tous tant elle gagne respect et reconnaissance.

36. Ici les linges désignent autant les serviettes qui servent à essuyer le jeune époux lors du rituel du bain du marié (*ḡammām al-ʿarīs*) avant le mariage – des amis du marié le lavent tout en chantant et en se moquant de lui, le pinçant, etc. et les femmes de sa famille l'habillent tout en chantant et en dansant – que les linges qui servent à laver le corps du défunt par les femmes du voisinage qui accomplissent ainsi leur devoir (*wāḡīb*). En principe les proches ne procèdent pas à la toilette du défunt.

identifier³⁷. Il est très souvent interprété pour rendre hommage aux martyrs de la révolution morts sous la torture des forces de sécurité, mais il peut aussi être utilisé par des individus pro-régime qui louent ainsi les mères de soldats morts au combat contre les rebelles. Avant 2012 et l'apparition de cette nouvelle pratique, les *šabāb* se contentaient de dire une parole poétique au moment des *‘arāḍa* et de façon éminemment publique, puisqu'ils déclamaient collectivement leur poésie dans la rue. Pas une larme n'était alors versée. Dans ces *‘arāḍa*, il s'agissait pour les jeunes hommes de louer le courage et la vertu de celui qui venait de mourir prématurément tout en insistant sur son appartenance à la communauté chrétienne (Poujeau, 2015).

Le poème ci-dessus s'éloigne de la *‘arāḍa* non seulement par ses aspects performatifs mais aussi par son contenu. Il présente même tous les caractères des lamentations féminines : il est dit par une seule personne, sur une mélodie d'ordinaire employée par les femmes lors de leurs propres lamentations individuelles (les *tanāwīḥ*) et les jeunes hommes qui l'intonnent laissent aller leur émotion et pleurent. Ils font cela au moment où ils déposent le cercueil dans la pièce réservée aux lamentations des femmes et où normalement ils ne s'attardent pas. Dès lors, les frontières du genre entre homme et femme paraissent se brouiller complètement. De plus, ce poème s'adresse directement à la mère du défunt en l'incitant à relever la tête pour montrer à tous que son fils est mort en martyr. *Ô mère du martyr* est répété quatre fois alors même qu'avant 2012, jamais dans leur poésie funéraire, les chrétiens du sud ne parlaient de martyr pour leurs morts, quand bien même ils étaient morts de façon particulièrement violente et dramatique³⁸.

37. On peut l'écouter ici <https://www.youtube.com/watch?v=vuxfxMfXsY&index=71&list=PLpVe71r9GhY2yg3I9AYeZdHsq1SJB1y45> interprété par le groupe syrien *Kulnā sawā* fondé en 1994 à Damas. C'est un groupe de rock alternatif qui réarrange des textes de la culture populaire. Le clip vidéo posté sur YouTube le 21 mars 2013 diffuse des images de martyrs morts pendant la révolution dont le jeune garçon de 13 ans Hamza Ali al-Khateeb mort sous la torture des forces de sécurité et dont les images du corps affreusement supplicié avaient été largement diffusées sur les réseaux sociaux et par les médias étrangers. À la fin de la chanson on entend une femme sunnite (une mère sans doute) réciter une prière pour l'âme d'un jeune homme mort pendant la révolution à laquelle des hommes répondent en invoquant le nom de Dieu. Les images sont alors au nombre de trois : un jeune homme baisant la main de sa mère lors d'un événement qui paraît être un mariage, une image du drapeau syrien de la révolution et enfin le visage d'une femme âgée portant un voile noir. À côté est inscrit en calligraphie arabe *umm al-šahīd*, en-dessous le nom du groupe *Kulnā sawā* et à droite en vignette : 21 mars, *‘īd umm al-šahīd* (jour de la fête des mères de martyrs). Le 21 mars est le jour de la fête des mères au Proche-Orient, fête d'ordinaire très célébrée.

38. Ainsi, j'ai assisté en 2010 aux funérailles d'un jeune homme de la région de Suwaydā' mort à l'âge de trente ans en détention sous la torture et le mot de « martyr » n'a jamais été prononcé pour le désigner alors même que personne n'a jamais cherché à cacher les raisons de sa mort. De la même façon, j'ai suivi pendant plusieurs années une femme de Suwaydā' dont le fils avait été tué au début des années 1990 dans les mêmes circonstances et pour lequel elle n'a jamais cessé de se lamenter. Celle-ci n'a à ma connaissance jamais prononcé le mot de « martyr » pour désigner son fils et elle n'a jamais été présentée comme une mère de martyr, mais plutôt comme une pauvre femme sur laquelle le malheur s'était acharné.

En Syrie, le terme « martyr » a été employé par le discours politique officiel depuis les guerres contre Israël. Les martyrs étaient ceux de l'histoire officielle, les soldats tombés pour la défense du pays contre l'État hébreu pour lesquels on érigeait un monument officiel. Le paradigme du martyr officiel du régime était Bassel, l'un des fils de Hafez al-Assad, mort dans un accident de voiture³⁹. C'était un militaire et il avait été très tôt désigné et formé pour prendre la relève de son père. L'image de ce « martyr » en tenue militaire aux côtés de son père et de son frère Bashar qui le remplaça dans la prise du pouvoir au moment de la mort de Hafez al-Assad est largement présente dans le pays. Mais depuis le début de la révolution en 2011, le discours sur les martyrs s'est considérablement modifié et tous ceux qui tombent dans les combats, dans les prisons, dans les explosions, etc. sont des martyrs. Les martyrs peuvent aussi bien être ceux qui combattent dans l'armée que ceux qui donnent leur vie pour la cause révolutionnaire, tués par les forces du régime. L'une des plus célèbres chansons de la révolution relevées dans le Ḥawrān reprend d'ailleurs des paroles dites ordinairement par les femmes qui se lamentent, les *sakābā*, en parlant des *larmes que l'on verse pour nos martyrs de la révolution*⁴⁰.

Si chrétiens et musulmans partagent une même culture de la martyrologie⁴¹, il est vrai que de façon générale, les musulmans parlent plus spontanément de martyrs pour désigner leurs défunts que les chrétiens. De ce point de vue, ce poème marque une particularité d'autant plus intéressante. Les chrétiens parlent de martyrs pour tous leurs jeunes défunts, ceux qui tombent au combat avec le régime lors de leur service militaire comme ceux qui meurent en détention⁴². Ce mélange marque la volonté de ne pas identifier les uns ou les autres comme étant partisans d'un bord ou de l'autre tout en employant pourtant un terme singulièrement marqué depuis le début de la révolution d'une signification subversive⁴³. Il est d'ailleurs significatif que le poème ne dise rien, même de

39. En Syrie, beaucoup de discours et de rumeurs circulent au sujet du caractère non accidentel de sa mort. De plus, l'utilisation du terme martyr pour parler de Bassel Al-Assad a suscité (en privé) beaucoup de moqueries parmi la population syrienne tant elle paraît tout à fait incongrue.

40. Cette chanson a circulé longtemps sur les réseaux sociaux et c'est par ce biais que j'en ai connu l'existence.

41. Le personnage du martyr saint Georges est aussi vénéré par les musulmans comme al-ḥidr.

42. En Syrie seuls les fils uniques sont exemptés du service militaire. Pour les autres, échapper au service militaire est impossible sauf en cas d'exil. Normalement la durée du service est d'un an et neuf mois mais jusqu'à aujourd'hui les jeunes restent mobilisés. Les conscrits de l'été 2011 n'ont toujours pas été démobilisés. Le seul moyen de pouvoir en sortir est d'être blessé de façon suffisamment grave et encore, même dans ces cas-là, les jeunes hommes en convalescence sont visités à domicile par des sous-officiers qui viennent s'assurer de leur invalidité. Dans le cas contraire, ils sont contraints de repartir. Désertir l'armée est extrêmement risqué non seulement pour le jeune homme en question mais aussi pour sa famille qui encourt de sévères représailles de la part du régime. Il y a ainsi en Syrie des dizaines de milliers de jeunes gens contraints de se battre pour leur propre survie et celle de leurs familles.

43. J'exclus de cette discussion les martyrs du jihad islamique auxquels il est évident que les chrétiens ne font pas référence puisqu'ils constituent pour eux la cause principale de leur persécution.

façon métaphorique, des circonstances de la mort du jeune homme. La communauté paraît par là même se placer en dehors des affrontements en soulignant pourtant par ce poème le prix qu'elle-même, et en particulier les mères, paie dans cette révolution transformée en guerre pour tous les Syriens⁴⁴. De plus, le « martyr » dont parlent les jeunes hommes ne présente aucun trait spécifiquement chrétien, aucune référence n'est faite à la religion du jeune mort comme c'est le cas dans toutes les paroles funéraires dites par les chrétiens par ailleurs. On voit donc que loin de s'attribuer une place particulière parmi les victimes de ce conflit, les chrétiens ont tendance à unir leur destin à tous les Syriens, quels que soient leurs positionnements politiques. Par la même occasion, de telles paroles constituent une occasion pour eux d'exprimer leur indépendance face à un régime qui voudrait en faire des alliés au nom de logiques solidaires interminoritaires.

Au Proche-Orient, lorsque les anthropologues se sont intéressés aux femmes, cela s'est presque toujours fait dans le cadre des *gender studies*. Les femmes ont été vues et décrites comme détentrices d'une parole non directement articulée à celle des hommes. Abu-Lughod (1986), Mahmood (2005) ou encore Deeb (2006) la considèrent comme une parole de l'entre-soi, cachée, secrète, d'une piété proprement féminine.

À l'exception de l'ouvrage d'Andezian (2001) sur les femmes adeptes des saints dans la région de Tlemcen qui analyse la critique que font les femmes du pèlerinage en le tournant en dérision, et d'Heyberger (2001) sur la moniale maronite « mystique et criminelle » Hindiyya, qui vécut en Syrie et au Liban au XVII^e siècle, rarement la parole des femmes est étudiée comme pouvant prendre une signification en dehors du cercle féminin et plus rarement encore cette parole est considérée dans son articulation avec celle de la jeunesse d'une part, et des hommes, d'autre part. Plus récemment, en partant des travaux de Nadine Picaudou (2010) sur la modernité musulmane, Isabelle Rivoal (2015) propose de s'intéresser non plus seulement aux femmes qui se démarquent du reste de la société par leurs choix existentiels de type religieux et moral, s'inscrivant par là même dans une certaine forme de « modernité », mais également à toutes celles qui individuellement et collectivement ont des façons d'être au monde beaucoup plus banales mais pas moins significatives pour notre compréhension de la contemporanéité proche-orientale.

En Syrie, c'est justement parce que de manière générale la parole des femmes et de la jeunesse ne se situait pas jusqu'à présent du côté de *la* politique qu'elle

44. Les alaouites tiennent cependant une place particulière, les jeunes hommes de cette communauté étant victimes des combats en grand nombre. Ils sont souvent envoyés en première ligne des fronts les plus dangereux, le régime pouvant compter sur leur allégeance totale (quoique ce dernier point puisse être nuancé en raison justement de la quantité de victimes, qui soulève depuis 2013 de vives protestations dans les régions alaouites de la côte).

pouvait exprimer une critique de l'ordre social et politique à laquelle les hommes ne se risquaient pas. Dans une société proche-orientale profondément factionnelle où l'on s'occupe principalement de construire des allégeances, les hommes ne se positionnent pas dans une stratégie de débat⁴⁵. Ils vont plutôt nouer des alliances pour s'aménager une place sur la scène politique villageoise ou régionale. Observer ce qui se joue et se réalise dans les interstices est d'autant plus intéressant. Aux femmes et aux jeunes gens qui ne participent pas de cette politique-là – prêter allégeance au chef – revient le rôle d'aménager pour leur communauté des voies de formulation de la critique en mobilisant des registres d'expression qui leur sont propres.

Dans un contexte où les rapports de force sont totalement inégaux, ne pas s'en tenir uniquement à une lecture sociologique en termes de domination mais, au contraire, examiner les façons dont ces individus peuvent s'ériger en acteurs maîtrisant le monde dans lequel ils évoluent permet non seulement de penser de façon centrale les acteurs et les situations, mais aussi de se libérer d'une vision dans laquelle les acteurs seraient essentiellement pris dans des rapports de pouvoir et dominés par des structures sous-jacentes⁴⁶. Dans le contexte syrien, où on le voit encore aujourd'hui, il n'y a pas d'espace autorisé pour le débat, la parole de contestation et de critique prend d'autres formes et se construit dans d'autres lieux.

En proposant une analyse de la parole des femmes et des jeunes – ceux qui justement ne la prennent pas ou peu en public – il s'agit de faire l'hypothèse que c'est bien parce que la parole des femmes et des jeunes ne se situe pas du côté du discours politique qu'elle est capable d'exprimer la critique en contexte autoritaire⁴⁷.

Les funérailles des chrétiens auxquelles participent druzes, sunnites et bédouins au moment de l'énonciation de la parole poétique et pendant la cérémonie des condoléances sont un lieu d'expression poétique non autotélique. Dite par les femmes et la jeunesse, elle prend la forme d'une performance esthétique à caractère politique menaçant l'ordre incarné par les hommes.

45. Jusqu'à présent, les anthropologues de la région se sont surtout intéressés à la parole des hommes en relation étroite avec la violence. Gilsenan (1996) et Jamous (2004) montrent qu'au Liban, la parole des hommes est une parole politique et performative permettant d'échanger la violence.

46. Or, d'une certaine manière, c'est cette image que l'analyse sociologique du pouvoir syrien de Michel Seurat produit, bien qu'elle soit pertinente à bien des niveaux comme on l'a affirmé plus haut.

47. C'est pourtant cette parole, jusqu'alors peu visible sur le plan politique et dans l'espace public, qui a été déterminante dans le déclenchement de la révolution en Syrie. Mieux que de grands discours, quelques mots bien choisis : *ġāyak dōr yā duktūr* (ton tour est venu, docteur), des moqueries d'enfants ont mis le feu aux poudres et plongé le pays entier dans la contestation publique qui a dégénéré en conflit armé. « Docteur » désigne Bashar al-Assad qui est docteur en ophtalmologie.

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 était mort les mains liées et de la cruauté de la douleur infligée à toutes les mères qui perdent ainsi leurs enfants. Lors des funérailles suivantes où la mère de ce jeune homme 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, les *ḡawfiyya* 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 mitraillette 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. Toute sa communauté et les communautés voisines⁴⁸ se mobilisent et même si personne ne prononcera une seule parole pour dénoncer ceux qui l'ont tué, la tension produite par le rituel permet à ceux qui le pratiquent d'honorer le défunt et sa famille. 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, de montrer qu'ils sont potentiellement capables d'affronter ceux qui l'ont tué et qu'ils gardent la face.

Les funérailles chrétiennes : un lieu d'expression commun mais asymétrique

Tout en cherchant à comprendre ce que ces paroles expriment des représentations sociales et symboliques des chrétiens du sud et nous apprennent du jeu de la parole dans cette communauté, il s'agit aussi d'interroger 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.

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,

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

au sein de l'assemblée des femmes en pleurs en train de se lamenter, les frontières confessionnelles laissent place à une communauté de parole. En outre, alors que pour les hommes se déplacer par lignage 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 contraintes. Si pour les funérailles des druzes on peut faire l'hypothèse que cela tient certainement au secret qui entoure la religion druze et les textes qui y sont alors énoncés, pour les funérailles de bédouins et de sunnites les raisons ne sont pas explicitées. Les chrétiennes ne vont 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 interroger tant il est commun, par ailleurs d'observer, dans les obligations sociales, une symétrie parfaite pour ne pas se mettre en défaut⁴⁹. Les funérailles n'échappent pas à cette règle implicite, elles ne permettent pas une mise entre parenthèses de l'ordre mondain, y participer reste une obligation sociale (*wāğib*), mais il s'y joue aussi quelque chose d'un jeu social et politique relevant de logiques différentes.

Dans son travail doctoral sur les chiïtes du Liban sud, Houda Kassatly a mis en lumière comment dans un moment de violence intense comme celui de la guerre civile libanaise (1975-1990), les conflits s'apaisaient pour quelques temps afin de permettre aux membres des différents partis de se rendre aux funérailles des uns et des autres. C'était même des moments où des accords et des trêves pouvaient se négocier. Le contexte étudié est ici certes bien différent, mais dans notre perspective il est significatif que les funérailles ouvrent des espaces temporels où les relations entre les communautés s'établissent, et ceci notamment autour du jeu de la parole qui y est engagé malgré les tensions et les conflits. D'ailleurs dans le sud de la Syrie, ceux-ci ne manquent pas entre chrétiens, bédouins, druzes et sunnites. Différentes vendettas se prolongeant pendant plusieurs décennies peuvent même être impliquées. Mais toutes ces tensions structurant pour une part l'organisation sociale régionale sont mises de côté au moment des funérailles.

Ainsi même si on peut y voir aussi s'exprimer des inégalités et des compétitions, 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, même si on peut y voir aussi s'exprimer des inégalités et des compétitions : avec d'une part ce qui se passe du côté des hommes car on donne à leur venue une signification particulière puisqu'il s'agit clairement de marquer une sorte de

49. 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.

reconnaissance et d'autre part le moment des lamentations féminines où l'on partage l'émotion suscitée par la perte. Les émotions en tant que ressorts de l'action politique et de la critique constituent un phénomène bien connu des historiens et des anthropologues. De façon assez nette, il apparaît que la construction de l'émotion partagée du côté des femmes constitue un processus majeur de tentative de création d'une communauté antipolitique éphémère.

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 un danger pour l'ordre public. Les affects qui s'expriment alors pendant le rituel des lamentations qui dure environ trois heures et qui rassemble plusieurs centaines, voire plusieurs milliers de femmes si le défunt est un jeune, sont d'une rare intensité.

Toutes les participantes se lamentent, pleurent et crient, partageant la peine des proches parentes qui viennent de perdre un des leurs. Ce qui se passe alors du côté des femmes contraste grandement avec l'attitude 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 de 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 ainsi de 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 claniques et communautaires, du côté des hommes elles se maintiennent par la présence des cheikhs druzes, sunnites et bédouins, des prêtres chrétiens même s'ils ne sont pas nombreux à ce moment-là, des chefs de lignages, tous clairement repérables par leurs tenues vestimentaires, leurs manières de se tenir et d'être entouré⁵⁰. Ce sont d'ailleurs eux qui mettront un terme aux lamentations des femmes en venant arracher des mains de ces dernières le défunt que seuls les hommes chrétiens accompagneront dans le cimetière confessionnel pour l'inhumation, après la célébration de la messe. On peut voir là une manière de

50. On pourrait également en faire une analyse dans les termes de Turner (1969) puis Eade et Sallnow (1991), les hommes joueraient le rôle de structure tandis que les femmes tentent de faire basculer l'ordre qui régit le quotidien.

rétablir l'ordre religieux, politique et public. Les femmes ne sont d'ailleurs pas autorisées à se rendre au cimetière avant le lendemain matin.

Ces différences, contrastes et oppositions dessinent les contours d'une communauté en voie de déstructuration d'un point de vue politique. La construction de l'émotion partagée du côté des femmes constitue une tentative de renversement de l'ordre social. Dans les funérailles chrétiennes du sud de la Syrie s'expriment tout à la fois une parole particulière, une critique de l'ordre social et du pouvoir politique et religieux, et se réalise, d'un point de vue régional et en dehors du jeu macro-politique de l'État, un certain équilibre entre les communautés.

Anna POUJEAU

Centre d'études en sciences sociales du religieux

CéSor, EHESS-CNRS

anna_poujeau@hotmail.com

Bibliographie

- ABU-LUGHOD Lila, 1999 (1986), *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*, Berkeley, University of California Press.
- , LUTZ Catherine, 1990, *Language and the politics of emotions*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ALBERA Dionigi, COUROUCLI Maria (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 ».
- AMY DE LA BRETÈQUE Estelle, 2013, *Paroles mélodisées. Récits épiques et lamentations chez les Yézidis d'Arménie*, Paris, Garnier Classique.
- ANDEZIAN Sossie, 2001, *Expériences du divin dans l'Algérie contemporaine. Adeptes des saints de la région de Tlemcen*, Paris, CNRS éditions « CNRS ethnologie ».
- BEHNSTEDT Peter, 2000, articles « Syria », « Sedentary dialects », « Hōrān », *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, éd. Kees Versteegh e.a, vol. IV (Q-Z), Leiden/Boston, p. 402-409.
- BOËX Cécile, 2012, « Montrer, dire et lutter par l'image. Les usages de la vidéo dans la révolution en Syrie », in *Vacarme*, n° 61, p. 118-131, url : <http://www.vacarme.org/article2198.html>
- , 2013, « La création cinématographique en Syrie à la lumière du mouvement de révolte : nouvelles pratiques, nouveaux récits », in *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, n° 133, p. 145-156.
- CALAME-GRIAULE Geneviève, 1965, *Ethnologie et langage. La parole chez les Dogon*, Limoges, Lambert Lucas.
- (éd.), 1977, *Langage et cultures africaines. Essais d'ethnolinguistique*, Paris, Maspéro.
- CANTINEAU Jean, 1940 (1946), *Les parlers arabes du Hōrān. I Notions générales, grammaire. II Atlas*, Paris, Klincksieck, collection linguistique de la Société de Linguistique de Paris, XLIX, LII.
- CHATELARD Géraldine, 2004, *Briser la mosaïque. Les tribus chrétiennes de Madaba, Jordanie, XIX^e-XX^e siècle*, Paris, CNRS éditions.

- COURBAGE Youssef, 1994, « Évolution démographique et études politiques en Syrie » in *Population*, n° 3, p. 725-749.
- , 2007, « La population de Syrie », in B. Dupret, Z. Ghazzal, Y. Courbage et M. Al-Dbiyat (éd.), *La Syrie au présent. Reflets d'une société* (Arles, Sindbad/Actes Sud), p. 179-213.
- DEEB Lara, 2006, *An Enchanted Modern Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon*, Princeton-Oxford, Princeton University Press.
- EADE John, SALLNOW Michael J. (éd.), 1991, *Contesting the Sacred. The Anthropology of Christian Pilgrimage*, Londres-New York, Routledge.
- FARGUES Philippe, 1998, « The Arab Christians of the Middle East: a demographic perspective », in A. Pacini (éd.), *Christian communities in the Arab Middle East. The challenge of the future*, New York-Oxford, Clarendon Press Oxford, p. 48-66.
- FIRRO Kais, 1992, *A History of the Druzes*, Leiden, E.J. Brill.
- GILSENAN Michael, 1996, *Lords of the Lebanese marches. Violence and narrative in an Arab society*, Londres-New York, I.B. Tauris.
- HEYBERGER Bernard, 2001, *Hindiyya, mystique et criminelle (1720-1798)*, Paris, Aubier « coll. Historiques ».
- , 2014 (1994), *Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique (Syrie, Liban, Palestine XVI^e-XVIII^e siècle)*, Rome, École française de Rome.
- HOOD Kathleen, 2007, *Music in Druze Life. Ritual, Values and Performance Practice*, London, Druze Heritage Foundation.
- HYMES Dell, 1962, « The Ethnography of Speaking » in Thomas Gladwin et William Sturtevant (éd.), *Anthropology and Human Behavior*, Washington, Anthropological Society of Washington, p. 13-53.
- JAMOUS Raymond, 2004, « Le théâtre des passions politiques », *Terrain*, 43, p. 141-156.
- JUNGEN Christiane, 2009, *Politique de l'hospitalité dans le Sud jordanien*, Paris-Beyrouth, Karthala-Institut français du Proche-Orient.
- 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.
- LECERF Jean, TRESSE René, 1937-38, Les 'arāḍa de Damas, *Bulletin d'études orientales*, 7-8, p. 237-264.
- LORAUX Nicole, 1990, *Les mères en deuil*, Seuil « La librairie du XX^e siècle », Paris.
- , 1999, *La voix endeuillée. Essai sur la tragédie grecque*, Gallimard « Les Essais », Paris.
- MAHMOOD Saba, 2005, *Politics of piety: The Islamic revival and the feminist subject*, Princeton-NJ, Princeton University Press.
- PICAUDOU Nadine, 2010, *L'islam entre religion et idéologie. Essai sur la modernité musulmane*, Paris, Gallimard.
- PIERRET Thomas, 2011, *Baas et islam en Syrie. La dynastie Assad face aux oulémas*, Paris, Presses universitaires de France « Proche-Orient ».
- POUJEAU Anna, 2014a, *Des monastères en partage. Sainteté et pouvoir chez les chrétiens de Syrie*, Nanterre, Société d'ethnologie « Maghreb et Machreq ».
- , 2014b, « Drama chrétien ou comment parler politique en Syrie », in Monica Heintz et Isabelle Rivoal (éd.) *Temps biographiques et discontinuités politiques*, Ethnologie française, vol. 44, p. 449-460.

- , 2015, « Le corps des *shabâb*. Jeunesse et ritualité dans une communauté chrétienne de Syrie », in A. M. Péatrik et I. Rivoal (éd.), *La catégorie jeune dans le bassin méditerranéen*, *Ateliers d'anthropologie*, à paraître.
- RIVOAL Isabelle, 2015, « Visionner les funérailles du saint. Réflexion sur la temporalité féminine dans la société libanaise » in Vermeren P. et Petriat P. (éds.), *Une histoire du Proche-Orient au temps présent : études en hommage à Nadine Picaudou*, Paris, Presses universitaires de Paris 1-Sorbonne, p. 127-143.
- SEURAT Michel, 1989, *L'État de barbarie*, Paris, Le Seuil.
- TURNER Victor, 1969 (2008), *The Ritual Process Structure and Anti-Structure*, Chicago, Alding Publishing Co.
- VAUMAS Étienne de, 1955, « La population de la Syrie », *Annales de Géographie*, 341, p. 74-75.
- VOILE Brigitte, 2004, *Les coptes d'Égypte sous Nasser. Sainteté, miracles, apparitions*, Paris, Centre national de la recherche scientifique.

De l'art poétique pour politique. Le rituel funéraire des chrétiens du sud de la Syrie

Dans le sud de la Syrie, les funérailles des chrétiens rassemblent jusqu'à plusieurs milliers de personnes issues de toutes confessions (sunnite, druze et chrétienne). Le rituel consiste principalement à énoncer collectivement, selon diverses modalités, de la poésie profane. Alors même qu'au quotidien le fractionnement confessionnel détermine une part importante du jeu social, les funérailles sont alors l'occasion du partage entre tous de la parole et des émotions. Une telle interaction entre les lignages et les communautés est rare dans le contexte syrien et mérite donc largement d'être interrogée. En effet, le savant art poétique funéraire des chrétiens du sud de la Syrie dévoile à plusieurs niveaux les capacités d'agir de ces derniers face au pouvoir ainsi que les possibilités de construction collective d'une critique de celui-ci.

Mots-clés : Syrie, funérailles, poésie orale, politique, relations interconfessionnelles.

Poetry as Politics. The Funeralary Ritual of Christians in the South of Syria

In the south of Syria, the funerals of Christians gather up to several thousand people from all faiths (Sunni, Druze and Christian). The ritual consists mainly in enunciating collectively, according to various modalities, profane poetry. Whereas on a daily basis the confessional division determines an important part of the social scene, funerals become the opportunity to sharing words and emotions with everybody. Such an interaction between lineages and communities is rare in Syrian context and thus merits largely to be addressed. Indeed, the sophisticated funeralary poetic Art of the Christians of the south of Syria highlights, on several levels, their capacity to act in the face of the rulers as well as the possibilities of a collective construction of a critique thereof.

Key words: Syria, funerals, oral poetry, politics, interconfessional relations.

Del arte poética como política. El ritual funerario de los cristianos del sur de Siria

En el sur de Siria, los funerales de los cristianos reúnen hasta varios millares de personas de todas las confesiones (sunita, drusa y cristiana). El ritual consiste principalmente en declamar colectivamente poesía profana según diversas modalidades. Mientras que en la vida cotidiana el fraccionamiento confesional determina una parte importante del juego social, los funerales se vuelven la ocasión de compartir entre todos la palabra y las emociones. Una interacción tal entre las tradiciones y las comunidades es rara en el contexto sirio, y bien merece entonces ser interrogada. En efecto, el erudito arte funerario de los cristianos del sur de Siria revela en varios niveles las capacidades de acción de éstos frente al poder, así como las posibilidades de construcción colectiva de una crítica de éste.

Palabras clave: Siria, funerales, poesía oral, política, relaciones interconfesionales.